

# **W kręgu filozofii klasycznej**

pod redakcją  
**Bogdana Dembińskiego**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2000

Artur Pacewicz  
Uniwersytet Wrocławski

## Arystotelesowa interpretacja ontologii Platona „Nowa interpretacja” — pytania i wątpliwości

W krótkim z konieczności artykule chciałbym przedstawić trzy problemy, których inspiracją stała się tzw. nowa interpretacja filozofii Platona. Pierwsze dwa dotyczą stosunku Arystotelesa do teorii Platońskiej:

- 1) określenie sposobu interpretowania przez Stagirytę tej Platońskiej nauki, która znalazła swe odbicie w dialogach założyciela Akademii;
- 2) odtworzenie treści tzw. nauki niespisanej na podstawie pism Arystotelesa.

Ukazanie tych kwestii z konieczności ograniczyłem do jednego elementu nauki Platona, do jego ontologii. Trzeci zaś problem — to przedstawienie kilku zagadnień podjętych przez badaczy interpretujących myśl Platońską w świetle „nowego paradygmatu”, wypracowanego przez uczonych z kręgu szkoły tybińskiej (H. J. Krämer i K. Gaiser) oraz kontynuującego ich dokonania G. Realego.

Temat ten został podjęty ze względu na dużą popularność, jaką w ostatnich latach zyskuje owa interpretacja wśród badaczy w Polsce. W literaturze przedmiotu poświęconej temu problemowi wciąż brakuje przekładów na język polski podstawowych dzieł podejmujących to problem, co mocno zawężyło grono osób, które mogłyby się zapoznać ze wszystkimi założeniami tego kierunku interpretacji myśli Platona. Drugim czynnikiem powodującym ograniczenie możliwości konfrontacji polskiego czytelnika z „nowym paradygmatem” jest rzadka znajomość języka greckiego i możliwość korzystania wyłącznie z przekładów, jak też niemal całkowity brak publikacji krytycznie ustosunkowujących się do „nowego paradygmatu” — zwłaszcza prac uczonych takich, jak H. F. Cherniss<sup>1</sup> czy W. K. C. Guthrie. Wraz z lekturą i analizą argumentów jednej i drugiej strony w sporze o „właściwą” postać filozofii Platona narastały we mnie wątpliwości co do wagi przełomu dokonanego przez tybińczyków oraz faktycznych korzyści osiąganych dzięki „nowej

---

<sup>1</sup> Streszczenie Chernissa *The Riddle of Early Academy* daje jedynie J. A. Wojtaczak na s. 14–15 w swej pracy poświęconej Ksenokratesowi pt. *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980.

interpretacji". Postawiłem sobie zatem za zadanie samodzielne zbadanie sposobu, w jaki Arystoteles interpretuje dialogi swego nauczyciela i krytykuje problemy w nich zawarte, oraz zrekonstruowanie tez *ἄγραφα δόγματα*, które można z całą pewnością odnieść do Platona (jako wyznacznik przyjąłem pojawienie się *explicite* u Arystotelesa imienia „Platon” przy przywoływanej treści nauki). Wyniki tych badań przedstawiam w skrócie w niniejszym artykule. Niestety, ograniczona jego objętość nie pozwala mi na pełne cytowanie pism Arystotelesa i Platona, tak więc dobrze byłoby, aby Czytelnik, zapoznając się z tym tekstem, przypomniał sobie wskazane fragmenty bądź miał pisma obydwu filozofów pod ręką.

Na wstępie chciałbym omówić pokrótce historię zagadnienia. Za pierwszą poważną próbę uwzględnienia tradycji pośredniej w interpretacji nauki Platona można uznać pracę *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristôte* francuskiego uczonego L. Robina. Omawia on szeroko te odniesienia w pismach Stagiryty, które dotyczą Platońskiej koncepcji idei-liczb, wielkości idealnych i pryncypiów. Nauka niespisana miała według francuskiego uczonego powstać w ostatnim okresie filozofowania Platona, a jej znajomość jest konieczna dla zinterpretowania dialogów pochodzących z tego okresu, a mianowicie *Parmenidesa*, *Sofisty*, *Polityka*, *Fileba* i *Timajosa*. W 1912 roku ukazała się rozprawa doktorska W. Jaegera *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Zachowane do naszych czasów pisma Stagiryty z tzw. *Corpus Aristotelicum* zostały w niej określone jako wykłady szkolne. Drugim obliczem filozofii Arystotelesa miały być pisane przez niego, a nie zachowane do naszych czasów dialogi. Zachowane pisma Stagiryty mogą służyć do rekonstrukcji treści nauki wykładanej wewnątrz Akademii w czasie, gdy Arystoteles tam przebywał. Z zachowanymi pismami Arystotelesa nie należy według Jaegera, jak to czyniło się do tej pory, porównywać Platońskich dialogów, lecz wewnątrzakademicką naukę kontynuowaną przez Speuzypposa i Ksenokratesa. W 1924 roku ukazała się praca J. Stenzla *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. I ten badacz akcentuje pożytek, jaki płynie z wykorzystania nauki wykładanej wewnątrz Akademii dla interpretacji Platońskich dialogów. Najprawdopodobniej z powodu bariery językowej nie zostały odnotowane w literaturze światowej prace polskich uczonych dotyczące matematycznej sfery działalności Platona. A pisał o niej Z. Jordan w pracy *O matematycznych podstawach systemu Platona* i artykule *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*<sup>2</sup>. Rozróżnieniem Platońskiej nauki na egzoteryczną i ezoteryczną posługiwał się również M. Auerbach w artykule *Platon a matematyka grecka*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> R. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937; Idem: *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*. „Przegląd Filozoficzny” 1937.

<sup>3</sup> M. Auerbach: *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” 1932, T. 6.

W literaturze anglojęzycznej niektóre z poglądów zastanych w *Metafizyce* Arystotelesa odnosi do niespisanej nauki Platona W. D. Ross w swym komentarzu do tego traktatu Stagiryty. Również we wstępie przedstawia on rekonstrukcję nauki o ideach-liczbach, wielkościach idealnych i pryncypiach<sup>4</sup>.

Kolejny etap w uwzględnianiu świadectw Arystotelesa i innych filozofów starożytnych mówiących o nauce Platona przypada na lata sześćdziesiąte naszego wieku. Rozpoczyna się on wraz z opublikowaniem pracy H. J. Krämera *Arete bei Platon und Aristoteles. Zur Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959). Do rekonstrukcji Platońskich *agrafa dogmata* zostały spożytkowane w niej wszystkie informacje na temat wykładu *O dobru*, nawet te pochodzące z szóstego wieku naszej ery, a zawarte w komentarzach Symplicjusza i Aleksandra do pism Stagiryty. Ponadto zasięg czasowy funkcjonowania niespisanej nauki Platona zostaje rozszerzony również na średni okres działalności założyciela Akademii. W świetle ustaleń z niespisanej nauki zostają zinterpretowane w pracy Krämera takie dialogi, jak *Państwo* i *Fajdros*. Podstawą uzasadniającą konieczność istnienia nauczania wewnątrz Akademii, które to nauczanie nie znalazło odzwierciedlenia w dialogach Platona, staje się też krytyka pisma odnajdywana w tekstach Platońskich dialogów.

Z kolei rekonstrukcję matematycznej części Platońskiej niespisanej nauki podjął K. Gaiser w swej pracy *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963). Zostały w niej skrupulatnie zebrane testimonia, na podstawie których można dokonać rekonstrukcji nauki niespisanej. Śladem niemieckich uczonych podąża włoski badacz — G. Reale, autor wielkich prac: *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletture della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”* (wyd. 10 — Milano 1991) i pięciotomowej *Storia della filosofia antica* (Milano 1975—1980)<sup>5</sup>. W swych wnioskach posuwa się on jeszcze dalej niż tybińczycy, odkrywając ślady niespisanej nauki również w Platońskim *Fedonie*. G. Reale kładzie bardzo silny akcent na krytykę pisma zawartą w dialogu Platona *Fajdros* i w *Liście VII*, uznając ową krytykę za bezpośrednią wskazówkę, iż „prawdziwa” filozofia Platona nie została *explicite* wyłożona w dialogach. I wreszcie ostatnim godnym wspomnienia uczonym prezentującym w literaturze nurt określany mianem szkoły tybińskiej (inne określenia: rekonstruktywiści — Sayre, ezoterycy — Tiegerstedt) jest Th. A. Szlezák, którego główna praca poświęcona Platonowi nosi tytuł *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. (Berlin 1985). Polski

<sup>4</sup> *Aristotle's Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Vol. 1—2. Oxford 1948, s. 48—71.

<sup>5</sup> Na język polski zostały już przetłumaczone przez E. I. Zielińskiego dwa pierwsze tomy *Historii filozofii starożytnej* (Lublin 1996). Problem niespisanej nauki podjęty został w tomie drugim, w którym omówione są doktryny Platona i Arystotelesa.

czytelnik może zapoznać się z jego mniejszą pracą *Czytanie Platona*<sup>6</sup>. Zajmuje się on szczególnie kształtem dialogu jako traktatu i omawia między innymi takie kwestie, jak: ukrywanie informacji o niespisanej nauce w dialogach, koncepcję wspierania w nich logosu (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), krytykę przekazu pisemnego, i ukazuje tzw. białe plamy w dialogach Platońskich, odsyłające do niespisanej nauki.

Jak wspomniałem, pierwszy problem, który chciałbym poruszyć, to sposób interpretowania i krytykowania przez Arystotelesa też filozofii Platona. Analizując interpretacje doktryny założyciela Akademii dokonywane przez jego ucznia, zdałem sobie sprawę, że nie można w prosty sposób określić stosunku ucznia do nauki mistrza. Jeżeli chodzi o problemy związane z ontologią, to wyjątkowe znaczenia dla Stagiryty miał Platoński dialog *Timajos*. Przywołuje go na kartach swoich pism z *Corpus Aristotelicum* szesnastokrotnie. Okazuje się, iż wiele elementów nauki zawartej w tym dialogu pierwszy scholarcha Liceum przedstawia zgodnie z pismem Platona, co możemy stwierdzić, konfrontując odpowiednie fragmenty. I tak, we fragmencie swojego pisma *O powstawaniu i niszczeniu*<sup>7</sup> wymienia on następujące elementy nauki Platona:

- 1) fakt, że istnieją drobinki (στοιχεῖα) wszystkich żywiołów;
- 2) drobinki te są płaskie;
- 3) mają one ograniczoną liczbę kształtów;
- 4) są niepodzielne;
- 5) są określone co do kształtów;
- 6) powstają i giną tylko przez zetknięcie;
- 7) próżnia nie istnieje.

Có do punktów 1, 3, 5, 6, 7, to treść Platońskiej nauki w nich zawarta jest zgodna z Platońskim pismem. Platon w swym *Timajosie* przyjmuje istnienie drobinek żywiołów<sup>8</sup>, nazywa je za pomocą określonej i skończonej liczby kształtów<sup>9</sup>, powstawanie i giniecie drobinek odbywa się przez ich zetknięcie się<sup>10</sup>, i Platon nie przyjmuje istnienia próżni<sup>11</sup>. Jak jednak jest z punktami 2 i 4? Oczywiście, Platońskie στοιχεῖα nie są płaskie, każde z nich jest bryłą, i to nie byle jaką, ale są to wielościany foremne, tzn. mają ściany

<sup>6</sup> Th. A. Szlezák: *Czytanie Platona*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1997.

<sup>7</sup> Arystoteles: *O powstawaniu i niszczeniu*. Tłum. L. Regner. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, 325b.

<sup>8</sup> Np. Platon: *Timajos*. W: *Idem: Timajos. Kritias*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, 48b.

<sup>9</sup> Jest tyle kształtów, ile żywiołów i wszystkie στοιχεῖα są bryłami geometrycznymi. *Ibidem*, 54d—55d.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 57a.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 59a, 60c, 79a—b, 80c. (L. Regner w przypisie do powyższego fragmentu Arystotelesa — przypis 172, s. 388 — mówi, iż Ch. Mugler uważał, że Platon przyjmował istnienie próżni).

będące wielokątami foremny, a wszystkie ich kąty bryłowe są równe<sup>12</sup>. Bryła zaś nie może być płaska. A jak jest z podzielnością elementów? Stwierdzenie Arystotelesa, iż według Platona drobinki są niepodzielne, wydaje się uproszczeniem Platońskiego przekazu. Jeśli bowiem sięgniemy do zawartego w rozdziałach 53a—61c dialogu *Timajos* opisu powstania elementów i ich zachowań, to zauważymy, iż elementy są podzielne<sup>13</sup>. Wynika to z cech nadanych przez Platona cząsteczkom, a mianowicie „ostrości” (ὀξύτατον) i „zdolności do krojenia” (τηντικώτατον), które to cechy przysługują elementom w różnym stopniu. Jedynie ogień nie może być podzielony, a więc ten fragment zdania Stagiryty mówiący o niepodzielności elementów musiałby się odnosić tylko do ognia. Widać zatem, że obok stwierdzeń rzetelnie zdających sprawę z doktryny Platona są w tekstach Arystotelesa i takie, które wskazują na zupełne odejście od niej oraz jej uproszczenie. Lecz to nie wszystkie cechy Arystotelesowej interpretacji nauki swego mistrza.

W innym fragmencie traktatu *Fizyka* Stagiryta stwierdza, że Platon utożsamiał materię (ὕλη) z przestrzenią (χώρα). Współcześni komentatorzy podają w wątpliwość słuszność takiej interpretacji<sup>14</sup>. Potwierdza zaś ją tradycja pośrednia w osobie Plutarcha: „Dobrze mówią, że Platon odkrywszy pierwiastek będący podłożem powstających jakości (to, co teraz nazywamy naturą albo materią [ὁ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν]), uwolnił filozofów od wielu bardzo poważnych trudności”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ogień — czworościan foremny (tetraedr), powietrze — ośmiościan foremny (oktaedr), woda — dwudziestościan foremny (dodekaedr), ziemia — sześcian foremny (heksaedr).

<sup>13</sup> Ibidem: „Gdy ziemia spotka ogień i podzieli się pod wpływem jego zdolności przecinania [...]” (56d); „Przeciwnie, woda podzielona ogniem lub powietrzem może tak się składać [...]” (56d); „Jeżeli wreszcie powietrze jest opanowane i rozbite na kawałki [...]” (56e); „Jeśli któryś z elementów różnych [od ognia] otoczony ogniem jest cięty jego ostrymi kolcami i kantami [...]” (57a).

<sup>14</sup> W. D. Ross, powołując się na Taylora, mówi: „It is [...] not true that Timaeus teaches that matter is space. Matter really plays no part in his cosmology at all. The »permanent implied in change« is not thought of by him as »stuff« or a »substrate«. In being the permanent in Change is discharged the same function which or »matter« does in the »Physics« of Aristotle, but there the resemblance of the two notions stops. There is no »substrate of change« in scheme of *Timaeus*” (cytuję za K. Leśniamiem — przypis 6 do IV księgi tłumaczonej przez niego *Fizyki*). Taka ocena jest chyba zbyt surowa. W nauce znajdujemy jednak nieco bardziej wyważone zdania. Taką opinię wyraża np. Cornford w swej pracy *Plato's Theory of Knowledge*: „[...] a careful study of Plato's account of matter in the *Timaeus* 44e ff. leads to the conclusion that he does not reduce matter simply to space [...]” Cyt. za P. Friedländerem: *Platon*. Bd. 1—2. Berlin 1964. Podobnie o niecałkowitym utożsamianiu materii i przestrzeni wypowiada się P. Friedländer (Ibidem, Bd. 1, s. 329): „Dem was Aristoteles »Baustoff« nennt, entspricht bei Platon — Entsprechung ist freilich nicht Identität — das »Behältnis alles Werdens« (δεξαμενή, ὑποδοχή), das »geschüttelt wird und schüttelt wie ein eine Erchütterung hervorbringendes Werkzeug«; oder der »Raum« (χώρα) — keineswegs leerer Raum, noch weniger der Raum *more geometrico* verstanden, sondern etwa: Raum in dem etwas geschieht [...]”

<sup>15</sup> Plutarch: *O zamknięciu wyroczni*. Tłum. Z. Abramowiczówna. W: Plutarch: *Moralia*. Wrocław 1954, rozdział 10.

Skoro mamy do czynienia z rozbieżnością interpretacji, to spróbujmy powrócić do „źródła”, czyli do Platońskiego *Timajosa*. Pierwszą rzucającą się w oczy różnicą jest odmienność terminologiczna w ujęciu Stagiryty i w interpretacji Platona. Ten ostatni, omawiając „materię”, nie określa jej za pomocą terminu ὕλη, występuje on bowiem w tym dialogu tylko raz, i to w kontekście metaforycznym<sup>16</sup>, lecz używa wiele innych określeń: „schron wszystkiego, co się rodzi” (πάσης εἶναι γενέσέως ὑποδοχὴν), „natura obejmująca wszystko” (πάντα σώματα δεχομένη φύσις), „materia zdolna do formowania każdej rzeczy” (ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται) itd. Charakterystyka „materii” zawarta na stronach 49a—53b *Timajosa* obejmuje 23 cechy, przy czym materia to oczywiście ów „trzeci rodzaj” (τρίτον γένος) opisywany przez Platona. W *Timajosie* są cztery opisy stanu rzeczy przed powstaniem świata<sup>17</sup>, które obejmują:

1) gatunek Modelu intelektualnego bezwzględnie niezmiennego; kopię Modelu zrodzoną i widzialną; trzeci rodzaj (określony między innymi pojęciem ἐκμαγεῖον);

2) to, co się rodzi; to, na czyje podobieństwo formuje się to, co jest zrodzone; w czym się rodzi;

3) byt przedstawiający się zawsze w ten sam sposób, nie rodzący się ani nie ginący, nie przyjmujący w siebie znikąd czegoś innego, nie przechodzący w inną rzecz, niedostrzegalny zmysłowo, lecz tylko rozumowo; podobny do pierwszego, noszący podobną nazwę, lecz postrzegalny zmysłowo, zrodzony, zawsze w ruchu, rodzący się w pewnym miejscu i z niego znikający, dostępny poznaniu zmysłowemu i wiedzy określanej jako mniemanie; miejsce;

4) byt absolutny; to, co się rodzi; miejsce.

W tych podziałach jako „trzeci rodzaj” występuje *explicite* raz materia (1), a dwa razy przestrzeń (3, 4). Co do 2, to interpretacja Stagiryty wydaje się dopuszczać zarówno materię, jak i przestrzeń.

Czy więc Arystoteles właściwie interpretuje myśl Platona?

Wydaje się, iż odpowiedź nie może być jednoznaczna. Uprawniają do tego częściowo same słowa Platona. Po pierwsze, Platon ujmuje zarówno materię, jak i przestrzeń w tym samym członie podziału jako trzeci byt (τρίτον γένος). Z pewnością więc nie przysługuje im taka różnica ontyczna, jak bytowi wiecznemu i temu, co się rodzi. Po drugie, i materia, i przestrzeń mają podobnie ograniczoną dostępność poznaniu, przy czym materia może być poznana pośrednio przez znajomość natury rzeczy w niej uczestniczących, a przestrzeń jest poznawalna za pomocą rozumowania. Po trzecie, miejsce oferuje pobyt wszystkiemu, co powstaje, a materia obejmuje wszystko. Na koniec zaś możemy dodać Platońską naukę o nieistnieniu próżni, co czyni

<sup>16</sup> Platon: *Timajos*, 69a.

<sup>17</sup> Ibidem, 48e—50c, 50d—51b, 52a—d, 52e—53b.

możliwym — z wyobraźniowego punktu widzenia — wyobrażenie sobie szczerłego wypełnienia przez materię przestrzeni i jej całkowite utożsamienie. Lecz, jak mogliśmy się przekonać z wcześniejszych rozważań, Platon w swoim dialogu dosyć wyraźnie oddziela przestrzeń od materii (ἐκμαγείον), uwzględniając ten rozdział zarówno w członach podziału, jak i w sposobie poznania. Tak więc chociaż interpretacja Stagiryty wydaje się możliwa, to jednak prawdopodobnie mocno zawęży ona spojrzenie na ten problem. Wspomniane różnice terminologiczne występują nagminnie w tekstach Arystotelesa, co oczywiście spowodowane jest tym, że nie cytuje on dosłownie treści dialogów, ale parafrazuje treść w nich zawartą<sup>18</sup>.

Kolejnym fragmentem ukazującym specyfikę Arystotelesowej interpretacji pism Platońskich jest fragment z Arystotelesowego pisma *Meteorologia*<sup>19</sup>. Znajduje się w nim streszczenie tego, co Platon napisał na stronicach 111d—113c dialogu *Fedon*. Przypomnę, że przedstawiony jest tam wspaniały eschatologiczny mit o losach dusz ludzi po śmierci. Sam Platon przed tą opowieścią informuje o przenośnym jej znaczeniu. Oto słowa Sokratesa: „Jeśli więc wskazane jest w tym momencie opowiedzenie mitu, to dobrze byłoby, Simmiasie, abyś posłuchał, jak wyglądają owe rzeczy, które znajdują się na powierzchni Ziemi, pod niebem.”<sup>20</sup> Również kończąc opowieść, Sokrates ponownie zastrzega sobie, „że rzeczy mają się dokładnie tak, jak ja je opisałem, tego żaden rozsądny człowiek nie będzie twierdził z pełnym przekonaniem, ale to, że prawda o naszych duszach i o miejscach ich pobytu jest — z racji nieśmiertelności duszy — albo taka, jak ją przedstawiłem, albo bardzo podobna, stanowi, jak myślę, pogląd nader stosowny, jego zaś przyjęcie warte jest ryzyka.”<sup>21</sup> Arystoteles natomiast w swym traktacie zdaje się wcale nie zauważać tych wypowiedzi, które wskazują wyraźnie na mityczny charakter słów znajdujących się między nimi i traktuje je z całą powagą, jako Platońską teorię „naukowo” wyjaśniającą strukturę rzek na Ziemi i przyczyny zmian w nich zachodzących. Tak więc jest to jeszcze jedna cecha, którą należy wziąć pod uwagę w trakcie rekonstrukcji koncepcji Platona na podstawie pism Arystotelesa.

Już teraz — jak sądzę — można stwierdzić, iż Arystotelesowa krytyka koncepcji Platońskich w większości wypadków jest oparta na założeniach

<sup>18</sup> Tak traktuje on istotne w *Timajosie* terminy στοιχείον, ἀρχή czy też ważne dla całej Platońskiej nauki pojęcia εἶδος i wszystkie tworzone od czasownika μετέχω (μεθέξις).

<sup>19</sup> Arystoteles: *Meteorologia*. Tłum. A. Paciorek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, 355b—356a.

<sup>20</sup> Platon: *Fedon*. Tłum. R. Legutko. 110a. Oryginał: εἰ γὰρ δὴ καὶ μῦθον λέγειν καλόν, ἀξιὸν ἀκαδοῦσαι, ὦ Σιμμία, ὅσα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα. Por. tłum. W. Witwickiego: „A jeśli trzeba i przypowieść ładną opowiedzieć, to warto posłuchać, Simmiaszu, jak to tam jest na ziemi, pod niebem.”

<sup>21</sup> Ibidem. Tłum. R. Legutko. 114d.



ontologicznych pierwszego scholarchy Liceum. I tak, na przykład, jeżeli chodzi o budowę i własności żywiołów<sup>22</sup>, to w systemie Platona są one zbudowane z trójkątów, mają określone kształty, dzięki którym cechują się odpowiednimi własnościami. Ponadto występuje wśród nich jeden żywioł o charakterze wyróżnionym — ziemia. Ona jako jedyna nie może stać się innym elementem<sup>23</sup>, podczas gdy pozostałe trzy przechodzą przez podział lub łączenie w inny żywioł. W systemie Arystotelesa natomiast nie ma miejsca na pierwiastek w jakiś sposób wyróżniony. Wyróżnienie jednego bowiem spowoduje w efekcie przemiany niezachowanie par przeciwieństw, które są niezbędne przy powstawaniu, „powstawanie bowiem jest przechodzeniem do przeciwieństw i od przeciwieństw”<sup>24</sup>. Własności żywiołów nie są związane z ich budową, jak to przyjmuje Platon. Stagiryta nie wypowiada się na temat wewnętrznej struktury żywiołu: jego cecha jest mu dana „z natury”, a nie dzięki kształtowi.

Innym przykładem może być Arystotelesowa krytyka Platońskiej koncepcji powstania świata<sup>25</sup>. Krytyka tej koncepcji musiała zostać przeprowadzona, ponieważ nie mieści się ona w systemie Stagiryty, w którym to świat nie został stworzony i nie będzie miał końca. Po przeanalizowaniu tego fragmentu pisma Arystotelesa okazuje się, że podstawą jego krytyki jest przyjęcie zawężonego znaczenia pojęcia wieczności. W *Timajosie* można wyróżnić dwie koncepcje wieczności. Pierwsza to ta, która stosuje się do transcendentnego świata idei (choćby ściśle rzecz ujmując, mowa jest w tym dialogu tylko o jednej idei, o idei Żyjącego<sup>26</sup>); druga odnosi się do świata, który pomimo zrodzenia jest również wieczny, chociaż nie w takim stopniu, w jakim świat idei: „Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancję Żyjącego modelu. Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego [...]”<sup>27</sup>. U Stagiryty zaś pojawia się tylko pierwsza koncepcja wieczności i rozciąga się na cały system. Drugą z kolei odrzuca, ponieważ „to, co jest nieskończone tylko w jednym wymiarze, nie jest ani nieskończone, ani skończone”<sup>28</sup>.

W kolejnej części artykułu chciałbym przedstawić zrekonstruowaną na podstawie pism Arystotelesa treść niespisanej nauki Platona. Postępując

---

<sup>22</sup> Krytyka ta zawarta jest w rozdziale 4. („Powstawanie jednego pierwiastka z drugiego”) i 5. („Żaden pierwiastek nie jest wyróżniony jako podstawowy”) drugiej księgi traktatu *O powstawaniu i niszczeniu* (331a–331b).

<sup>23</sup> Platon: *Timajos*, 56d.

<sup>24</sup> Arystoteles: *O powstawaniu...*, 331a.

<sup>25</sup> Arystoteles: *O niebie*, 280a–283b.

<sup>26</sup> Platon: *Timajos*, 30c–31b.

<sup>27</sup> Ibidem, 37d.

<sup>28</sup> Arystoteles: *O niebie*, 283a.

ostrożnie z informacjami przekazanymi w pismach Stagiryty, chcę oprzeć się tylko na tych fragmentach, w których *explicite* wymienione jest imię Platona. Do tak dużej ostrożności skłania mnie po pierwsze to, że moim zdaniem ponownego przebadania wymaga historia niespisanej nauki — jej przekaz w tradycji zarówno platońskiej, jak i perypatetyckiej, a po drugie — wątpliwości co do charakteru pism przekazanych w *Corpus Aristotelicum*, jakie wyrażają niektórzy uczeni<sup>29</sup>.

W pierwszej księdze *Metafizyki* Arystoteles przedstawia zarys Platońskiej ontologii<sup>30</sup>. Pierwsza część tego zarysu stanowi klasyczny wykład o jej źródłach (Heraklit, Sokrates) i jej zawartości (stosunek do świata zmysłowego, idee, teoria uczestnictwa), druga zaś wykracza poza naukę Platona zawartą w jego pismach. Dowiadujemy się z tego fragmentu *Metafizyki*, że idee mają swoje przyczyny: „[...] wielkie i małe [τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν] są zasadami w znaczeniu materii, natomiast zasadą w znaczeniu substancji jest jedno [τὸ ἓν]”<sup>31</sup>. Zasada materialna jest nazywana również dyadą (τὸ δυάδα) lub nieskończonością (τὸ ἄπειρον). Platon miał ją uważać za materię (ὑλη) i czynić odpowiedzialną za zło (το κακῶς). Sama jako nieskończoność składa się z dwóch nieskończoności wymienionych wcześniej — wielkiego i małego. Zasada ta jest zawarta zarówno w rzeczach zmysłowych, jak i w ideach<sup>33</sup>. Z niej powstają również liczby z wyjątkiem pierwszych (ἕξω τῶν πρώτων), a wtedy ma ona właściwości materiału plastycznego (ἑκμαγεῖον)<sup>34</sup>. Oprócz zasady określanej jako dyada napotyka się w Arystotelesowej *Metafizyce* takie pojęcia, jak „pierwsza dyada” (πρώτη δυάδα) i „pierwsza triada” (πρώτη τριάδα)<sup>35</sup>; jakkolwiek kontekst wskazuje, że te pojęcia należą do Platońskiej teorii liczb.

Druga zasada — ἓν, określana terminem *ousia* (οὐσία) oraz *eidos* (εἶδος)<sup>36</sup>, jest obecna tylko w ideach i jest odpowiedzialna za dobro (τὸ εὖ εἶδος)<sup>37</sup>, również utożsamiane z bytem (τὸ ὄν)<sup>38</sup>.

<sup>29</sup> Oto słowa A. Krokiewicza zawarte w jego książce *Arystoteles, Pirron, Plotyn* (Warszawa 1974, s. 20): „Otóż zdaje się, że ezoteryczne pisma Arystotelesa były »żywe«; uczniowie porównywali prawdopodobnie swoje notatki między sobą wzajemnie, a także z brulionami mistrza i w razie trudności prosili go o pomoc, co mogło spowodować zmiany pierwotnych tekstów. Zachowane »dzieła« Arystotelesa są plonem zbiorowego wysiłku całej szkoły. Były »poprawiane« za życia i po śmierci jej założyciela.”

<sup>30</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 987a–988a, cytaty w przekładzie T. Żeleznika (Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleznik. Lublin 1996).

<sup>31</sup> Ibidem, 987a.

<sup>32</sup> Arystoteles: *Fizyka*, 187a.

<sup>33</sup> Ibidem, 203a.

<sup>34</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 988a.

<sup>35</sup> Ibidem, 1083a.

<sup>36</sup> Jako *ousia* występuje w *Metafizyce*, 987b, a jako *eidos* — w *Fizyce*, 187a.

<sup>37</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 988a.

<sup>38</sup> Ibidem, 996a.

Prócz wskazanej koncepcji powstania liczb Arystoteles wspomina jeszcze o jednej. Otóż liczby mogą powstać z powyższych pryncypiów przez ich uczestniczenie w jedności<sup>39</sup>. Jeśli chodzi o inne ustalenia z Platońskiej teorii liczb, to z pism Arystotelesa dowiadujemy się, iż najmniejszą przyjmowaną przez założyciela Akademii liczbą była monada, a największą — liczba dziesięć<sup>40</sup>. Według Stagiryty w swej filozofii Platon łączy również nieskończoność z możliwością dodawania i odejmowania<sup>41</sup>. Liczby są też nieporównywalne z sobą<sup>42</sup>.

I wreszcie odnajdujemy w pismach Arystotelesa dwa stwierdzenia, które dotyczą nauki o ideach, nie mające swojego odpowiednika w pismach Platona, a jedno z nich może nawet zostać uznane za sprzeczne z nauką zawartą w Platońskich dialogach. W swej *Fizyce* Stagiryta stwierdza: „Natomiast Platon utrzymywał, że poza niebem nie ma ciał, a także nie ma idei, ponieważ nie ma ich nigdzie [...]”<sup>43</sup> Tym sprzecznym stwierdzeniem jest oczywiście to, które dotyczy niebycia idei poza niebem. Natychmiast bowiem na myśl przychodzi słynny mit z Platońskiego *Fajdrosa*, w którym to zostaje opisane właśnie miejsce znajdujące się poza niebem (ὄπερουράνοσ τοπος), gdzie przebywa „Istota pozbawiona barw i kształtów, nieuchwytna, dająca się oglądać, za przewodem umysłu, jedynie duszy”<sup>44</sup>. Jednakże mógłby ktoś stwierdzić, że jest to tylko mit i nie należy obrazów w nim zawartych traktować dosłownie. Odpowiedzią na to jest wskazanie na prawdopodobny brak rozróżnienia w koncepcji Stagiryty między mitem a dyskursem, co ukazuje wspomniane tu dosłowne potraktowanie przez niego wielkiego eschatologicznego mitu z Platońskiego *Fedona*.

Analizę kilku tez stawianych przez zwolenników tzw. nowej interpretacji chciałbym rozpocząć od zastanowienia się nad znaczeniem, jakie

<sup>39</sup> K. Leśniak dodaje w swym przekładzie *Metafizyki*, że tak powstają liczby idealne. Wątpliwości rodzą się z powodu wadliwego przekazania tego zdania w manuskryptach. W najnowszym trójjęzycznym wydaniu tego dzieła (Arystoteles: *Metafizyka*. Lublin 1996. Tekst grecki za wydaniem *Aristotele's Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Oxford 1958) zdanie to wygląda następująco: ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξις τοῦ ἑνὸς [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς. Jak widać, słowo τὰ εἶδη ujęte jest w nawias. Za pominięciem tego słowa opowiada się Ross, który w swym komentarzu (*Aristotle's Metaphysics...*, s. 171—172) referuje możliwości rozumienia tego miejsca, jakie zostały wypracowane przez wieki recepcji *Metafizyki*. Ponadto cały ten ustęp jest niejasny, gdyż nie wiadomo, do czego odnieść zaimbek wskazujący ἐκείνος w zdaniu: ὡς μὲν οὖν ὄλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἔντ ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξις τοῦ ἑνὸς [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς.

<sup>40</sup> Arystoteles: *Fizyka*, 206b.

<sup>41</sup> Ibidem, 206b: ἐπὶ τὴν αὐξήν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἀπειρον εἶναι καὶ ἐπὶ τὴν καθάρσεισιν.

<sup>42</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 1083a.

<sup>43</sup> Arystoteles: *Fizyka*, 203a.

<sup>44</sup> Platon: *Fajdros*. Tłum. L. Regner. Warszawa 1993, 247c.

nadaje się określeniu „niespisana nauka” (ἄγραφα δόγματα)<sup>45</sup>. Jej treść miała stanowić nauka o zasadach, które konstytuowały świat idei i świat postrzegany zmysłowo. Jeżeli więc brać dosłownie znaczenie słów: „niespisana nauka”, to w dialogach nie powinniśmy napotkać wzmianek dotyczących tych zasad, znajdować się tam mogą ewentualnie jedynie odesłania czy też aluzje do nich. Kiedy przypomnimy sobie to, że zasada materialna jest obecna w całej strukturze rzeczywistości — od liczb przez idee aż do rzeczy zmysłowych — to nauka, przynajmniej o tej zasadzie, mogła zostać zawarta w dialogach. I wydaje się, iż jej elementy znajdują się w Platonijskim dialogu *Fileb*.

W tym dialogu Platon porusza wiele ważnych problemów dotyczących struktury rzeczywistości. Pojawiają się tam pojęcia takie, jak: „nieokreśloność” (ἄπειρον), „określoność” (πέρας), „zmieszanie” (μεικτόν) i „przyczyna” (αἰτία). Nas interesuje *apeiron*: czy może ono odpowiadać zasadzie ἀόριστος δὴς z niespisanej nauki? Okazuje się, że w Platonijskim dialogu, który teraz rozważamy, to, co nieokreślone, również jest charakteryzowane za pomocą przeciwstawnych określeń. Na poziomie najbardziej ogólnym są to pojęcia „więcej” i „mniej” (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον; τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον). Jako bardziej szczegółowe przypadki zostają wymienione: „mocno” i „słabo” (τὸ σφοδρα καὶ τὸ ἡρέμα), „cieplejsze” i „zimniejsze” (τὸ θερμότερον καὶ τὸ ψυχρότερον), „wysokie” i „niskie”, „szybkie” i „wolne” (ἐν ὄξει καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν)<sup>46</sup>. Okazuje się też, że oprócz określoności (πέρας) i przyczyny sprawczej (αἰτία), dokonującej syntezy *peras* i *apeiron*, i ten ostatni — to znaczy ἄπειρον — jest składnikiem wszechświata<sup>47</sup>. Zmieszanie (μειξίς), o którym mówię, powstaje w ten sposób, „że określone wprowadza miarę do tego, co nieokreślone”<sup>48</sup>. Jeżeli więc uznać *apeiron* za coś, co może przypominać Arystotelesową materię, a możliwość takiej analogii przedstawiają komentatorzy<sup>49</sup>, to można, po pierwsze, stwierdzić,

<sup>45</sup> W literaturze przedmiotu niespisana nauka nazywana jest również nauką ezoteryczną, ale ten termin (pomimo zastrzeżeń zwolenników „nowej interpretacji” co do jego właściwego rozumienia) może wprowadzać nieporozumienie. Zareagował na to już H.-G. Gadamer i zaproponował unikanie używania tego pojęcia w dyskusji. (Wspomina o tym W. C. K. Guthrie w przypisie 3 do VIII rozdziału 5. tomu swojego dzieła *A History of Greek Philosophy*).

<sup>46</sup> Platon: *Fileb*, 24a–26a.

<sup>47</sup> Ibidem, 30a–c (tłum. W. Witwicki): „[...] te cztery rzeczy: określenie, nieokreśloność, ich połączenie i pierwiastek czynny, który jako czwarty rodzaj tkwi we wszystkim [...]” (τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρασ καὶ ἀπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆσ αἰτίας γένος ἐν ἅπασιν τέταρτον ἐνόν); „[...] we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określonego też dość i jakaś jest nad nimi przyczyna nielicza [...]” (ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντί πολὺ, καὶ πέρασ ἱκανόν καὶ τις ἐπ’ αὐτοῖσ αἰτία).

<sup>48</sup> W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1992, s. 246.

<sup>49</sup> Ibidem: „Wydaje się, że tekst pozwala na wyciągnięcie wniosku analogicznego do twierdzeń Arystotelesa o materii i formie”. W Stróżewski mówi również o możliwości interpretowania *apeiron* jako analogii do materii pierwszej.

że Stagiryta rzetelnie zdaje sprawę z nauczania Platońskiego w tym aspekcie, a po drugie, że co najmniej jeden z elementów niespisanej nauki został zawarty w dialogu *Fileb* i dlatego to przestaje po części jako taki do niej należeć. Wyjaśnić wtedy trzeba tylko rolę tej zasady w konstytuowaniu liczb oraz idei.

Rekonstrukcję niespisanej nauki podbudowuje się w literaturze przedmiotu świadectwem o istnieniu w starożytności wykładu Platona, który nosił tytuł *O Dobru* (περὶ τἀγαθοῦ), na podstawie którego to wykładu słuchacze sporządzili własne pisma, noszące często ten sam tytuł<sup>50</sup>. Wzmiankę o tym wykładzie odnajdujemy w piśmie *Elementy harmonii* perypatetyka Arystoksenosa z Tarentu (IV wiek p.n.e.)<sup>51</sup>. Wątpliwości budzić może, po pierwsze, sam autor tego przekazu. W. K. C. Guthrie mówi o dobrze poświadczonym zamiłowaniu Arystoksenosa do pikantnej plotki i jego niechęci do Platona, a przytoczone tu świadectwo określa jako zabawną historyjkę<sup>52</sup>. Arystoksenos był autorem *Żywotu Platona*, w którym ukazywał jego filozofię jako pozbawioną wartości z powodu jej wielkiej zależności od doktryny pitagorejczyków, a samo życie założyciela Akademii przedstawiał w sposób skandalizujący. W kręgu perypatetyków powstało też dzieło, będące odpowiedzią na pismo Arystoksenosa, napisane przez Klearchosa z Soloi<sup>53</sup>. Po drugie, można podważyć jakość przekazu. Otóż jeżeli wykład odbył się tylko raz, to jeżeli nawet sporządzono z niego notatki, na podstawie których powstały zaginione dzieła Arystotelesa i Ksenokratesa, przekaz ten mógł ulec deformacji. Za tym, że wykład Platona odbył się tylko raz, opowiada się G. Vlastos i R. E. Allen<sup>54</sup>. H. Krämer zaś opowiada się za wielokrotnym powtarzaniem

<sup>50</sup> Do naszych czasów zachowały się fragmenty pisma Arystotelesa: *O Dobru*, które miało być jego pismem młodzieńczym, napisanym pomiędzy 360 a 353 r. p.n.e. W katalogu dzieł Ksenokratesa, znajdującym się w dziele Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (IV 2, 13), również odnajdujemy pismo o takim tytule.

<sup>51</sup> Arystoksenos: *Elem. Harm. II*: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγείτο τοὺς πλεῖστον τῶν κουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προστέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον ὑγίειαν ἰσχύϊν τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν. ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἐν παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς· εἰθ' οἱ μὲν κατεφρόνουσαν τοῦ πραγματος οἱ δὲ κατεμέφοντο (K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963, test. 7).

<sup>52</sup> W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5. Cambridge 1962, s. 424: „Aristoxenus, whose taste for piquant gossip and dislike of Plato are well attested, tells an amusing story which, he says, was a favourite of his master Aristotle”.

<sup>53</sup> Informacje te podaje za: J. Gajda: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993, s. 125.

<sup>54</sup> G. Vlastos: *Gnomon* 35 (1963). Na Allena wskazuje Guthrie: *A History...*, s. 425, przypis 1, który sam opowiada się za tą tezą (s. 425–426): „Everything goes to show [...] that the entertaining tale related by Aristoxenus, if more than »bien trouve«, refers to incident unconnected with the regular Academy seminars [...]”.

wykładu, ponieważ treść w nim zawarta była treścią przeznaczoną do ustnego nauczania. Oto jego argumentacja. „Die Vorlesungstätigkeit des Aristoteles war jedoch anerkanntermaßen eine periodisch wiederholte. (To wynika z fragmentu Arystoksenosa). Es ist dann aber das Nächstliegende, in der ἀκρόασις Platons gleichfalls nicht anderes als einen periodisch wiederholten Lehrvortrag im Kreis der akademischen Schule zu erkennen.”<sup>55</sup> (Na ten wniosek jednak poparcia w przytoczonym fragmencie nie ma, a wynikanie między zdaniem również nie zachodzi).

Innym filarem wspierającym w sposób zasadniczy argumentację zwolenników „nowej interpretacji” jest krytyka pisma zawarta w Platońskim dialogu *Fajdros* i w *Liście VII*. Co w tym ostatnim wskazuje na istnienie niespisanej nauki i świadectw o niej? Jak wiemy, podczas wizyty na Sycylii Platon miał podjąć się zadania filozoficznego wykształcenia tyrana Syrakuz Dionizjosa. Później Dionizjos miał sporządzić pismo, zawierające to, co przekazał mu Platon, a była to wiedza o najważniejszych i pierwszych zasadach istnienia (τὰ μέγιστα, ἀκρα καὶ πρῶτα)<sup>56</sup>. Tak więc ta wiedza istniała i Platon o niej mówił. Co więcej, tę naukę spisał nie tylko tyran. „Znam niektórych innych, którzy pisali na te tematy, ale oni, kimkolwiek są, siebie nie znają.”<sup>57</sup> Jednak słowa, które padają zaraz po tym zdaniu, podważają wiarygodność **każdego** pisanego świadectwa, a więc również świadectwa Arystotelesa<sup>58</sup>. Co więcej, w *Liście VII* podważane jest również świadectwo ustne: „Czwarte ujawnienie to wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy [...]; nie tkwi ono w **dźwiękach mowy** ani w kształtach materialnych, lecz tylko w duszy.”<sup>59</sup> Następujący dalej opis piątego ujawnienia wskazuje, że w tym wypadku zarówno mowa, jak i pismo są tak samo bezradne. Jeżeli zaś ktoś dotarł do „piątego stopnia wtajemniczenia” (a za takiego człowieka zapewne uważał się Platon), to równie dobrze mógł o tym pisać, jak i mówić. Głównym problemem w Platońskim *Liście VII* jest niemożliwość trafienia do szerokiej publiczności, niemożność przekazania jej tej wiedzy, którą zdobywa się dzięki „piątemu” ujawnieniu. Szerokie grono osób nie może stać się uczestnikiem takiego ujawnienia, ponieważ do tego wymagany jest wysoki poziom etyczny jednostki, który osiągają tylko nieliczni, ale tym „drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć”<sup>60</sup>. Można zapytać: Czy oprócz braku odpowiedniej kwalifi-

<sup>55</sup> Argumentacja zaczerpnięta z artykułu H. J. Krämera: *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*. „Museum Helveticum” 1964, Vol. 21.

<sup>56</sup> Platon: *List VII*, 341a, 344d.

<sup>57</sup> Ibidem, 341b.

<sup>58</sup> *List VII* datuje się mniej więcej na ten sam okres, w którym powstało Arystotelesowe *O Dobru*. Zob. W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1992, *Wykład II*.

<sup>59</sup> Platon: *List VII*. Tłum. M. Maykowska, 342c.

<sup>60</sup> Ibidem, 341e.

kacji etycznej, zauważalnego w społeczeństwie, mogła istnieć inna przyczyna tego, że wiedza o piątym ujawnieniu nie mogła zostać wyłożona ani ustnie, ani pisemnie?

Platon podaje dwa powody (prócz argumentu etycznego) nieujawniania wiedzy o piątym ujawnieniu. Pierwszym jest to, że w ludziach słyszających tę naukę lub o niej czytających wywołałaby ona wzdargę dla zajmowania się tą nauką albo wbiłaby ich w pychę, ponieważ sądziliby, iż wspięli się już na szczyty wiedzy<sup>61</sup>. Drugi powód stanowi to, że wiedza ta przekazywana czy to ustnie, czy to pisemnie narażona jest na ataki ludzi, „którzy posiadają sztukę obalania twierdzeń”, a których ataki sprawiają, „że ten, kto usiłuje przedstawić to w wykładzie, piśmie czy dyskusji, wydaje się człowiekiem nie rozumiejącym się zgoła na tym, o czym pokusił się pisać lub mówić”<sup>62</sup>. Taka wypowiedź wydaje się sugerować, że system zasad nie był odporny na dyskusję, a powód tego może być następujący. K. Gaiser mówi o konieczności rozumienia systemu Platońskiej nauki o pryncypiach i ontologii jako systemu „otwartego”<sup>63</sup>. Wynika to — według niego — z bardzo wielu możliwości wzajemnego przenikania się pryncypiów, z ich gradacji i dzielenia w strukturze bytu, która to ilość nigdy nie może zostać ogarnięta jako Jedność przez ludzkie doświadczenie i poznanie. Lecz tradycja w osobie Teofrasta<sup>64</sup> sprawia, iż ta otwartość może oznaczać nie tylko niemożliwość ogarnięcia wszystkich możliwości oddziaływania zasad na siebie, ponieważ dokonał tego trzeci scholarcha Akademii — Ksenokrates, ale oznaczać może to, iż Platon nie potrafił sobie poradzić z ukazaniem całej rzeczywistości przez pryzmat nauki o zasadach.

Przejdźmy teraz do krytyki pisma w Platońskim *Fajdrosie*. Jak pamiętamy, w ostatnim micie tego dialogu egipskiego króla Tamuza obdarowuje bóg Teuth wspaniałym prezentem w postaci pisma<sup>65</sup>. Prezent ten ma sprawić, iż Egipcjanie będą mądrzejsi i będą mieć lepszą pamięć. Król jednak demaskuje ten dar, wskazując, że nie okaże się on tak zbawienny dla Egipcjan w skutkach, „ponieważ zdając się na zapis, będą przypominali sobie od zewnątrz pod wpływem obcych znaków, nie zaś od wewnątrz siebie samych pod wpływem własnych”<sup>66</sup>. Różnica tkwi więc w źródle wiedzy. W przypadku liter są to znaki zewnętrzne, a w przypadku duszy jest to poznanie przez nią

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem, 343d.

<sup>63</sup> K. Gaiser: *Platons...*, s. 9: „Das »System« einer Prinzipienlehre und Ontologie, das Platon in diesem Sinne fordern kann, muß freilich als grundsätzlich »offen« verstanden werden.”

<sup>64</sup> Teofrast: *Metafizyka*, 6 a—b (fr. 12—14 Ross—Fobes; Gaiser fr. 30): ὁσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησιν περὶ τὸν κόσμον ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα.

<sup>65</sup> Platon: *Fajdros*, 274c—275b.

<sup>66</sup> Ibidem. Tłum. L. Regner.

noetycznej sfery bytu. Różnica zachodzi również w sposobie komunikacji. Dalej bowiem Platon mówi, że pismo nie może odpowiedzieć na zarzuty stawiane poglądom w nim wyłożonym. Może to zrobić tylko autor, a ten nie zawsze będzie obecny tam, gdzie jego dzieło jest czytane. W ten sposób wydaje się zdobywać przewagę przekaz ustny. Kiedy jednak ten fragment powiążemy z dokonaną wcześniej interpretacją *Listu VII*, to okaże się ponownie, że jeżeli chodzi o wiedzę o zasadach, to ani słowa, ani pismo nie pomogą w jej osiągnięciu i nie są w stanie jej przekazać. Jeżeli zaś się już ją osiągnęło, to nie ma różnicy między mową a pismem w jej przekazaniu. Wydają się to potwierdzać słowa znajdujące się w *Fajdroście*: „Zanimby ktoś poznał prawdę o każdej rzeczy, o której mówi lub pisze [podkr. — A. P.], musi jednocześnie umieć określić całość, po określeniu zaś umieć ponownie podzielić ją według rodzajów aż do tego, co jest niepodzielne.”<sup>67</sup>

Mocno akcentowanym przez zwolenników niespisanej nauki fragmentem z tekstów Platona<sup>68</sup>, mającym na nią wskazywać, jest metafora „drugiego żeglowania”, znajdująca się w *Fedonie*<sup>69</sup>. Co ma w owym fragmencie wskazywać na niespisaną naukę? Jest to wzmianka o tym, że kiedy po przyjęciu jakiejś hipotezy i zbadaniu zgodności jej wszystkich konsekwencji ktoś zechce ją podważyć, to można postawić kolejną hipotezę, bardziej ogólną, aż dojdzie się do takiej, która będzie zadowalająca. Warunkiem poprawności jest jednakże zwracanie uwagi na to, aby nie rozważać pierwszej zasady (ἀρχή)<sup>70</sup> wraz z jej konsekwencjami, jak to robią specjaliści od sprzeczności (ἀντιλογικοί).

Możliwa jednak jest chyba interpretacja tego fragmentu bez uciekania się do tłumaczenia terminu *arché* jako zasady, jeśli pozostawić ją w tłu-

<sup>67</sup> Ibidem, 277b.

<sup>68</sup> Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2. Lublin 1996, oraz jego artykuł *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*. W: *Platon. Nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska i E. I. Zieliński. Lublin 1993.

<sup>69</sup> Platon: *Fedon*, 96a—102a.

<sup>70</sup> Termin ten w znaczeniu: „zasada”, występuje tylko raz w całym dialogu. Pozostałe przypadki są tłumaczone zawsze jako „początek”: 58c: „Procesja rozpoczyna się w momencie, kiedy kapłan uwieńczy rufę statku.” (ἀρχή δ' ἐστὶ τῆς θεωρίας ἐπειδὴν ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψη τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου); 59c: „Spróbuję ci od początku wszystko dokładnie opowiedzieć.” (Ἐγὼ σοὶ ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγήσασθαι); 67d: „A więc zgodnie z tym, co powiedziałem na początku [...]” (Ὁδοκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον [...]); 88d: „Dlatego bardzo potrzebuję znowu, jak na początku, jakiegoś innego argumentu [...]” (καὶ πάλιν δεόμεναι πάλιν ὅσπερ ἐξ ἀρχῆς ἄλλου τινὸς λόγου [...]); 95d: „Samo jej [duszy — A. P.] wejście w ciało człowieka stanowiło — tak jak choroba — początek jej zagłady.” (ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἰς ἀνθρώπου σῶμα εἰσεῖν ἀρχὴ ἦν αὐτῇ δολέθρου ὅσπερ νόσος); 105b: „Zaczynaj jeszcze raz od początku — rzekł — [...]” (Πάλιν δὴ μοι ἔφη, ἐξ ἀρχῆς λέγε); 107d: „[...] mówi się o nich [o rzeczach osiągniętych wychowaniem i wykształceniem — A. P.], iż są największą pomocą lub największą przeszkodą, jaką napotyka człowiek umarły u początków swojej podróży



maczeniu jako: „początek”, i bez uciekania się do wskazywania na Platońską niespisaną naukę. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że w *Fedonie* mówi się o różnych zbiorach rzeczy, które mają jakąś wspólną cechę dzięki uczestnictwie w idei odpowiadającej tej cesze, to wyjaśnianie danej hipotezy w drodze postawienia innej hipotezy może wyglądać w taki oto sposób: w postrzeżeniu zmysłowym jawią nam się następujące zbiory rzeczy: konie, krowy, koty, psy, ludzie itd. Każdy poszczególny element z tych zbiorów może zostać określony za pomocą tej samej nazwy, ponieważ postrzegamy cechy wspólne tych elementów. Pytamy: Jaka jest tego przyczyna? Jest tak dlatego (hipoteza), że na poziomie ontologicznym konie uczestniczą w idei konia, krowy — w idei krowy, ludzie — w idei człowieka, itd. Aby sprawdzić hipotezę, należy najprawdopodobniej zbudować definicję poszczególnej idei i wtedy wszystko, co zgadza się z definicją, uznajemy za prawdziwe, a co się nie zgadza — za fałszywe. Czyli każdy byt, jaki napotkamy w postrzeżeniu zmysłowym spełniający cechy definicyjne człowieka, jest człowiekiem (prawdą jest, że *A* jest człowiekiem), a nie spełniający cech definicyjnych — nie jest człowiekiem (fałszem jest, że *A* jest człowiekiem). Cały proces, jaki tu zachodzi, przypomina w swej strukturze nowy typ dowodu, którego wprowadzenie tradycja przypisuje Platonowi, a mianowicie dowód analityczny (ἀνάλυσις). Analiza zaś według Euklidesa jest to „przyjęcie tego, co mamy udowodnić jako udowodnionego, i dojście przez wnioski do jednego sądu już skądinąd uznanego za prawdziwy”<sup>71</sup>. Lecz oto zjawia się specjalista od sprzeczności i stwierdza fałszywość hipotezy, ponieważ może ona prowadzić do sprzeczności. Bycie człowiekiem bowiem zależy od czegoś innego niż idea człowieka, zależy mianowicie od idei ssaka, bo człowiek, koń, krowa i kot mają cechy wspólne wyznaczające kolejną ideę. A jeżeli tak, to bycie człowiekiem zależy i nie zależy od idei człowieka. *Quod erat demonstrandum*. Na to odpowiada miłośnik idei: Nie masz racji, ponieważ mieszasz dwa porządki. Zależność idei od idei oraz poszczególnych rzeczy od idei realizowana jest w innych porządkach ontycznych i dlatego nie można mieszać hipotez z ich konsekwencjami. Kiedy określimy to, posługując się terminologią współczesną, różnica będzie natychmiast widoczna, gdyż elementami zbioru „idea konia” są poszczególne konie, a elementami zbioru „idea ssaka” są zbiory „idea konia”, „idea psa”, „idea kota” itd. Jeszcze inaczej mówiąc, elementami zbioru „idea konia” są rzeczy zmysłowe, które postrzegamy jako konie, a elementami zbioru „idea ssaka” są idee, czyli byty ze sfery noetycznej.

---

do zaświatów.” (καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας).

<sup>71</sup> O stosunku Platona do matematyki zob. M. Auerbach: *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” 1932, z. R. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937.

I tak, na przykład, można dojść do idei żyjącego (ζῶων αὐτόν) z *Timajosa*, która obejmuje wszystkie poszczególne istoty żywe i ich rodzaje (καθ' ἑν καὶ κατὰ γένη)<sup>72</sup>. Na poziomie idei również stosujemy podobne rozróżnienia, podczas rozumowania nie mieszamy z sobą poszczególnych poziomów. Milcząco w tej interpretacji założona jest, oczywiście, hipoteza o hierarchicznej budowie świata idei. Jeżeli zaś taka interpretacja jest słuszna, to wspomniany fragment *Fedona* znajduje swe wytłumaczenie wewnątrz nauki zawartej w dialogach i nie odsyła czytelnika do niespisanej nauki.

Na koniec omówienia metafory „żeglowania” chciałbym wspomnieć o ogólniejszych problemach interpretacyjnych, teź metafory dotyczących<sup>73</sup>. W starożytności mianem δεύτερος πλοῦς określano sytuację, gdy w czasie podróży morskiej zanik wiatru zmuszał do użycia wiosel. Można też mówić o następującym jej sensie: nie mogąc uzyskać najlepszego rozwiązania danego problemu, odwołujemy się do rozwiązania relatywnie gorszego, bardziej pracochłonnego, ale bezpieczniejszego. Lecz co dla Platona stanowiło ową pierwszą podróż? Wcześniej przyjąłem interpretację określającą pierwszą podróż jako przyjęcie koncepcji Anaksagorasa — jego nauki o przyrodzie i Umyśle (νοῦς). Jeżeli powiąże się teorię Umysłu z wypowiedziami Platona o dobru wiążącym wszystkie rzeczy, to — według R. Legutki — można mówić, iż pierwszą podróżą byłaby koncepcja powszechnej celowości świata. Wtedy jednak poza obszarem pierwszej podróży pozostaje nauka o naturze, przeciw której formułuje Platon ustami Sokratesa metodę hipotez. Można się wtedy bronić, stwierdzając, iż druga podróż jest określona wobec teorii Umysłu — to w stosunku do tej teorii jest ona bardziej pracochłonna i bezpieczniejsza, ale gorsza. Krytycy zaś myślenia przyrodniczego stwierdzają wyższość nad nim koncepcji hipotez. Wtedy jednak trzeba zgodzić się na wniosek mówiący o pośrednim charakterze koncepcji hipotez, nie badamy bowiem wtedy samych rzeczy, tylko ich sposób odbicia w wywodach (λόγοι). Istnieje więc możliwość obniżenia wartości metafory „żeglowania” i zdegradowania jej do mało istotnej figury stylistycznej, wyrażającej banalną myśl o niewystarczalności koncepcji hipotez do wyjaśnienia celów całości i każdej poszczególnej rzeczy. Ten zaś wniosek można odrzucić, uznając „drugą podróż” za skierowaną nie tylko przeciw teorii Umysłu, lecz także przeciwko teorii „fizyków”. Na poparcie tego również można znaleźć stosowny fragment, w którym w sposób niewątpliwie ironiczny przyczynom mądrym, wywodzącym się z fizyki, przeciwstawione są nieuczzone i naiwne przyczyny hipotetyczne<sup>74</sup>. Ale wtedy rodzą się kolejne zastrzeżenia. „Druga

<sup>72</sup> Platon: *Timajos*, 31a.

<sup>73</sup> Mówi o nich R. Legutko w komentarzu do swojego przekładu *Fedona*, s. 237–241.

<sup>74</sup> Platon: *Fedon*, 100c–d (tłum. R. Legutki): „W takim razie — wtedy tamten — ja już nie rozumiem i nie mogę uznać innych przyczyn, tych mądrych. Jeśli mi kto mówi,

podróż” byłaby bowiem w stosunku do fizyki określeniem ironicznym, podczas gdy w stosunku do nauki o Umyśle — nie. Kiedy zaś za pierwszą podróż uznamy całość systemu Anaksagorasa — fizyka, powszechna celowość i Umysł — to muszą one mieć z sobą coś wspólnego. „Jednak wszelka próba określenia elementu w teoriach, z których jedna jest krytykowana, a druga chwalona, jedna jest kauzalna, a druga teleologiczna, jedna jest przedstawiona, a druga znajduje się w stadium pomysłu, jedna jest rzeczywista, a druga niemożliwa do osiągnięcia, jedna jest »pierwszą podróżą« ironicznie, a druga na serio — stanowi przedsięwzięcie obarczone zbyt dużym ryzykiem fałszywej interpretacji, sprzyjające niezdyscyplinowanej spekulacji, i w gruncie rzeczy skazane na niepowodzenie.”<sup>75</sup> Już zatem na poziomie tak ogólnego określenia znaczenia metafory „żeglowania” można mieć co do jej interpretacji uzasadnione zastrzeżenia.

Na koniec jeszcze jedna uwaga, tym razem dotycząca relacji niespisanej nauki do systemów filozoficznych powstałych po śmierci Platona w 347 roku p.n.e. Na charakterystyczne momenty relacji Platon — Arystoteles już wskazałem. Interpretatorzy rekonstruujący tezy niespisanej nauki wykorzystują jednak w tym celu nie tylko te przekazy, w których *explicitie* jest użyte imię Platon, ale również te, w których Stagiryta mówi ogólnie o „platonikach”<sup>76</sup>. Już wszakże takie informacje powinny zostać oddzielone od informacji zawierających treści nauk innych filozofów, a szczególnie kolejnych scholarchów Akademii — Speuzypposa i Ksenokratesa. W tym zaś przypadku pojawiają się nowe wątpliwości, ponieważ dzieła tych filozofów zaginęły i ich poglądy znamy dopiero z „drugiej ręki”. Do rekonstrukcji służą również dużo późniejsze źródła, jak komentarze do pism Arystotelesa sporządzone między III a IV wiekiem n.e., czyli w okresie, w którym istnieje już nurt filozoficzny, określanym mianem filozofii neoplatońskiej. Należy więc dać odpowiedź na pytanie: W jaki sposób mogła ona wywrzeć wpływ na odczytywanie wcześniejszych źródeł, na których opierali się komentatorzy? W takim wypadku ciśnie się na usta zasadnicze pytanie o to, czy metafizyka Platona była monistyczna, czy też dualistyczna. K. Gaiser pozostawia to pytanie bez odpowiedzi<sup>77</sup>. Rozstrzygnięcie tej kwestii może rzutować na dalszą rekonstrukcję treści niespisanej nauki.

---

że coś jest piękne za sprawą tego, iż ma kolor kwiecisty lub szczególnie kształt, lub cokolwiek w tym stylu — to ja te rzeczy odrzucam — zupełnie się w nich bowiem gubię — natomiast na sposób prosty, nieuczony i być może naiwny trzymam się tego, że jedyne, co czyni pięknym, to samo piękno, czy to przez obecność, czy też wspólnotę, czy przez jakikolwiek inny sposób wiązania się z nim.”

<sup>75</sup> Komentarz R. Legutki, s. 240.

<sup>76</sup> W pierwszej osobie liczby mnogiej („my platonicy”) Arystoteles wypowiada się w księdze *A Metafizyki*, w trzeciej zaś osobie liczby mnogiej mówi np. w księdze *Z* tego samego dzieła.

<sup>77</sup> K. Gaiser: *Platons...*, s. 13: „Es wäre also besonders zu fragen, ob Platon — etwa im Sinne der neuplatonischen Auffassung — eine Einheit der Gegensätze kennt [...]. Wir lassen daher

Myślę, że już tych kilka omówionych aspektów „nowej interpretacji” myśli Platońskiej i problemy z nimi związane wskazują na to, iż zwolennicy tego kierunku interpretacyjnego nie są pozbawieni w mniejszym stopniu wątpliwości niż przedstawiciele kierunków go krytykujących.

---

die angedeutete Frage offen und halten uns bei unserer Untersuchung an die sicher bezeugte Vorstellung des Prinzipien-Gegensatzes [...].”