

Charles H. Kahn: Platon jako komentator własnego dzieła

Aby w umyśle czytelnika bądź słuchacza mogły zrodzić się wiedza i zrozumienie, nie wystarczy, by mówca czy też autor zdołali zapobiec błędnemu ich zrozumieniu. Muszą oni ponadto być w stanie objaśnić i uzasadnić własne tezy bardziej rozbudowanym argumentem, czyli wywieść je z bardziej podstawowych zasad – pisze Charles H. Kahn w książce „Platon i dialog sokratyczny”.

Wesprzyj wydanie *Fajdrosa* Platona w Bibliotece Klasycznej Teologii Politycznej!

Jeśli poważnie potraktować retrospektywny i prospektywny aspekt *Fajdrosa*, należałoby oczekiwać, że refleksje Platona nad pismem będą nie tylko jakimś komentarzem do własnej pracy, lecz również dostarczą nam pewnych objaśnień nader uderzającej zmiany w stylu jego pisania: porzucenia przezeń dialogu sokratycznego w najszerszym sensie tego słowa, obejmującym takie dzieła jak *Uczta* czy *Fedon*, na rzecz nowej, bardziej technicznej formy pisarstwa filozoficznego. Zewnętrznie zmiana przejawia się tym, że portret Sokratesa traci na swej żywości i sile ekspresji, a ponadto on sam w dotychczasowej roli protagonisty dialogów zastępowany jest odtąd przez kogoś innego, na przykład przez Gościa z Elei. Tym zmianom natury formalnej towarzyszy głębsza przemiana w literackiej strukturze tekstu: z nader wdzięcznych w lekturze dialogów należących do arcydzieł literatury europejskiej w

trudne, techniczne dyskusje problemów filozoficznych, prowadzone w mętnym, zawiłym stylu, gdzie forma rozmowy często wydaje się sztuczną maską czegoś, co w istocie jest dydaktycznym wykładem. W *Timajosie* owa maska w końcu zostaje porzucona, a dialog przybiera postać ciągłego traktatu. Przyjrzyjmy się nieco bliżej powodom, dla których Platon uważa każde dzieło spisane za podrzędne wobec słowa mówionego. Może pozwolą nam one zrozumieć radykalną przemianę, jaka zaszła w jego własnym pisarstwie.

Podobnie jak w przypadku sztywnej przemowy, po której nie następują pytania słuchaczy, spisane dzieło posiada siłę perswazji, ale nie może nauczać, a mianowicie nie może przekazywać wiedzy (276c9). Jest ono niczym obraz, który wydaje się żywy, lecz milczy, gdy go o coś zapytać. Tak samo sztywna mowa, czy też spisane dzieło, jest niezdolna do odpowiadania na pytania; za każdym razem, gdy ją zapytać, powtarza po prostu tę samą treść (275d). Nazwijmy to niezdolnością do wyjaśnień. Drugi defekt tekstu pisanego polega na tym, że nie potrafi on się dostroić do poziomu odbiorców: „Gdy się ją raz napisało, zwraca się wszędzie i zachowuje się tak samo pośród tych, którzy rozumieją, jak i pośród tych, którzy nie mają pojęcia o przedmiocie, i ona nie wie, jak i do kogo mówić, a przed kim należy milczeć” (275e1–3). Nazwijmy to niezdolnością do adaptacji. Oba defekty ma na myśli Platon, zarzucając naiwność autorowi bądź czytelnikowi, który sądzi, że w tekście filozoficznym może być coś jasnego (*saphes*), pewnego czy wiarygodnego (*bebaion*, 275c6; por. 277d8–9). Jasność tekstu pisanego jest tylko pozorna; nie może on bowiem zapobiec błędnym interpretacjom czy konfuzji, jakie powstają w umyśle czytelnika.

Jednak przywołując brak stabilności czy wiarygodności tekstu, Platon wskazuje na coś jeszcze. Aby w umyśle czytelnika bądź słuchacza mogły zrodzić się wiedza i zrozumienie, nie wystarczy, by mówca czy też autor zdołali zapobiec błędnemu ich zrozumieniu. Muszą oni ponadto być w stanie objaśnić i uzasadnić własne tezy bardziej rozbudowanym argumentem, czyli wywieść je z bardziej podstawowych zasad. Wyrażając to językiem *Menona*, można by rzec, że wiedza domaga się powiązania za pomocą racjonalnego, wyjaśniającego wykładu (*aitias logismos*, 98a3). W *Państwie* Platon pójdzie jeszcze dalej: aby osiągnąć wiedzę i zrozumienie (*noesis*), musimy dojść do uniwersalnej zasady, która leży poza i ponad wszelkimi założeniami (*arche anhypothetos*, *Państwo*, ks. VI, 510b7). Zapewne coś w tym rodzaju Platon ma na myśli w *Fajdrosie*, kiedy stwierdza, że filozof, który jest autorem traktatu politycznego, „jeśli wie, gdzie prawda, będzie w stanie bronić swych pism, gdy wezwie się go na test (*elenchos*), i za pomocą swego argumentu będzie w stanie wykazać, że to, co napisał, ustępuje” oralnej praktyce dialektyki, gdyż posiada on „coś cenniejszego (*timioterá*) niż swoje pisma” (278c–d), a mianowicie dialektyczną sprawność w odpowiedniej dziedzinie[1].

Język, jakim posługuje się tutaj Platon w opisie samego siebie jako autora traktatu politycznego przywodzi na myśl wymogi, jakie stawia on w *Państwie* dialektykowi: „Kto by nie potrafił określić w argumentacji (*logos*) idei Dobra i odróżnić jej od wszystkich innych rzeczy, jakby w bitwie przedzierał się przez wszystkie testy (*elenchoi*), pragnąc zbadać kwestię wedle natury danej rzeczy, a nie wedle mniemania, i kto by nie mógł przejść przez te wszystkie testy z niepokonaną myślą (*logos*), o tym powiesz, że on ani Dobra samego nie zna, ani żadnej dobrej rzeczy, a jeśli się gdzieś natknie na jakiś obraz, to go mniemaniem dotyka, a nie wiedzą” (*Państwo*, ks. VII, 534b–c).

Chociaż opis metody dialektycznej jest w *Państwie* zupełnie odmienny niż w *Fajdroście*, status dialektyka zasadniczo nie ulega zmianie. By ująć tezę z *Fajdroś* w języku, jakim posługuje się Platon w *Państwie*: przekonania generowane przez pismo w nieuchronny sposób są tylko mniemaniem (*doksa*), nie zaś wiedzą. Chcąc pomóc czytelnikowi w osiągnięciu wiedzy, słowo pisane musi wskazywać poza siebie, ku żywej praktyce filozofii, nazwanej przez Platona dialektyką. Ograniczenia pisma zaś, tak wyraźnie ukazane w *Fajdroście*, niedwuznacznie sugeruje się również w *Państwie*. Na przykład jedną z rzeczy, których *Fajdros* się domaga, lecz których nie podaje, jest teoria psychologiczna, wyjaśnienie tego, czy psyche „jest jedna i jednolita ze swej natury, czy też wielopostaciowa jak ciało” (271a6). Takiego wyjaśnienia dostarcza nam *Państwo*, ale z pewnym zastrzeżeniem: nasze obecne procedury, powiada Sokrates, nigdy nie okażą się wystarczające; „do tego celu prowadzi inna droga, dłuższa i trudniejsza”[2].

Jest to pierwsze z kilku ostrzeżeń w *Państwie*: aby uzyskać adekwatne ujęcie zawilej materii, należy zwrócić się ku praktykom dialektycznym, których opisu w *Państwie* Platon się jednak nie podjął. Co się tyczy *psyche*, Platon przedstawia tutaj rudymmentarną teorię, jeśli zaś chodzi o Dobro, ukazuje nam tylko pewien jego obraz. „Co to właściwie jest Dobro samo, dajmy temu pokój na razie. Bo wydaje mi się, że przedstawienie mojego obecnego poglądu na ten temat jest większym zadaniem, niż może zdziałać nasz dotychczasowy wysiłek” (ks. VI, 506e).. Gdy więc nieco później Sokrates poproszony jest o szczegółowy opis dialektyki, odpowiada: „Kochany Glaukonie, nie potrafiłbyś dalej ze mną iść, aczkolwiek z mojej strony dobrych chęci nie zbraknie. Ale już nie obraz byś oglądał tego, o czym mówimy, lecz prawdę samą (...)

Stwierdzamy więc stanowczo tylko to, że jedynie moc dialektyki zdolna jest to pokazać [i to tylko] temu, kto jest wyćwiczony w naukach, które opisaliśmy; nie ma innej drogi (ks. VII, 533a).

Dialektyka jest drogą bardziej wymagającą niż filozoficzna ekspozycja w *Państwie*; jest ona „dłuższą drogą naokoło”, o której w tym dialogu mowa dwukrotnie (ks. VI, 504b2, c9) i której echa dwukrotnie słyszymy w *Fajdrosie* (272d3, 274a2). Zamiast opisu dialektyki Platon określa w *Państwie* jedynie jej warunki wstępne (długotrwałe studia matematyczne), jej metodę (pytanie i odpowiedź) oraz jej cel (wiedza o istocie rzeczy, czyli o tym, czym naprawdę dana rzecz jest, ostatecznie zaś – wiedza o tym, co to jest Dobro). W *Fajdrosie* Platon posuwa się o krok dalej w zarysie metody Zbioru i Podziału. Jednak oba te dzieła nie pozostawiają wątpliwości, że sam przedmiot znajduje się poza tym dialogiem i – jak dodaje *Fajdros* – poza zasięgiem wszelkiego tekstu pisanego.

Z racji poruszanej w nim problematyki dyskursu i nauczania *Fajdros* mówi nam coś jeszcze. Stwierdza się w nim, że aby nauczanie mogło doprowadzić do wiedzy – innymi słowy, aby żywe słowo mogło zostać zasiane w duszy ucznia niczym płodne ziarno – spełnione być muszą następujące warunki: 1) nauczyciel (mówca czy też pisarz) powinien mieć wiedzę o danym przedmiocie; 2) musi on mieć odpowiedniego odbiorcę; 3) dyskurs powinien być dostosowany do charakteru i intelektu odbiorcy; 4) powinna istnieć możliwość objaśnienia i uzasadnienia poprzez pytanie i odpowiedź.

Z perspektywy samego Platona w przypadku jego pism spełniony jest tylko warunek pierwszy: jako autor zakłada on, rzecz jasna, że posiada należyłą biegłość intelektualną w danej dziedzinie. Zgoła odmiennie rzecz ma się z pozostałymi warunkami. Podobnie jak żaden inny autor spisanego tekstu, Platon nie może wybierać audytorium, a więc nie może również dostosować prezentacji głoszonych treści do konkretnych słuchaczy, tak samo jak – co oczywiste – nie jest również w stanie odpowiadać na pytania odbiorców. Jednak owe trzy warunki może Platon spełnić, czy też „imitować” ich spełnienie, posługując się formą dialogu, w którym Sokrates rzeczywiście przedstawia materiał różnym rozmówcom w różny sposób. Forma dialogu pokazuje – do czego nie jest zdolny traktat ani esej – że dostęp do prawdy, jaki może uzyskać jednostka, w nieuchronny sposób jest ograniczony, a sama owa prawda odsłania się z pewnej perspektywy, w zależności od punktu widzenia tego, kto prowadzi dociekania. To perspektywiczne uwarunkowanie odzwierciedla się w formie dialogu – w tym, że dyskusja filozoficzna ma miejsce w interakcji między dwiema osobami lub liczniejszą grupą, minimum stanowi interakcja między nauczycielem i uczniem. Przypuszczalnie to właśnie dlatego Platon nie porzuca formy dialogu nawet w swych dziełach późniejszych, w których rozmówca jest często tylko potulnym uczniem.

przełożył Michał Filipczuk

**Wesprzyj wydanie *Fajdrosa* Platona w Bibliotece Klasycznej
Teologii Politycznej!**

[1] Zasadniczo zgadzam się tutaj z T.A. Szlezakiem, dz. cyt., z tym jednak zastrzeżeniem, że nie sądzę, by słowo *timiotera* (278d8) odnosiło się do jakiegoś konkretnego korpusu wiedzy czy jakiegoś swoistego sformułowania pierwszych zasad.

[2] *Państwo*, ks. IV, 435d3 – powtórzenie w ks. VI, 504b–d. W ks. X Platon robi aluzję do bardziej adekwatnej psychologii, na gruncie której dałoby się rozstrzygnąć, czy dusza jest rzeczywiście „wielopostaciowa czy jednolita” (612a4), z wyraźnym wskazaniem, że koncepcja trzyczęściowej duszy nie opisuje prawdziwej natury duszy (611b i nast.). Na aluzję do tego samego problemu natrafiamy w *Fajdroście*, 230a.