

# Szlezák, Thomas A.

---

## O zwykłej niechęci wobec agrapha dogmata

---

Peitho 1, 57-73

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*

THOMAS A. SZLEZÁK / *Tybinga* /

Decyzja redakcji *Methexis*, aby specjalny numer poświęcić dyskusji na temat ustnej filozofii Platona, przyjęta została przez mnie z niedowierzającym zdziwieniem<sup>1</sup>. Odwaga, która z tym się wiąże, jest bez wątpienia godna podziwu. Temu śmiałoemu przedsięwzięciu można tylko życzyć pomyślności. Pozostaje jednak pytanie, czy jesteśmy dzisiaj na tyle zaawansowani, by móc z taką próbą się zmierzyć. Idealiści oraz wszelkiego rodzaju rzecznicy postępu będą oponować przeciw temu sceptycznemu pytaniu, argumentując, iż zawsze można przecież podejmować badanie na każdy dowolny temat, a rzetelna wola interpretatorów, nakazująca przyjąć za podstawę badań prawdę historyczną, wyłaniającą się z działania korygującej krytyki i przeciw-krytyki, oferuje wystarczającą rękomię, by przy każdym poważnym przedsięwzięciu rzeczywisty postęp był osiągalny. Można by od razu opowiedzieć się za tym optymistycznym stanowiskiem. Wszelako realistyczny wgląd w rozwój badań ostatnich pokoleń pozostawia jednak pewne wątpliwości co do tego, czy uczona praca faktycznie wychodzi naprzeciw celowi odnalezienia prawdy w bezspornym spokoju i obiektywności. Także nowsza dyskusja na ten temat daje nam nieco inny obraz od tego, co zwykle nazywamy „postępem naukowym”<sup>2</sup>.

Subiektywnie uczciwe i obiektywnie gruntowne wysiłki, by dojść w badaniach nad Platonem do takiego rezultatu, który również w przyszłości będzie postępowaniem, zależą nie tylko od woli i zdolności intelektualnych uczestników, lecz także od historycznego czasu (*kairos*), którym nikt nie może rozporządzać. Następujący przykład może ukazać bliżej, o co nam tutaj chodzi. Weźmy pod uwagę brzemienne w skutki krytykę filozofii

---

<sup>1</sup> Powyższy artykuł ukazał się pierwotnie w języku niemieckim (Szlezák 1993a). Niniejsze tłumaczenie jest pierwszym polskim przekładem tekstu (uwaga tłumacza).

<sup>2</sup> Punktem wyjścia tej w międzyczasie szerzej rozwiniętej dyskusji była książka T. Kuhna (1963).

politycznej Platona, którą podjął Karl Popper (1993) w swoim słynnym *Uroku Platona*. Chociaż nie da się chyba utrzymać żadnego z wielu zarzutów, które Popper wystosowuje pod adresem Platona, to jednak jasne jest, że autor ten nie mógł być wytoczyć ich sto lat wcześniej, ponieważ cała popperowska krytyka tylko w określonym *kairos* (mianowicie pod koniec II wojny światowej) miała szansę uzyskać akceptację ze strony szerszego kręgu czytelników Platona. Tylko dlatego, że wojna ukazała prawdziwą naturę totalitarnego reżimu XX wieku, a tendencja owa utrzymywała się, można było szukać przyczyny obecnego zła głęboko w historii samych Greków: była więc możliwa ta chybiona próba odnalezienia u Platona źródła nowożytnego totalitaryzmu. Odpowiednio trudna była także krytyka samego Poppera: tak odważnie przeciw niemu występowano, tak wiele w szczegółach wykazano mu błędów, a jednak powojenny *kairos* powodował, iż urok Poppera dla wielu pozostał nieodparty. Urok ten dopiero teraz zaczyna blednąć. Zadanie sprawiedliwszej oceny myśli politologicznej Platona pozostaje w znacznej mierze jeszcze do wykonania (potrzeba do tego wielu ważnych badań szczegółowych)<sup>3</sup>. Da się wówczas wykazać, że Platon nie był wprawdzie „liberalny” i „demokratyczny” w sensie dwudziestowiecznym (nie mógł być z racji swego historycznego miejsca), wszelako — z drugiej strony — równie daleki był od totalitarnego ducha nowożytności. W dodatku jego krytyka ateńskiej demokracji bezpośredniej odnosiła się właśnie do potencjalnie totalitarnych ciągów niczym nieograniczonego ludowładztwa (które jeszcze u oświeceniowego Kanta budziło zdecydowany sprzeciw<sup>4</sup>), podczas gdy niektóre z jego politycznych poglądów przyjęto w nowoczesnych demokracjach parlamentarnych<sup>5</sup>. Przypadek Poppera, podany tu tylko przykładowo, jest też treściowo nie bez znaczenia dla naszej kwestii. Atmosfera duchowa, w której takie jednostronne przywołanie *Uroku Platona*, jak popperowskie, mogło opanować umysły, nie była przychylna dla zrozumienia tak prostego jak i nieodzownego rozróżnienia między (pitagorejskim) utrzymywaniem w tajemnicy i (platońską) ezoteryką (zob. poniżej p. 4). Wraz ze zrozumiałą negacją tajemnicy uznano także platońską ezoterykę za przewyżczoną.

Również dzisiaj bardzo wielu interpretatorów sądzi, że istnieją dobre podstawy, by nie zajmować się świadectwami ustnej filozofii Platona. Niektóre z tych racji rzadko spotyka się w pisemnym sformułowaniu, choć ustnie tylko nieliczne z nich bywają czynione. Wszelako w ich skuteczność nie będzie wątpił nikt, kto nawet stosunkowo niewiele miał do czynienia z tym przedmiotem. Chodzi tutaj nie tyle o podstawowe kwestie hermeneutyki Platona, co także o rozważania teoretycznie mniej wymagające, które jednak w codziennej pracy dzisiejszego badacza Platona mogą mieć większe znaczenie praktyczne. W naturze rzeczy leży to, iż zachodzą podziały między obydwoma sposobami stawiania kwestii (zob. Szlezák, 1985, 1997, 2004). Ich faktyczna skuteczność polega na tym, że zajmowanie się Platonem w ważnym punkcie idzie wyraźnie

<sup>3</sup> Z bogatej literatury wymieniam tylko przykładowo: Morrow 1960; Maurer 1970; Pierart 1974.

<sup>4</sup> Kant był przekonany, że demokracja, która nie uznaje podziału władz, jest „koniecznie despotyzmem” (Kant 2005: 172).

<sup>5</sup> Por. moją próbę związłego opracowania: Szlezák 1993b.

inną drogą aniżeli w przypadku innych autorów antyku. Posiadamy wszak nie tylko fragmenty, ale także całe dzieła wielu greckich poetów i myślicieli, w związku z czym od dawna dążymy do tego, aby te ocalałe teksty porównywać z przekazem pośrednim, ukazując zgodności i ewentualne odstępstwa, a także — na drodze ostrożnej interpretacji — wzajemnie rozświetlając obydwie gałęzi przekazu. Interpretator Hezjoda lub Ajschylosa, Arystotelesa czy Epikura, który przy objaśnianiu całości zachowanych dzieł wahałby się, czy przywoływać dostępne fragmenty i świadectwa tam, gdzie zachodzą rzeczowe styczności, musiałby narazić się na zarzut niepostępowania *lege artis*. Przy Platonie postępowaliśmy wbrew tej regule, a jednak niektórzy z ukosa spoglądają na tych, którzy bez przekonujących racji nie chcą odrzucać uznanej metodyki, lecz popierają zajmowanie się świadectwami wewnątrz akademickiej filozofii Platona. Czas dla pomyślnego zwrotu ku uznaniu pośredniego przekazu Platona nastąpi wówczas, gdy do głosu dojdzie wystarczająco duża liczba takich interpretatorów, ponieważ jak dotąd podstawowa orientacja przebiega wbrew wszystkiemu, co uznajemy zresztą za zdrową metodykę. W następstwie winno się wpierv zapytać, jakie treściowe znaczenie przypada podstawom, którym zawdzięcza się tę orientację podstawową. Dopiero potem stanie się zasadny namysł, czy podstawy te będą wystarczające, by zapobiec na przyszłość owocnemu i szerszemu uwzględnieniu ustnej filozofii w interpretacji także dialogów.

## 1.

Mówi się na zwykle o „*tak zwanych* niepisanych naukach Platona”, z podkreśleniem owego „*tak zwanych*”, zaś przez odpowiednio ironiczne niuansowanie całej kwestii uznaje się sprawę za rozstrzygniętą. Po cóż więc zajmować się czymś tak wątpliwym, jak *tak zwane* niepisane nauki?

Pokusa, by poprzez subtelną ironię przenieść się na stronę przeciwną, może być zrozumiała. Nie bez ironii jest jednak to, iż trzeba się tutaj zadowolić językowo mało subtelnym — by nie powiedzieć: fałszywym — tłumaczeniem. Ci, którzy tak zwane *ἄγραφα δόγματα* chcieliby zbyć ironicznym uśmiechem, mogą powołać się na Arystotelesa w celu uzasadnienia swego stanowiska. Ten powiada wszak w słynnym miejscu *Fizyki* następująco: *Πλάτων... ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν* (209 b 14—15 = Test. Plat. 54 A Gaiser). Otóż w kontekście tego miejsca *λεγομένοις* nie ma żadnego zdevaluowanego znaczenia, które w językach nowożytnych wiąże się z wyrażeniem „sogenannt”, „so-called”, „cosidetto”, „tak zwany” itd. Kiedy my używamy dzisiaj tego wyrażenia, pragniemy podkreślić, że coś nie zasługuje w rzeczywistości na nazwę, jaką posiada, np. „tak zwany ruch wolnościowy” to ruch, który faktycznie nie ma na celu wyzwolenia współobywateli, a tylko tak się określa, podczas gdy w istocie pragnie on zastąpić stary despotyzm jakąś nową jego formą. Grecy używali natomiast imiesłowów *λεγόμενος* i *καλούμενος*, by wyrazić to, że dana rzecz faktycznie z określonym imieniem się wiąże, czy to słusznie, czy niesłusznie (tutaj jednak mówca przez wspomniane imie-

słowy właściwie nie zajmuje stanowiska). W tym „obiektywnym” znaczeniu τὸ λεγόμενον można tłumaczyć jako „to, co jest objęte nazwą A” lub „to, co jako A jest nazwane” („what is being called A”, „ce qu'on appelle A”). Stosowne miejsce w *Fizyce* mówi więc o pewnym „pojemniku” (μεταληπτικόν), który Platon podał w tym, co zwie się (jego) „niepisanymi naukami”. Arystoteles nie ironizuje tutaj, a powołuje się na coś — czego nie mógłby on użyć jako platońskiego źródła przy *Timajosie* — raczej podaje on nam bezstronną informację, że pojęty przezeń zespół platońskich poglądów nosił nazwę (Πλάτωνος) ἄγραφα δόγματα<sup>6</sup>.

Oczywiście w języku greckim słowa λεγόμενος i καλούμενος mogą być także użyte w ironicznym znaczeniu: „tak zwany” (so-called, cosiddetto etc.). Jest to zwykły i charakterystyczny nie tylko dla greki sposób wyrażenia. Nie ma w nim niczego nowego, jak można się o tym przekonać z lektury starej i wciąż niezastąpionej gramatyki Kühnera—Gertha (1983). Tutaj jednak autorzy ci nie podają żadnych danych z Arystotelesa. Nie będzie więc zbędnym przytoczenie wśród przykładów także kilku miejsc z jego pragmatii (jak również z dialogów Platona), co zresztą przedstawione zostało w dodatku zamieszczonym na końcu niniejszego artykułu<sup>7</sup>. Miejsca te nie prowadzą do jakiejś szczególnie zaskakującej konkluzji, jako że także u Arystotelesa przeważa znaczenie „obiektywne”. W niektórych wypadkach można jednak zapytać, dlaczego w ogóle pojawiają się λεγόμενον tudzież καλούμενον, jak chociażby w *Met.* I 8, 1058 a21 πρὸς τὸ καλούμενον γένος. W.D. Ross tłumaczy frazę ową jako „that which is called the genus”, wyjaśniając przy tym w swoim komentarzu: „the technical meaning of γένος and εἶδος is not quite familiar, and καλούμενον introduces it with some diffidence” (Ross 1924: 302).

Ten sposób dystansowania się od użytego pojęcia może wystąpić również w wielu innych miejscach: także w naszym miejscu *Fizyki* 209 b 14. Przyjmowanie wynikłego stąd ironicznego dystansowania się, gdzie żadne rzeczowe lub językowe poszlaki do tego nie zmuszają, jest jednak zwykłą samowolą. Mimo to wielu interpretatorów w naszym stuleciu bez dalszego dowodu zakładało, że Arystotelesa wzmianka o λεγόμενα ἄγραφα δόγματα winna być rozumiana w znaczeniu poślednim. Tym samym pokazują oni tylko tyle, że nie są zdolni do nieuprzedzonej oceny tego fragmentu<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Przekłady Wagnera: „in den sogenannten Ungeschriebenen Lehren” (1972: 85) oraz Hardiego i Gayea: „in his so-called unwritten teaching” (1985: 356) — aby podać tylko dwa ze wzorcowych przekładów — byłyby także w tym punkcie do skorygowania. Trafnie natomiast H. Carteron: „dans ce qu'on appelle les Enseignements non écrits” (1966: 121).

<sup>7</sup> W toku dalszego wywodu zakładam znajomość tego dodatku.

<sup>8</sup> Moją krytykę zwykłego tłumaczenia τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα przedłożyłem szerszemu gremium badaczy podczas II. Symposium Platonicum w Perugii (wrzesień 1989) w dyskusji nad referatem R. Ferbera. Cieszę się, że Ferber (1991: 67, przyp. 3) w wydrukowanej wersji swego artykułu moją sugestię podchwycił, łącznie ze wskazaniem na gramatykę Kühner — Gerth (1983). Tym bardziej zadziwiające jest, że Ferber, dając okazję do nieporozumienia, przyjęte tłumaczenie dalej stosuje.

## 2.

„Dogmatyczny Platon jest nie do pomyslenia i nie do pogodzenia ze stanowiskiem, jakie spotykamy w dialogach”.

Trzeba tu zaraz podkreślić, że szeroko rozpowszechniony pogląd, który ezoteryczne ujęcie Platona sprowadza do jakiegoś Platona „dogmatycznego”, polega na zwykłym nieporozumieniu językowym. Zakłada się bowiem, że Platona *agrapha dogmata* miałyby składać się z „dogmatów” w sensie nowożytno-chrześcijańskim. Przy takim rozumieniu musi faktycznie pojawić się obawa, iż przedstawimy sobie Platona jako rzymskiego papieża, który *dum ex cathedra loquitur*, uważając się za nieomylnego, domaga się od wiernych, by go w tym utwierdzili.

Pozorna trudność rozprasza się, gdy choć trochę baczysz się na to słowo i historię pojęcia. Obawa przed znaczeniem słowa *dogma* datuje się od wyznaniowych rozpraw z XVI w. (nawet jeśli ze strony katolickiej można powołać się na autora z V w. po Chr., niezbyt znanego Vinzenza z Lerinum) i ustala się całkiem dopiero w XIX w. (zob. Elze 1972: 276). Przez Arystotelesa podane określenie *ἄγραφα δόγματα* nie implikuje żadnego silniejszego roszczenia aniżeli *τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα* „moje poglądy”, kiedy to Sokrates wspomina w *Politei* o Dobru (506 e2, 509 c3; por. 517 b6, 533 a3) lub wypowiada w *Timajosie* *δοκοῦντα* na temat *ἀρχαί* (*Tim.* 48c6). Czy Platon, gdy już zdecydował się na taki niepretensjonalny język, optował zarazem za zwykłą „doksastyką” w związku z pryncypiami, jak kilku interpretatorów sądzi ostatnio<sup>9</sup> — jest to pytanie, które winno być rozważone w innym miejscu. Wystarczy tu stwierdzić, że określenie *agrapha dogmata* nie sugeruje żadnego rygorystycznego wymogu prawdy i z tej racji nie może wyznaczać nam jakiegoś określonego sposobu filozofowania ustnego Platona, gdyż owo określenie zapewne nie pochodzi ani od samego Platona, ani od Arystotelesa, a tylko od anonimowych (dla nas) słuchaczy w Akademii, których intencji takiego nazwania nie znamy. Tylko tyle można wziąć z tego określenia, że podaje ono filozoficzne „poglądy” Platona, które pozostały niepisane — i to jednak nie przypadkowo, lecz z racji zasadniczej. Gdyby chodziło jedynie o jakieś „pozostałości” bieżącej dyskusji, które przypadkiem w ostatnim dialogu Platona nie mogły być rozwinięte, lecz mogły być dalej podjęte w dialogu kolejnym, to nie doszłoby do takiego nazwania tego obszaru myśli platońskiej jako czegoś znanego, na co można się powołać (*τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα*).

Wbrew szeroko rozpowszechnionym obawom ezoteryczne ujęcie Platona nie upatruje w nim żadnego papieża filozofii. Nic nie przemawia przeciwko temu, aby przedstawić sobie Platona w ustnej dyskusji jego teorii zasad podług obrazu, jaki stworzył dla Sokratesa w dyskusji o nieśmiertelności duszy w *Fedonie*. Założyciel Akademii nie byłby wprawdzie jeszcze gotowy czegokolwiek ogłaszać na temat *ἐν ἰ ἀόριστος δὴς* o liczbach idealnych i wywodzeniu rzeczywiście z pryncypiów; był on jednak w pełni gotowy,

<sup>9</sup> Tak R. Ferber w pracy cytowanej powyżej w przyp. 9 oraz Gill (1993: 55–72), który swój tekst użyczył mi do dyspozycji przed wydrukiem.

by całą swą teorię przekazać młodszym członkom Akademii: bezgranicznie cierpliwy, tępiący każdą „mizologię”, wciąż z zapalem uczący się nowego i lepszego, dyskutował on niedogmatycznie nad aporiami związanymi z teorią idei i poznaniem pryncypiów. Czy przy swej uczciwej gotowości, nastawiając się ciągle na odparcie (*elenchos*), faktycznie sam został odparty? Nie wiemy tego. Czy to przypadek sprawił, że mimo iż taki nie był, uznano go jednak za „dogmatyka”? Czy Sokrates był „dogmatyczny”, gdy mimo szczerego pragnienia poznania ani Simmiaszowi, ani Kebesowi nie pozwolił się odwieść od przekonania, że dusza jest nieśmiertelna?

### 3.

„System Platona jest nie do przyjęcia i nie do pogodzenia z pojęciem otwartej filozofii dialogów”.

To, jak bardzo mamy oburzać się na jakiś „system” Platona, zależy od tego, jak dalece chcemy przyswoić pojęcie systemu. Mamy już dzisiaj za sobą systemowe projekty XVII i XVIII wieku, a także systemowe myślenie niemieckiego idealizmu. Za sprawą Nietzschego i Heideggera, za sprawą Wittgensteina i wielu innych staliśmy się nieufni wobec roszczeń systemowych. Zbyt łatwo podchodzimy jednak do tego, że zasadnicze odparcie myślenia systemowego jest pewnym stanowiskiem, które tylko w *naszym* filozoficzno-historycznym miejscu stało się możliwe<sup>10</sup>. Jesteśmy przy tym nazbyt gotowi przypisywać Platonowi infinitywne pojęcie filozofii niemieckiego romantyzmu<sup>11</sup>.

Stwierdzenie, że wyjaśnienie całej rzeczywistości z całościujących pryncypiów jest ostatecznie niemożliwe, nie pojawia się w dialogach Platona. Przeciwno takim aspiracjom wymierzona jest krytyka Arystotelesa (*Metaph.* Λ 4, 1070 b 4n.; A 10, 1075 a 28n.; A 9, 992 b 18n.). Krytyka ta wymierzona jest wyraźnie przeciw Platonowi i Akademii. W istocie trudno zaprzeczyć temu, że platońska „dialektyka” opiera się na dążeniu do ukazania drogi do ujęcia wszystkich dziedzin rzeczywistości (por. *Resp.* 511 b—d, 534 b—c; *Parm.* 136 e), a to odnosi się zwłaszcza do procedury *dihairesis* i *synagoge*. Warunkiem możliwości takiego ujęcia jest ontologiczne przekonanie Platona o „pokrewieństwie” wszystkich rzeczy, które to wyrażone zostało w *Menonie* ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, *Men.* 81 c—d; por. *Symp.* 202 e6). Ponadto łatwo można stwierdzić, że już *Politeia* wraz ze swą ścisłą odpowiedniością między strukturą duszy i idealnym porządkiem państwa, między typami osobowości i formami zachowań, między

<sup>10</sup> Zostało to ponad czterdzieści lat temu wykazane przez Klausa Oehlera w nader wymownym artykule, który wzbudził niestety zbyt mało uwagi (Oehler 1965: 393—420; przedruk w: Wippert 1972: 95—129).

<sup>11</sup> Co do podstawowej różnicy nowożytnego i platońskiego pojęcia filozofii por. Krämer 1988: 583—621 (przekład polski: Krämer 2006) oraz Albert 1989 (przekład polski Albert 1991). Krämer w szczególnej analizie pokazuje, jak idealistyczno-romantyczne pojęcie filozofii Fichtego i Schlegela o Schleiermacherze kształtowało nowożytny obraz Platona. Natomiast Albert poprzez precyzyjną interpretację odpowiednich miejsc w dialogach wykazuje, że przedstawienie, iż prawda jest dla ludzi z gruntu nieosiągalna, nie odpowiada intencjom Platona.



możliwościami poznania i poziomami bytu, zdradza wyraźne dążenie do wspólnej więzi wielorakiego poznania z rozmaitych punktów widzenia. Odnosi się to także do *Timajosa*. Mamy podstawy, by przyjąć, że już w tych dialogach silnie wystąpiły fundujące jedność widoczne momenty platońskiej myśli w ustnej filozofii: celowe pominięcie pryncypiów w dialogach (por. np. *Resp.* 506 e, 509 c, 533 a; *Tim.* 28 c, 48 c, 53 d) wskazuje na to, że w dziele pisanym jedność i spójność platońskiej konstrukcji rzeczywistości umyślnie nie została całkiem rozwinięta. Prawidłowe zrozumienie dialogów samo prowadzi nas więc do jedności, że dążenie do jakiejś „systematycznej” jedności ujęcia świata nie jest nieplatońskie — gdzie słowo „systemowy” oczywiście nie powinno być związane z całymi filozoficznymi implikacjami nowożytnego pojęcia systemu spekulatywnego.

#### 4.

„Skryte nauki byłyby niegodne Platona, a także niedemokratyczne i moralnie wątpliwe”.

Z tym można się w pełni zgodzić. Jednakże nie wynika stąd żaden argument przeciw zajęciu się ezoteryczną filozofią ustną Platona, gdyż ta nie polega na jakiejś wiedzy tajemnej. Utrzymywanie tajemnicy i ezoteryka nie są tym samym. Można wprawdzie dobrze rozumieć, że obydwie te nastawienia do pisma niezbyt jasno bywały na początku rozdzielane, i to zarówno ze strony „ezoterycznej”, jak i antyezoterycznej. Ponieważ w naszej nowożytnej kulturze pisma jak najszerze rozpowszechnienie informacji i wiedzy wszelkiego rodzaju bywało często utrudnione, każda restryktywna postawa wobec niepoahomowanego rozpowszechniania wiedzy jest z gruntu niezrozumiała. Nasz dystans historyczny do każdej epoki, w której nieograniczona publiczność wiedzy i badaczy nie była jeszcze oczywista, jest tak wielki, że z trudem przychodzi nam znalezienie koniecznych rozróżnień dla oceny każdej epoki.

Głębszą różnicę pomiędzy pitagorejskim utrzymywaniem tajemnicy a platońską ezoteryką starałem się opisać gdzie indziej (zob. Szlezák 1985: 400—405). Tutaj mogę rzecz ująć tylko krótko. Utrzymywanie tajemnicy wiąże się z rygorystycznym moralnym przmusem grupy wobec poszczególnych jej członków, aby nikomu nie powierzyć uprzywilejowanej wiedzy. Grupowy przymus bywa wzmocniony przez powiązanie przysięgą, a naruszenie przysięgi wiąże się z sankcjami. Utrzymanie skrytej wiedzy jest rozumiane jako podstawa i składnik silnej pozycji związku; zakazane rozpowszechnienie oznacza zmniejszenie wpływu grupy.

Postawa ezoteryczna to natomiast zupełnie co innego. Nie wymaga ona żadnej przysięgi, a tylko apeluje do rozumu i do wolnego decydowania jednakowo myślących. Za naruszenie pożądaných treści nie grożą sankcje, lecz w każdym razie ludzkie rozczarowanie przyjaciół (jak możemy przekonać się z *Listu VII*). Godne pragnienia jest powstrzymanie się, ale przy zachowaniu podwójnej odpowiedzialności. Po pierwsze, odpowiedzialności wobec przedmiotu myślenia — jest to zakres „boskości” i „wieczności”, do którego człowiek ma „się upodobnić” przez filozofię. Wobec dowolnego obni-



żenia tego zakresu przez kogoś niepoinformowanego wystarczająco Platon jawnie nie byłby obojętny. Po drugie, odpowiedzialności wobec odbiorcy — nie jest to zaletą dla niego, gdy słucha on rzeczy, których jeszcze nie może w pełni zrozumieć, ponieważ z tego bierze się przywidzenie lub wzgarda dla niezrozumianego, co zresztą w przyszłości przeszkodzi mu w „prawdziwym filozofowaniu” i przybliżaniu sobie możliwej dla ludzi eudajmonii.

Tak więc z respektu wobec „boskości” świadomy odpowiedzialności filozof nie będzie dla przyszłego filozofa „odrzucać” wszystkiego (*Epist. VII* 344 d8), co jemu samemu na temat „najwyższych rzeczy” stało się jasne. To, przed czym się powstrzymuje, nie jest czymś „tajemnym”, lecz raczej „przedwcześnie podanym”. Nie *ἀπόρρητον*, lecz raczej *ἀπρόρρητον* (*Prawa* 968 e4).

Wadliwość jasnego rozróżnienia między „ezoteryką”, z jednej strony, a „utrzymywaniem tajemnicy”, z drugiej, prowadziła do tego, że większość interpretatorów platońskiej ezoteryki spotkała się z taką samą emocjonalną wrogością, jaką my, współcześni demokraci, słusznie czujemy wobec każdego utrzymywania tajemnicy. Po tym, jak pomyłka została uświadomiona, aprioryczna wrogość winna od razu ustąpić. Na marginesie zauważmy, że Konrad Gaiser i Hans Joachim Krämer już ćwierć wiekiem temu zdystansowali się wobec prób przedstawienia jakiejś „tajemnej nauki” u Platona (Gaiser 1968: 588; Krämer 1968: 150).

## 5.

„Mamy przecież dialogi, które są wystarczająco bogate w swej filozoficznej treści — po co interesować się czymś niepiśmym?”

Próby wykorzystania dzieła pisanego Platona przeciw jego ustnej filozofii mają wiele odmian. Niefilologiczne są one wszystkie, stąd dobra filologiczna metoda nakazuje wziąć pod rozwagę *obydwie* gałęzie przekazu. Ulubiony przez filozoficznych interpretatorów wariant takiej próby polega na tym, by upewnić się, czy można się „zadowolić dialogami”, wraz z ironiczną insynuacją, by strona przeciwna była „niezadowolona”, co oczywiście nie wymaga komentarza, a tylko może być oznaką braku filozoficznego zrozumienia. Wolfgang Wieland posuwa się tak daleko, iż utrzymuje, że zainteresowanie niepiśmymi naukami Platona bierze się z niefilozoficznego pragnienia jednoznacznego pouczenia. Jednak dialogi (rzekomo) nie oferują tu żadnej propozycjonalnej wiedzy, w wyniku czego niektórzy czytelnicy skłonni są poszukiwać jej gdzie indziej, a mianowicie w owych *ἄγραφα δόγματα* (Wieland 1982: 39)<sup>12</sup>. Niestety takie wyjaśnienie stoi w sprzeczności z historią badań. Wystarczy przywołać takich platoników, jak Leon Robin, Julius Stenzel,

<sup>12</sup> Przeciwno wymogom Wielanda na rzecz jakiejś prepozycjonalnej wiedzy u Platona przytoczyć można słynne zdanie Hegla z *Wykładów z historii filozofii*, według którego to z dialogów Platona „całkiem wyraźnie wylania się jego filozofia. (...) tak by wyloniła się z tego jako rezultat prawda” (Hegel 1996: 15–16).

Heinrich Gomperz, Paul Wilpert, Cornelia de Vogel czy W.D. Ross. Wszyscy oni żywo interesowali się w ubiegłym stuleciu niepiśaną teorią pryncypiów. Wieland wydaje się słabo obeznany z dorobkiem tego szacownego grona interpretatorów

Co się zaś tyczy domniemanego „niezadowolenia” z dialogów rzecznika ezoterycznego badania Platona, to ta retoryczna insynuacja nie wydaje się już przekonująca. Nie tyle subiektywne niezadowolenie kilku czytelników, co raczej obiektywne cechy struktury dialogu prowadziłyby do zrozumienia, że Platon nie traktował swoich pism jako treściowo samowystarczalnych dzieł<sup>13</sup>. W tej czy innej formie każdy dialog czyni jasnym to, iż nie prowadzi się tu dyskusji aż do jakiegoś kresu, który co do meritum byłby konieczny, a także osiągalny dla przewodnika rozmowy. Sytuacja taka bardzo często zachodzi w formie „oszczędzania miejsc”, tzn. tam, gdzie jakiś temat, o podstawowej wadze dla podjętej dyskusji, zostaje określony i jednocześnie „na teraz” wykluczony z rozważań. Zasada budowy dialogów polega — biorąc pod uwagę najprostszą jej formę — na stopniowym przemieszczaniu poziomu uzasadnienia w powiązaniu z „pomocą dla logosu” jako odpowiedzią na atak na pozycję dialektyka. Wszędzie w dialogach można dostrzec to, że protagonista rozmowy, kiedy musi się bronić, pomaga sobie w ten sposób, iż stawia jakieś pytanie zasadnicze i stąd przechodzi bliżej do zasięgu *ἀρχαί*. W przedstawionej w *Fajdosie* krytyce pisma podaje się tylko tyle, że filozof winien umieć zasadnie przyjść sobie samemu z ‘pomocą’. W świetle przykładów przedstawionych w dialogach może to oznaczać tylko tyle, iż musi on być w stanie umieć wyjść treściowo poza swoje pisanie<sup>14</sup>. Mamy tutaj zatem dialogi, które same wyraźnie wychodzą poza siebie. Odpowiedź na postawiony tu zarzut musi tedy brzmieć, iż skoro posiadamy owe dialogi, to musimy sami (jeśli chcemy je prawidłowo czytać), zwrócić dodatkowo uwagę na *ἄγραφα δόγματα*.

## 6.

„Kto pisze o czymś niepiśanym, popada w sprzeczność i wykracza przeciw świadectwu *Listu VII*”.

Najbardziej znanym rzecznikiem tego zarzutu był Harold Cherniss. „I can say only what I have said before: those who think that Plato wrote [*Epist. VII*] 341B7—C43 ought to refrain from saying or writing anything about his ‘serious philosophy’, for he has repudiated their statements in advance, as he has also repudiated all that could be used as ‘evidence’ for the nature of his ‘unwritten doctrines’” (Cherniss 1945: 13, wraz z odniesieniem do jego wcześniejszych wywodów). Ściśle rzecz biorąc, zamyka ten pogląd także każda antyezoteryczna interpretacja tej przedstawionej w VII *Liście* „niewypowiadalno-

<sup>13</sup> Literacko-estetyczna zupełność i autarkia pozostają całkiem niezauważone przez takie myślenie.

<sup>14</sup> Powyższe wywody zawierają (w wersji bardzo skrótovej) niektóre główne myśli mojego studium (wzmiankowanego w przyp. 14), które strukturę dialogu i jego ocenę podejmują w świetle platońskiej krytyki pisma. Por. także Szlezák 1992: 93—107 (artykuł ten, skrócony niestety w *Proceedings*, ukazał się cały we włoskim przekładzie: Szlezák 1989: 523—542).

ści” (por. 341 c5 *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα*). Istnieje także, jak wiadomo, spora liczba takich interpretacji, w których istnienie i polemika przeciw stanowisku ezoterycznemu nikogo nie gorszy — cóż przemawia więc przeciw temu, że także argumenty strony przeciwnej podtrzymuje się? Prawo mówienia i pisania o *ἄγραφα δόγματα* miałby według Chernissa tylko ten, kto uznałby *List VII* za nieautentyczny. Tutaj trzeba jeszcze tylko przypomnieć, że ezoteryczne ujęcie Platona w żaden sposób nie jest dowiedzione uznaniem *Listu VII*<sup>15</sup>.

Nie można zatem wykluczyć tego, iż ktoś z określonych powodów — historycznych czy stylistycznych — ten *List* odrzuci i jednocześnie zajmuje się owymi owymi *ἄγραφα δόγματα* (do czego teksty Arystotelesa i same dialogi nas zmuszają). Takie podejście musiałyby wtedy znaleźć zgodę Chernissa. I musiałyby ono (o ile byłoby prawidłowo wdrożone) prowadzić do stanowiska ezoterycznego. Nawiasem mówiąc, zauważmy, iż w ten sposób nie potwierdza się *Listu VII*, 341 b—c. Zapewne też nie dla publiczności sporządzone zostały owe relacje pisemne *Περὶ τὰγαθοῦ* (np. Arystotelesa i innych akademików). Takie wewnętrzne pisemne relacje mogły także być pomyślane jako *ὑπομνήματα* dla „wiedzących”, czemu Platon także nie miałby niczego do zarzucenia, jak wskazuje *Phdr.* (276 d3—4 i 278 al.). W *Liście VII* natomiast mówienie i pisanie *πρὸς τοὺς πολλοὺς* (341 d5) uznane zostaje za niemożliwe, co nie odnosi się chyba zupełnie do relacji Arystotelesa<sup>16</sup>.

Najważniejsze jest jednak to, że od czasu Platona stosunki znacznie się zmieniły: możemy dzisiaj nie pisać tak dobrze, jak rzecznicy platońskiej teorii pryncypiów, a tylko traktować o niej z dystansu okiem historyka. Cherniss zakłada w istocie, że ci, którzy o ezoterycznej filozofii Platona piszą, sami muszą być ezoterykami. Takie żądanie nie jest jednak bezsensowne: gdyby bowiem historyk co do materii, o którą idzie, miał takie samo wyobrażenie jak autor, którego rozważa, wówczas moglibyśmy pozostawić na boku większą część literatury historycznej jako całkowicie nieuprawnionej.

## 7.

„Teza o dewaluacji dialogów nie może zostać przyjęta”.

Przeciwko temu „zarzutowi” można przy tym wykazać, iż ezoteryczne ujęcie Platona nie zakłada żadnej dewaluacji dialogów. Tutaj dialogi zachowały się w pełni, natomiast pośredni przekaz składa się ze skrótowych i polemicznych relacji innych — w związku z czym pozostaje hermeneutyczny priorytet dzieła pisanego. Skoro jednak sam Platon

<sup>15</sup> Odwrotnie jednak antyezoteryczne stanowisko jest zdane ostatecznie na odrzucenie autentyczności listu. Stad wszelkie dotychczasowe próby wolnej od ezoteryki interpretacji tego dokumentu poprzez selektywne ujmowanie tekstu bądź poprzez *petitio principii* (a często przez obydwa zarazem) muszą zostać odparte. Por. Szlezák 1979b, 354—363 oraz moją recenzję M. Tulli w: Szlezák 1991: 360—362.

<sup>16</sup> Tak już Gaiser 1968: 584. W ogóle warto zapoznać się z jego wywodami *Schreiben über Ungeschriebenes* (Gaiser 1968: 584—586).

nakazuje, aby protagonistę rozmowy w danym dialogu za każdym razem interpretować od zewnątrz, mówiąc jednocześnie o ustnej potrzebie „pomocy” dla rzeczy pisanej (*Phdr.* 278 c—d), to nie jest bezzasadne, by pozostałości ustnej filozofii Platona wykluczyć z interpretacji jego pism.

Uznawanie „dewaluacji” dialogów za występki złych ezoteryków nie jest jednak szczególnie pomocne. Niepodobna zaprzeczyć temu, iż w swojej krytyce pisma Platon zakładał pewną dewaluację wszelkich pism, nie wykluczając przy tym także własnych dzieł — wymaga to jednak stosownej interpretacji. To, że filozof przy okazywaniu ustnej „pomocy” swoim pismom uznał je za *phaula* (gorszej wartości), a w dyskusji wyniósł do rangi *timiotera* (większej wartości) (*Phdr.* 278 c7—d8), jest dzisiaj uznawane przez samych przeciwników interpretacji ezoterycznej, ponieważ nic innego nie wynika z wywodu i kontekstu owego miejsca (por. Szlezák 1990: 75—85, już Szlezák 1979a, ponadto Szlezák 1985: 28). Platon mógł więc trzymać się ze swej strony prymatu ustności. Z racji wyżej wspomnianych może to jednak nie być dla nas dzisiaj wiążące. Nie chodzi bowiem o dewaluację dialogów na rzecz *ἄγραφα δόγματα*, tudzież o jakąś tego odwrotność<sup>17</sup>, a tylko o takie interpretacyjne powiązanie, które rozjaśni przeciwieństwo obydwu zakresów<sup>18</sup>.

## 8.

„Arystoteles, główny nasz świadek co do *ἄγραφα δόγματα*, jest sprawozdawcą niesolidnym”.

Z pytaniem o wartość Arystotelesowego przekazu nie można oczywiście zmierzyć się w tym miejscu, ani tym bardziej go rozwiązać. Jednakże krótka uwaga o obecnym stanie badań może być tutaj przydatna. Poważna krytyka Arystotelesesa jako filozoficzno-historycznego źródła przeprowadzona została przez H. Chernissa w dwóch dziełach: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) oraz *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944). Już od samego początku pierwsze dzieło pomyślane zostało jako przygotowanie do drugiego i zarazem przetestowanie metody. Podczas gdy pierwsze dzieło w żaden sposób nie zyskało jednomyślnej zgody badaczy przedsokratyków (na W. Jaegerze nie wywarło ono zgola żadnego wrażenia, a W.K.C. Guthrie wyraził uprze-

---

<sup>17</sup> Jednostronna dewaluacja tradycji pośredniej jest konsekwencją pochodzącej od Schleiermachera hermeneutyki dialogu. Dewaluacja ta idzie w parze z pewną irracjonalną przesadą i mistyfikacją rzekomej zdolności pisanego dialogu. Bliżej o tym zob. Szlezák, 1985: 331—375 (zwł. 353—358 oraz 364—368) oraz Szlezák 1988: 423—462 (zwł. 442—447 i 452—455).

<sup>18</sup> Także w tym punkcie obrazu, podanym przez H.J. Krämera i K. Gaisera, potrzeba pewnej korekty. Obydwaj od dłuższego czasu nie tylko objaśnili programowo, że nie chodzi o żadną dewaluację dialogów (por. wyżej cytowane w przyp. 15 prace: Gaiser 1968: 566—589 oraz Krämer 1968: 150), ale także — co ostatnio jest ważniejsze — od samego początku ich prace o Platonie wykazały, że interpretacja dialogów jest zadaniem głównym.

my, ale zdecydowany sprzeciw<sup>19</sup>), to jednak z czasem dokonała się pewna ogólna ocena pozytywna.

Przy drugim ze wspomnianych dzieł przeważała tendencja, by dać wiarę Chernissowi, nawet gdy się go nie czytało. Przytoczmy tu zdanie wielkiego arystotelika, W.D. Rossa: „Aristotle was not the pure blunderer that Prof. Cherniss makes him out to have been (...) Prof. Cherniss has exposed many of them (sc. Aristotle's faults) with great skill. But I do not think for a moment that he has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresentation” (Ross 1951: 143).

Można to wyrazić również w ten sposób: tak jak w archeologii to, co odkopane podczas wykopalisk, częściowo zetraca się, zachowując jednak dawną wartość, tak również w badaniach nad Platonem nadszedł czas, by wznowić rekonstrukcję *ἄγραφα δόγματα*, która przy przekopywaniu arystotelesowego wykopaliska wydobędzie to, co możliwe do otworzenia, niczego zarazem nie druzgocząc<sup>20</sup>. Żadna z racji przeciwko zajmowaniu się niepisanyymi naukami Platona nie okazuje się zatem przekonująca (należy również wątpić w to, czy uda się podać jakieś dalsze i „lepsze” racje). Jakie przypuszczenie można tedy wysnuć na przyszłość?

Ufnie rozpoczęta w tym czasopiśmie dyskusja wokół *ἄγραφα δόγματα* powinna wyczerpać tkwiące w tej materii możliwości, tak aby wzrosła gotowość do tego, by obalić dawne uprzedzenia. Nie wiemy oczywiście, czy tak potoczą się sprawy. Mając na względzie zmianę, jaka dokonała się w wielu krajach europejskich, a także pamiętając o widocznym załamywaniu się starej ortodoksji, stwierdzić musimy, iż za wcześniej było by jeszcze mniemać, że uprzedzenia wobec ustnej filozofii Platona znikną całkowicie. Poczekajmy na to.

## Dodatek: W kwestii znaczenia *λεγόμενος*<sup>21</sup>

### a. Najpierw dane gramatyczne

Raphael Kühner i Bernhard Gerth (1983: 271; uwaga do § 404): „Imiesłowy *λεγόμενος* i *καλούμενος* bywają stosowane jak w łacinie: *qui dicitur, vocatur; quem dicunt, vocant* itd., a po niemiecku: *so genannt setzen*”. Zauważmy, że Kühner — Gerth „so genannt” piszą oddzielnie, co według reguł ortograficznych języka niemieckiego oznacza, iż przedstawienie czynności przeważa tutaj nad czynnością nazywania (*Der Große Duden*, Band

<sup>19</sup> Zob. W. Jaeger 1937: 350—356 — recenzja książki Chernissa (także w: *Scripta minora*, II 161—168); Guthrie 1957: 35—41. Por. także liczne przekonująco krytyczne odwołania się do Chernissa w: Guthrie 1962 oraz 1965.

<sup>20</sup> Pewną próbę w tym kierunku podjąłem w: Szlezák 1987: 45—67. Przekład polski Szlezák 2005: 175—199.

<sup>21</sup> Zob. powyżej przyp. 9.

1: *Rechtschreibung der deutschen Sprache*, Mannheim 1967<sup>16</sup>: 43, ortograficzna reguła R 142). Zdewaluowane znaczenie byłoby skutkiem połączenia z nim przymiotnika pisane-go razem (ibidem To, że Kühner — Gerth ujmują znaczenie „obiektywne”, pokazują poniższe przykłady: Hdt. VI 61: ἐν τῇ Θεράπνῃ καλεομένη, i.e. *urbe, quae Therapne vocatur*. Th. I 112: τὸν ἱερὸν καλούμενον πόλεμον. X. *Mem.* I 1, 11: ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος. Hier 1.31. Pl. ClV. 493 d: ἡ Διομήδεια λεγομένη ἀνάγκη — *Diomedea quae dicitur necessitas*”.

### b. Niektóre przykłady z Arystotelesa

Powinno być jasne, że Arystoteles określa w *An. Po.* A 19, 81 b14: αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱ λεγόμεναι ὑποθέσεις nie jako „tak zwane” (czyli tylko bezprawne lub niestosowalne hipotezy) oraz iż filozof uważa w *Meteor.* A 3, 339 b5: τὰ λεγόμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων nie za „tak zwane”, tylko realne elementy, podobnie jak nieco wcześniej (b3): τὸν καλούμενον ἀέρα za realne uznaje powietrze. Z traktatu *Part. an.* III 3, 665 a9: μηχανησαμένη (sc. ἡ φύσις) τὴν καλουμένην ἐπιγλωττίδα nie powinniśmy wnioskować, że natura według Arystotelesa wytworzyła tylko „tak zwane” (pozorne) *epiglottis*. W podobnym kontekście (665 a13) dowiadujemy się, że postrzeganie i ruch są podane ἐπὶ τὸ καλούμενον γὰρ ἔμπροσθεν, zatem „in the direction which we term forward” (taki przekład proponuje W. Ogle w *The Complete Works of Aristotle*, I 1036). *EN X* 7, 1177 a27: ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ’ ἀν εἶη — tutaj, w kulminacyjnym punkcie *Etyki nikomachejskiej*, nie mówi Arystoteles bynajmniej o tak zwanej autarkii (prawidłowo Dirlmeier 1969: 231: „das, was man ‘sich selbst genügende Unabhängigkeit’ [Autarkie] nennt”). Także w określeniu καλούμενοι ἐννέα ἄρχοντες (*Ath. pol.* 55, 1) nie powinniśmy myśleć o jakichś uzurpatorach, którzy niesłusznie chcą się zwać „nowymi archontami”, a tylko o prawdziwych archontach Aten. W *Met.* A 5, 985 b23: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι zostali określani przez Arystotelesa jako sławni „tak zwani pitagorejczycy”. Słusznie więc Guthrie przetłumaczył tę frazę jako: „those who are called Pythagoreans”, wystrzegając się przy tym wyraźnie wyrażenia „so-called” (1962: 155: „It is important to avoid translating the word καλούμενοι as ‘so-called’, for it carries none of the implications of spuriousness which the English phrase suggests”). Naturalnie można znaleźć u Arystotelesa także znaczenie ironiczno-pogardliwe. W niektórych wypadkach można wręcz wątpić, o jakie znaczenie chodzi (np. *Met.* B 3, 998 a7: τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα).

### c. Uzupełniający trzy przykłady z Platona

*Politikos* 303 e4: τὸν λεγόμενον ἀκῆρατον χρυσὸν. Przekłady F. Schleiermachera (Berlin 1825) i O. Apelta (Leipzig 1922) *λεγόμενον* trzeba zdecydowanie odrzucić. Natomiast R. Rufener (Zürich 1965: 305) sensownie oddaje „das sogenannte ungemischte Gold in reinem Zustand”. Poprawnie także C. Mazzarelli „quello che chiamiamo oro puro”

(w: Reale 1991: 360). W *Nomoi* 720 b6: *δύο γένη τῶν καλουμένων ἰατρῶν* nie chodzi Platonowi o „tak zwanych” lekarzy, szarlatanów, dwojakiego rodzaju, tylko o zawód, zwany „lekarskim”. Wreszcie *Nomoi* 701 c2: *τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν* — ostrzeżenie Platona, utraciłoby wszelką moc, gdyby „dawną tyrańską naturę” oddać jako „tak zwaną” („die vielberufene alte Titanennatur” — Apelt, „das altbekannte Titanenwesen” — Rufener).

*Przełożył z języka niemieckiego Marian Wesoły*



## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K., 1989, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin.
- ALBERT K., 1991, *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa.
- BARNES, J., 1985, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Oxford.
- CARTERON, H., 1966, *Aristote. Physique*, Paris.
- CHERNISS, H., 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Oxford.
- CHERNISS, H., 1945, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley — Los Angeles.
- DIRLMEIER, F., 1969, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt.
- ELZE, M., 1972, „Dogma”, w: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel — Stuttgart, s. 276.
- FERBER, R., 1991, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, Sankt Augustin.
- GAISER, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- GILL, CH., 1993, „Platonic Dialectic and the Truth-Status on the Unwritten Doctrines”, *Methexis* 6, s. 55—72.
- GUTHRIE, W.K.C., 1957, „Aristotle as Historian of Philosophy: Some Preliminaries”, *JHS* 77, s. 35—41.
- GUTHRIE, W.K.C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge.
- GUTHRIE, W.K.C., 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge.
- HARDIE, R.P., GAYE, R.K., 1985, *The Complete Works of Aristotle*, vol. I: *Physics*, Princeton.
- JAEGER, W., 1937, „Rezension: Cherniss: Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy”, *AJPh* 58, s. 350—356.
- HEGEL, G.W.F., 1996, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa.
- KANT, I., 2005, „Do wiecznego pokoju”, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeźliński, M. Żelazny, Kęty, s. 164—203.
- KRÄMER, H.J., 1968, „Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung”, w: W. Schadewaldt and H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, s. 106—133.
- KRÄMER, H.J., 1988, „Fichte, Schlegel und der Informatismus in der Platondeutung”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, s. 583—621.
- KRÄMER, H.J., 2006, *Fichte, Schlegel i infinityzm w interpretacji Platona*, przeł. A. Gniazdowski, Warszawa.
- KUHN, TH., 1963, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa.
- KÜHNER, R., GERTH, B., 1983, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Darmstadt.
- REALE, G., 1991, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano.
- MAURER, R., 1970, *Platons 'Staat' und die Demokratie*, Berlin.
- MORROW, G., 1960, *Plato's Cretan City*, Princeton.
- OEHLE, K., 1965, „Der entmythologisierte Platon”, *ZPhF* 19, s. 393—420.
- PIERART, M., 1974, *Platon et la cite grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Bruxelles.
- POPPER, K.R., 1993, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa.
- ROSS, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- ROSS, W.D., 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SZLEZÁK, T.A., 1979a, „Dialogform und Esoterik”, *MH* 36, s. 354—363.
- SZLEZÁK, T.A., 1979b, „The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter”, w: G.W. Bowersock, W. Burkert and M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin — New York, s. 354—363.

- SZLEZÁK, T.A., 1987, „Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N", w: A. Graeser (ed.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum*, Bern, s. 45–67.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, t. I: *Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin.
- SZLEZÁK, T.A., 1989, „Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «venire in soccorso al discorso»?”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 81, s. 523–542.
- SZLEZÁK, T.A., 1990, „Zum Kontext der platonischen timiètera. Bemerkungen zu *Phaidros* 278 b–e”, *Würzburger Jahrbücher f.d. Altertumswiss* 16, s. 75–85.
- SZLEZÁK, T.A., 1991, „Recensione: M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*”, *Gnomon* 63, s. 360–362.
- SZLEZÁK, T.A., 1992, *Was heisst „dem Logos zu Hilfe” kommen? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, w: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, s. 93–107.
- SZLEZÁK, T.A., 1993a, „Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata”, *Méthexis* 6, s. 155–174.
- SZLEZÁK, T.A., 1993b, *Platone politico*, Roma.
- SZLEZÁK, T.A., 1997, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, t. II: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin.
- SZLEZAK, T.A., 2005, „Luki w akademickiej teorii zasad wedlug prezentacji Arystotelesa (*Metafizyka M i N*)”, w: idem, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty, s. 175–199.
- WAGNER, H., 1972, *Aristoteles. Physik-Vorlesung*, Darmstadt.
- WIELAND, W., 1982, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- WIPPERN, J., 1972, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt.

THOMAS A. SZLEZÁK

/ Tybinga /

ABSTRACT

### On the Standard Aversion to the *Agrapha Dogmata*

The present paper deals with eight charges that are frequently leveled against any research that focuses on the *agrapha dogmata*. The charges are demonstrated to be completely unfounded and, therefore, duly dismissed. In particular, it is argued here that the phrase *ta legomena* (so-called) is by no means to be understood as ironic. Consequently, the article rejects the very common picture of Plato as some sort of dogmatist and author of a fixed philosophical system. However, Plato's philosophy is presented as rather 'overt' and 'straightforward' in its nature. With the situation being as it is, thorough knowledge of the *agrapha dogmata* is shown to be an absolute prerequisite for understanding Plato's dialogues. The paper concludes with an observation that while investigating the issue is completely warranted and does not in any way

entail any devaluation of the dialogues, Aristotle's testimony must also be taken into account.

KEY WORDS

*agrapha dogmata*, Plato's indirect tradition, the theory of principles, esotericism, Aristotle