

# Rafał Katamay

---

## Platoński dialog jako sposób filozofowania

---

Folia Philosophica 24, 67-88

---

2006

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.

Rafał Katamay

## Platoński dialog jako sposób filozofowania

### Wprowadzenie

„Poczucie uczestnictwa w czymś początkowym, bezpośrednim, połączone z przeświadczeniem, że stoi się w obliczu problemów równie jak kiedyś ważnych, i z wrażeniem mistrzostwa językowego i kompozycyjnego, sprawia, że czytelnik doznaje intelektualnej radości” – tak opisuje swoje wrażenia z lektury Platońskich dialogów Thomas Alexander Szlezák<sup>1</sup>. Intelektualna satysfakcja, o której wspomina, stanowi z pewnością dodatkową gratyfikację dla tych wszystkich czytelników Platona, dla których pragnienie poznania prawdy o sobie i świecie jest głównym powodem filozofowania. O wiele ważniejsze wydaje się natomiast to „staniecie w obliczu problemów równie jak kiedyś ważnych”: ich rozważanie wraz z Platonem daje nieodparte poczucie, że uczestniczy się w czymś bardzo istotnym, co może przyczynić się do zaspokojenia tego pragnienia, co – pomimo wielkiej lekkości i dystansu wypowiedzi ucznia mędrca, który swą filozoficzną postawę przypłacił życiem – może wpłynąć na postawę tych, którzy nie w samych słowach, ale za ich pośrednictwem szukają prawdy. Ta ostatnia w odniesieniu do Platona, czyli to, co tak naprawdę chciał w słowach przekazać – poszukiwana przez różnych komentatorów jego pism, przeważnie zgodnie z podstawowym nakazem rozumu, jakim jest spójność – doczekała się wielu różnych interpretacji. Bada-

---

<sup>1</sup> Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1997, s. 22.

nie wyłącznie treści pism Platona oraz ich teoretycznej zawartości okazuje się nie tylko niewystarczające, biorąc pod uwagę to, że jej zakres poszerza się wraz z uwzględnieniem tradycji pośredniej, ale i metodycznie błędne w świetle formy, w jakiej została ona zaprezentowana.

Dialog stanowi podstawową formę, w której wyraża się dyskurs filozoficzny nieomalże wszystkich dzieł Platona<sup>2</sup>. Badanie dialogu jako formy filozoficznej wypowiedzi, choć z pewnością bardziej zajmujące filologów, może stanowić również wstęp do interpretacji samej filozofii założyciela Akademii<sup>3</sup>. Już Albinos, przedstawiciel medioplatonizmu, w swym *Prologu* do dialogów Platona pisał: „Wypada, by osoba, która zamierza czytać dialogi Platona, dowiedziała się najpierw tego, czym właściwie jest dialog (τί ποτέ ἐστὶν ὁ διάλογος)”<sup>4</sup>. Mając właśnie to na uwadze, niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie wyjaśnienie, na jakiej zasadzie Platon uznał dialog za najlepszy środek pisemnego przekazu filozoficznych treści.

## Dialog – dialektyka – erystyka

Platon był z pewnością pierwszym i może ostatnim, który doprowadził dialog do perfekcji wyrażania myśli filozoficznej<sup>5</sup>. Niewątpli-

<sup>2</sup> Wyjątkiem może być tu tylko *Obrona Sokratesa* lub fragmenty monologowe niektórych dialogów, np. *Uczty*, *Fajdrosa* czy *Timajosa*. Osobną wypowiedzią pisemną Platona są, oczywiście, *Listy*.

<sup>3</sup> Zob. H. Gundert: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*. Amsterdam 1971; Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*; K.M. Sayre: *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*. University of Notre Dame Press 1995; Ch.H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press 1998.

<sup>4</sup> Cyt. za: A. Głodowska: *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*. W: *W kręgu Platona i jego dialogów*. Red. W. Wróblewski. Toruń 2005, s. 43.

<sup>5</sup> Zob. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa 1982, III, 48.1. Dalej cytowane jako Diogenes Laertios. Tekst grecki przytaczany za Diogenis Laertii: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. Vol. 1–2. Oxford 1964. Na temat dialogów filozoficznych po Platonie zob. T. Sinko: *Literatura grecka*. T. 1. Cz. 2: *Literatura klasyczna (w. V–IV przed Chr.)*. Kraków 1932, s. 666–667; Idem: *Zarys historii literatury greckiej*. T. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna. Wiek VIII–IV p.n.e. łącznie*. Warszawa 1959, s. 894.

wie genezą powstania tego nowego gatunku literackiego – tzw. dialogów sokratycznych (Σωκρατικοὶ λόγοι), była postać Sokratesa, którego rozmowy z mieszkańcami Aten i towarzyszącymi mu uczniami stały się wzorem do naśladowania<sup>6</sup>. Sokrates – żyjący w oralnej kulturze Aten, stopniowo jednak ustępującej miejsca kulturze pisanej – programowo nie pozostawił po sobie pism; pozostawił natomiast coś o wiele cenniejszego, co pozwoliło mu zapisać się nie tylko na kartach historii filozofii: sztukę zachęcania i pobudzania (προτρεπτική) do filozofii (por. *Eutydem*, 275 a 1), sztukę trafnych pytań, której ostatecznym celem było zawsze zachęcanie do dzielności (ἀρετή). A tej ostatecznie, zdaniem Sokratesa, nie da się nauczyć z zapisanych słów, ale przez wzajemne obcowanie (συνουσία) i żywą rozmowę (διαλέγεσθαι), które pozwalają na oczyszczenie duszy i wydobyć z niej wiedzę. Dla Sokratesa filozofowanie, które prowadzi do dzielności, dokonuje się przede wszystkim za pomocą pytania (ἐρώτησις), badania (ἐξέτασις) i próby (ἐλεγχος). Sokrates w Platońskiej *Obronie Sokratesa* w ten sposób mówi o swym posłannictwie: „[...] nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to zwykle, że ty mężu zacny [...] o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to? I jeżeli mi ktoś z was zaprzeczył i mówił, że dba, ja go nie puszcze i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywałem (ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω) [...]”<sup>7</sup>. Według Sokratesa filozofować (φιλοσοφεῖν) znaczy zadawać pytania, które zarówno mogą doprowadzić do obalenia fałszywych opinii (metoda elenktyczna, zob. *Sofista*, 229 b 7–230 e 4), jak i pozwolić na wydobyć prawdę (metoda majeutyczna, *Teajtet*, 150 a 8–151 d 6). Platon, pisząc dialogi przeważnie z Sokratesem w roli głównej, chciał zapewne utrwalić nie tylko samą postać Sokratesa, ale też jego sposób filozofowania – rozmowę, kładąc nacisk na jej protreptyczną (προτρεπτικός), pejrastyczną (krytyczną – πειραστικός) i majeutyczną (μαιευτικός) rolę<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Na temat *sokratikoi logoi* zob. Ch.H. Kahn: *Plato...*, s. 1–35; A. Głodowska: *Starożytna teoria...*, s. 25–29.

<sup>7</sup> Platon: *Obrona Sokratesa*, 29 d–e. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958. Tekst grecki przytaczany za *Platonis opera*. Rec. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford 1952–1954.

<sup>8</sup> Uczeń Arystotelesa Dikaiarchos, jak donosi Filodem (I w. p.n.e.), uważał, że Platon pisał swe dialogi w celu zwracania ku filozofii: „Pisząc bowiem dialogi zwrócił ku niej [sc. filozofii], można powiedzieć, niezliczone zastępy [sc. ludzi] (Προ[ε]τρ[ε]ψατο μὲν γὰρ ἀπε[ί]ρου[ς] ὡς εἰπεῖν ἐπ' αὐτὴν [σχ. φιλοσοφίαν] διὰ τῆς ἀναγραφῆς τῶν λόγων[iv])”. Cyt. za A. Głodowska: *Starożytna teoria...*, s. 38. O metodzie peirastycznej donosi z kolei sam Arystoteles, pisząc, że ma ona na celu

Te funkcje filozoficznej rozmowy w pełni musiały znaleźć odzwierciedlenie w dydaktycznej roli Akademii Platońskiej, gdzie wspólne zajmowanie się filozofią (συμφιλοσοφείω) mogło przybierać prawdopodobnie preferowaną przez Platona formę ćwiczeń – prowadzonych w postaci rozmów i dyskusji pod okiem lub z udziałem samego scholarchy. Dzięki formie dialogu funkcje te mogły też znaleźć ograniczone zastosowanie w samych pismach. O ile jednak w tych ostatnich można było oddać charakter osób biorących udział w rozmowie (zob. Arystoteles, *Retoryka*, 1417 a 21–22, Diogenes Laertios III, 48.6–9), składając tym samym do ich naśladowania lub dezaprobaty, starcie się odmiennych stanowisk reprezentowanych przez konkretne postacie, z których jedna miała ulec drugiej pod wpływem „mocniejszych” argumentów czy – to, co w żywym dialogu byłoby niemożliwe – dialog z wyimaginowanymi postaciami, jak np. Diotyma z *Uczty*, o tyle nie sposób było oddać tego wzajemnego obcowania (συνουσία), a tym samym bezpośredniego oddziaływania na duszę (ψυχαγωγία) podczas żywej rozmowy, choć wspomniana już rozmowa z Diotymą mogła być na takie pozyskanie duszy czytelnika obliczona. Pełne zastosowanie w pismach znalazła natomiast sama forma dialogu składającego się z pytań i odpowiedzi, a więc to, co najbardziej charakterystyczne dla Sokratejskiego sposobu filozofowania.

Diogenes Laertios w ten sposób definiuje dialog Platona: „Dialog jest rozmową składającą się z pytań i odpowiedzi, które dotyczą zagadnień filozoficznych lub politycznych” (ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκεείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν)<sup>9</sup>. Filozoficzna rozmowa, i to zarówno ta żywa, jak i piśmenna, składa się przede wszystkim z pytań i odpowiedzi. Tę samą strukturę dzieli też z dialektyką: Diogenes zaraz po określeniu dialogu definiuje dialektykę: „Dialektyka zaś jest sztuką rozmawiania, dzięki której albo odpieramy, albo podtrzymujemy pewne stanowi-

---

krytykę poglądów tych, którzy pozornie posiadają wiedzę (zob. *O dowodach sofistycznych*, 165 b, 171 b; *Metafizyka*, 1004 b). Również starożytne klasyfikacje Platonińskich dialogów zwracały uwagę na te funkcje pism ucznia Sokratesa. Diogenes Laertios (III, 49) przytacza podział dialogów dokonany najprawdopodobniej przez Trazyllosa, wyróżniając na początku pouczające (ὀφηγητικός) i badające (ζητητικός). Te pierwsze dzielą się na teoretyczne (θεωρηματικός) – a te na fizyczne i logiczne – oraz praktyczne (πρακτικός) – te z kolei na etyczne i polityczne); drugie – na ćwiczebne (γυμναστικός) i polemiczne (ἀγωνιστικός). Wśród ćwiczebnych można wyróżnić jeszcze majeutyczne (μαϊευτικός) i próbujące (πειραστικός), a polemiczne podzielić na dowodzące (ἐνδεικτικός) i obalające (ἀνατρεπτικός). Podobne podziały dialogów znajdujemy u Albinosa w *Prologu* i w anonimowych *Prolegomenach* datowanych na VI w. n.e.

<sup>9</sup> Diogenes Laertios III, 48.6–8. Przeł. W. Olszewski.

sko za pomocą pytań i odpowiedzi osób biorących udział w rozmowie” (διαλεκτική δ' ἐστὶ τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων)<sup>10</sup>. Anonimowy autor *Prolegomen* do Platońskich dialogów stwierdza nawet wprost, że Platon „dlatego posłużył się formą dialogu, bo naśladuje ona dialektykę (διὰ τὸ διαλεκτικὴν μιμήσασθαι τὸ διαλογικὸν εἶδος ἐπετήδευσεν)”: pierwszy składa się z osób pytających i odpowiadających (ἐκ προσώπων ἐρωτωμένων καὶ ἀποκρινομένων), a drugi – z pytań i odpowiedzi (ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως)<sup>11</sup>. Podobnie sztukę filozoficznej rozmowy – dialektykę, określa sam Platon:

Czy inaczej nazwiesz kogoś biegłego w zadawaniu pytań i odpowiadaniu na nie niż dialektykiem?

Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν<sup>12</sup>.

Warto przy tym podkreślić, że umiejętność rozmowy, czyli zadawania pytań i odpowiadania, nie służy tylko walce na słowa (ἀγωνιστική περὶ λόγου) (*Sofista*, 231 e 1). Dialektyka przerodziłaby się wtedy w erystykę (ἐριστική), sztukę również posługującą się pytaniami i odpowiedziami, która metodycznie prowadzi do antylogii (ἀντιλογική) (*Sofista*, 224 e 6–226 a 5; zob. *Państwo*, 454 a–b), tj. do przeciwnych twierdzeń. Mistrzowsko posługiwał się nią Zenon z Elei (zob. *Fajdros*, 261 d), uznany przez Arystotelesa za twórcę dialektyki (Diogenes Laertios VIII, 57 i IX, 25), Protagoras z Abdery, autor *Antylogii* (ἄντιλογίαί) i *Sztuki erystyki* (Τέχνη ἐριστικῶν) (Diogenes Laertios IX, 55) czy „kłótlivy” Euklides z Megary, który „opętał megarejczyków pasją prowadzenia sporów (ἔρισμα)” (Diogenes Laertios II, 107). Dialektyka Sokratejska jeśli już była zbijająca (ἔλεγχος), to za pomocą pytań doprowadzała do sprzeczności mniemań (δόξα) i w ten sposób oczyszczała duszę z głupoty (ἀμαθία) (*Sofista*, 230 a–e),

<sup>10</sup> Ibidem, 48.9–11. Przeł. W. Olszewski. Wspólny jest też źródłosłów dialogu i dialektyki: *λογος* znaczy tu „mowa”, „wypowiedź” lub ewentualnie „myśl”, „myślenie”, „rozważanie”, ἢ *λεκτική τέχνη* to „sztuka mówienia”. Oba wywodzą się od czasownika *λέγω* („mówię”). Przedrostek *διὰ* („przez”, „wśród”) – jak zauważa Leśniak – „wyraża tutaj wzajemność; wobec tego *dialegein* znaczy: mówić na przemian, wymieniać słowa i myśli, dyskutować”. K. Leśniak: *Platon*. Warszawa 1993, s. 36. *Διά* czyni więc mowę rozmową (*διά-λογος*), a sztukę mówienia – sztuką rozmowy (*δια-λεκτική*).

<sup>11</sup> Podaję za: A. Głódowska: *Starożytna teoria...*, s. 67.

<sup>12</sup> Platon: *Kratylos*, 390 c 10–11. Tłum. W. Stefański. Wrocław 1990; Zob. Platon: *Państwo*, 534 e; Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*, 172 a 18.

otwierając ją na dążenie do prawdy. Podobnie dialektyka Platońska w odróżnieniu od erystyki stanowiła metodę filozofii, czyli metodę dążenia do prawdy (*Państwo*, 532 a–533 d). Aby wyjaśnić formę dialogu jako rozmowy, w której padają pytania i odpowiedzi, a która zarówno w Sokratejskim, jak i Platońskim sposobie filozofowania oraz w przekazywaniu na piśmie filozoficznych treści odegrała podstawową rolę, należy się zastanowić, dlaczego forma ta może się okazać pomocna w dochodzeniu do mądrości, czyli na jakiej zasadzie może być skuteczną metodą filozofii.

### Dialektyczny ruch myśli jako droga do prawdy

W *Uczcie* Platon przedstawia rozumienie filozofii, która dla uprawiającego ją człowieka staje się dążeniem do mądrości, jakiej nie posiada. Filozofem jest ten, kto odkrył w sobie brak (ἔνδεια) (200 a–201 c, 204 b–c), który ostatecznie ustaje, gdy osiągnie poznanie tego, co doskonałe (τέλειον) (204 c 5) i prawdziwe (ἀληθής) (212 a 5), co w pełni wyjaśnia naturę wszystkiego innego (zob. 210 e–212 a), dając wiedzę (ἐπιστήμη) i mądrość (σοφία), jaką na stałe mogą cieszyć się tylko bogowie (zob. 202 a–204 c). Natura filozofa nie zrealizowałaby się, gdyby przysługiwały mu tylko skrajności całkowitej niewiedzy lub mądrości, jak głosi sofizmat:

[...] człowiek nie może szukać ani tego, co zna, ani tego, czego nie zna? Tego, co zna, bo zna, więc nie musi tego szukać; ani tego, czego nie zna, nie wie bowiem, czego szuka<sup>13</sup>.

Gdyby brak był na tyle wielki, że filozof nie miałby żadnej wiedzy lub miałby wiedzę pozorną, a nie wiedziałby nic o swym stanie i przedmiocie możliwych poszukiwań, byłby głupi (ἄμαθια):

Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. [...] Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Platon: *Menon*, 80 e 2–5. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991.

<sup>14</sup> Platon: *Uczta*, 204 a 2–7. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1957; Zob. Platon: *Sofista*, 229 c 5–9.

Początek filozofii, w takim wypadku, musi się zacząć od uświadomienia sobie własnej niewiedzy (zob. *Uczta*, 22 e 6–23 c 1; *Teajtet*, 150 c 3–d 2; *Menon*, 79 e 7–80 b 4; *Lizys*, 218 a 6–b 2), a co za tym idzie, usunięcia wiedzy pozornej (głupoty), oczyszczenia (κάθαρσις), które może dokonać się przez zbijanie w dyskusji (ἐλεγχος), czyli metodą stosowaną przez szlachetnych sofistów (γενναία σοφιστική) (*Sofista*, 231 b 8). „Struktura” pragnienia prawdy, jaka przynależy naturze filozofa, opiera się więc na założeniu, istnienia przede wszystkim tego, co pomiędzy (μεταξύ) biegunami głupoty i mądrości (*Uczta*, 204 b 5): częściową znajomość szukanej pełni oraz brak całościowej wiedzy o niej. Brak wiedzy staje się możliwy z jednej strony wraz z odkryciem niewiedzy dotyczącej przedmiotu poznania, a z drugiej – wraz ze świadomością istnienia prawdy o nim, do której będzie zmierzało poznanie. Stan niewiedzy opiera się oczywiście na założeniu jakiejś znajomości przedmiotu, na posiadaniu – jak mówi Platon – „słusznego mniemania” (ὀρθή δόξα) (*Uczta*, 202 a 5–7, zob. *Menon*, 85 c 7, 86 a 7), czyli częściowej wiedzy, bez której nie można by rozpoznać, czego brakuje. Jest ona jednak niepełna, a to rodzi potrzebę dopełnienia i poznania prawdy – podstawy wiedzy, która braków już nie ma. Podobnie pragnienie prawdy znajduje wyraz w stanie zdziwienia (θαυμάζειν) i aporii (ἀπορία), gdy człowiek może na nowo coś odkryć i zauważyć, że brak mu wiedzy pozwalającej na pełne tego poznanie i jest w kłopotcie z tym, co wcześniej wydawało mu się znajome: zdaniem ucznia Platona, „kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie (ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἄγνοεῖν)”, a „ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy”<sup>15</sup>. Filozofowanie ma być lekarstwem na stan niewiedzy człowieka, które prowadzi go od braku do pełnego zaspokojenia. Proces ten realizuje się w głównej mierze jako przejście (πόρος) wiodące od trudności (ἀπορία) do ich rozwiązania (εὐπορία) (zob. *Uczta*, 204 b 6–7; *Fileb*, 15 c 2; por. Arystoteles: *Metafizyka*, 995 a 24–995 b 4).

Niewiedza, która staje się początkiem filozofowania, jest stanem, w jakim rodzą się pytania. Tam gdzie mamy do czynienia z głupotą lub mądrością, nikt pytań nie stawia. Pytanie rodzi się wraz ze świadomością braku wiedzy dotyczącej przedmiotu pytania i z dążeniem do jego usunięcia. W każdym pytaniu zawarta jest już pewna wiedza na temat tego przedmiotu – inaczej byłoby niezrozumiałe lub nie-

<sup>15</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 982 b 17–20. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika. T. 1. Lublin 1996. Zob. Platon: *Teajtet*, 155 c–d; Idem: *Menon*, 84 c.



możliwe do odróżnienia od innego pytania. Dobrze postawione pytanie wyznacza już horyzont możliwych poszukiwań odpowiedzi. Pytanie staje się więc impulsem prowadzącym do wyjścia poza dotychczasową wiedzę, staje się motorem uruchamiającym dążenie do wyjaśnienia i do wiedzy, która pytań już nie budzi. Prócz funkcji wiedzotwórczej pytanie może spełniać funkcję dydaktyczną, wykonując pracę w jego adresacie, która mogłaby się nie odbyć, gdyby zamienić je na stwierdzenie. Filozofowanie można więc pojąć jako poszukiwanie odpowiedzi na zadane pytania, a zatem jako dia-logiczne: zakładające ruch myśli od jednego *logos* zawartego już w pytaniu do drugiego tkwiącego w odpowiedzi.

Rozmowa jako sposób filozofowania, podobnie jak dialektyka, zakłada właśnie taki ruch myśli. Nie ma on prowadzić do budowy abstrakcyjnego zespołu twierdzeń, których dodatkowo celem jest obrona własnych stanowisk. To, co jest badane w wywodach (ἐν λόγοις), to byty (τὰ ὄντα), o których ma się odkryć prawdę (ἡ ἀλήθεια) (*Fedon*, 99 e 5–100 a 2) niezależną od podmiotowego stanowienia, a więc taką, która im z natury przynależy. Rozmowa jest więc odniesiona do świata i jego elementów, które stara się wyjaśnić przez poszukiwanie prawdy o nich. Stan niewiedzy i aporii nie jest też sytuacją bez wyjścia, która stanowi punkt dojścia dla bawiących się antynomiami (ἀντιλογικοί λόγοι) (zob. *Fedon*, 90 b–c, 101 e), jak Protagoras, który pierwszy miał dowodzić za pomocą pytań (συνηρώτα), że o każdym przedmiocie istnieją dwa wzajemnie sprzeczne sądy (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένου ἀλλήλοις) (Diogenes Laertios IX, 51.1–3). Według Platona filozof jako ten, który nie boi się trudzić i ćwiczyć (διαπνέω) (*List VII*, 341 a 5; zob. też *Sofista*, 218 b 4; *Fileb*, 15 c 5; *Fajdros*, 273 e 6; *Państwo*, 535 c 3), a więc wkroczyć na „długą drogę”<sup>16</sup> dialektyki (ἡ διαλεκτική μέθοδος) (*Państwo*, 533 c 7) i rozumowania (λογίζεσθαι, λογισμός) (*Fedon*, 65 c 2–3, 66 a 1), potrafi znaleźć prawdziwy i mocny argument (ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου) (*Fedon*, 90 c 9), będzie tak długo posługiwał się metodą pytań i odpowiedzi, aż znajdzie wyjście (*List VII*, 344 b), w postawieniu odpowiednich hipotez (ὑπόθεσις) (zob. *Fedon*, 100 a–101 e; *Państwo*, 510 b–

<sup>16</sup> Zob. Platon: *Państwo*, 435 d 3: „droga dłuższa i większa” (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός); 504 b 2; 504 c 9: „długa, czasochłonna droga” (μακροτέρα εἶη περίοδος); Idem: *Fajdros*, 246 a 4–5: „boska i długa rozprawa” (θείας [...] καὶ μακρᾶς διηγήσεως); 274 a 2: „długotrwała droga” (μακρὰ ἢ περίοδος). Por. Idem: *Sofista*, 217 e 4; Idem: *Parmenides*, 136 c–137 a; Idem: *List VII*, 340 d–e. Te „długą drogę” należy odróżnić od „długiej mowy” (μακρὸς λόγος) sofistów (zob. Idem: *Protagoras*, 334 c–336 d; por. Idem: *Sofista*, 217 c 3). Zob. Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 53, 56, 80.

511 d, 533 b–d; por. *Menon*, 86 e–87 b; *Parmenides*, 135 b–136 e), tj. takich, które są

jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego [tego, co jest już bez podstaw, co jest pierwszą zasadą wszystkiego – R.K.]

οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴω<sup>17</sup>.

Taki kierunek wskazał już sam Sokrates, poszukując tego, czym coś jest (τί ἐστι) (*Laches*, 190 c 6; *Hippiasz Większy*, 286 d 1; *Eutyfron*, 11 b 4), co stanowi istotę (οὐσία) (*Hippiasz Większy*, 301 b 8; *Eutyfron*, 11 a 7–8) tego czegoś, warunek jego możliwości, który w przeciwieństwie do pozorów kłopotów już nie sprawia. Platońska koncepcja anamnezy (ἀνάμνησις) (zob. *Fajdros*, 243 e–257 b; *Menon*, 81 e–86 c; *Fedon*, 72 e–78 a) natomiast może stanowić tu dodatkowe potwierdzenie i gwarancję, że dialektyczna droga rozpatrywania w wywodach prowadzi duszę do poznania prawdy o bytach, która zawsze już w niej była (αἰεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ) (*Menon*, 86 b 1–2). Dla filozofa ruch myśli, jaki zakłada filozoficzny dialog, ustaje nie wtedy, gdy pojawiają się w alternatywnych próbach aporie nie do przejścia (zob. *Sofista*, 250 d–251 a), ale wtedy gdy rozmowa dojdzie do końca, a więc gdy można sformułować odpowiedź, która dalszych pytań już nie wymaga. Takie całkowite wyjście ze stanu aporii dokonuje się wraz z poznaniem tego, co w pełni wyjaśnia wszystkie rzeczy (τὰ πάντα). Kiedy filozof – pisze Platon – zacznie rozumnie rozmawiać (διαλέγεσθαι), to

przez rozumowe uzasadnianie dotrze do tego, czym jest (istoty) każda (rzecz), i nie zaprzestanie, aż nie ujmie samą myślą istoty dobra, stając u kresu tego, co inteligibilne.

διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει

*Państwo* 532 a 5–b 2

Dażenie do mądrości prowadzi jej miłośnika do prawdy (ἀλήθεια), a więc i do oglądu bytu (τὸ ὄν; τὸ ὄν ὄντως; οὐσία) (*Państwo*, 485 a–486 a, 490 a–b), do poznania istoty każdej rzeczy (τοῦ ὄντος ἰδέαν ἕκαστου; ὃ ἔστιν ἕκαστου) (*Państwo*, 486 d 10, 490 b 3), a osta-

<sup>17</sup> Platon: *Państwo*, 511 b 6–7. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958.

tecznie do pełni – absolutnej przyczyny wszystkiego (πάσι πάντων [...] αἰτία) (zob. *Państwo*, 508 e–509 b, 517 b–c; *Fajdros*, 247 c–e).

Odsłonięcie poszukiwanej prawdy, kończące wszystkie wysiłki filozofa, dokonuje się w duszy człowieka, gdy ustaje dyskurs (zob. *List VII*, 340 b–345 b; por. *Państwo*, 518 c, 532 a–533 d). Dopiero intelektualny ogląd (νοῦς, νόησις) (*List VII*, 344 b 7; *Państwo*, 511 d 8, 532 a 2–3, 534 a 2–3; *Fajdros*, 247 c 7–8) „okiem duszy” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) (*Państwo*, 533 d 2), jaki realizuje się po dialektycznym przejściu trudności, jest w stanie objąć swój przedmiot – byt, i dać podstawę prawdziwej wiedzy, która pytań już nie rodzi. Tego pozadyskursywnego poznania nie należy rozumieć jako pozaumysłowego: przeciwnie, poznanie dokonuje się właśnie za pomocą umysłu i dlatego dyskurs może się do niego odnosić lub go prowadzić. Wynika z tego, że dialektyka nie jest słowną zabawą czy walką na słowa, mającą na celu zdyskredytowanie stanowiska przeciwnika sporu, ale metodą, pozwalającą na osiągnięcie prawdziwych przesłanek, a więc takich λόγοι, które albo prowadzą do noetycznego oglądu bytu, albo są w tym oglądzie potwierdzane<sup>18</sup>. Dialog jako ruch myśli kończy się spoczynkiem (zob. *Państwo*, 532 e 2–3), czyli teorią (θεωρία) (zob. *Państwo*, 486 a 8, 517 d 4–5)<sup>19</sup> – pełnym poznaniem za pomocą umysłu, oglądem wszystkiego, co boskie („droga w górę”), lub boskim (jak bogowie) oglądem wszystkiego („droga w dół”).

Można więc powiedzieć, że filozofowanie dokonujące się na drodze rozumnej rozmowy, za pomocą pytań i odpowiedzi, uwalnia duszę od aporii i stanu niewiedzy, a zarazem prowadzi do pełnego poznania, które dokonuje się poza dyskursem, w umysłowej części duszy człowieka. Ta ostatnia jest, zdaniem ucznia Sokratesa, właściwym miejscem odkrywania prawdy. Dlatego też mowie (λόγος) – mówiąc obrazowo – przypada pośrednie miejsce między przedmiotem poznania a zwróconym na niego „okiem” duszy. Przez (διά) nią (λόγος) dokonuje się przejście od stanu niewiedzy do wiedzy, od zmysłowego oglądu rzeczy do noetycznego ujęcia ich istoty, podobnie jak przez Erosa z *Uczty*, dzięki któremu może odbywać się rozmowa między bogami i ludźmi (ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους) (*Uczta*, 203 a 3). Wznoszenie się, czyli dążenie do mądrości, zakłada ruch, który odbywa się za pomocą dialektyki: na drodze od aporii do euporii, od pytania do odpowiedzi, od przesłanki do racji. Motorem tego ruchu jest relacja, którą w swej pierwotnej i chyba najbardziej reprezenta-

<sup>18</sup> Zob. Z. Danecki: *Myśle, więc nie wiem. Próba interpretacji Platonskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź 2000, s. 245–249.

<sup>19</sup> Zob. na temat słowa θεωρία K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Warszawa 1991, s. 33–39.

tywnej dla filozofii postaci stanowi to, co wiąże z sobą pytanie i odpowiedź. Formą, która doskonale nadaje się do wyrażenia tak pojętego ruchu myśli, jest właśnie dialog – ktoś zadaje pytanie, a następnie ktoś na nie odpowiada.

### Trzy postacie dialogu: dialog wewnętrzny, dialog wypowiedziany, dialog pisemny

Można wyróżnić trzy podstawowe postacie dialogu: przebiegający w myśli (z samym sobą), wyrażony w rozmowie (z drugą osobą) oraz przedstawiony na piśmie (z czytelnikiem). Tak w *Sofiście* i *Teajecie* Platon pisze o pierwszym: zdaniem Gościa z Elei

myśl i zdanie [wypowiedź – R.K.] to jedno i to samo. Tylko że wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, odbywająca się bez głosu – to się u nas nazywa myślą. [...] A ten strumień, który od niej idzie przez usta i brzmi, nazywa się zdaniem?

διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόνρ πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; [...] τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος<sup>20</sup>;

natomiast Sokrates proces myślenia (διανοεῖσθαι) opisuje jako

rozmowę, którą dusza z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. [...] Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak”, i mówi „nie”.

λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. [...] τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Platon: *Sofista*, 263 e 3–8. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1956. Później, w starożytnej teorii dialogu Albinos wyróżni dwa rodzaje logosu: tkwiący w duszy (ἐνδιάθετος) i wymówiony, ujęty w słowa (προφορικός). Podaje za: A. Głodowska: *Starożytna teoria...*, s. 45.

<sup>21</sup> Platon: *Teajet*, 189 e 4–190 a 2. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1959.

Struktura rozmowy jest więc wspólna nie tylko ze strukturą dialektyki, ale również ze strukturą samego myślenia (διάνοια): myśl, a raczej proces myślenia (διανοεῖσθαι) nie jest bezpośrednim ujmowaniem umysłem (νόησις), ale stanowi przechodzenie od jednej myśli do drugiej. Filozofowanie jako poszukiwanie odpowiedzi na zadane pytania zakłada w swej naturze ruch myśli, który może przebiegać przede wszystkim wewnątrz jednej osoby. Jest wtedy *de facto* monologiem, ale takim który ma strukturę w tym sensie dialogiczną, że jedna i ta sama osoba pyta, ale i jednocześnie poszukuje odpowiedzi. Umiejętność rozmowy z samym sobą ma tylko prawdziwy dialektyk, u którego mowa (λόγος) jest zapisana w duszy (γραφομένοις ἐν ψυχῇ), czyli ten, który posiadał już wiedzę o tym, co sprawiedliwe, piękne i dobre (*Fajdros*, 276 a, 278 a). To on potrafi przejść „długą drogę” dialektyki, która prowadzi duszę miłośnika mądrości do poznania prawdy.

By ten wewnętrzny proces myślenia dialektyka wyrazić i wystawić na próbę, i w ten sposób uprawomocnić (zob. *Państwo*, 534 b–c), jak i przekazać go innym, uczącym się dopiero dialektyki (zob. *Fajdros*, 276 e–277 a), należy wejść w dialog z inną osobą. Rozmowa odbywająca się między dwoma osobami jest właśnie drugim typem dialogu, z którym Platon musiał się zetknąć osobiście już w młodości, w rozmowie z Sokratesem. To on jako prawdziwy dialektyk potrafił w duszy swego ucznia wzbudzić pragnienie dobra, prawdy, piękna i wskazać drogę ich poszukiwania – rozumną rozmowę. Charakterystyczne jest zarówno to – co poświadczają Platonskie dialogi – że rozmowa ta odbywa się tylko między dwoma osobami i nie przeradza się w dysputę pomiędzy jedną a wieloma, jak również to, że prowadzący rozmowę – którym w dialogach bywa najczęściej Sokrates, choć warto wspomnieć też o Parmenidesie, Gościu z Elei i Ateńczyku – góruje nad swymi rozmówcami, wskazując tym samym, że jest prawdziwym dialektykiem, który swą wiedzę czerpie nie z rozmowy z partnerem, ale wprowadza w faktyczny dialog wiedzę ugruntowaną już wcześniej w wewnętrznym dialogu<sup>22</sup>. Drugi typ dialogu nie tylko uru-

<sup>22</sup> Th.A. Szlezák uważa, że „dialektyk platoński, choćby jego myśl czyniła za-  
dość również apriorycznemu wymogowi intersubiektywnej (dialogowej) weryfiko-  
walności, faktycznie nie jest nigdy zdany na określonego partnera i określoną sy-  
tuację, żeby dojść do określonego rezultatu. Raczej wnosi w rozmowę własne po-  
glądy, decydujące dla jej rozstrzygnięcia”. I choć „zdobycze samotnego myślenia  
muszą być weryfikowane w rozmowie z kimś drugim”, to „nade wszystko chodzi  
o weryfikowalność ze względu na zasadę i gdy Sokrates kładzie nacisk na  
weryfikowanie wszystkiego przez najlepszego pytającego i odpowiadającego”,  
to może mieć na myśli również własne myślenie. Th.A. Szlezák: *Czytanie Plato-  
na...*, s. 111, 36. Zob. też *ibidem*, s. 26–27 i 112–113.

chamia na nowo proces myślenia i powoduje jego uprawomocnienie w dyskursie z drugą osobą, ale też wymianę myśli i postaw, co w przypadku relacji mistrz – uczeń przybiera postać formowania umysłowego i moralnego. Takie formowanie jest w pełni możliwe tylko w bezpośrednim obcowaniu (συνουσία) (zob. *Teajtet*, 150 d 4; *Gorgiasz*, 515 b 2; *Prawa*, 968 c 6; por. *List VII*, 341 c 6) z prawdziwym filozofem (prowadzącym rozmowę). Potrafi on umiejętnie oddziaływać na dusze swych słuchaczy (ψυχαγωγία) (zob. *Fajdros*, 271 c–d) i zapisać w nich żywą mowę (λόγον [...] ζῶντα καὶ ἔμψυχον) (*Fajdros*, 276 a):

[...] kiedy ktoś sztuki dialektyki (ἡ διαλεκτικὴ τέχνη) zażywa, a weźmie duszę zdolną i umiejętnie w niej zasadzi i posieje mowy, które i sobie samym, i swojemu siewcy pomoc potrafią, a nie zmarnieją bez plonu, bo jest w nich nasienie, z którego nowe mowy w rozmaitych typach ludzkich rosną, i ono nie umiera nigdy, a takie szczęście daje człowiekowi, jakiego tylko tu dostąpić można<sup>23</sup>.

Dialektyczny proces dochodzenia do mądrości może więc też zachodzić przy współdziałaniu dialektyka, który pytaniami rozbudza odpowiednią duszę swego partnera i jako prawdziwy przewodnik (ὁρθῶς ἡγήται) (*Uczta*, 210 a 6–7; zob. *List VII*, 340 c 5), „położnik” potrafi go poprowadzić i dotrzeć z nim do celu<sup>24</sup>. Ostatecznie jednak mowy, które „zasadzone” w odpowiedniej duszy przynoszą plon (καρπός) (zob. też *Fajdros*, 278 a 6–b 2), to te, które podejmię i rozwinię rozmówca dialektyka i sam zacznie za ich pośrednictwem dochodzić do mądrości i wiedzy: nielicznym

drobna wystarczy wskazówka (διὰ μικρῶς ἐνδείξεως), aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Platon: *Fajdros*, 276 e 5–277 a 4. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958. „Plon” (καρπός) (*Fajdros*, 277 a 1) mowy stają się możliwy wraz z poznaniem prawdy, która jest podstawą w przychodzeniu z pomocą, o której wspomina Platon (por. *Fajdros*, 259 e).

<sup>24</sup> Sokrates, opisując swe posłannictwo, podkreśla, że tylko bóg (ὁ θεός) może być przyczyną myśli prawdziwej, prawdy (ἡ διάνοια [...] ἀληθής; τὸ ἀληθές), a jemu pozostaje odróżnienie jej od wizerunków i fałszu (εἰδωλον καὶ ψεῦδος) oraz wydobycie przez obcowanie (συνουσία) – rozumny dialog (*Teajtet*, 150 a 8–151 d 6).

<sup>25</sup> Platon: *List VII*, 341 e. Przeł. M. Maykowska. Warszawa 1987. Zob. też 340 c, 341 a. „Dla Sokratesa – podkreśla K.M. Sayre – jak go przedstawia Platon, umiłowanie mądrości było kształceniem w rozmowie. Pośród konsekwencji takiego rozumienia filozofii znajduje się ta, która mówi, że filozoficzny postęp osiągają nauczyciele, którzy raczej wskazują, niż instruują, a filozoficzne osiągnięcia są bardziej sprawą rozróżniania niż argumentu i kontrargumentu”. K.M. Sayre: *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton 1983, s. IX.

Trzecia postać dialogu to pisemna forma wyrażenia myśli, która stanowi odwzorowanie (εἶδωλον) (*Fajdros*, 276 a 9) tej właściwej, wyrażonej w rozmowie dwóch osób. Platon poddaje ją krytyce i choć z fragmentów *Fajdrosa* (258 d, 259 e, 272 b, 277 b–e) oraz *Listu VII*, (341 c–e, 343 c–e) wynika, że krytyka dotyczy mowy w ogóle (λόγος), a więc jej wypowiedzianej i pisemnej postaci (λέγειν καὶ γράφειν), w szczególności zaś pisanania i wygłaszania takich mów, jak zaprezentowana przez Lizjasza w *Fajdrosie* (231 a–234 c)<sup>26</sup>, to na szczególne ograniczenia narażona jest właśnie mowa wyrażona na piśmie. Są one związane z oddzieleniem pisma od jego nadawcy. Jest ono czymś wtórnym wobec tego, co zostaje przemyślane (dialog z samym sobą) i wypowiedziane (dialog z kimś innym). Pismo, według Platońskiego *Fajdrosa*, pozostawione samemu sobie nie może ani odpowiedzieć na postawione pytania i bronić się przed zarzutami, ani uchronić się przed trafieniem w niepowołane ręce (275 d–e). Można podać jednak warunki, w jakich będzie stosowne (εὐπρέπεια) (274 b 6). Pismo nie ma być lekarstwem (φάρμακον) na pamięć (μνήμη), ale na przypomnienie (ὑπόμνησις) (275 a 5–6) tego, co wcześniej musiało być już zapamiętane (zob. 277 e 9–278 a 1): jeśli przypomnienie pochodzi tylko z zewnątrz (ἔξωθεν), czyli z pisma, a nie z wewnątrz (ἔνδοθεν), a więc z tego, co „zapisane” w duszy (zob. 275 a 3–5), to nie może wpłynąć na ujawnienie tego, czego duszy brak (zob. też *Prawa*, 968 d 4–e 5). Może wtedy nawet zaszkodzić pamięci tych, którzy jej nie ćwiczą, i dać podstawę tym, którzy zebrawszy różne wiadomości, stają się z pozoru mędrkami (δοξόσοφοι) (zob. *Fajdros*, 275 a–b). Zaszkodzić skądinąd może i rozmowa z tymi, którzy posługując się techniką antylogii (ἀντιλογική) i wywoływania mniemań (δοξαστική), za pomocą pytań i odpowiedzi potrafią wydawać się swym słuchaczom

<sup>26</sup> „– Więc to rzecz oczywista, że samo pisanie mów nie hańbi.

– A co?

– A to, uważam, jeżeli ktoś nie pięknie mówi i pisze (τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν), ale haniebnie i źle” (*Fajdros*, 258 d 1–5. Przeł. W. Witwicki). Zob. Z. Danek: *Myśle...*, s. 165–170. Krytyka w *Fajdrosie* dotyczy głównie techniki mowy, czyli retoryki, i próbuje wyłowić taką jej postać, która jako oddziaływanie na duszę (*psychagogika*), zakłada dogłębną wiedzę o niej, tj. o duszy, miłośnika mądrości – prawdziwego mówcy (249 b–d) i o duszy słuchacza – ucznia (270 e–272 b; 277 c). Zob. na ten temat K. Tuczyńska-Maciejewska: *Platon a retoryka: od krytyki do modelu*. Poznań 1996, s. 111–122. „Przez mowę – podkreśla natomiast Szlezák – Platon rozumie zarówno dyskurs mówiony, improwizowany lub przygotowany, dialogowy lub monologowy, jak jego pisemne »odbicie«. Próbuje znaleźć kryteria dla obu, mówionego i pisemnego. Ale nie ulega dłań wątpliwości, że żywy przekaz ustny jest czymś wyższym, że mówione to obszar wyznaczający miarę pisanemu”. Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 53.

najmądrzejsi (zob. *Sofista*, 232 b–234 e). Wyłącznie więc mowa, która jest budowana zgodnie z zasadami dialektyki, a mówiący czy piszący (nadawca) zarówno zna prawdę o jej przedmiocie (treść) i drogę do niej prowadzącą (metoda), jak i wie, jak (forma) i do kogo (odbiorca) ją kierować, może obronić się przed tą krytyką. Takie mowy potrafi układać tylko dialektyk, który zna prawdę (εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει) (*Fajdros*, 278 c 4–5; zob. też 259 e 5), a więc potrafi sobie ją przypomnieć wewnątrz siebie. Będzie więc nie tylko pisał bezpośrednio w duszy w trakcie dyskursu ze swymi rozmówcami, ale również pośrednio, w swych pismach, by w razie potrzeby przypomnieć sobie i innym to, co wcześniej zostało zapamiętane, potrafiąc zarazem bronić własnych racji i odpierać możliwe zarzuty (zob. *Fajdros*, 276 d, 278 c 4–d 1), w przeciwieństwie do tych, którzy nie mogą powiedzieć nic więcej ponad to, co wygłosili czy napisali (zob. *Fajdros*, 278 d 8–e 2; *Protagoras*, 329 a–b). Mowa wygłoszona czy napisana przez dialektyka ma więc tę przewagę nad innymi, że słowa w niej użyte mają odniesienie do wiedzy zawartej w duszy, która zna prawdę. Dlatego też w razie potrzeby (niedostatku czy wysunięcia zarzutów) można odnieść się do „pierwowzoru” i w nim dalej poszukiwać prawdy.

Platońskie dialogi były najprawdopodobniej pismami kogoś, kto potrafił przyjść im z pomocą (βοηθεῖν) i ustnie bronić tego, kto napisał nieudolnie (φασίλα) (*Fajdros*, 278 c 5–7). Czy jednak teraz, pozostawione bez opieki swego autora,

nie są zdolne przyjść sobie z pomocą i nie potrafią nauczać prawdy należycie

ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθῆ διδάξαι

*Fajdros*, 276 c 8–9

– a ich rolę trzeba sprowadzić tylko do przypominającej to, co już wcześniej zostało odkryte i zapamiętane? Forma pism Platońskich zdaje się przemawiać za tym, że jest nieco inaczej. Pozostaje ona wspólna „żywemu” myśleniu i „żywej” rozmowie, a struktura – podobnie – składa się z pytań i odpowiedzi. W tym zatem sensie dialog trzeba uznać za drogę, która dzięki poszukiwaniu odpowiedzi na zadane pytania zmierza do odsłonięcia prawdy, o którą zawsze w filozofii chodzi. Dialog Platoński, zachowując tę samą strukturę, co dialektyka, przedstawia przede wszystkim proces dochodzenia do prawdy, proces rozumowania<sup>27</sup>. Jako zapisany i w ten sposób oddzielony

<sup>27</sup> „Dialog wydaje się [...] w najwyższym stopniu podporządkowany celowi, jakim jest przedstawienie pewnego rozumowania”. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii*



od duszy, która cały ów proces przeszła, przez swą formę domaga się ożywienia i kontynuacji w duszy swego odbiorcy. Tę nieautonomiczność dialogu podkreśla brak ostatecznych rozstrzygnięć lub zapowiedzi przemyślenia na nowo tego, co zostało rozpatrzone w piśmie. Dialog pozostaje otwarty na „żywe” zmaganie się z problemami celem wciągnięcia adresata dialogu w ich rozważanie i rozwiązywanie, które dopiero mogą objawić prawdę i „zapisać” ją w jego duszy. Mamy więc tu do czynienia, jak zauważa Eugène N. Tigerstedt, z podwójnym dialogiem (*the double dialogue*): pierwszy odbywa się z reguły między Sokratesem i jego rozmówcą, drugi – między Platonem i czytelnikiem dialogu. „Te dwa dialogi nie są identyczne. To, co mówi Sokrates, mówi do pewnej osoby w pewnej sytuacji i nie możemy wprost tego stosować do siebie. Ale – i to jest paradoks Platońskich dialogów – nie możemy także powstrzymać się od robienia tego. Podażamy za dyskusjami, jakby biorąc w nich udział. Czytać Platoński dialog znaczy w milczeniu uczestniczyć w dyskusji”<sup>28</sup>. Struktura dialogu nie tyle pozwala na przypomnienie sobie wcześniej dokonanych już rozstrzygnięć, ile przede wszystkim umożliwia powrót (filozof) do problemów lub zapoznanie się (uczeń) z nimi celem uaktywnienia procesu filozofowania. Ćwiczenie wraz z Platonem kolejnych rozróżnień i argumentów wskazuje z kolei nie tylko na możliwe warianty rozwiązań tych problemów, ale również zachęca do aktywnego poszuki-

---

*filozofii*. Przeł. Ś.F. Nowicki. T. 2. Warszawa 1996, s. 20. Warto przy tym zwrócić uwagę, że przedstawiony na początku starożytny podział dialogów na dialogi badające i dialogi pouczające, któremu odpowiada współczesny: na dialogi aporetyczne i dialogi konstruktywne, wpisuje się w strukturę niektórych pojedynczych dialogów, oddając tym samym ruch myśli od aporii do euporii: np. w *Sofiście* w centralnej partii dialogu (236 d–264 b) znajduje się część aporetyczna (236 d–251 a) i część konstruktywna (251 a–264 b).

<sup>28</sup> E.N. Tigerstedt: *Interpreting Plato*. Stockholm–Uppsala 1977, s. 98. Zob. też Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 20, 23. Jeśli mimo krytyki pisma – zauważa podobnie T. Sinko – Platon „pisze dialogi, to tylko dlatego, że ta właśnie forma nie była ani nieruchoma, ani martwa; że jej ruch przechodził z rozmowy pisanej na czytelnika, do którego zwracało się każde pytanie Sokratesa, a on odpowiadał na nie z rozmówcami Sokratesa i szukał z nimi prawdy, a szukanie to ruch”. T. Sinko: *Literatura grecka...*, T. 1, cz. 1, s. 663. Dodatkową zachętę do podjęcia dialogu z Platonem można wyczytać z fragmentu *Sofisty* (243 d 6–8): wyimaginowany dialog ze starożytnymi, jaki proponuje Gość z Elei (dialog w dialogu), stanowi wskazówkę dla czytelnika, aby zrobił to samo, tj. wszedł w dialog z samym Platonem, jakby był on przy nim obecny i pytał go w podobny sposób, żeby się mu nie zdawało, że rozumie czytane słowa, kiedy jest wprost przeciwnie (zob. 244 a 4–b 1). „Dialog – pisał P. Friedländer – to jedyna forma pisania, która przedziera się przez sztywną formę książki”. P. Friedländer: *Plato*. Vol. 1: *An Introduction*. Transl. by H. Meyerhoff. New York 1958, s. 166.

wania ostatecznych odpowiedzi, których w samym piśmie z reguły brak. Proces dochodzenia do mądrości nie tylko jest w dialogach rozpoczęty, ale faktycznie się już dokonujący: rozmowa między uczestnikami dialogu, w którą wciąga się też czytelnik, oddaje ruch myśli od aporii do euporii, wskazując drogę do jego spełnienia, które ostatecznie powinno się dokonać już nie w piśmie, ale w duszy człowieka<sup>29</sup>. „Rozmowa – pisze Szlezák – nie rozwija się w sposób ciągły, lecz raczej wznosi się na coraz wyższe szczeble, by tak rzec, skokami, najczęściej w chwilach obrony przed atakiem”. Ta obrona to „wsparcie dla logosu” (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), które „wyraża zasadę struktury Platońskiego dialogu. Polega ona na zamierzonym podwyższeniu poziomu, na jakim dokonuje się uzasadnienia, ku ostatecznemu uzasadnieniu, opartemu na ἀρχή<sup>30</sup>. Pokonywanie ujawnionych aporii w piśmie, łącznie z tymi najważniejszymi, jak problem bytu i niebytu w *Sofistcie* czy aporia jednego i wielu w *Parmenidesie*, będzie miało zawsze jeden cel: poszukiwanie prawdy i wiedzy, która aporii już nie czyni. Warto też wspomnieć, że niektóre aporie, jak te związane z teorią idei w pierwszej części *Parmenidesa*, mają na celu rozważenie możliwych zarzutów oraz uprzedzenie tym samym pytań i krytyki, która może być wysunięta wobec pisma.

<sup>29</sup> Th.A. Szlezák z perspektywy „nauki niepisanej” zauważa, że „dialogi nie chcą być wolną od luk prezentacją całości platońskiej filozofii. Ani nie są każdorazowymi raportami o obecnym stanie myśli Platona. Ukazują coś nieskończenie wartościowszego: drogi do filozofii, jakich mogą szukać i po jakich mogą chodzić pojedynczy ludzie, obciążeni błędami i ograniczeniami takimi jak nasze. W swej żywości, wziętej z prawdziwego życia, dialogi objawiają swą nieporównywalną siłę protreptyczną, czyli zwracającą ku filozofii. Ale protreptyka to nie wszystko: doznajemy nie tylko pragnienia filozofii i przeżywamy nie tylko wejście w nią, lecz i kolejne kroki na jej drodze ku zasadom”. Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 125. Zob. też G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E.I. Zieliński. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Lublin 1996, s. 51–52.

<sup>30</sup> Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 34 i 73. Dodajmy, że zdaniem Szlezáka, struktura wznoszenia się na coraz wyższy poziom nie kończy się w samym dialogu: mamy bowiem zawsze do czynienia z takim logosem przychodzącym z pomocą drugiemu, który sam potrzebuje pomocy, a tej Platon nie powierza już kolejnemu, wyrażonemu na piśmie, ale ustnej nauce. Zob. *ibidem*, 63–87.

## Pisemny dialog jako zachęta do filozofii

Pisma Platona nie stanowią traktatów filozoficznych będących depozytem doktryny, z których by mogli czerpać wiedzę ci, którzy nie mają jej zapisanej w duszy, ani podręcznikami erystyki, umożliwiającymi opanowanie umiejętności spierania się na każdy temat, ale stanowią dialogi, które za pomocą struktury pytania i odpowiedzi przedstawiają proces myślenia. Ten proces jest tożsamy z procesem filozofii, czyli dochodzenia do mądrości, i w zamierzeniu autora pozwala „stać się wprawionym w argumentowaniu o wszystkim” (περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίνεσθαι) (*Polityk*, 285 d 5–6), „doskonale wyćwiczyć się, by prawdę przejrzeć na wskroś” (τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές) (*Parmenides*, 136 c 5), ale tylko wtedy, gdy czytelnik weźmie w nim czynny udział. Trzeba więc być już spokrewnionym wewnątrz z prawdą (φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας) (*Państwo*, 487 a 4–5; zob. *List VII*, 344 a), trzeba być już filozofem lub przynajmniej być otwartym na doniosłe problemy, które rozpoznaje się wewnątrz, a nie na zewnątrz siebie, by rozumieć pismo i dać się prowadzić przez przewodnika, jakim w rzeczywistości jest nie tyle Platon, ile sam rozum spragniony tego, do czego z natury swej dąży. Pismo stanowi właściwy środek służący przypomnieniu sobie tego, co wcześniej zostało przypomniane (ἀνάμνησις) (*Fajdros*, 249 b–d) – dialektyk, lub środkiem mającym przygotować do takiego właściwego przypomnienia – uczeń. Wynika z tego również, że dialogi Platona nie mogły i nie miały na celu zastąpić „długiej drogi” dialektyki, którą można przejść tylko w głębi własnej duszy dzięki wewnętrznemu rozważaniu i wspólnemu rozpatrywaniu w rozmowie. Należy jednak wspomnieć, że ograniczona możliwość wpływu osób dialogu, nieraz mistrzowsko w nim odwzorowanych, na postawy moralne i intelektualne czytelników zostaje w piśmie dodatkowo wsparta porównaniami, metaforami, obrazami i mitami, które oprócz rozumowego wywodu stanowią stały element filozoficznego przekazu Platona. Ich rola w wyjaśnianiu (obrazowaniu), dopełnianiu (działaniu pozaintelektualnym, tj. na wyobraźnię, uczucie czy wolę) lub nawet potwierdzaniu (jako „obrazowe” argumenty za) filozoficznej argumentacji wpisuje się również w pośrednią rolę mowy filozoficznej w dochodzeniu do prawdy. Wieloznaczność tego często symbolicznego języka, z którym nieraz zmagali się interpretatorzy, mogła być zamierzona i stanowić zarówno przeszkodę dla profanów (zob. Diogenes

Laertios, III, 63), jak i podstawę domagającą się komentarza oraz dointerpretowania przez odbiorcę czy samego twórcę<sup>31</sup>.

Tym, co pozostaje najważniejsze, co spaja dialog niewypowiedziany i wypowiedziany, a ostatecznie i ten spisany, oraz co w sensie podstawowym decyduje o ich filozoficznym charakterze, jest poszukiwanie odpowiedzi na zadane pytania. Stanowi to istotę filozofii pojętej jako droga do mądrości i sprawia, że tak rozumiana filozofia ma w sobie ożywczą siłę wprowadzającą ruch myśli, który może ostatecznie skończyć się pełnym poznaniem. Platon w swych pismach przedstawia się przede wszystkim jako filozof, jako ten, kto z jednej strony nie wie i pyta, a z drugiej – wynajduje sposoby prowadzące do odpowiedzi i daje nieodparte poczucie, że ostatecznie wszystkie te wysiłki skończą się powodzeniem. Rozumienie i czytanie Platona są z sobą ściśle powiązane. Wszystko przemawia za tym, że autor *Państwa* nie pozostawił po sobie spisanych, najważniejszych poglądów filozoficznych, które winny zostać systematycznie odczytane i zebrane w spójny i skończony system filozoficzny ich autora. Platon chciał, aby ich czytelnicy i interpretatorzy próbowali wraz z nim metodycznie poszukiwać prawdy, która – jeśli przypadnie im w udziale – będzie już nie Platona, ale „ich” prawdą. Cały wysiłek skupia się więc na autentycznym zmaganiu się z problemami, które stawia przed filozofem sam świat i które mają swoje ostateczne rozwiązanie. Platon od początku do końca pozostaje filozofem i zachęca do tego swych uczniów oraz czytelników, jak kiedyś Sokrates jego: powołaniem my-

<sup>31</sup> Pismo podlegało weryfikacji przez słowo wypowiedziane: było odczytywane i interpretowane, jak np. księga Anaksagorasa (*Fedon*, 97 b) czy pisma Zenona (*Parmenides*, 127 c–d). Same dialogi, szczególnie te późniejsze, mogły stanowić podstawowy materiał do ćwiczeń (*γυμνασία*) – zob. *Parmenides*, 135 c 8–d 7; por. *Sofista*, 218 d 4–5 – dla młodych adeptów dialektyki Akademii Platońskiej, gdzie może odczytywano taki dialog lub jego fragment, a następnie wspólnie pod okiem Platona próbowano zgłębić ujawnione problemy, z których te najtrudniejsze zawęzwały krąg uczestników, przenosząc rozmowę na drogę przechadzki z tymi najzdolniejszymi, którzy potrafili dotrzymać „kroku” w dialektycznych wywodach. Diogenes Laertios (III, 37) wzmiankuje o odczytaniu *Fedona* przez Platona – niestety, z kiepskim rezultatem, bo tylko Arystoteles wysłuchał go do końca. Zdaniem G. Ryle’a, istnieje nawet prawdopodobieństwo, że dialogi były wystawiane. G. Ryle: *Plato’s Progress*. Cambridge 1966, s. 21–54. W filozofii polskiej zajęcie aktywnej postawy interpretacyjnej czytelnika dialogu proponuje E. Wolicka: postawa ta „zakłada ich »otwartość« na interwencje czytelnika-interpretatora, podejmującego dialog zarówno z wyrażonymi wprost, jak też ukrytymi intencjami dzieła. Słowem – zakłada sytuację możliwej, co więcej, umotywowanej i sprowokowanej zawartymi w samych tekstach sugestiami, komunikacji”. E. Wolicka: *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*. Lublin 1994, s. 10. Por. Th.A. Szlezák: *Czytanie Platona...*, s. 42–50.

śliciela jest przede wszystkim poszukiwanie prawdy w ogóle, a nie tego, co dany filozof za prawdę uważał (zob. *Sofista*, 246 d 8–9; zob. też *Fedon*, 91 c).

Interpretacja Platona i jego pism nie powinna więc ograniczyć się do próby rekonstrukcji jego poglądów. One narodziły się w autentycznym wysiłku filozofowania stanowiącego próbę dotarcia do istoty i prawdy o świecie. Bez takiego ukierunkowania na prawdę interpretacja zawsze będzie omijać istotę platonizmu. Aby ją rozumieć, trzeba zdobyć się na wysiłek filozofowania. Czytając Platona, należy się zapomnieć i znieść dystans, który każe szukać doktryny autora. Wciągając się za każdym razem od nowa w pasjonujący wywód, czytelnik-interpretator traci z oczu samego Platona, zapomina o poszukiwaniu ostatecznych rozstrzygnięć dialogu, których i tak z reguły brakuje. Staje wtedy osobiście wobec rzeczywistych problemów, próbując krok po kroku posuwać się naprzód w celu ich rozwiązania. Niedosyt, jaki pozostawia koniec niemalże każdego dialogu, domaga się za każdym razem dopowiedzenia. Tego ostatniego nie należy jednak poszukiwać w samym dialogu ani we wszystkich dialogach razem wziętych. Rozwiązania trzeba szukać poza nimi. Dialogi bowiem nie dają ostatecznego rozstrzygnięcia, ale uczą dochodzenia do niego. Dopiero samodzielne podążanie według wskazówek prowadzącego rozmowę w dialogu, towarzyszenie mu w drodze, na którą forma dialogu zaprasza, mogą zaowocować prawdziwym poznaniem, o jakie zawsze w filozofii chodzi, poznaniem nie myśli Platona, ale samej prawdy, do której ta myśl może prowadzić. Mędrzec – mówiąc obrazowo – wiedząc, co robi, podprowadza tylko w górę, staje się przewodnikiem, bez którego dojście na szczyt byłoby bardzo trudne lub wręcz niemożliwe dla tego, kto dopiero w tych sprawach zaczął się orientować<sup>32</sup>. Przewodnik tylko pomaga wejść, ale trud wchodzenia musi podjąć każdy sam, aby na końcu już tylko samemu stanąć na szczycie i obcować z prawdą. Tak też czynili wszyscy wielcy po Platonie, począwszy od jego ucznia Arystotelesa. Tym, do czego ostatecznie zachęca forma dialogu, to nie podjęcie na nowo próby odczytania Platona ani „na własną rękę” rozważanie problemów postawionych w dialogu. O wiele bardziej interesujące (w porównaniu z pierwszą możliwością) i rozsądniejsze (w odniesieniu do drugiej) wydaje się próba rozumienia tego, co za pomocą pytań i odpowiedzi, jakie stawia

---

<sup>32</sup> Por. przestrożę, jaką daje Sokratesowi starszy Parmenides: „Bo ty jeszcze młody jesteś, Sokratesie – powiedział Parmenides – jeszcze się ciebie filozofia nie chwytła; ona się jeszcze weźmie do ciebie, według mego zdania”. Platon: *Parmenides*, 130 e. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1961.

Platon, staje się problemem i podstawą jego rozwiązania jako takiego, do czego każda autentyczna filozofia była od początków swych zdolna. W tym ujęciu można się zgodzić z uwagą Alfreda Northa Whiteheada, że „najbezpieczniejszą ogólną charakterystyką europejskiej tradycji filozoficznej jest stwierdzenie, że składa się ona ze zbioru przypisów do Platona”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> A.N. Whitehead: *Process and Reality*. New York–London 1979, s. 39, cyt. za: P. Gutowski: *Wprowadzenie*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 4 (40), s. 5. Sam Whitehead w ten sposób uwagę tę wyjaśnia: „Nie mam na myśli systemu, który badacze w wątpliwy sposób wywiedli z jego pism. Nawiązuję do bogactwa idei wśród nich rozproszonych. Osobiste uzdolnienia, fakt, że miał okazję żyć w wielkim okresie cywilizacji, jego znajomość tradycji intelektualnej, nie zniekształconej jeszcze przez tendencję do systematyzacji, sprawiły, że jego pisma są niewyczerpaną kopalnią pomysłów”. Ibidem. W ten natomiast sposób pisał wiele wieków wcześniej bizantyjski uczyony Jorge Gemisto Pletón (ok. 1355–1450); cyt. za: E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*. Przeł. A. Dutka. Warszawa 1993, s. 82: „Platon przekazuje zatem w swych dialogach jedynie zasady filozofii, czyli to, co jest absolutnie konieczne i dotyczy zagadnień podstawowych. Co do reszty, pozostawił uczniom zadanie kontynuacji swych badań w oparciu o zasady i o naukę, którą od niego usłyszeli”.

**Rafał Katamay**

## Plato's dialogue as a way of philosophising

### Summary

The aim of the article is to explain the reason why Plato treated a dialogue as the best means of a written form of transmitting a philosophical content. It also constitutes a contribution to the understanding of Plato's way of philosophising. The author emphasises that both a dialogue and dialectics have a joint structure composed of questions and answers, and, thus, constitute the basic method of philosophy, i.e. the process of moving towards wisdom. The process of philosophising takes place when moving from the state of unknown to wisdom, i.e. from capturing difficulties to their solutions. It is *dia-logical* in nature after all; it assumes the thought movement from one *logos* already included in the question to the other inserted in the answer. The ultimate goal of the dialogue, going beyond its scope, is the stoppage of thinking and mental view of the essence explaining everything. The author discriminates between three forms of dialogue: an internal one (taking place in mind within itself), a spoken one (articulated in a conversation of two people) and a written one (presented in writing but requiring animation and continuation in the reader). The conclusion part says that Plato used a dialogue to express not only his most vital philosophical views, but the problems a thinking person faces in the world, and ways of solving them, encouraging the reader to follow them.

Rafał Katamay

## Platonischer Dialog als eine Methode des Philosophierens

### Zusammenfassung

Der Verfasser setzt sich das Ziel zu klären, warum ein Dialog, nach Platon, das beste schriftliche Mittel zur Überlieferung von philosophischen Ideen sei. Der Artikel sollte auch zur Erläuterung der Platonischen Philosophierensmethode beitragen. Der Verfasser betont, dass sowohl der Dialog wie auch die Dialektik eine gemeinsame, aus Fragen und Antworten bestehende Struktur haben und deshalb die Hauptmethode der Philosophie, also des Strebens nach Weisheit sind. Der Philosophierensprozess beruht auf dem Übergang von der Unwissenheit zur Weisheit, also von der Entdeckung der Schwierigkeit bis zu deren Lösung. Er ist daher von seiner Natur aus *dia-logisch*: er nimmt an, dass die Gedanken von einem, schon in der Frage enthaltenen bis zum anderen in der Antwort steckenden *Logos* übergehen.

Das endgültige, außerhalb des Dialogs selbst hinausgehende Ziel des Dialogs ist es, mit Erwägungen aufzuhören und das alle Dinge erläuternde Wesen zu betrachten. Der Verfasser unterscheidet zwischen drei Formen des Dialogs: innerer (mit sich selbst geführter), geäußerter (ein Gespräch zwischen zwei Personen) und schriftlicher (der von dem Leser belebt und weitergeführt werden sollte). Er gelangt zu dem Schluss, dass Platon in seinen Dialogen nicht seine wichtigsten philosophischen Ansichten ausdrücken wollte. Es ging ihm vielmehr darum, dass der denkende Mensch die ihm durch die Welt gestellten Probleme zu lösen sucht.