

Pacewicz, Artur

Ahistoryczna wizja Platona i przedsokratyków?

Peitho 3, 245-253

2012

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ahistoryczna wizja Platona i przedsokratyków?

Artur Rodziewicz, *Idea i forma. ΙΔΕΑ ΚΑΙ ΕΙΔΟΣ. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2012, ss. 496.

ARTUR PACEWICZ / Wrocław /

Do rąk Czytelnika trafia dosyć obszerna monografia poświęcona myśli Platona oraz jego poprzedników. Piszę „dosyć”, ponieważ zakres historii filozofii, który obejmuje, oraz stan badań nad nim mógłby z pewnością posłużyć do napisania o wiele obszerniejszego dzieła. Praca składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych *Wstępem*, natomiast niepodsumowana oddzielnym zakończeniem, którego funkcję w pewnym stopniu pełni ostatni podrozdział części trzeciej. Całość wywodu zwieńczona jest bibliografią, streszczeniem w języku angielskim oraz indeksami.

Praca ma na celu badanie postaw (podstawowych elementów, a więc prawdopodobnie z tego powodu uznana jest przez Autora za „elementarz” — s. 9) myślenia greckiego, a za takie uznana zostaje teoria (*sic!*) przeciwieństw. Jeśli zaś chodzi o związek między Platonem a tak zwanymi filozofami przedsokratejskimi, to za jedyny wkład do myśli Greków przyjmuje się to, iż przeformułowuje on koncepcję tych drugich i przenosi *szczegółową strukturę formalną rozważań* nad przeciwieństwami na teren polityki (s. 11; podkr. A.P.). Następnie zostaje dookreślone pojmowanie polityki oraz wyjaśnia się różnicę między ontologią (przedmiot: byt), fizyką (przedmiot: fenomeny) i metafizyką (przedmiot: to, co wykracza poza hierarchię rzeczywistości — s. 12–13). Całość badań ma charakteryzować „ahistoryczność”, czyli abstrahowanie od uwarunkowań historycznych epoki, w której powstały teksty, co pozwala na korzystanie w „rozumieniu” myśli

Greków z całej tradycji, w tym — jak Autor sam przyznaje (s. 12) — z ujęcia Al-Farabiego. Autor za drugorzędne uznaje współczesne opracowania, z tego przede wszystkim powodu, iż cechuje je skłonność do pomijania wątku teistycznego oraz rozróżnienia między formą a ideą. Trudno się z tą oceną zgodzić. Wystarczy wspomnieć o kilku monografiach dotyczących tego wątku (F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca 1942; R.D. Mohr, *God and Forms in Plato*, Las Vegas 2005; F.-P. Hager, *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg 1987 — by wymienić przykładowo nie uwzględnione przez A. Rodziewicza) oraz całej rzeszy artykułów (by wymienić tom zbiorowy: J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen 2004), by uznać tę tezę za zbyt daleko posuniętą. Poza tym Autorowi „przeszkadza” ekstrapolowane ze współczesnych nauk przyrodniczych podejście ewolucyjne, które może być przedmiotowo adekwatne jeśli chodzi o zjawiska, natomiast nie o byty. O ile sam podjąłem krytykę takiego podejścia (A. Pacewicz, „O ewolucyjnym charakterze nauki Platona”, [w:] *Itinera philosophiae*, A. Pacewicz et alii (red.), Wrocław, s. 373–390), to jednak dostrzegam w tym podejściu pewien model (choć mocno ograniczony i niejasny), który może pomagać w eksplikacji stanowiska Platona. Co więcej sam A. Rodziewicz zdaje się nie dostrzegać, iż jego argument można odnieść do jego własnego wywodu: mówi o „teorii” (i to, jak się zdaje, nie w sensie starożytnym), „strukturze formalnej”, „monizmie”, „dualizmie” (który w przypadku Platona jest czymś fundamentalnym — s. 311), „poznawaniu apriorycznym” (i Autor chyba nieco naiwnie uważa, że uniknął imputowania własnych konstruktów myślowych — s. 15). Przeszkadza mu również imputowanie przez współczesnych Platonowi nieścisłości w używaniu pojęć, ponieważ operował on nim *precyzyjnie* (s. 14; chodzi przede wszystkim o rozróżnienie forma — idea): „każde słowo stanowi niezbywalny element całości, w której odgrywa znaczącą rolę” (s. 15). Tak skrajne stanowisko musi zostać poddane w wątpliwość z prostego, historyczno-filologicznego powodu: sam przekaz tekstu (przede wszystkim filozofów przedsokratejskich, ale również w pewnym stopniu dialogów Platona) sprawia, iż często trudno jest uznać, czy dane pojęcie było użyte przez filozofa, czy też jest wersją późniejszą. Co ciekawe A. Rodziewicz odwołuje się do dyrektywy metodologicznej sformułowanej u Diogenesa Laertiosa (III 65), zgodnie z którą należy zidentyfikować przedmiot wypowiedzi, cel oraz dokonać oceny (no i w tym miejscu pojawia się pytanie do Autora: gdzie jest ocena? z jakiej perspektywy: *czyjejs* współczesności czy *philosophiae perennis*?).

Przedsokratycy

Część pierwsza poświęcona jest filozofom przedsokratejskim, a za wzór rzetelności pracy badawczej nad tą myślą stawiany jest Stefan Pawlicki (s. 22, przyp. 15) i Wincenty Lutosławski (s. 23, przyp. 20). Pod tym względem padają ponownie bardzo mocne założenia metodologiczne w odniesieniu do badań filozoficznych: konfrontacja własnego oglądu świata z poglądami rekonstruowanymi przez badacza o wysokim stopniu moralności i religijności (*vide* osoby wspomniane powyżej). A. Rodziewicz zdaje się nie dostrzegać „uwikłania” teoretycznego zarówno Pawlickiego, jak i Lutosławskiego w myśl jego

epoki — nie przeszkadza mu to, iż pierwszy z nich mówi np. o „realizmie”, „materializmie”, „spirytualizmie”, „nadprzyrodzoności”, „świadomości”, „rozwoju dziejowym”, „monoteizmie”, „systemie” (*vide* rozdział o Parmenidesie), a drugi szukał wglądu w psychologiczną ewolucję Platona (ze świadomością, iż Platon sam o tym nie mówi! — W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London–New York–Bombay 1897, s. 30), czy używał terminów „idealizm”, „produkcja materialna i moralna”, „socjalizm”, „postęp estetyczny”, „wpływ” (T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, Zielona Góra 2010, s. 79–95; na temat metodologii Pawlickiego zob. np. T. Mróz, „Metoda historii filozofii wedle Stefana Pawlickiego”, *Rocznik Historii Filozofii Polskiej* 1, s. 141–162, w szczególności s. 151–152).

Kwestia przeciwieństw na początku podjęta zostaje w twórczości Homera, Hezjoda i innych pisarzy niefilozoficznych. Otrzymujemy wybór tekstów, w których używa się słów zawierających odniesienie do przeciwieństw, ze szcztąkowym komentarzem. Lakoniczne wnioski pozwalają stwierdzić, iż z jednej strony elementy wchodzące w relację przeciwieństwa są na tym samym poziomie i są pod danym względem równe, z drugiej zaś elementy te są na różnych poziomach hierarchii (s. 36). Następnie Autor uzasadnia wyłączenie z zakresu analiz Homera (choć już była o nim mowa), zoroastrizmu, orfizmu, myśli hipokratejskiej, Pindara, sofistów, Anaksagorasa i Sokratesa (ale nie ma mowy o tak zwanych „Sokratykach Mniejszych”, którzy nie są już tak enigmatycznymi postaciami jak Sokrates).

Orfizm — jak już wspomniano — miał zostać wyłączony z zakresu rozważań, ale pojawiają się przemyślenia nad Orfeuszem, co rodzi, oczywiście pytanie, czy i na ile obie tradycje można odróżnić. Autor swe rozważania opiera nie tylko na orfickim papirusie z Derveni, lecz również dziełach o wiele późniejszych, np. *Argonautykach* Apoloniosa z Rodos. Kilka wzmianek o koncepcjach orfickich w literaturze greckiej i nawiązanie do Anaksymandra pozwalają na wyprowadzenie całkowicie nieuzasadnionego, jak się zdaje, na tym etapie ogólnego wniosku: „koncepcja elementu pośredniego między stanem „przedświatowym” a światem jest w *filozofii starożytnej* (kurs. — A.P.) dość jednolita” (s. 47). Następnie omówiony zostaje Ferekydes oraz Hezjod, w twórczości którego wyróżnione zostają przeciwieństwo dzień-noc oraz opozycje kosmogoniczne, teologiczne, biologiczne i etyczne. Rozważając początek teogonii hezjodejskiej, którą Autor interpretuje jako kosmogonię, za jej pierwsze etapy uznaje się wyłonienie się Nocy i Dnia oraz Erebu i Tartaru (s. 63). Zostaje pominięty moment powstania Chaosu, Ziemi i Erosa, dzięki wprowadzeniu rozróżnienia *powstawania z [Chaosu]* w pierwszym wypadku i *stawania się* w drugim. Nawet gdyby przyjąć to rozróżnienie oraz to, że Eros w jakimś stopniu jest przeciwieństwem Chaosu (ma powodować „zmieszanie”, czyli „zjednoczenie” — pytanie: co Eros miesza z Gaią, by powstał Ouranos (który zresztą nie jest jej przeciwieństwem — s. 70)?), to i tak pozostaje niewyjaśniona kwestia rodzenia się Gai (czego jest przeciwieństwem?). To przywodzi na myśl następującą refleksję: czy aby na pewno przyjęcie przeciwieństw jako fundamentu fizycznego (?), ontologicznego (?) i interpretacyjnego jest założeniem słusznym i gwarantującym „lepsze” odczytanie myśli greckiej? Tę skłonność od „osłabiania” opozycyjności (a może po prostu skłonność do nieprzywiązywania do niej ogromnej wagi) dostrzec można w przypadku dwuznaczno-

ści (*sic!* — przeniesionego do późniejszej filozofii greckiej — s. 71) pojęcia „nieśmiertelny”, przeciwstawiania ludzi i nieprzeciwstawiania ludzi (pierwszych) bogom czy powoływania bytów pośrednich — demonów. Mówiąc zaś o opozycjach etycznych, Autor bierze pod uwagę jedynie dobro–zło, tymczasem nawet przywołane wersy z Hezjoda aż proszą o wskazanie i poddanie analizom innych przypadków (ciekawych właśnie z etycznego punktu widzenia, który trudno zredukować tylko do dobra i zła) nie tylko przedmiotowych (np. „piękne zło–dobro”; wiele innych tylko zostaje wymienionych — s. 77), lecz również o innym charakterze: „cieszyć się złem”, „otoczyć miłością zło” (w. 57–58). Co ciekawe, wnioski dotyczą nie tyle samego Hezjoda, co jego relacji do Platona (która, *notabene*, określana jest mianem „silnego związku” [s. 81] czy „wpływu” [s. 83]). Efektem tego „wpływu” (A. Rodziewicz mówi o podobieństwie strukturalnym — czy to jest wystarczające do „wpływania”?) ma być m.in. metoda podziału [διαιρέσις], co do czego można mieć wątpliwości, ponieważ o ile celem Hezjoda jest podanie genealogii, o tyle Platon chce osiągnąć definicję pojęcia, która ujmie istotę danego czegoś. Co ciekawe (a na co nie zwraca uwagi Autor), zarówno u Hezjoda, jak i u Platona odnajdujemy podziały, które nie mają charakteru dychotomicznego.

Kolejnym omówionym filozofem jest Anaksymander. Autor opatruje analizowane teksty nagłówkami „fragment”, ale należy pamiętać, iż nie są to fragmenty dzieła Anaksymandra, co świadectwa (*testimonia*) streszczające jego naukę, które w przeważającej części pochodzą z dzieł Perypatetyków, co może rzutować na terminologię i interpretację myśli tego greckiego filozofa (jedyny i to krótki cytat zachowany jest u Symplicjusza). Stąd też może pojawił się wniosek o spostrzeżeniowym źródle koncepcji Anaksymandra (s. 101). Tymczasem można się skłaniać ku bardziej spekulatywnej interpretacji, w której za takie źródło służyłaby krytyczna refleksja nad propozycją Talesa. Tę spekulatywność bardzo wyraźnie dostrzec można w jego myśli kosmologicznej.

Następnie przechodzi Autor do Pitagorejczyków. W ramach tej filozofii funkcjonowały tzw. tabele przeciwieństw, które są rekonstruowane na podstawie dzieł Diogenesa Laertiosa, Porifriusza (*Żywoć Pitagorasa*), Plutarcha (*O Izydzie i Ozyrysie*) oraz Arystotelesa (*Metafizyka*) (wymieniam w kolejności przedstawianej w pracy, która — jak się domyślam — jest wyrazem „ahistoryczności” wywodu). Tu ponownie pojawiają się pytania natury metodologicznej. Porównanie przekazu Diogenesa z przekazem Jamblicha uznaje Autor (s. 112, przyp. 311), iż jest to tradycja stara i dobrze ugruntowana (jak ryzykowna jest to teza wskazywać mogą rozważania na temat źródeł Diogenesa — np. J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978, s. 7–16). Zwłaszcza w przypadku tradycji pitagorejsko-platońskiej trudno nie zadać sobie pytania o możliwość odróżnienia jej składników i to nie pod względem historycznym, lecz systematycznym. Warto wspomnieć, iż kryterium takie zaproponowała oraz kwestię relacji między pitagoreizmem a Platonem dyskutowała C. de Vogel (*Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, s. 192–217). Chciałbym też zwrócić uwagę na kwestię przyjaźni, której szczególną rangę miał po raz pierwszy nadać Pitagoras. A. Rodziewicz interpretuje radę Pitagorasa, iżby „ci, którzy mają zostać przyjaciółmi, nie zostali wrogami, a wrogowie jak najszybciej zostali przyjaciółmi”, jako wyrażającą pewien stan równowagi między przeci-

wieństwami, podobny do bezruchu (s. 114). Nie dostrzega, iż w pierwszym wypadku stan równowagi zachodzi — dwie osoby nie są jeszcze przyjaciółmi i nie są jeszcze wrogami. A więc ta równowaga zostanie zaburzona i lepiej, żeby dokonano tego w kierunku pozytywnym — prawdopodobnie powolną i systematyczną pracą nad relacją panującą między nimi, ale nie po to by zachować równowagę, lecz by znieść przeciwieństwo i ustanowić swoistą jedność, bo „między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, a przyjaciel to „drugie ja” (Porfiriusz, *Żywoł Pitagorasa*, 33). Kiedy natomiast relacja jest zła, to potrzebne jest szybkie i zapewne bardziej intensywne działanie, by osiągnąć cel wspomniany powyżej. Jeśli zaś chodzi o inne uwagi, to w przypisie 340 (s. 120) pojawia się zwrot: „zdaniem KRS”, co oczywiście odnosi się do pracy *Filozofia przedsokratejska* autorstwa trzech badaczy G.S. Krika, J. Ravena i M. Schofielda. Warto jednak przytaczać nazwisko badacza odpowiedzialnego za dany rozdział w tej monografii (w tym przypadku jest to opinia Schofielda). A. Rodziewicz uznaje, że Pitagorejczycy dokonywali rozróżnienia między „jednym”, „jednostką”, „jednią”, „jednym” i „jedynką” (s. 121), które to rozróżnienie mogło zostać pominięte przez Arystotelesa. A więc jednak należy przyjmować uwarunkowania historyczne tekstów, na podstawie których (re)konstruujemy koncepcje presokratyków i podejście „ahistoryczne” nie jest możliwe do utrzymania. Jeszcze bardziej zaskakującą możliwość (jedną z trzech) wobec ujęcia Arystotelesowego przytacza Autor nieco dalej (s. 123): miałby on nie mieć dostatecznej wiedzy na temat referowanych poglądów! Czy jest możliwe w przypadku kogoś, kto napisał traktaty (dziś zachowane jedynie fragmentarycznie lub wiemy o nich jedynie z testimoniów) *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* (III ks.), *Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων* (I ks.), *Πρὸς τὰ Ἀλκμέωνος* (I s.), *Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους* (I ks.), *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (I ks.)? Po omówieniu Alkmaiona i Filolaosa przychodzi czas na wnioski. Za cechę charakterystyczną tej filozofii uznaje się potraktowanie przeciwieństw jako elementów (przyczyn i zasad) przenikających całą przyrodę oraz (choć warunkowo — s. 131) ich wartościowanie. Nie zważając na własne uwikłanie teoretyczne, zadaje też A. Rodziewicz pytanie o interpretację dualistyczną (wyróżniając dualizm fizyczny, ontologiczny i absolutny — s. 132) i monistyczną tejże filozofii. Sam też wskazuje na relatywność odpowiedzi: „Wiele zależy od definicji dualizmu” (s. 131). A więc chcąc nie chcąc mamy do czynienia z „modelowaniem” (a może nawet „konstruowaniem”) w świetle pewnych rozstrzygnięć filozoficznych wyników otrzymanych z (re)konstrukcji ze świadectw i fragmentów. W tym momencie za uzasadnione można uznać pytanie o wyższość konstrukcji Autora nad tak ochoczo odrzucanymi przez niego konstrukcjami historyków i filozofów współczesnych. Niestety ograniczona objętość recenzji nie pozwala w pełni wyrazić uwag odnośnie do pozostałych rozdziałów pierwszej części, poświęconych Heraklitowi, Parmenidesowi i Empedoklesowi.

Platon

W części drugiej przedstawione zostaje koncepcja przeciwieństw w wybranych dialogach Platona, przy czym wybór pada nie na całe *Corpus Platonicum*, lecz poddane anali-

zie zostają trzy teksty: *Fedon*, *Państwo* oraz *Timajos*. Jednym z podstawowych założeń przyjmowanych w książce jest rozróżnienie między ideą (*ιδέα*) a formą (*εἶδος*). Oto garść uwag krytycznych dotyczących tej części. Przystępując do omówienia pierwszego z wymienionych dialogów, Autor zaznacza obecność przeciwieństw zawartych już w koncepcjach przedplatońskich (horyzontalne?), ale zostają uzupełnione one o *nowe* opozycje *wertykalne* (podkr. moje). Warto jednak nadmienić, iż opozycje o charakterze wertykalnym zdają się nie być czymś nowym w myśli greckiej, a wręcz obecne są od samego jej zarania — np. u Homera i Hezjoda w postaci bóg — człowiek. Do analiz zostaje wprowadzone (niefunkcjonujące w tym okresie) pojęcie „istnienia”, którym np. tłumaczony jest zwrot τὸ τῶν ὄντων, a więc ściśle rzecz ujmując „coś spośród bytów” (s. 201) czy też τὸ εἶναι (s. 203). Za całkowicie mylące należy uznać tłumaczenie fragmentu 78d 1–7, w którym fraza λόγον δίδόναι zostaje oddana jako „nadawać miano” (*ibidem*). Wydaje się to mieć konsekwencję w interpretacji pierwszego „argumentu” na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, co do którego uznaje Autor, iż „miał inne zadanie niż ściśle dowiedzenie nieśmiertelności duszy” (s. 207). Trudno jednak to pogodzić z tekstem dialogu, w którym wniosek, wedle Platona, cechuje „konieczność” (72a 7). Co więcej, trudno się również zgodzić z tezą, iż zakładany w argumencie dualizm psychofizyczny determinuje osiągnięty wynik. Widać to wyraźnie na samym początku argumentacji (70a), gdzie Kebes przyjmuje tego rodzaju dualizm, ale obawia się, iż dopuszcza on jednak śmiertelność duszy. Nieco zawily i nie do końca jasny jest wywód dotyczący rozróżnienia między μορφή, εἶδος oraz ιδέα, z których to pojęć pierwsze występuje tylko dwukrotnie i tłumaczone jest jako „postać”. Z pewnością nigdzie nie jest stwierdzone, że „w postaciach znajduje się jakaś idea” (s. 212). Nie wdając się w obszerne dywagacje, najogólniej rzecz biorąc, tekst dialogu pozwala jedynie na stwierdzenie: εἶδος oraz to, co od niego różne, dzielą nazwę oraz μορφή. Idea z kolei, kiedy jest przeciwna danej μορφή, może „wkroczyć” i unieścwić dane coś. Nic w tekście nie sugeruje, żeby μορφή była jakimś konglomeratem. W wyniku analiz A. Rodziejewicz uzyskuje hierarchię: idee — formy (immanentne i transcendentne) — postaci — zjawiska. W świetle badanej koncepcji przeciwieństw idee nie mają przeciwieństwa, natomiast formy już tak. Warto zwrócić jednak uwagę na możliwość sprzeczności tego rozwiązania w świetle rozważań przedstawionych w *Parmenidesie*, gdzie przyznaje się, iż uznanie εἶδος tego, co najmniej godne i najpodlejsze prowadzi do aporii (130c). Dlaczego raz transcendencja miałaby dopuszczać sprzeczność, a innym razem nie? Jak w kontekście krytyki παράδειγμα z *Parmenidesa* można uznać ideę za „wzór” (s. 221)? Jaki status ma idea, skoro wszystko, co rozważane przez człowieka ma status εἶδος? Czy jest to faktycznie wyłącznie niepoznawalny obiekt „wiary” (jak tłumaczy Autor grecki czasownik πείθω — *ibidem*), czy też jednak wiedzy, chociaż o ograniczonej do hipotetyczności wartości? Sądzę, iż mamy do czynienia z drugą możliwością i ta kwestia nie zyskała jeszcze swego rozstrzygnięcia (o ile kiedykolwiek pojawia się, w co wątpię, u Platona takie rozwiązanie, iż idee stanowią coś niepoznawalnego). W ten sposób wkraczamy w zakres przeciwieństw epistemologicznych, wśród których wyróżnia się: wiedza — niewiedza, wiedza — mniemanie, wiedza — wiara. Krótki wywód (s. 221–224) nie pozwala stwierdzić, czym jest wiedza i każe stawiać szereg pytań: czy

różnica między σοφία czy φρόνησις jest różnicą: proces — stan finalny, jak sugeruje A. Rodziewicz (s. 223)? Jaka jest relacja ἐπιστήμη do σοφία i φρόνησις? Czym jest przekonanie — δόξα pojawia się wielokrotnie w dialogu — i jak się ma do ἐπιστήμη, σοφία i φρόνησις? Jeśli — jak wspomniałem powyżej — πείθω oznacza wiarę, to jak ma się ona do πίστις? W kolejnym krótkim (i niewystarczającym) omówieniu przedstawia się przeciwieństwa etyczne (s. 224–227). Arbitralnie broni się koncepcji zła w duszy jako braku, nie zwracając uwagi na to, iż o ile faktycznie ciało jest złe, bo dostarcza bodźców sprowadzających duszę „na manowce”, o tyle dusza, która im się poddaje (w szczególności przyjemnościom) staje się również zła — występna i to ona zostaje poddana karze. Całkowicie nie zwraca się uwagi na skalę wartości relatywnych, a już sama częstotliwość występowania stopni wyższych utworzonych od wyrazu „dobry” powinna ku temu skłonić, a to mogłoby zwrócić uwagę na to, że etyka, czy też szerzej: aksjologia, nie daje się w *Fedonie* sprowadzić do przeciwieństw.

Drugi rozdział części drugiej poświęcony jest *Państwu*. Tutaj rzuca się przede wszystkim w oczy interpretacja słynnej metafory odcinka, w której obszar διάνοια interpretowany jest jako „treści przemyśleń i hipotez dotyczących świata zmysłowego” (s. 238). Trudno zgodzić się z tą interpretacją, gdyż w tekście w ogólnie nie ma mowy o relacji hipoteza — świat zmysłowy, a jedynie, iż matematyk (gdź o nim jest tutaj mowa), rozważając zagadnienia właściwe dla swojej wiedzy, czyni to na drodze myślowej (precyzyjniej: czyni to jego dusza), a mimo tego, iż posługują się przy tym wizerunkami, które mają charakter zmysłowy, to *de facto* nie są to właściwe przedmioty jego rozważań. Ponadto, matematyk akceptuje pewne założenia, nie wnikając w to, czy stanowią one bezwzględną podstawę wiedzy, czy też powinny one znaleźć uzasadnienie w tym, co wyższe, oraz wyprowadza z nich konsekwencje. Natomiast filozof przyjmuje te same hipotezy, ale szuka dla nich uzasadnienia w tym, co niehipotetyczne. Nie wiadomo również, co Autor ma na myśli twierdząc, iż w najniższej części odcinka, zawierającej odzwierciedlenia przedmiotów gignetycznych w innych przedmiotach tego rodzaju (np. w wodzie czy lustrze), znajdują się negacje form (s. 239) (co to w ogóle jest negacja formy — bezformie?). Zagadkowe jest również to, na jakiej podstawie w tak apodyktyczny sposób („niewątpliwie” — s. 244) ustalona zostaje hierarchia wśród przedmiotów znajdujących się w tej najniższej części, chociaż — jak zauważa również A. Rodziewicz — zostają one wymienione w odwrotnej kolejności. Inspiracja neoplatońska pozwala również na doszukiwanie się w metaforze „mroku” (a nawet nicości — problem, czy w filozofii greckiej tego okresu w ogóle takie pojęcie funkcjonuje) czyli całkowitego braku światła, który ma być tożsamy z brakiem przedmiotu lub obszarem, na który pada cień przedmiotu (zdanie na s. 245–246 niejasno zbudowane i dopuszczające obie interpretacje, które trudno „uzgodnić” z tekstem). Jak na tak obszerny dialog, jakim jest *Państwo*, omówienie kolejnych zakresów przeciwieństw zajmuje Autorowi niewiele miejsca — rozważania nad epistemologią zajmują 2,5 strony, nad etyką zaś nieco ponad 8 stron, z czego spora część poświęcona jest właściwie aspektowi politycznemu, chociaż przeciwieństwa polityczne omawia się w kolejnym podrozdziale. W kontekście politycznym, z jednej strony, mówi się o idei politei, która nie ma przeciwieństwa, bo musiałoby nim być coś, co jest całko-

wicie pozbawione „jakichkolwiek form organizacji publicznej” (s. 270), a z drugiej, na coś takiego — co jednak nie istnieje — nakierowuje się tyran (s. 275; w późniejszych stwierdzeniach A. Rodziewicz interpretuje tyranie jako brak jakiegokolwiek ustroju — s. 284 — chociaż dla Platona jest to forma ustroju (R. 554d), a ἀναρχία z kolei jest cechą demokracji — R. 563e). Podjęta zostaje również próba odwzorowania porządków politycznych na metaforze odcinka, gdzie królestwo i tyrania stanowią jego kres górny i dolny, natomiast pozostałe ustroje zajmują poszczególne jego części (s. 276–277). Zaproponowana interpretacja ignoruje jednak wiele cech/relacji, które są istotne dla wspomnianej metafory. Wystarczy wspomnieć o relacji mimetyczności czy o wspólnym punkcie wyjścia (hipotezie) dla matematyka i filozofa (jak to przełożyć na porządek polityczny). Dlaczego wszystkie ustroje poza skrajnymi obrazowane miałyby być w postaci odcinka? Dlaczego wreszcie timokracja miałaby dopuszczać do władzy większe grupy osób, skoro pojawia się ona jako efekt destrukcji modelu arystokratycznego spowodowanego zmianą orientacji aksjologicznej? A już za całkowicie zaskakujący można uznać wniosek, który czytelnik powinien dostrzec, dotyczący „erotycznego” charakteru tych ustrojów (s. 277).

Rozdział trzeci części drugiej dotyczy przeciwieństw w dialogu *Timajos*, a jako pierwsze zostają omówione przeciwieństwa metafizyczne. W kontekście rozważań nad konstrukcją duszy świata pada w Platońskim dialogu (35a) stwierdzenie o zmieszaniu ze sobą trzech οὐσίαι w jedną ideę (s. 295). A. Rodziewicz nie wyjaśnia, jak można to rozumieć w odniesieniu do ustalenia poczynionego przez niego wcześniej, gdzie idea ma status tego, co niepoznawalne dyskursywnie. Co więcej idea duszy wydaje się mieć w *Timajosie* swoje przeciwieństwo w postaci idei ciała świata (jako idealnego konstruktu geometrycznego). Czyżby jednak w koncepcji Platona zaszła jakaś zmiana lub jego język nie był aż tak konsekwentny i precyzyjny, jak chciałby tego autor książki (*a propos*: w opisie czterech żywion (39e) wyraźnie widać wymiennosc pojęć ιδέα oraz εἶδος)? Uzgodnienie przeciwieństw uznaje też A. Rodziewicz za przekroczenie zasad logiki (s. 296). Tymczasem wydaje się, iż owo uzgodnienie, a precyzyjniej *zharmonizowanie*, jest czymś jak najbardziej zgodnym z logiką, a przemoc dotyczy natury jednego ze składników poddawanych harmonizacji. Odnosząc się następnie do Platońskiej wizji tworzenia człowieka i „wszczepiania” w niego rozmaitych przeciwieństw (s. 299) Autor nie zauważa (zapewne z powodu zaangażowania w wypuklanie znaczenia swojej interpretacji), iż ponownie mamy do czynienia nie tylko z przeciwieństwami — wyjątkiem, ale jakże znaczącym w kontekście rozważań prowadzonych na początku książki, jest *Eros*, dla którego przeciwieństwa nie ma. Oznacza to prawdopodobnie, iż natury człowieka nie da się sprowadzić wyłącznie do obecnych w niej przeciwieństw. Za całkowicie niejasną należy uznać uwagę dotyczącą paraleli między opisem przestrzeni-materii (interpretowanej jako nicość (s. 311, 329), a czy w nicości może zachodzić?) i powstawaniem bytów w jej obrębie, a opisami Hadesu z *Fedona* i *Państwa* (s. 312). Za co najmniej dziwną należy uznać deklarację chęci podjęcia odczytania *Timajosa* w kontekście politycznym, która wyrażona jest w części poświęconej metafizyce, i poświęcanie w tym miejscu aspektowi politycznemu ponad 10 stron! Z kolei przeciwieństwa epistemologiczne potraktowane zostają „po macoszemu”, a można to zagadnienie uznać za kluczowe dla interpreta-

cji *Timajosa*. Jak wiadomo już w starożytności powstała kontrowersja, czy należy ten dialog interpretować literalnie, czy przenośnie. Całość opowieści określana jest mianem $\mu\theta\omicron\varsigma$, $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\mu\theta\omicron\varsigma$ bądź $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, a więc mit nie dotyczy idei (s. 324), bo nie byłby wtedy prawdopodobny. Z tego też względu trudno uznać, iż rozumowanie ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$) jest czymś pośrednim między postrzeganiem zmysłowym a mitem, gdyż funkcję pośrednią spełnia mniemanie ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), które może być „stałe”, „prawdziwe” (37b, 51d), natomiast nigdzie nie jest określone mianem nierozumnego (s. 324). Autor książki nie podejmuje też kwestii statusu rozumowania ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), którym posługuje się rozum i może być „nieuprawniony” — czy ma przeciwieństwo, jaka jest jego relacja do mniemania i mitu? Trzecią omawianą grupą przeciwieństw są przeciwieństwa etyczne. Wbrew zapewnieniu A. Rodziewiczza *Timajos* nie mówi tylko o tym, co dobre (s. 329), lecz również o dobru (87c). Jeśli zaś chodzi o zło, to mowa jest raczej właśnie o tym, co złe, co w konsekwencji mogłoby stanowić asumpt do tego, by interpretować zło w ogóle jako brak dobra. Czwartą grupę przeciwieństw, które zostają omówione, stanowią przeciwieństwa polityczne. W tym podrozdziale autor stawia m.in. tezę, iż zachodzi związek formalny „między konstrukcją *Timajosa* jako dzieła literackiego a strukturą zawartą w nim myśli opartej na teorii przeciwieństw...” (s. 346). Konstrukcję przy tym sprowadza się wyłącznie do osób, które wypowiadają się w dialogu, a sama teza — jak przyznaje Autor (s. 353) — nie jest istotna dla rozważań, przedstawione zaś uzasadnienie wymaga jeszcze dalszych badań.

Część trzecia książki — jak już wspomniano — poświęcona jest roli przeciwieństw w platońskiej refleksji politycznej, a w szczególności zagadnieniu teorii politei i tyranii. I w tej części pojawia się szereg bardzo kontrowersyjnych tez i hipotez jak ta, że ustrój idealny to z jednej strony „jedność despotyzmu i polityki, monizmu i pluralizmu [...] elementu perswazyjnego i tyrańskiego, tj. wiedzy i siły...” (s. 386), z drugiej zaś mentalna i wzorcowa demokracja obywateli-królów jednocząca w sobie królestwo, arystokrację i demokrację (s. 387). Trudno — ze względu na ograniczoną objętość recenzji — odnieść się do wszystkich pomysłów pojawiających się w przedstawionej monografii.

Z pewnością autor postawił przed sobą zadanie ambitne, niestety na jego realizacji zaciążyły negatywnie dwie kwestie. Po pierwsze, obszar poddany analizom należy uznać nie tylko za zbyt obszerny, lecz wręcz za ogromny (pominąwszy nawet literaturę sekundarną, a wzięwszy pod uwagę wykorzystanie interpretacji pojawiających się w starożytności), dlatego też wiele wątków, które można uznać za istotne, zostało potraktowanych bardzo pobieżnie. Po drugie, autor sformułował bardzo mocne postulaty metodologiczne, których sam nie spełnił (trudno bowiem dostrzec np., jak konfrontuje on własny światopogląd z poglądami Platona czy przedplatoników). Jak już również wspomniano o wiele istotniejsza wydaje się, po pierwsze, interpretacja myśli powstałej przed Sokratesem oraz filozofii Platona w perspektywie jednego z przeciwieństw, a mianowicie jedno — wiele, ale, po drugie, pokazanie, iż przynajmniej w koncepcji Platona (o ile nie wcześniej) następuje próba swoistego przekroczenia myślenia w kategoriach przeciwieństw poprzez rozpoznanie i wskazanie rozmaitych stopni pośrednich (czyli tego rodzaju bytów, które można określić jako np. jedno-wiele).