

Maciej Chlewicki
Bydgoszcz

Stulecie *Sporu o Platona*

W roku 1911 ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” niewielki artykuł Władysława Tatarkiewicza pt. *Spór o Platona*¹. Był on drukowaną wersją referatu wygłoszonego rok wcześniej na posiedzeniu Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie. Być może nie jest to aż tak ważny tekst, by obchodzić jego rocznicę, nawet gdy jest to setna rocznica powstania, jednak z drugiej strony rocznica, tym bardziej taka, zawsze jest dobrą okazją do przypomnienia; zwłaszcza, gdy rzecz faktycznie na takie przypomnienie zasługuje. Sprawa nie jest jednak oczywista. Bo ani ten krótki tekst z „Przeglądu Filozoficznego” nie jest najważniejszym głosem Tatarkiewicza o filozofii Platona, ani nawet sam Platon nie jest przez niego wymieniany pośród jego ulubionych myślicieli. Są tam Arystoteles, Pascal, nawet Kant (ten ostatni dość problematycznie); jednak nie Platon. Jak wiadomo, o wiele bardziej znaną, znacznie bogatszą tematycznie i obszerniejszą, obejmującą dwadzieścia stron wypowiedzią Tatarkiewicza o Platonie jest rozdział w pierwszym tomie jego *Historii filozofii*. To zapewne tym opracowaniem, a nie niepozornym artykułem z 1911 r., wpływał Tatarkiewicz na filozoficzną świadomość polskiego czytelnika i przez dziesięciolecia kształtował wyobrażenie o Platońskiej filozofii. *Spór o Platona* ma jednak pewną szczególną cechę i wartość, która pozwala mówić o nim jako o czymś wyjątkowym nie tylko w twórczości samego Tatarkiewicza, ale nawet w pewnym stopniu na tle całego polskiego piśmiennictwa filozoficznego dotyczącego platonizmu. Mianowicie prezentuje on bardzo interesującą interpretację myśli Platona dokonaną w duchu neokantowskim, powstałą pod

¹ W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, „Przegląd Filozoficzny”, 1911, R. 14, z. 3, s. 346-358. Warto wspomnieć, że w literaturze polskiej znany jest jeszcze jeden, o wiele późniejszy tekst o takim właśnie tytule, zarazem dotyczący innego problemu niż u Tatarkiewicza, mianowicie sporu o Platońską filozofię polityki. Zob.: R. Legutko, *Spór o Platona*, „Znak”, 1989, nr 408, s. 56-67.

wpływem neokantyzmu marburskiego z końca XIX w. i z początku XX w. Jest to na pewno jeden z bardzo nielicznych, a także najwcześniejszych tekstów w literaturze polskiej prezentujących otwarcie i z pełną świadomością takie podejście do Platona². Można się chyba zgodzić, że ani sam neokantyzm, ani tym bardziej neokantowski stosunek do myśli Platona nie należą do najbardziej popularnych motywów w naszej filozofii. Zdaje się, iż temu także należy zawdzięczać ten oto fakt, że owe sto lat *Sporu o Platona* to zarazem w jakiś sposób także sto lat jego nieobecności w polskiej recepcji platonizmu³. Artykuł Tatarkiewicza znany jest oczywiście badaczom jego myśli, zwłaszcza zajmującym się związkami polskiego filozofa z neokantyzmem marburskim⁴. Ale ocena jego znaczenia na tle polskich badań nad Platonem wciąż pozostaje niewyjaśniona⁵. Nie będzie więc nie na miejscu powrócić do tego niepozornego tekstu na chwilę, przypomnieć choćby główne jego tezy, wspomnieć co nieco o okolicznościach jego powstania, zastanowić się nad jego miejscem w filozoficznej twórczości Tatarkiewicza oraz zapytać o jego aktualność w stosunku do wciąż otwartego problemu, jakim jest spór o interpretację Platońskiej filozofii.

Rok 1910, ten sam, który możemy uznać za czas powstania *Sporu o Platona*, to bardzo ważny moment w filozoficznej drodze Tatarkiewicza. Zakończył się pierwszy, bardzo ważny etap jego filozoficznej odysei. W Marburgu, po trzyletnich studiach, na podstawie pracy o Arystotelesie, Tatarkiewicz uzyskał dyplom z filozofii i stopień doktora. Ale droga do Marburga nie była prosta, tak samo jak wcale nie było pewne, że będzie to właśnie droga filozofii. Najpierw, po zamknięciu przez władze rosyjskie Uniwersytetu Warszawskiego w 1905 r., za namową przyjaciół Tatarkiewicz udał się na studia do Zurychu. Po półrocznym pobycie, który niczym go nie pociągnął, ponownie za namową któregoś z przyjaciół trafił na uniwersytet do Berlina. Ale tak jak w Zurychu atrakcji naukowych i kulturalnych dla poszukującego młodego człowieka było za mało, tak teraz, w Berlinie, było ich nieco za wiele. Ważne jest to, iż to właśnie w Berlinie, jak się zdaje, powstało postanowienie, iż trzeba będzie zająć się na poważniej właśnie filozofią. O utrwaleniu się tego przeświadczenia zdecydował ponadto jeszcze jeden, w istocie dość przypadkowy fakt. Jeszcze raz za namową któregoś z przyjaciół Tatarkiewicz

² Najobszerniejszym opracowaniem w literaturze polskiej na temat neokantowskiego odczytania Platona jest książka M. Czarnawskiej *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej* (Białystok 1988). Książka ta powstała jednak wiele dziesięcioleci po artykule Tatarkiewicza i właściwie – tj. poza jedną zdawkową uwagą – do tekstu Tatarkiewicza się nie odwołuje.

³ W 90. rocznicę Tatarkiewiczowskiego *Sporu*, ukazał się artykuł J. Hołównki przypominający ten zapomniany tekst sprzed lat (zob. J. Hołównka, *Doctrina multiplex, veritas una*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2000, R. IX, nr 2 (34), s. 301-313). Artykuł J. Hołównki jest jednak nie tyle prostą prezentacją myśli Tatarkiewicza, co dyskusją osnutą wokół *Sporu*, obficie nawiązującą do innej interpretacji Platona, znanej z prac W. Stróżewskiego.

⁴ Zob.: C. Głombik, *Obecność filozofa*, Katowice 2005.

⁵ Dokonując syntetycznego przeglądu polskich badań nad myślą Platona, Z. Nerczuk wspomina wprowadzić o Tatarkiewiczu i jego artykule z 1911 r., ale nie zalicza go do szczególnie ważnych wydarzeń, nawet na tle tak krótkiego okresu, jakim był przełom XIX i XX w. (Zob.: Z. Nerczuk, *Obecność filozofii Platona w Polsce*, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 2003, t. 5/6, s. 57-72.)

wziął udział w wykładzie jednego z marburskich profesorów (Hermann Cohena), występujących wówczas gościnnie w Berlinie. Wrażenie było silne. Może nawet takie, jak to u Sokratesa, który pod wpływem pism Anaksagorasa mógł wykrzyknąć w *Fedonie*: „Otóż tak sobie rachowałem i cieszyłem się, myśląc, że sobie znalazł mistrza, który mnie na rozum pouczy o przyczynie wszystkiego, co jest”⁶. To wydarzenie oraz dalsze zachęcające informacje na temat szkoły marburskiej przesądziły o wyjeździe do Marburga z mocnym postanowieniem oddania się tej właśnie filozofii.

We wspomnieniach dotyczących okresu młodości Tatarzkiewicz wielokrotnie podkreśla, że w dużym stopniu o jego drodze zdecydował przypadek⁷. W ogóle świadomość, że ufne poddanie się losowi nie jest może dla człowieka w ostateczności rzeczą aż tak złą, była najprawdopodobniej jedną z najważniejszych nauk, w jakie wyposażyło go życie. Wówczas jednak, tj. podczas poszukiwań z okresu studiów, daleki był od rozumienia i zgody na taką mądrość losu. Kierowała nim raczej bardzo silna potrzeba odnalezienia jak najprędzej czegoś trwałego, jakiegoś punktu oparcia, który chciało się uzyskać za wszelką cenę. Pośród wieloletnich poszukiwań sprawiających z pewnością wrażenie chaosu, podczas tej dość bezładnej i przypadkowej wędrówki po uniwersytetach wzrastała najpilniejsza potrzeba osiągnięcia wreszcie czegoś stałego, pewnego. Nic dziwnego, że jako takie wybawienie mógł się jawić Marburg ze swą doskonałą metodą, ze swą jednoznacznością, skoncentrowaniem na tym, co najważniejsze. Daleki od zgiełku świata i wręcz całej światowej filozofii, przejęty i skupiony tylko na samym sobie, mógł neokantyzm być dla młodego studenta wzorem wszystkiego, czego było mu wówczas potrzeba. Rzecz oczywista, ta jasność i jednoznaczność neokantowskiej metody była tą samą jasnością i jednoznacznością, która mogła dać także całkowicie pewną wykładnię Platona. I może właśnie w tak jasno i spójnie ułożonym po neokantowsku Platonie widział Tatarzkiewicz odbicie swego własnego, dopiero co odnalezionego szczęścia.

Podczas marburskich studiów zajęć na uczelni było raczej niewiele, a niektóre wykłady były nawet dość nudne. Lepiej było np. poznawać filozofię marburskich profesorów z ich książek – wspominał po latach Tatarzkiewicz. Z powodu tej swobody i dużej ilości czasu mógł poświęcić się samodzielnym studiom, skupiając się w zasadzie na trzech autorach. Cały pierwszy rok poświęcił na czytanie Platona, drugi na studiowanie Kanta, trzeci – Arystotelesa. Wybór filozofii tego ostatniego jako przedmiotu pracy dyplomowej był w istocie także dość przypadkowy. Dokonało się to głównie za namową Cohena, który miał zachęcić młodego, polskiego studenta stwierdzeniem, że mu się to przyda w jego własnym kraju. Jak pisał później Tatarzkiewicz, najprawdopodobniej chodziło o to, że Cohen sądził, iż w Polsce dominowała wówczas wciąż jeszcze filozofia scholastyczna. Sympatie

⁶ Platon, *Fedon*, XLVI D, w: Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 273.

⁷ T. i W. Tatarzkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 1979, s. 181.

filozoficzne Tatarkiewicza były wówczas chyba jednak inne. Wprawdzie wiele lat później wśród swych ulubionych myślicieli zdecydowanie wylicza Arystotelesa, jednak z interesującego nas tu tekstu o Platonie wynika, iż to autorowi *Uczty* należała się wówczas palma pierwszeństwa. Związane to było m.in. z tym, że Tatarkiewicz – jak dowiadujemy się z artykułu – miał świadomość, jak niesprawiedliwą, nieumiejętną i w końcu także szkodliwą dla recepcji myśli Platona była jej interpretacja dokonana przez jego największego ucznia.

Spór o Platona to – według Tatarkiewicza – przede wszystkim spór o rozumienie najważniejszej części Platońskiej nauki, jaką jest teoria idei. Z tego niewielkiego tekstu z 1911 r. bije silne przeświadczenie o wielkim historycznym zasięgu. Oto myśl Platona należy dziś wprawdzie do najbardziej szacownych, wzniosłych i znaczących w dziejach filozofii, ale zarazem nie jest przez nikogo tak naprawdę traktowana poważnie, a tym bardziej nie dostrzega się w niej żadnego pożytku dla współczesności. Nie ma drugiej takiej wśród teorii filozoficznych – zauważa Tatarkiewicz – która z taką pewnością nie uchodziłaby za przezwyciężoną, jak właśnie platonizm. Przyczyna tego jest taka, że od ponad dwóch tysięcy lat wszyscy krytycy Platona nie tylko powtarzają Arystotelesowską krytykę tej filozofii, ale także w ogóle z pism Arystotelesa czerpią o niej wiedzę. W Platońskich dialogach trudno doszukać się jakiejś spójnej, skończonej teorii; raczej widzimy wiele różnych prób jej opracowania, mnogość wersji rozsypujących się fragmentarycznie po różnych dialogach. Arystotelesowi udało się jednak przedstawić myśl Platona w sposób zwarty, jasny i dość prosty, przez co jego interpretacja mogła zdobyć taką popularność, zwłaszcza, że była poparta autorytetem tego „największego Platońskiego ucznia”. Jednak Arystoteles, niemający w istocie zrozumienia dla myśli swego mistrza – jak pisze Tatarkiewicz – dokonał nie tylko jednolitej wykładni, ale także fundamentalnej krytyki Platońskiej filozofii – zwłaszcza teorii idei – wykazując, iż nauka o ideach, tak jak ją rozumiał, jest tylko „metafizyką” (w nowożytnym znaczeniu) i fantastyką nieposiadającą naukowej wartości, w dodatku nieuzasadnioną i niepotrzebną. Idee – według Arystotelesa – tylko zdwajają świat, niepotrzebnie go komplikując, zamiast świat tłumaczyć i czynić jego poznanie prostszym i jaśniejszym. Po dwudziestu wiekach trwania „przesądu” takiej interpretacji potrzebny jest więc powrót do „prawdziwego” Platona, a tego – jak twierdzi Tatarkiewicz – można dokonać tylko, próbując wyczytać jego myśl bezpośrednio z dialogów. I – jak sugeruje – nie ma w nich tego, co przypisywał Platońskiej teorii idei Arystoteles. W istocie taki powrót do Platona już się dokonał, przede wszystkim w filozofii niemieckiej XIX w., zwłaszcza za sprawą szkoły marburskiej. W obszernym przypisie na początku artykułu Tatarkiewicz wymienia ważne prace z tego zakresu, których autorami są Hermann Cohen, Paul Natorp i przyjaciel Tatarkiewicza z Marburga – Nikolai Hartmann⁸. Można się domyślać – choć nie jest to oczywiste i trzeba będzie do tego wątku jeszcze na chwilę powrócić – że

⁸ H. Cohen, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Heidelberg 1875; P. Natorp, *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903; N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909.

to, co autor *Sporu o Platona* będzie twierdził w swym artykule, będzie w dużym stopniu właśnie prezentacją „marburskiego Platona”.

Wbrew temu, co utrwalilo się za sprawą Arystotelesa trzeba więc patrzeć na Platońską naukę o ideach nie jako na teorię rzeczywistości, w sensie dualizmu metafizycznego, ale jako na koncepcję epistemologiczną w szerokim sensie tego słowa, czy – jak pisze Tatarkiewicz – jako na „teorię logiczną”. Przy czym przez pojęcie logiki trzeba tu rozumieć to, co w kantyzmie nazywa się logiką transcendentálną. Idee nie są więc drugim rodzajem „bytu”, drugą, podobną do naszej, ale doskonalszą od niej rzeczywistością, lecz stanowią pierwsze zasady poznania, pojęcia i logiczne formuły będące warunkiem wszelkiego możliwego myślenia i doświadczenia. Albo krócej: idee to nie rzeczy, ale logiczne zasady. Taki ich sens ma dostatecznie jasno wynikać z dialogów, na co Tatarkiewicz ma szereg dowodów w postaci odpowiednich przykładów zaczerpniętych bezpośrednio z tekstów Platona i obficie w artykule przytaczanych. Dodatkowo wskazuje na dość ważny, „językowy” aspekt tej sprawy. Zauważa mianowicie w interesujący sposób, iż szczęśliwie język polski zachował stosunkowo najwięcej z oryginalnej treści greckiego pojęcia idei. W przeciwieństwie do języków zachodnich, w których „idea” przybrała znaczenie umysłowego wyobrażenia czy zwykłego pojęcia, w języku polskim wciąż słyhać, że „idea” to nie tylko to, ale coś więcej: przede wszystkim, że to pojęcie kierownicze, w pewien sposób sprawcze i twórcze. Świat idei staje się w ten sposób czymś aktywnym, wyrazem twórczej czynności duchowej podmiotu. Oczywiście, Tatarkiewicz nie pomija i nie próbuje zbyć milczeniem także tych wypowiedzi autora dialogów, w których mowa jest o jakichś „podniebnych sferach” jako rzekomym miejscu bytowania idei, ale tłumaczy to świadomą poetycką metodą i stylem Platona, których nie należy traktować dosłownie. Tam, gdzie takie motywy występują, nawet sam Platon wobec nich się dystansuje i przestrzega czytelnika przed wyciąganiem pochopnych wniosków. Nie mówiąc już o autokrytyce, jakiej Platon dokonał w swym *Parmenidesie*, podważając sensowność metafizycznej interpretacji nauki o ideach.

Dla ścisłości trzeba jednak zaznaczyć, iż w interesującym nas artykule, tak zresztą jak i później w *Historii filozofii*, Tatarkiewicz nie rezygnuje całkowicie z pojęcia „bytu” w odniesieniu do Platońskich idei. Mówi wręcz wprost, że idee są „bytem”, a nawet, że są jedynym „bytem” w pełnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście, nie może tu chodzić o zwykłe rozumienie tego słowa, jakim posługujemy się, kiedy mówimy, że otaczające nas rzeczy są bytami, ponieważ istnieją. To by oznaczało przecież powrót do metafizyki. Idee „istnieją” lub lepiej – „są bytem” tylko w jednym jedynym sensie, a jest to sens filozoficzny, sens, którego nie wolno mieszać z potocznym. Tatarkiewicz dobrze zdaje sobie sprawę z tego, iż idąc drogą Parmenidesa z Elei grecka filozofia wytworzyła, „skonstruowała” na własne potrzeby bardzo specyficzne pojęcie bytu. W tym ujęciu „był” to po prostu to, co jest wieczne i niezienne, co trwa i nie podlega procesowi stawa-

nia się, czyli to, o czym mówi się, że w tym sensie „naprawdę jest”⁹. Ten nieco sztuczny ze zdroworozsądkowego punktu widzenia twór ma prawo istnienia tylko jako element teorii filozoficznej. Nie ma powodu w tym miejscu spierać się, czy taka konstrukcja jest doskonała z czysto teoretycznego punktu widzenia i czy jest naprawdę zasadna z filozoficznej perspektywy. Z całą pewnością można sobie wyobrazić filozofię bez takiego pojęcia „bytu”. Trzeba jednak przyznać, że jest ono istotnym faktem myśli filozoficznej i że właśnie w takim znaczeniu mówi się niekiedy w filozofii (zwłaszcza starożytnej), że coś jest „bytem” (czyli: jest wieczne i niezmienne), choć z drugiej strony to coś zarazem nie istnieje tak samo jak zjawiska fizyczne czy psychiczne. Właśnie takim „bytem” są Platońskie idee: są wieczne i niezmienne, jak np. prawdy matematyki, choć zarazem, podobnie jak te ostatnie, nie są rzeczywistością, nie „istnieją” przecież w zwykłym sensie¹⁰. A to przecież w matematyce, jak słusznie zauważa Tatarkiewicz, poszukiwał najczęściej Platon potwierdzenia dla swej teorii.

Zagadnienie metafizycznego statusu idei nie interesuje jednak Tatarkiewicza na tyle, by wątkowi temu poświęcić zbyt wiele miejsca. Zgodnie z tym, co twierdzi sam Platon i jak pojmuje on zadanie teorii idei, idee – ich istnienie i natura – nie stanowią problemu samego dla siebie. Ważne jest nie to, czym są i gdzie istnieją, ale to, czemu mają służyć, a „służą” rzeczywistości¹¹. Celem filozofii nie jest poznawanie idei dla nich samych, lecz poznanie i zrozumienie rzeczywistości, w którym to procesie właśnie idee pełnią szczególną funkcję. Odgrywają rolę niezbędnego warunku poznania, czyniąc rzeczywistość dla nas zrozumiałą. Ich rola polega przede wszystkim na nadawaniu jedności naszemu doświadczeniu, które bez nich byłoby tylko chaosem wrażeń. Świat zjawisk jest zbiorowiskiem, nieskończoną wielością, różnorodnością i płynnością; bez idei byłby dla nas nieuchwytny, niezrozumiały. Dopiero uchwycenie go w sposób pojęciowy – co jest właściwą pracą idei – nadaje mu trwałą i sensowną organizację; więcej nawet – daje mu samoistność. Wbrew temu, co mówią empiryści, to nie pojęcia ogólne wyprowadzamy z doświadczenia, lecz odwrotnie – to owe ogólne pojęcia czynią dopiero doświadczenie możliwym. Powołując się na znany przykład z Platońskiego *Fedona* Tatarkiewicz zauważa przykładowo, iż nie dlatego dochodzimy do pojęcia równości, ponieważ najpierw dostrzeżliśmy równe przedmioty, ale odwrotnie – ponieważ wcześniej dysponujemy pojęciem równości,

⁹ Jeden z najlepszych polskich znawców filozofii greckiej – Adam Krokiewicz – także zwraca uwagę na specyfikę tego filozoficznego podejścia do problemu „bytu”. Taki „filozoficzny byt”, czyli to, co nie podlega zmienności, dla odróżnienia od potocznego sensu tego słowa, nazywa „bytem ontycznym”, natomiast „byt” rzeczy fizycznych, rzeczy otaczającego nas, zmieniającego się świata, w odróżnieniu od „bytu” w filozoficznym sensie, nazywa „bytem gignetycznym”.

¹⁰ Pisze np. Tatarkiewicz, że Platon „nie mógł wątpić, że dobro i piękno to są byty, choć wiedział, że nie są rzeczywistością” (W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 352).

¹¹ W zgodzie z tym pisze M. Czarnawska, że dla neokantystów: „Podstawową rolą idei jest jej funkcja uzasadniania rzeczy empirycznych (M. Czarnawska, *op. cit.*, s. 151).

możemy w ogóle spostrzec równość przedmiotów¹². Tak samo jest ze wszystkimi innymi pojęciami: jedności, tożsamości, różnicy, podzielności itd. Cały ich system nie jest w dialogach opracowany do końca, ale jego najważniejsze elementy, a przede wszystkim sama jego koncepcja, jej znaczenie i funkcjonowanie, są tam dostatecznie wyraźnie obecne.

Ta rola idei jako warunku wyprzedzającego i umożliwiającego poznanie to oczywiście dobrze znana w filozofii (szczególnie kantowskiej) teoria aprioryzmu czy transcendentalizmu (choć o tym ostatnim autor *Sporu* nie wspomina). Przy tej okazji Tatarzkiewicz zgłasza ważną z punktu widzenia historii filozofii obiekcję w stosunku do wszystkich krytyków takiej interpretacji Platońskiej teorii idei. Twierdzą oni bowiem, że ów aprioryzm to wytwór znacznie późniejszy i że myśl grecka nie była wówczas w stanie go osiągnąć. W opozycji do tej opinii pyta Tatarzkiewicz: co było bliższe duchowi filozofii greckiej? Ów aprioryzm wyjaśniający zgodnie z zasadami rozumu problem wiedzy i którego potwierdzenie znajdziemy w Platońskich dialogach czy też rzekome „nadziemskie krainy”, w których miałyby szybować boskie idee? Autor *Sporu* nie ma wątpliwości, że to pierwsze.

Aprioryzm to tylko jedna strona znaczenia idei. Drugim ich zastosowaniem jest to, co Tatarzkiewicz nazywa teorią logiczną i co w pewnym przybliżeniu można rozumieć jako naukę o budowie systemu dedukcyjnego. Tu przykładu dostarcza oczywiście matematyka, w której rozwoju Platon odegrał znaczącą rolę jako twórca metody analitycznej¹³. W tym znaczeniu idea pełni rolę „hipotezy”, ale nie jako fikcyjnego założenia, lecz jako podstawy, jako najpewniejszego fundamentu, bez przyjęcia którego nie byłby możliwy żaden dowód. Chcąc udowodnić prawdziwość jakiegoś twierdzenia, musimy to twierdzenie rozłożyć i sprowadzić do tego, co pewne i co nie wymaga uzasadnienia. Tym czymś – według Tatarzkiewicza – jest właśnie Platońska idea. Idea to więc nie tylko pojęcie, kategoria poznania w zastosowaniu do świata empirycznego – jak wcześniej – ale także zasada, podstawowe twierdzenie, na kształt podstawowych zasad matematyki i logiki. W tym wypadku, być może, zamiast pojęcia „hipoteza” trafniejsze byłoby pojęcie aksjomatu, przynajmniej z perspektywy teorii nauk dedukcyjnych.

Platońska koncepcja idei zawiera wiele aspektów, które nie muszą układać się w spójną całość, zwłaszcza przy bliższym przyjrzeniu się jej różnym elementom. Zaletą Tatarzkiewiczowskiego podejścia jest to, iż stara się uwzględnić tę złożoność, nie rezygnując zarazem z próby stworzenia maksymalnie jednorodnej interpretacji. Dlatego dwa wspomniane znaczenia idei, o których jest mowa w *Sporze* – aprioryczne i logiczne – można postrzegać jako dwie odrębnie i niepowiązane teorie,

¹² Zob.: Platon, *Fedon*, XVIII, w: Platon, *Dialogi*, s. 246-247.

¹³ W tym miejscu warto wspomnieć o ważnej pracy z okresu międzywojennego innego polskiego filozofa – Zbigniewa Jordana – w podobny sposób postrzegającego historyczne znaczenie myśli Platona. Jordan m.in. uznał Platona za twórcę metody dedukcyjnej, co oczywiście miało znaczenie nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i matematyki. Zob.: Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*, Poznań 1937.

ale też – z drugiej strony – można traktować je jako dwa aspekty jednej metody. W gruncie rzeczy o coś takiego chodzi Tatarkiewiczowi. Idee służą tak naprawdę poznaniu rzeczywistości nie jako aprioryczne pojęcia stosowane w odniesieniu do świata empirii i nie jako logiczne zasady w obrębie teorii dedukcyjnej. Dopiero połączone w jedno dają całościową metodę „wykładania” rzeczywistości. Pisze Tatarkiewicz:

Dwukierunkową jest metoda idei, jako hipotetycznych założeń: [...] w górę prowadzi i w dół; w górę – do coraz bardziej zasadniczych, prostych założeń, aż dojdzie do nierozkładalnych i ostatnich, w dół – do konsekwencji, do poszczególnych twierdzeń, do zjawisk, które mają być objaśnione¹⁴.

O takim znaczeniu teorii idei pisze Platon w *Fedonie*, gdzie Sokrates, w odróżnieniu od tych, którzy przy pomocy „samego patrzenia” (tj. czysto empirycznie) chcieliby zrozumieć zjawiska, następująco objaśnia metodę swego rozumowania: „Kładłem [...] za każdym razem ten *logos*, to logiczne twierdzenie u zasad, które uważam za najsilniejsze, i ustanawiałem za prawdziwe to, co się z nim zgadza”¹⁵.

Przedstawiona przed chwilą pokrótce metoda („metoda hipotezy”) opisująca problem konstruowania wiedzy jest oryginalną koncepcją Platona. Słusznie więc zauważa Jacek Hołówka, że nie jest ona tożsama ze znaną aksjomatyczną metodą nauk dedukcyjnych – matematyki i logiki. Ale nie jest chyba prawdą, jak sądzi, że jest ona podobna do metody nowożytnych racjonalistów (Kartezjusza i Spinozy)¹⁶. Zbyt wiele u nich metafizycznej dedukcji oderwanej od elementarnego odniesienia do rzeczywistości, dedukcji opartej na apodyktycznie przyjętych założeniach, rzekomo jasnych i oczywistych dla rozumu. Platońska metoda hipotezy nie stara się wysnuć rzeczywistości z pojęć – jak u tamtych – ale chce dać jej logiczną wykładnię za pomocą zasad rozumowych, a co najważniejsze – robi to uwzględniając aspekt empiryczny jako jej główny przedmiot i cel. Oczywiście znacznie tu bliżej do transcendentalnej metody Kanta niż siedemnastowiecznych racjonalistów. Zbliżenie do Kanta nie oznacza jednak prostej tożsamości.

Tatarkiewicz zdaje sobie także sprawę, iż ów aprioryzm mógłby być źródłem dogmatyzmu, bo przecież przyjęte odgórnie pojęcia i założenia nie musiałyby prawdziwie opisywać świata; mogłyby przecież narzucać mu swój schemat i fałszować jego obraz. Ale i na to jest odpowiedź, która wynika z zasad Platońskiej filozofii. Jak już wspomniano, rolą idei nie jest bycie przedmiotem poznania samym dla siebie, ale bycie narzędziem pojmowania rzeczywistości. W takim ich funkcjonowaniu tkwi też sprawdzian ich poprawności. To znaczy, o ile idee dają podstawę do spójnego przedstawienia i wyjaśnienia świata zjawisk, o tyle

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 354.

¹⁵ *Ibidem*, s. 351. Ten sam fragment w tłumaczeniu Witwickiego: „w każdym przypadku zakładam jakieś słowo, które oceniam jako najmocniejsze, i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to biorę za nieprawdę” (Platon, *Fedon*, XLVIII E, w: Platon, *Dialogi*, s. 275).

¹⁶ Zob.: J. Hołówka, *op. cit.*, s. 312.

są „prawdziwe”. „Służą” więc światu – jak pisze autor *Sporu* – gdy dobrze go objaśniają. Co jednak bardzo ważne – nie wyczerpują go całkowicie, dając zawsze tylko „jakaś” jego wykładnię, objaśniają go nam, ale nie dorównują mu do końca. Dlatego poznanie jest zawsze procesem nieskończonym, a wszelka tzw. ostateczna prawda jest zwykłym dogmatyzmem. To, zdaje się, jedna z ważniejszych refleksji natury ogólnej, jaką Tatarkiewicz, formułuje na podstawie swojej „epistemologicznej” wykładni Platona.

Z powyższym odparciem ewentualnego dogmatyzmu, jaki mógłby się kryć w tak wyłożonym platonizmie, koresponduje także podkreślona przez Tatarkiewicza rola dialektyki w systemie Platona. Dialektyka jako sztuka filozoficzna jest metodą o tyle doskonalszą od metody wszystkich pozostałych nauk, o ile zajmuje się badaniem założeń. Wszystkie nauki muszą przyjmować określone założenia i traktować je jako oczywiste i pewnie – w czym właśnie tkwi ich dogmatyzm. Dialektyka, czyli w istocie filozofia, skupia się właśnie na samym problemie założeń, czyniąc je przedmiotem krytycznego badania. Autor *Sporu* nie rozwija jednak tego interesującego wątku, choć trzeba przyznać, że już samo zwrócenie na niego uwagi zasługuje na podkreślenie. Jak wiadomo chociażby na podstawie wypowiedzi Platona z jego *Państwa*, pojęcie dialektyki jest u niego najodpowiedniejszym określeniem filozofii jako takiej. Ale na czym w istocie metoda dialektyczna polega i jak poważne kwestie się z tym wiążą, o tym w pracach o Platonie mówi się niewiele i dość ogólnikowo, a na pewno znacznie za mało w stosunku do tego, na ile to zagadnienie naprawdę zasługuje. Dialektyka – tak jak prezentuje tu jej znaczenie Tatarkiewicz – jako metoda badania założeń, czyli w istocie tego, co mieści się w problemie idei jako podstawowych pojęć i zasad, jawi się wręcz jako kwintesencja Platońskiej metody filozofii.

Dla każdego, kto choć pobieżnie zna filozoficzną biografię Tatarkiewicza, a zwłaszcza wie o jego studiach w szkole marburskiej, oczywiste może się wydawać, iż prezentowane w *Sporze o Platona* podejście jest prostą kontynuacją neokantowskiej metody „marburczyków”, jeśli w ogóle nie zwykłym streszczeniem ich stanowiska względem Platona. Zwłaszcza, że sam autor wiele lat później tak właśnie oceniał swoje wczesne teksty. Uznał je za sprawozdanie tylko z zagranicznych studiów i za niesamodzielne zdanie piszącego. Z tego też powodu nie umieścił *Sporu* (i innych tekstów z tego okresu) w wydanej na początku lat 70. XX w. pracy zbiorowej będącej wyborem jego mniejszych prac z wczesnego okresu twórczości¹⁷. Czy sprawiedliwie oceniał swój młodzieńczy dorobek po latach – to pytanie ważne i interesujące samo w sobie. Trzeba jednak odróżnić dwie sprawy: taka ocena między innymi *Sporu o Platona* to jedno, zaś pytanie o jego faktyczny neokantyzm – to drugie. Rzecz nie jest bowiem taka oczywista, jak mogłoby się wydawać, a przynajmniej wskazuje na kilka istotnych wątpliwości.

¹⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1971, s. 5.

Bo oto np. na podstawie samego tego artykułu nie można stwierdzić z całą oczywistością, iż chodzi tylko o prezentację neokantowskiej interpretacji Platona. Wprawdzie autor na początku – ale tylko w przypisie – wymienia nazwiska głównych przedstawicieli szkoły marburskiej, jednak – po pierwsze – umieszcza je w kontekście innych ważnych dokonań filozofii dziewiętnastowiecznej w studiach nad platonizmem. Nie wynika z tego samo przez się, że tylko „marburczycy” i ich metoda się tu liczą. Po drugie – co jeszcze ciekawsze – nigdzie w tekście nie ma mowy o tym, na czym właściwie polega swoistość marburskiego podejścia do Platona; poza ogólną uwagą, że chodzi o wykazanie bezzasadności Arystotelesowskiej interpretacji i o zwrot bezpośrednio ku tekstom twórcy Akademii. Jeszcze bardziej charakterystyczny jest brak w artykule wyraźnego wątku i pojęcia kantyizmu (czy neokantyizmu) oraz jego zastosowania do objaśniania Platona. Jest tylko jedna i to pojawiająca się dopiero pod koniec uwaga tego dotycząca. Mowa tam o tym, że Natorp zauważył ogromne podobieństwo zachodzące pomiędzy systemem idei w Platońskim *Parmenidesie* a systemem pojęć występującym w filozofii Kanta. I to wszystko, jeśli chodzi o kantyizm i samego Kanta. Jeślibyśmy to potraktowali dosłownie, to – jak widać – chodzi zaledwie o jeden wątek i to dotyczący jednego Platońskiego dialogu, a nie o całą szeroką gamę zagadnień czy tym bardziej o jedną ogólną koncepcję filozoficzną zbliżającą myśl Platona do młodszego o ponad dwa tysiące lat kantyizmu.

A przecież okazji do pokazania i podkreślenia wybitnie kantowskiego sensu wielu ważnych motywów odnajdywanych w dialogach Platońskich miał Tatarkiewicz aż nadto. Tam, gdzie mówi np. o aprioryzmie jako podstawowym elemencie teorii idei, sprawa wydaje się oczywista, przynajmniej dla kogoś, kto dostatecznie zaznajomiony jest z historią filozofii. Może właśnie ze względu na tę oczywistość autor *Sporu* nie wyłuszcza zbyt dosadnie tego, co – jak mógł przypuszczać – każdemu musiało wydawać się zrozumiałe samo przez się. Może! A może też uważał, że w ogóle nie należało w tym niewielkim tekście podnosić wielkiego problemu, jakim musiał się jawić stosunek myśli Platona i Kanta. Postanowił więc ograniczyć się do zadowalającego wyłożenia Platona za pomocą ogólnie znanego aparatu filozoficznego, niekoniecznie podkreślając jego kantowski rodowód. Najprawdopodobniej jednak chodziło przede wszystkim o to, by nie zanieczyszczać tej – jak się wydawało – pierwszej po latach, wolnej od Arystotelesa, niczym nieuprzedzonej wizji Platona kolejnym jej tendencyjnym ujęciem; a przecież na coś takiego mogłoby wskazywać nadmiernie akcentowanie elementu kantowskiego.

W niczym nie zmienia to jednak faktu, że przedstawiona w *Sporze* interpretacja platonizmu ma chyba jednak rodowód kantowski. Trudno zresztą się dziwić i przypuszczać, by mogło być inaczej. Oprócz wspomnianego aprioryzmu potwierdzają to także te twierdzenia, które mówią o „niemetafizycznym” znaczeniu idei, o ich roli kierowniczej, może wręcz regulatywnej, o ich funkcji twórczej i aktywnej wobec rzeczywistości. Także jak najbardziej kantowskie może się wydawać

rozumienie roli idei Piękna i Dobra w systemie Platona, o których Tatarkiewicz pisze – chyba nie do końca w zgodzie z intencjami autora *Państwa* – że stanowią zupełnie inną od pozostałych idei sferę, ponieważ dotyczą innego rodzaju spraw. Wydaje się, że u Platona – przynajmniej jeśli chodzi o ideę Dobra – system idei jest tak skonstruowany, by ta najwyższa z nich nie była czymś całkowicie oderwanym od reszty, ale by stanowiła swego rodzaju zwieńczenie, by pełniła rolę ostatecznego punktu odniesienia i by była dla pozostałych zasadą konstytutywnej jedności. Tymczasem w interpretacji Tatarkiewicza Dobro i Piękno są wyróżnione, ponieważ mają odnosić się do innego typu rzeczywistości, jakby ważniejszej niż ta, do opisu której służą wszystkie pozostałe idee. Dlatego podkreśla on, iż mówi się o nich w dialogach Platónskich zawsze w sposób bardziej uroczysty i odświętny. Można się domyślać, że w takim potraktowaniu obu tych idei pobrzmiewają echa kantowskiego rozróżnienia na świat przyrody i świat ludzkiego ducha (zwłaszcza moralności) – na „niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”.

Dość negatywną w sumie ocenę, jaką pod adresem *Sporu o Platona* sformułował sam autor wiele lat później, można traktować nie tyle jako wynik radykalnego odejścia od takiego rozumienia platonizmu, ale raczej jako skutek ogólniejszego zjawiska, jakim było rozstanie z kantyzmem. Bo np. jeszcze w rozdziale o Platónie w *Historii filozofii* niektóre ważne wątki tej wczesnej interpretacji przetrwały. Dotyczy to takich spraw, jak znaczenia dialektyki w Platónskiej filozofii, możliwości logicznej interpretacji idei czy wreszcie krytyki zbyt dosłownego i religijnego pojmowania nauki Platóna. Ale o neokantystach i ich historycznym znaczeniu dla badań nad platonizmem już się tu nie wspomina. Tylko w uwagach końcowych w podsumowaniu rozdziału, w którym mówi się m.in. o filozofii Platóna, znajdujemy niewielką wzmiankę na ten temat, tzn. pada nazwa szkoły marburskiej, choć nie ma tu już mowy o kantyzmie tej interpretacji i żaden z neokantystów nie jest wymieniony z nazwiska. Jak zauważył Tatarkiewicz w przedmowie do wydanej po latach w języku polskim rozprawie *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*¹⁸, z perspektywy czasu wciąż można było oceniać marburski neokantyzm jako bardzo poważną i znaczącą w historii myśli europejskiej propozycję filozoficzną, ale zarazem po latach bardziej widoczne stawały się jego wady i ograniczenia. Była to wprawdzie koncepcja bardzo spójna i na swój sposób doskonała, ale zarazem miała cechy zamknięcia, obojętności na wszystko, co działo się w filozofii poza nią, przez co przybierała charakter dogmatyczny. Wydaje się więc, że wczesna fascynacja tą szkołą młodego adepta filozofii ustąpiła miejsca zdrowemu dystansowi historyka filozofii. Potwierdzenie tego znajdujemy zresztą już w trzecim tomie *Historii filozofii*, w którym omawiane jest stanowisko szkoły marburskiej. Bez wykładania szczegółów Tatarkiewicz wskazuje tam na ogólną jedność filozofii Platóna i Kanta w ujęciu tej szkoły, ale zarazem opatruje to dość dwuznacznym komentarzem, pisząc, że marburscy filozofowie „skonstruowali takiego Platóna

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć u Arystotelesa*, przeł. I. Dąmbaska, PWN, Warszawa 1978.

i takiego Kanta, o jakich się dotąd filozofom nie śniło”¹⁹. Nietrudno zauważyć, że nie jest to jednoznacznie pozytywna opinia i że tyle samo w niej uznania dla oryginalności neokantystów, co subtelnej ironii w stosunku do ich przeświadczenia o własnej nieomyślności.

Można by się zastanawiać, czy właśnie nie owo wrażenie „dogmatyzmu” szkoły marburskiej w jej podejściu do podstawowych zagadnień filozofii i jej historii zaważyło także w końcu na porzuceniu przez Tatarkiewicza zaproponowanej przez neokantystów wykładni Platona? Tylko – z drugiej strony – czy ten późniejszy odwrót ma w tym momencie jakieś znaczenie? I czy faktycznie metoda neokantystów ma na pewno jednoznacznie negatywny wpływ na ich interpretację Platońskiej filozofii? Czy naprawdę jest tak, że skoro to ten właśnie „dogmatyczny” neokantyzm otwiera nam po dwudziestu kilku wiekach oczy na Platona, to taki Platon jest bardziej neokantowski niż „platoński”; jest bardziej fantazją niż rzetelną wykładnią treści dialogów? Czy to nie jest kolejne uprzedzenie i przesąd, by tak sądzić? Zresztą ta wczesna fascynacja młodego Tatarkiewicza „nowym” Platonem musiała mieć jakąś wiarygodną podstawę, a *Spór* – jego metoda i zawartość – jest tego najlepszym dowodem. Może więc tak naprawdę nie liczy się to, kto, kiedy i z jakiego „natchnienia” popełnił daną rzecz. Gdy autor oddaje swój tekst w ręce drukarza jako byt skończony i samoistny, traci poniekąd nad nim władzę i pozostawia go jego własnemu, dalszemu życiu. Rzecz taka jako autonomiczna całość przechodzi niejako do „innego świata”, w którym nie liczą się inne racje niż te, które można wydobyć bezpośrednio z jej wnętrza. Staje się jednym z obiektów Popperowskiego „trzeciego świata”, o którym sam Popper pisał, że jest rozwinięciem Platońskiej koncepcji idei i zachowuje swą prawdziwość nawet wtedy, gdy nie ma już nikogo, kto by potrafił przedstawić jej dowód. Jeśli więc się obroni, to tylko dzięki swej własnej sile, a nie dzięki zewnętrznym okolicznościom, jakimi w końcu są zawsze autor i jego czas. W przypadku *Sporu o Platona* jedynym sprawdzianem jego słuszności może być więc tylko odniesienie kolejnych jego tez bezpośrednio do Platońskich dialogów. I wydaje się, że tak, jak to robi w swoim artykule z 1911 r. Tatarkiewicz, faktycznie taka interpretacja się broni. Choć może zabrzmie to trochę arogancko, to nie ma w tym momencie już naprawdę większego znaczenia, co w końcu wiele lat później sądził o tym sam autor i jak postrzegał po latach swój związek z tym wczesnym tekstem.

Na koniec, poniekąd próbując potwierdzić słuszność wczesnej Tatarkiewiczowskiej interpretacji Platona, warto może przytoczyć głos innego ze słynnych uczniów szkoły marburskiej. Chodzi o hiszpańskiego filozofa Jose Ortegę y Gassetę, którego zresztą Tatarkiewicz znał osobiście, ale który o wiele dłużej zachował najgłębszy szacunek dla autora *Uczty*. W wypowiedziach obu tych filozofów o Platonie wspólny jest szczególnie jeden ważny wątek zdradzający neokantowskie pochodzenie. Dotyczy on oczywiście rozumienia idei, które trak-

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1993, t. 3, s. 242.

owane tu są nie jako inna rzeczywistość, doskonalsza i prawdziwsza, ale jako coś, co ma służyć poznaniu naszej rzeczywistości, świata naszego doświadczenia. Charakterystyczne jest także i to, że wypowiedź hiszpańskiego filozofa pochodzi z jego bardzo ważnej, jednej z ostatnich prac, skupiającej podstawowe rozważania o filozofii w ogóle i poświęconej zagadnieniu teorii dedukcyjnej, co dodatkowo zbliża ją do zawartej w *Sporze o Platona* propozycji logicznej interpretacji teorii idei. W interesującym nas tu fragmencie chodzi jednak o rzecz jeszcze ogólniejszej natury. Oto te słowa:

Kiedy Platon chce poznać jakąś rzecz, która znajduje się w jego zasięgu, po pierwsze się od niej odwraca i nieskończenie się od niej oddala, sięga dalej niż gwiazdy i z owych „ponad-niebnych” regionów zwraca się ku niej, aby dostrzec, co sensownego można powiedzieć o rzeczach tego świata, które same są tego sensu pozbawione. Ta platońska ucieczka, której celem jest uzyskanie większego zbliżenia, wydaje mi się wynalazkiem najgenialniejszym spośród tych, które kiedykolwiek dokonane zostały na poziomie teorii na naszej planecie, i z niczym nieporównywalnym. [...] A więc ze względów czysto higienicznych każdy, kto pracuje umysłem, powinien sobie od czasu do czasu przypomnieć o jej istnieniu i jasno sobie uświadomić znaczenie tej platońskiej idei oraz dostrzec całą jej genialność²⁰.

Właśnie w duchu tego ostatniego apelu należy rozumieć także powrót po stu latach do Tatarkiewiczowskiego *Sporu o Platona*.

A Hundred Years of *The Dispute about Plato*

by Maciej Chlewicki

Abstract

The aim of this paper is to present the main theses and the importance of Tatarkiewicz's article *The dispute about Plato* ("Spór o Platona") in polish reception of Plato's philosophy. This article – which was published by Tatarkiewicz a hundred yeas ago (1911) – was the first presentation of the new and interesting interpretation of Plato's theory of ideas which was inspired by Marburg Neo-Kantian school. In Tatarkiewicz's view the Plato's philosophy is not some kind of metaphysics but it is generally the theory of knowledge. We can agree this is still unusual approach to Plato and we have a good reason to remind this early Tatarkiewicz's essay.

K e y w o r d s : Plato, Władysław Tatarkiewicz, Marburg Neo-Kantian School, theory of idea.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, przeł. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 115.