

*Seweryn Blandzi*  
Polska Akademia Nauk, Warszawa

## **Platon i protestancka zasada autarkii pisma (*sola scriptura*)**

W obszarze filozofii niemieckiej ostatniego półwiecza, wśród wielu nawrotów, reinterpretacji i rekonstrukcji, ciągle mało docenianym faktem i wydarzeniem na polu historyczno-filozoficznej hermeneutyki minionego wieku jest odzyskanie kompendium myśli Platońskiej przez filologów i historyków filozofii z Tybingi. Hans Krämer w artykule *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*<sup>1</sup> ujawnia dwie zasadnicze przyczyny tego stanu rzeczy: dziedzictwo filozofii niemieckiego idealizmu oraz paradygmat romantyczny. Oto myślowe formacje, których nieuświadomiane oddziaływanie i uwikłanie kładzie się nadal długim cieniem na umysłowości niemieckiej, uniemożliwiając akceptację nowej, naukowej (historyczno-genetycznej) rekonstrukcji oryginalnej myśli Platona. Spróbujmy w tym miejscu przybliżyć czytelnikowi istotę nowej interpretacji Platona, uzupełniając zarazem wykład Krämera, co do rzeczonych trudności, w recepcji nowego wizerunku twórcy Akademii.

Tybingeńska szkoła hermenteutyczno-filozoficzna powstała na przełomie lat 50. i 60. XX w., uformowana przez Hansa J. Krämera i Konrada Gaisera<sup>2</sup>, a do jej znaczących adherentów i współpracowników należą obecnie Thomas A. Szlezák, włoski propagator Giovanni Reale<sup>3</sup>, Jens Halfwassen, Vittorio Hösle

---

<sup>1</sup> H. Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, H. 2, 62/1988, s. 583-621.

<sup>2</sup> H.J. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959; K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, 1963, 1968. Jako prekursorów wykładni tybingeńskiej należy wymienić takich badaczy poprzedniej generacji, jak: Julius Stenzel oraz Paul Wilpert, który dokonał rekonstrukcji dwu akademickich traktatów Arystotelesa *O Ideach* i *O Dobru* (zob. *Zwei aristotelischen Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949).

<sup>3</sup> A. Szlezák, *Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie*, 1985; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „dottrine non scritte”*, 1984, 1994<sup>15</sup>.

i in. Głównym dokonaniem interpretatorów z Tübingen jest całościowe ujęcie filozofii platońskiej na podstawie rekonstrukcji jego wewnątrzakademickiej (*innerakademische*), ustnej, „niepisanej nauki” (*αγραπτα δογματα*), której istnienie poświadcza Arystoteles w *Fizyce* i *Metafizyce* oraz Arystoksenos w *Elementach harmoniki*, a której ekscerpty zawierają, prócz świadectw Arystotelesa, dzieła szeregu komentatorów od IV w. p.n.e do VI n.e. (Arystoksenos, Teofrast, Aleksander z Afrodyzji, Sekstus Empiryk, Themistios, Syrian, Proklos, Asklepios, Simplikios, Filoponos), u których z kolei znajdujemy wyciągi z dzieł i poglądów akademickich towarzyszy i uczniów Platona (Speuzyp, Ksenokrates, Hermodor, Herakleides z Pontu, Hestiajos, Filip z Opuntu). Uzyskano to m.in. dzięki zrekonstruowaniu Arystotelesowskiego traktatu *O Dobru*, będącego zapisem z wykładu (wykładów – seminariów?) Platona o tym samym tytule.

Nowa szkoła interpretacyjna, doceniając w pełni wartość tradycji pośredniej (*indirekte Überlieferung*), komentatorskiej, doksograficznej, na której oparła swą rekonstrukcję, i zespalając ją z bezpośrednio daną treścią pisanych przekazów Platona, przyczyniła się do uformowania naukowego paradygmatu badań nad myślą twórcy Akademii. Można by tu wręcz mówić o swoistym „przewrocie kopernikańskim” w tej dziedzinie, odwracającym dotychczasowy porządek interpretacyjny myśli filozoficznej fundatora europejskiej metafizyki<sup>4</sup>. Uznając za równoważną podstawę owe *agrapha dogmata*, uczeni tybingeńscy uczynili z dialogów (nie deprecjonując ich bynajmniej, a raczej hermeneutycznie dowartościowując) materiał pomocniczy, nie zaś filozoficzne centrum – jedyną i pełną wykładnię Platońskiego systemu<sup>5</sup>. Rezultaty osiągnięte przez H. Krämera i K. Gaisera są dla historii filozofii i dla samej filozofii bardzo nośne, albowiem:

P o p i e r w s z e, prezentują szersze od przedstawionego w dialogach spektrum zainteresowań Platona, jak również ukazują głębszy, jednoczący wszystkie elementy wymiar platońskiej doktryny. Tego, że myśl Platona ma u swych podstaw jakiś synoptyczny zwornik, najważniejsze dialogi, takie jak *Państwo*, *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*, pozwalają się co najwyżej domyślać, doszukiwać poza wierszami, metaforami i alegoriami, ale w zasadzie jest on nieuchwytny nawet dla obeznanego z dialogami wykształconego czytelnika. W niepisanej nauce Platona odnajdujemy rdzeń,

[...] samo sedno (*Zentrum*) filozofii platońskiej, czyli teorię Pryncypiów (*Prinzipienlehre*), i wychodzące zeń naczelné linie konstrukcyjne całego systemu. Platon pozostawił tę teorię niepisaną (tym tłumaczy się podwójność tradycji), albowiem

<sup>4</sup> Warto dodać, że interpretatorzy z Tybingi, wyróżniając w dziejach ujęć Platona dwie wielkie wykładnie-paradygmaty, które szczególnie oddziaływały, mianowicie neoplatonizm (*teza*) i wykładnię romantyczną (*antyteza*), nie traktują własnej interpretacji jako jakiejś *syn te zy* poprzednich wykładni, ale jako ich *zniesienie* (*Aufhebung*) i przewrót, czyli jako *par excellence* „nowy paradygmat” w sensie Kuhnowskiej koncepcji rewolucji naukowych. Zob. H. Krämer, *Altes und Neues Platonbild, Methexis*, VI, 1993, Buenos Aires, s. 95.

<sup>5</sup> K. Gaiser i H. Krämer w pierwszej fazie działalności wyselekcjonowali bazę materiałową (*Testimonia Platonica*), organizując jednocześnie Platon Archiv przy Philologisches Seminar Uniwersytetu w Tübingen.

rozpowszechnienie jej środkami literackimi uważał za bezskuteczne i długoterminowe, ustnie zaś prowadzony proces kształcenia za jedynie odpowiedni.<sup>6</sup>

W tym centralnym punkcie niepisanej nauki Platon podejmował kwestię ugruntowania całości bytu (w tym również i d e i !), odwołując się do zestawu metalogicznych i metaontologicznych Pryncypiów: Jedności (Dobro – Miara) i Nie-jedności (rozumianych jako bipolarna struktura kontradiktorycznych ἀρξῆται), pozostających względem siebie w metarelacji *hen – me hen*, czyli stosunku d y s j u n k c j i w k o n i u n k c j i w stylu platońskiego *Parmenidesa*.

Potwierdzenie tego, że dialogi nie przedstawiają pełnego, holistycznego stanowiska Platona, znajdują interpretatorzy w jego własnym zaleceniu, by nie powierzać pismu „rzeczy najważniejszych” („ezoteryczne” argumenty przeciw słowu pisanemu: *Fajdros* 274b-278a, List VII 340b-345b). W przesłaniu swego VII Listu (341b-d; 343e-344a) Platon tak powiada:

Znam niektórych innych, którzy pisali na te tematy, ale oni kimkolwiek są, samych siebie nie znają [wyróżnienie – S.B.]. O wszystkich, którzy pisali czy też pisać będą o czymś z tej dziedziny i twierdzą, że dzięki temu, co usłyszeli ode mnie bądź od innych, lub też doszedłszy do tego samodzielnie, obeznani są z tym, co stanowi przedmiot najpoważniejszych moich rozważań, tyle tylko mam do powiedzenia, że nie jest, zdaniem moim, możliwe, aby rozumieli się na tym chociaż trochę. Nie ma też żadnej mojej pisanej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z samą rzeczą (πρῶγμα αὐτό) na mocy zżycia się z nią, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy?... O ile zaś ktoś marnie został wyposażony przez naturę, jak to wskazuje przyrodzona postawa duchowa większości ludzi, zarówno w sprawie przyswajania nauk, jak i w zakresie tego, co nazywamy obyczajami, gdy przy tym jeszcze i one uległy zepsuciu, takim ludziom nawet sam Lynkeus nie zdołałby oczu otworzyć na światło. Jednym słowem: tego, kogo nie łączy z przedmiotem więz pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury. (Przeł. M. Maykowska)

Dialogi są zatem przeznaczone dla szerszego kręgu odbiorców i w zamierzeniu ich autora propedeutyczne i peirastyczne, pełnią zaś rolę h y p o m n e m a t y c z n ą dla obeznanego już czytelnika, zaawansowanego w filozoficznej paidei. W tym ujęciu hypomnematyczna funkcja pisma polega na przypominaniu rzeczy, których dowiedzieliśmy się w inny sposób, ekskluzywny, jako uczestnicy dysput

<sup>6</sup> H. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, przeł. M. Wesoły, „Studia Filozoficzne”, nr 8, 1987, s. 5.

Akademii, co wyklucza współczesne przekonanie jakoby Platon pisał wyłącznie dla potomności. By wiedza o pryncypiach była wiedzą dobrze uwewnętrzną (ponieważ nie może nigdy stać się taką na drodze pisanego czy prostego ustnego przekazu informacji), Platon sugeruje wręcz konieczność pewnej szczególnej wrodzonej dyspozycji, potrzebę szczególnego źródłowego doświadczenia, wypracowania – jak powiedziałby Plotyn – najwyższego, ekstazyjnego *widzenia* (*epopteia*), co i tak od początku nie zwalnia nas od żmudnego uprawiania dialektyki. Z drugiej strony, osiągnięcie bezpośredniego rozumiejącego wglądu w naturę ostatecznych zasad jest możliwe, ale tylko w żywym wymiarze długi uprawianej dialektyki ustnej.

Dialogi, jako pisany przekaz Platona, nie są też tak konkluzywne, jak rekonstruowana nauka niepisana, która w postaci zwięzłych formuł oferuje nam niekiedy gotowe rezultaty. W dialogach natomiast trzeba szukać podstaw metodologicznych, mamy w nich bowiem liczne przykłady zastosowania metody diairetycznej, nie znajdując w nich z kolei *explicite* wyłożonej teorii ostatecznych pryncypiów. Trzeba ponadto powiedzieć, że wbrew utrwalonej niezasadnej tezie mówiącej o „ciągłej, wznoszącej się ewolucji” poglądów Platona (K.F. Hermann), w myśl której teorię pryncypiów datuje się na koniec akademickiej działalności Platona, uznając ją za teorię *niespisaną* i nie do końca opracowaną, nauka ta (dotycząca ostatecznego ugruntowania bytu i poznania) zaprzętała myśl Platona od samego początku jako kontynuatora presokratejskiej aitiologii. Oznacza to, że przynajmniej od czasów *Państwa*, a nawet *Lizysa* i *Gorgiasza*, pozostawała ona w tle problematyki poruszanej w dialogach<sup>7</sup>.

Najogólniejsze założenia szeroko zakrojonej tybingeńskiej wykładni myśli Platona byłyby więc takie, żeby wyjść poza standardowy dualizm metafizyczny dialogów (idee – „rzeczy”) i osiągnąć jedność systemową (syntezę) obu nauk. Tytułem dygresji dodajmy, że przykładowo w *Państwie* Platon odsłania jedynie *pozytywną* stronę z bipolarnej struktury pryncypiów, czyli najwyższe Dobro, nie ujawniając nam *explicite* drugiego pryncypium, w obawie – jak się zdaje – przed niezrozumieniem i pochopnym uproszczeniem owych dwu fundamentalnych czynników (w *Liście VII* 344d nazwanych *τα περι της σοφιας αρχη και προτα*),

<sup>7</sup> „Die bisherige Forschung bis zu Wilpert und Ross hat geirrt, wenn sie erst dem späten Platon eine Ontologie der Prinzipien zuschreibt. Spätestens in der Periode der *Politeia*, wahrscheinlich schon viel früher (*Gorgias!*), hat Platon die höchste Stufe philosophischer Spekulation erreicht. Die Überlieferung, dass der älteste Sokratesschüler, Euklides von Megara, mit dem Platon nach dem Tode des Sokrates verkehrte, das *agathon* mit dem eleatischen *hen* gleichgesetzt habe (z. B. Cic. *Acad.* 2, 42, 129), gewinnt damit im Hinblick auf Platon erregendes Interesse. Es scheint, als müssen wir, was die Denkbewegung Platons angeht, gänzlich umlernen: sie führt vielleicht gar nicht von unten nach oben, sondern von Anfang an eher von einer höchsten *arche* abwärts. Vor allem der ganz frühe Platon und sein Verhältnis zur Tradition werden damit wieder problematisch und bedürfen wie die Entwicklung ‘von der Arete zur Diairesis’ einer Überprüfung. Mit Sicherheit darf jedoch behauptet werden, dass die systematische Interpretation vor der entwicklungsgeschichtlichen wieder unbedingten Vorrang haben muss” (Zob. H. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles*, s. 475-476); „Was das tatsächlich bestehende Problem der Entwicklung angeht, so sei daran erinnert, dass die Geltung der Prinzipienlehre auch für die Zeit der *früheren* Dialoge schon durch den *Phaidros* (278b-e), aber auch durch den VII. Brief von vornherein nahegelegt ist” (Zob.: *ibidem*, s. 477; por. także: *ibidem*, s. 410, 444).

czyli przed ewentualnymi *quasi*-manichejskimi konkluzjami i etycznymi konsekwencjami, o jakie łatwo w przypadku pojmowania drugiego pryncypium przez nieprzygotowanego odbiorcę. Albowiem negatywnej Diady, niewymienianej w dialogach, a nazywanej w niektórych *agrapha dogmata* przyczyną zła lub wręcz złem, nie można demonizować i uznawać *a limine* za coś destrukcyjnego. Jako czynnik przeciwstawny Jedności (*Gegenprinzip*) jest ona bowiem *principium privationis* i może być kojarzona z pojęciem braku dobra, jak w metafizyce klasycznej. Co więcej, Diada, występująca w nauce akademickiej w roli kreatywnej ἀρξήν διαίρετικῆ (zasady rozradzania, pomnażania, powielania), ukazuje *implicite* w dialogach całą swoją pozytywność jako *par excellence* konstruktywna metoda podziału (διαίρεσις), wedle zaś poglądu Krämera-Gaisera (*passim*) pełni ona zasadniczo funkcję *principium individuationis*.

P o d r u g i e, nowa interpretacja pozwala ujrzeć dzieje platonizmu i arystotelizmu w nowym, skorygowanym świetle, gdzie np. Arystoteles, genetycznie rzecz biorąc, jawi się raczej jako platonik – w ramach szeroko zróżnicowanych poglądów (Speuzyp, Ksenokrates, Hermodor, Herakleides, Hestijos), na które składał się akademicki platonizm, a różnorodność ta była tolerowana przez samego Platona. Wyłania się też wiele nowych, niedostrzeganych dotąd związków między Platonem a ‘neo’-platonizmem, pozwalających w sposób immanentny zrozumieć dalsze transformacje platonizmu, zwłaszcza związanych z pojęciem ostatecznej zasady, jako celu poznania i tzw. punktu wyjścia metafizyki.

P o t r z e c i e, z punktu widzenia zrekonstruowanej niepisanej ontologii Platona pojawia się – metafizycznie biorąc – możliwość reinterpretacji wielu znaczących w historii filozofii fundamentalnych analiz, przy czym platonizm w sposób historycznie uprawniony i paradygmataczny stanowi podstawę ich oceny oraz probierz (*Bezugspunkt*), dostarczając rozległych ram kategorialnych, w których można rozpatrywać założenia neoplatonizmu, arystotelizmu, kandyzmu, fenomenologii, Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej itd.<sup>8</sup>

P o c z w a r t e, nieprzemijającą wartość źródłowego platonizmu można by wreszcie wykazać w zastosowaniu teorii metalogicznych i metaontologicznych pryncypiów, redukcji kategorialnej, ontologii relacji, jako podstawy rekonstrukcji podnoszonej od czasów Leibniza *meta*-fizyki natury. Innymi słowy, teoria pierwszych zasad, poddana logicznej i analitycznej precyzacji może okazać się aktualną i przydatną propozycją w wielkiej dziejowej debacie dotyczącej możliwości ugruntowania metafizyki jako filozofii pierwszej oraz poszukiwań związanych z tzw. punktem wyjścia rekonstrukcji metafizyki jako (możliwej) nauki. Wraz z przyjęciem platońskiej teorii pierwszych zasad pojawia się możliwość postulowanej przez Leibniza *emendatio primae philosophiae*, możliwość kategorialnego poszerzenia ram klasycznej metafizyki bytu *jako* bytu oraz

<sup>8</sup> Zob. H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, Ed. and Transl. J.R. Caton, State University of New York Press, New York 1990, s. 131-173 (PFM).

ontologicznego pogłębienia jej podstaw. Jest to skądinąd istotne dla polepszenia kondycji współczesnego myślenia, mając na uwadze konieczność neutralizacji, by tak rzec, „powszechnej teorii względności”, potrzebę równoważenia współczesnych „neo-nietzscheańskich” dekonstrukcjonistycznych, relatywistyczno-nihilistycznych tendencji w filozofii (desubstancjalizacja bytu, programowy antyesencjalizm, relatywizacja bytu, poznania, prawdy i wartości), tendencji przekreślających w tych obszarach wszelkie normy i zasady, a streszczających się w terminie „postmodernizm”.

Owo twierdzenie, że istnieje paralelna do dialogów, lecz treściowo odrębna („ezoteryczna”), a cenniejsza metafizyka Platona, stanowiło od początku zdecydowaną antytezę wobec tradycyjnego (szczególnie utrwalonego w Niemczech), „ezoterycznego”, romantycznego paradygmatu Schleiermachera (współcześnie zradykalizowanego przez H. Chernissa i jego szkołę) o autarkii pisemnego przekazu. Protestantką zasadę egzegezy tekstu biblijnego jako samowystarczalnemu (*sola scriptura*), interpretowanego wyłącznie na podstawie samego siebie (*sui ipsius interpres*), przeniósł Schleiermacher, ten zarazem wielki teolog liberalnego protestantyzmu i reformator hermeneutyki, na pisma Platona.

Osobliwość tak deklarowanego „ezoterycznego” stanowiska (tylko dialogi!) polega na tym, że zakłada ono nierozdzielność treści i formy literackiego dialogu, wręcz zależność treści od formy. Artystyczna forma pism Platona jako całość służy, zdaniem Schleiermachera, protreptycznemu uwrażliwieniu i wzniesieniu czytelnika, ma ona stanowić bodziec prowadzący do spontanicznej i niezależnej zdolności skupiania uwagi, zrozumienia i asymilacji<sup>9</sup>. Powiada on: „[Platon] starał się uczynić nauczanie pisemne możliwie najbliższym nauczania ustnego, które jest odeń wartościowsze, i próba ta najwyraźniej mu się powiodła”<sup>10</sup>. Siłą rzeczy ulega marginalizacji odrębność pośredniego (ustnego) przekazu, potraktowanego w tym ujęciu jak *quantité négligeable*.

Wedle Platona, pismo jest w stanie udzielić odpowiedzi jedynie na ułamek możliwych pytań czytelnika, który jest tylko świadkiem, nie zaś aktywnym uczestnikiem fikcyjnego dialogu. Wyidealizowany dialog literacki nigdy nie zastąpi długotrwałego procesu dialektycznego formowania umysłu, może co najwyżej stanowić do niego wprowadzenie. Dialog literacki, jak każde pismo, potrzebuje specjalnego uprawomocnienia (*apodeixis, elenchos*), pozbawiony zaś, możliwości obrony (*logo boethin*) przez autora, może prowadzić do rezultatów obcych jego intencjom, może być opacznie rozumiany przez nieprzygotowanego lub niezdolnego do filozofowania odbiorcę, a nawet być przedmiotem profanacji (*List VII*).

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 4.

<sup>10</sup> F. Schleiermacher, *Einleitung*, [w:] *Platons Werke von F. Schleiermacher*, I, 1, Berlin 1855, s. 19 (por. K. Gaiser, *Das Platonbild*, Olms, Hildesheim 1969, s. 11).

Wszystko to świadczy o wyjątkowej wprost odpowiedzialności starożytnego filozofa za słowo. Natomiast współcześni autorzy działają w zupełnie odmiennych warunkach, w których ukonstytuował się rozdział trzech funkcji.

Autor jest odpowiedzialny jedynie za treść i poza tym już za nic. Za rozpoznanie odpowiedzialny jest wydawca, a ten, kto sprzedaje, mógłby wręcz powiedzieć za Platonem: „i tym, którzy coś z tych rzeczy rozumieją, jak i tym, których te rzeczy nie dotyczą” (*Fajdros* 275e 2), ponieważ odpowiednimi nabywcami są wszyscy, którzy płacą gotówką. Jak jednak czytelnik odbierze treść, czy ją zachowa, albo czy zniekształci, za to już sam ponosi odpowiedzialność. W czasach Platona wspominało epokę, w której nie istniały jeszcze książki, i w której te trzy kolejne wymogi dotyczyły jednej osoby. Myśliciel pisał dzieło, a następnie sam zapoznawał z nim przyjaciele obserwując, jak zostało odebrane. Miał na to wpływ przez swój osobisty udział.<sup>11</sup>

Według Schleiermachera dialogi Platona stanowią wierne odzwierciedlenie dialogicznego uprawiania filozofii przez Sokratesa i Platona jako jedynej formy wyrażania myśli filozoficznej. Nie ma istotnej różnicy między dialogiem ustnym (wzór) a dialogiem pisany (odwzorowanie). Jednakże już Karl Friedrich Hermann słusznie zwrócił uwagę, iż w *Fajdrosie* termin „odwzorowanie” (*eidolon*) został przez Platona zastosowany w znaczeniu wyłącznie pejoratywnym (w sensie zwykłego cienia). W zamyśle Platona dialog literacki jest przede wszystkim p i s m e m, a dopiero w drugiej kolejności, rozpatrywany na zupełnie innym, podporządkowanym poziomie, pozostając w obrębie wymiaru pisma – także dialogiem. Przekonanie Schleiermachera, jakoby Platon uczynił swoje nauczanie w pismach „możliwie najbliższym” nauczaniu ustnemu, pozostaje w jawnej niezgodzie z zasadniczą myślą *Fajdrosa*, wedle której bliskość ta jest niemożliwa właśnie w podstawowym punkcie: siły przekazu samego pisma. Słowem, Platońska krytyka pisma obejmuje pisemność w ogóle, nie wyłączając jego własnych pisanych dialogów<sup>12</sup>. Podzielając w każdym razie stanowisko Schleiermachera, ciągle jeszcze uważa się dialogi za autarkiczne narzędzia przekazywania wiedzy, tzn. za dzieła zdolne zrekompenzować, wytknięte przez Platona, wady formy pisanej. Platon miałby bowiem używać bezpośredniego dialogu jako szczególnego środka komunikacji, gdzie pismo (skądinąd zawsze uzależnione od wsparcia ustnego autora) osiąga autarkię jedynie w tym szczególnym przypadku i tylko wówczas może nieść pomoc samemu sobie. W ten sposób, współcześni zwolennicy Schleiermachera, ponieważ wierzą w ową zdolność pisma do niesienia

<sup>11</sup> T.A. Szlezák, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung der platonischen Dialog Phaidros*, „Museum Helveticum”, 1978, 1, s. 32.

<sup>12</sup> Pismo jest w stanie udzielić odpowiedzi jedynie na ułamek możliwych pytań czytelnika, który jest tylko świadkiem, nie zaś aktywnym uczestnikiem fikcyjnego dialogu. Wyidealizowany dialog literacki nigdy nie zastąpi długotrwałego procesu dialektycznego formowania umysłu, może co najwyżej stanowić do niego wprowadzenie. Dialog literacki, jak każde pismo, pozbawione możliwości obrony przez autora, może prowadzić do rezultatów obcych jego intencjom, może być opacznie rozumiany przez nieprzygotowanego odbiorcę, a nawet być przedmiotem profanacji.

sobie samemu pomocy, wierzą również (niesłusznie), iż Platon nie miał żadnego powodu, aby chronić niektóre rzeczy przed utwaleniem na piśmie.

Nauczanie za pośrednictwem przekazu pisemnego różni się nie tylko formą od nauczania ustnego, bezpośredniego, ale także z konieczności treścią. Dla nauczania ustnego Platon rezerwuje „rzeczy o większej wartości” (*timiotera*), które prawdziwy filozof musi niejako mieć w zanadru poza tym, co chciałby powierzyć piśmu. Tym samym – wbrew przekonaniu Schleiermachera – literacki dialog, zakładając nawet doskonałość formy, zajmuje nieuchronnie pozycję pośledniejszą od dialogu żywego, który go dystansuje co do treści. Tradycja pośrednia ujawnia wszak – jak powiedziano – problematykę wykraczającą poza tematy Platońskich dialogów, odsyłających do tego, co ma jeszcze „większą wartość” niż nauka o ideach<sup>13</sup>.

Wystąpienie szkoły tybingeńskiej podzieliło więc badaczy Platona na dwa obozy, „ezoteryków” i „antyezoteryków” („egzoteryków”)<sup>14</sup>. Pierwsze stanowisko zostało niezależnie wzmocnione pracami amerykańskiego filozofa J.N. Findlay’a<sup>15</sup>, za drugim opowiedział się szereg tradycjonalistów: M. Isnardi-Parente, F.W. Niewöhner, G. Patzig, E.N. Tigerstedt, G. Vlastos, W. Wieland, E. Dönt, G. Watson i inni. Ci ostatni, odrzucając odrębność jakiejś domniemanej „nauki ustnej” Platona, zalecają, zgodnie z tradycją, skupić się na analizie dialogów jako jedynym przekazie jego myśli. Próby złagodzenia rzezonego sporu widoczne są w pracach J. Annas<sup>16</sup>, C. de Vogel, W.K.C. Guthrie’go i wspomnianego już Findlay’a, a także u H.-G. Gadamera<sup>17</sup> przestrzegającego przed nadmiernym szafowaniem pojęciem „ezoteryczności” nauk Platona, które potocznie i pochopnie kojarzone z irracjonalną nauką tajemną (*Geheimnislehre*) może być powodem nieporozumień, spychając badania na niewłaściwe tory. Trzeba też powiedzieć, że oba skrajne stanowiska zostały złagodzone przez samych tybingeńczyków, w miarę odkrywania coraz liczniejszych wspólnych dialogom i niepisanej nauce punktów styčných<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Do czasu przełomu dokonanego przez szkołę tybingeńską sprawozdania Arystotelesa, jego komentatorów i innych doksografów uważano często za wynik nieporozumienia. Sądzono, że są efektem niezrozumienia filozofii Platona (którą w pełni przedstawiają dialogi), przypisywania jej czegoś obcego, należącego do trudno rozróżnialnych poglądów innych platoników, bądź też są wynikiem własnej inwencji i konfabulacji różnych autorów antycznych.

<sup>14</sup> Określenia wprowadzone przez K. Gaisera w artykule *Plato's enigmatic Lecture on the Good*, „Phronesis” 1980.

<sup>15</sup> Zob. J.N. Findlay, *Plato: Written and Unwritten Doctrines*, London: Routledge and Kegan Paul/New York: Humanities Press, 1974. Autor uważa, że w późnym okresie działalności Platona mamy do czynienia nie tyle z odrębną nauką ustną, ile z podjętym programem arytmetyzacji teorii idei.

<sup>16</sup> J. Annas, *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, Oxford University Press, Oxford 1976.

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Lehre*, [w:] *idem*, *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, C. Winter, Heidelberg 1968, s. 9-30.

<sup>18</sup> Istotnym *novum* tego podejścia jest analiza dialogów z perspektywy rekonstruowanej doktryny ustnej, dostrzeganie w nich aluzji i napomknięć do ustnej nauki Platona (zob. w szczególności: Th. A. Szlezák, *Platon Lesen* 1993; przekł. polski: *Czytanie Platona*, Warszawa 1997), próby wypełniania nią występujących w dialogach „białych plam” (*Aussparungsstellen*), zob. H. Krämer, *Plato and the Foundation*



Analiza strukturalna tekstu pokazuje, że bynajmniej nie marginalną, lecz absolutnie centralną rolę pełnią fragmenty, gdzie pojawia się motyw „ukrycia”, powstrzymywania się od wyjawiania na piśmie (*Aussparungsstellen*: „białe plamy”, „pauzy”). Sprawa ta wychodzi na jaw właśnie, kiedy podejmujemy (zgodnie zresztą z zaleceniem Schleiermachera) badania znaczenia formy Platońskiego dialogu w relacji do jego treści.

Pomiędzy stanowiskiem Schleiermachera-Chernissa, dziś stanowiącym już tylko najbardziej skrajny przypadek, a nowym paradygmatem istnieje więc cała gama pośrednich rozwiązań. Dla linii tradycyjnej zasadniczy problem stanowi nadal niekoherencja ezoteryki i egzoteryki w dziele Platona. Wysuwa się tu dwie, charakterystyczne dla nowożytności sugestie, że mianowicie poglądy myśliciela wyrażone na piśmie są najbardziej reprezentatywne, po drugie, że myśl Platona ciągle ewoluowała, (zewnątrzna) ezoteryka zaś była ostatnim słowem, ale pozostała (z racji sędziwego wieku filozofa) niepisana i do końca niedopracowana. Intencje uzgodnienia ezoteryki i egzoteryki Platońskiego dzieła, przy pełnym docenieniu tej pierwszej jako poważnego komponentu filozofii Platona (mimo zachowanej jej późnej datacji), sięgają czasów Schleiermachera, a nawet poprzedzają jego słynne *Wprowadzenie* z 1804 r. Należy dodać, że orientacja taka, która stanowiła już pewną przewagę dla paradygmatu romantycznego<sup>19</sup>, w obecnych czasach chce stanowić podobną alternatywę dla nowego paradygmatu, czyli rozwiązania tybingeńskiego<sup>20</sup>.

Zwrotny moment w historii hermeneutyki Platona (sięgający czasów Schleiermachera!) stanowi podjęta już przez Hegla próba uzgodnienia trybem włączenia ezoteryki do korpusu literackiej spuścizny Platona. Hegel dopatrywał się bowiem swoistej ezoteryki immanentnej zawartej w dwuwarstwowej jakoby strukturze literackiego dialogu Platona: tego, co jawne i należące do przedstawienia (*Vorstellung*) oraz tego, co spekulatywne i należące do pojęcia (*Begriff* = *das Spekulative* = *Esoterische*), które należy dobywać z głębi literalnego tekstu, ale nie w toku i n f i n i t y w n e j refleksji i interpretacji, jak chciałby to widzieć np. Schlegel, który występuje z tezą poliwalencji tekstu.

Ślady tego myślenia widoczne są jeszcze w przypadku Heideggera (zob. esej *Platons Lehre von der Wahrheit*, poświęcony parabolii jaskini z ks. VII *Państwa*), w rozróżnieniu u Platona tego, co wypowiedziane i tego, co niewypowiedziane. I właśnie w tym ostatnim kryje się rzekomo to, co najważniejsze: niewypowiedziana przez Platona „przemiana istoty prawdy”. W ogóle nauką

---

*of Metaphysics*, s. 93-113; K. Gaiser, *Platos Ungeschriebene Lehre* 1968, s. 41-66; 67-88; 173-185). Wszelako stanowisko tybingeńskie obroniło się samo i na tej podstawie, że zrekonstruowany został paradygmat najbardziej autentyczny, tzn. paradygmat wewnątrz akademicki, w ramach którego pozostawali bezpośredni towarzysze Platona, czyli prócz Arystotelesa przede wszystkim Speuzyp i Ksenokrates, a także Teofrast, zależni bezpośrednio od jego nauczania ustnego.

<sup>19</sup> Zob. W.G. Tennemann (1779), A. Boeckh (1808), Ch.A. Brandys (1823), F.A. Trendelenburg (1826), Ch.H. Weisse (1828).

<sup>20</sup> Por. K.M. Syre, *Plato's late Ontology. The Riddle Resolved*, Princeton University Press, Princeton 1983.

(*Lehre par excellence* myśliciela, twierdzi Heidegger, „jest to, co w jego mowie niewypowiedziane, czemu człowiek (interpretator) zostaje niejako wydany (*ausgesetzt*), by w imię tego sam siebie roztrwaniał (*sich verschwende*)”<sup>21</sup>). Również teoria hermeneutyczna Gadamera poucza nas, że nie można uzyskać definitywnej interpretacji tekstu, (w czym słyszymy echo hermeneutyki Schlegla, Schleiermachera i romantyzmu), ponieważ każda próba ponownego ujęcia i odtworzenia danej tezy jest jednocześnie związana z pewną dozą pomyłek i skazana na cząstkowość, i fragmentaryczność.

Dla romantyków dzieło Platona, analogicznie do tekstu bilijnego, interpretowanego dowolnie na modłę protestancką, pozostaje „dziełem otwartym” na dopełnienia, zarówno od strony formy, jak i treści. W formie artystycznej dialogu stosuje się obok wyczuwalnych poza warstwą językową momentów mimetycznych i scenicznych, szereg technik przedstawiania treści w sposób domyślny, ukryty i aluzyjny (pozorne aporie, dygresje, przerwy przed zakończeniem argumentacji itp.). Również pewna część treści pozostaje niewyrażona, otwierając pole uzupełnieniom odbiorcy. Przykładem niech będzie sugestia Schleiermachera co do samodzielności skonstruowania zapowiedzianego a niezrealizowanego dialogu *Filozof* na podstawie *Uczty* i *Fedona*, a nawet całej twórczości Platona, którego zamiarem miałyby być jakoby „zachęcenie czytelnika do samodzielnej rekonstrukcji postaci filozofa na podstawie wcześniejszych i późniejszych dzieł”<sup>22</sup>.

Schleiermacher (w przeciwieństwie do Schlegla akcentującego fragmentaryczność i systemowość myśli Platona) mówi wprawdzie o Platonie jako o „pierwszym filozofie systemowym”, realizującym konsekwentnie w swych pismach założony aprioryczny plan (torując w ten sposób drogę ewolucyjnej hipotezie Hermanna), jednakże – jak zauważa Krämer – koncepcja spontaniczności i „tworzenia pojęć” (!) przez czytelnika odgrywa u Schleiermachera decydującą rolę w zrozumieniu artystycznej formy u Platona, co zdradza zarazem zależność od idealistycznej teorii kształtowania rzeczywistości, wedle której *verum et factum convertuntur*<sup>23</sup>.

Schleiermachera ciągle uważa się za ojca hermeneutyki filozoficznej. Należy jednak uwzględnić fakt, że na jej losach w odniesieniu do interpretacji Platona zaważyła w nie mniejszym stopniu myśl Schlegla (teoria poliwalencji tekstu) oraz Hegla (pojęcie ezoteryki immanentnej). Możliwość aktywnego włączenia się czytelnika Schlegel rozszerza wprost na nieograniczoną skalę. Widzi on w Platonie myśliciela, który „nieustannie podąża w stronę nieskończoności, nie mogąc jej jednak nigdy uchwycić i nie osiągając swojego zamierzenia”<sup>24</sup>. Odbiorca dialogów pozostaje wobec nich w podobnym położeniu jak ograniczona indywidualność bytu skończonego wobec nieskończoności. Dla romantyków wielkość człowieka

<sup>21</sup> Zob. M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aethleia, Warszawa 1999, s. 179.

<sup>22</sup> H. Krämer, *Plato and the Foundation of Metaphysics*, s.10.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 21.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 18-19.

jako bytu skończonego przejawia się w tworzeniu dzieł, w których odzwierciedla się nieskończoność. Nieskończoność absolutu wyraża się w absolutnej wolności i mocy *creatio continua*, której niejako wychodzi naprzeciw człowiek (jego emanat) ze swoją nieskończoną refleksją, twórczością, interpretacją itp., jako wyrazem wolności.

Natomiast romantyczna ironia, którą tak eksponuje Schlegel, jest wyrazem skromności wobec nieosiągalnego absolutu, jako rodzaj autorefleksji uświadamiającej fragmentaryczność naszego myślenia, dystansu do niego. Tę fragmentaryczność i nieciągłość Schlegel dostrzega w całości dzieła Platona. Również to – wywodzi on – co uchodzi za zakończenie dzieła, jest nieskończone, bo niewyczerpane do końca. Mamy tu najwyraźniej antycypację hermeneutycznej poliwalencji tekstu, z której założenia wynika wielość interpretacji, co więcej, wielość równoważnych interpretacji, a w prostej linii relatywizm hermeneutyczny (por. Gadamer)<sup>25</sup>.

Nie musi zatem dziwić nieprzemijająca atrakcyjność tego utrwalonego i wciąż darzonego uznaniem, tradycyjnego podejścia, w przeciwieństwie do nowego paradygmatu, stawiającego zarówno interpretatora, jak czytelnika przed wysokimi wymaganiami i restrykcjami. Traktując bowiem dialog literacki jako swoiste „dzieło otwarte”, usprawiedliwia się tym sposobem wszelkie możliwe „hermeneutyczne” próby swobodnych i twórczych wykładni. Interpretacja jest okazją do ekspresji własnych poglądów i przekonań, środkiem autokreacji. Ezoteryczny dialog jawi się przeto jako potencjalność oczekująca na aktualizację ze strony odpowiedniego interpretatora. Słowem, eksplikatywna nieskończoność tekstu wychodzi naprzeciw nieskończonej inwencji czytelnika Platona.

Wielokrotnie wskazywano na zapóźnienie myśli niemieckiej na tle kultury europejskiej, np. zapóźnienie w myśli politycznej: brak tradycji republikańskich i demokratycznych (H. Plessner, *Verspatete Nation* [1982]). Na terenie literatury niemieckiej toczy się z kolei spór, kiedy skończyło się średniowiecze. Kiedy bowiem pozostałe narody i kultury wchodziły prawie równo w renesans, nic takiego nie dzieje się w Niemczech. Tło chrześcijańskiej średniowiecznej metafizyki kreacji wyczuwa się wyraźnie aż po Hegla, być może, ostatniego metafizyka specyficznego średniowiecza niemieckiego. Można przeto analogicznie zapytać, kiedy skończyła się epoka swoistego niemieckiego romantyzmu

<sup>25</sup> Znamienny jest tutaj ciąg zależności: H.-G. Gadamer, zwolennik i kontynuator hermeneutyki Schleiermaha, był uczniem P. Friedländera – entuzjasty F. Schlegla, uczniem zaś Gadamera jest W. Wieland. Według Krämera hermeneutika Gadamera obarczona jest szeregiem wad, z których najważniejszą jest jej skrajny relatywizm („perspektywizm”). Staje się ona swoistą „metafilozofią”, która zakładając równoważność wszelkich interpretacji, prowadzi do *regressus in infinitum*. Konsekwencją zakładanej w niej „kreatywnej aktywności” w interpretowaniu fenomenów (do których należy także tekst) jest podważenie klasycznej definicji prawdy. Zob. Z. Zwoliński, *Krämerowska interpretacja hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny”, 2005, nr 2, s. 278-279. O potrzebie przezwyciężenia hermeneutyki Gadamera zob. H. Krämer, *Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego. Alternatywy wobec Gadamera* (*ibidem*, s. 263-278).

i idealizmu, skoro z jej oddziaływaniem zмага się ciągle jeszcze nowoczesna wykładnia Platona.

*Seweryn Blandzi*

**Plato and the Protestant Principle of Autarchy of the Scripture (*sola scriptura*)**

*Abstract*

The author gives reasons why the new holistic Tübingen-interpretation of Plato (H. Krämer, K. Gaiser, Th. A. Szlezák), which combines the Dialogues with his unwritten teaching is still difficult to accept (especially in Germany).

The discovery (on the basis of indirect testimonies of Aristotle and his commentators) that there was a separate oral (“exoteric”) metaphysics of principles, which was parallel to dialogues but more valuable (timiotera) in content, and which Plato did not popularize in his writings, has been an antithesis to the traditional romantic paradigm (particularly strong in Germany) of F. Schlegel-Schleiermacher, founded on the conviction of the primacy of autarchy of the written (“exoteric”) text in general. This conviction leads us to the Protestant postulate of Biblical exegesis treated as self-sufficient (*sola scriptura*), interpreted exclusively on its own basis (*sui ipsius interpres*), and Schleiermacher transposes this requirement onto Plato’s writings. On the other hand, F. Schlegel, who emphasizes the fragmentary and asystematic character of Plato’s thought in dialogues, sees Plato as a thinker who constantly moves toward infinity, unable ever to reach it. With respect to the dialogues, the reader finds himself in a similar situation as the limited individuality of finite being to infinity. For the romantics (inspired by the idealistic philosophy of subjectivity and identity), man’s greatness as a finite being manifests itself in creating works which reflect infinity. The infinity of the Absolute manifests itself in the absolute freedom and the power of creation, which man – so to speak – meets halfway, with his infinite reflection, creativity, invention, interpretation as an expression of spirit’s freedom. Hence the lasting attraction of this traditional approach, which is unlike the new paradigm that imposes great requirements and constraints on the reader (studying doxographic literature, finding in it testimonies of Plato’s disciples regarding the intra-academic teaching). When Plato’s literary dialogue is treated as a kind of an “open text,” it thus justifies all the possible “hermeneutic” attempts at free and creative interpretations.

*Keywords:* Plato, Hans Krämer, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Friedrich Schlegel, romantic paradigm, *sola scriptura*, infinity of reflection, new paradigm, unwritten teaching, metaphysics of principles.