

OCALENIE  
OD ZŁA  
W FILOZOFII  
PLATONA

Jadwiga Skrzypek-Faluszczak

WYDAWNICTWO WAM  
KRAKÓW 2010

© Wydawnictwo WAM, 2010

Redaktor naukowy  
Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

Korekta  
Dariusz Godoś

Projekt okładki i stron tytułowych  
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-443-9

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej  
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ  
<http://WydawnictwoWAM.pl>  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447  
faks 12 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
[wydawnictwowam.pl](http://wydawnictwowam.pl)

## SPIS TREŚCI

|  |     |
|--|-----|
| 1. WSTĘP .....   | 7   |
| 1.1. Wprowadzenie .....  | 7   |
| 1.2. Zasady interpretacji dzieł Platona .....  | 10  |
| 1.3. Teoria pryncypiów i ich związek z dziejami ludzkiej duszy .....   | 18  |
| <br>   |     |
| 2. ZDOBYWANIE WIEDZY JAKO PROCES<br>DOSKONALENIA DUSZY .....   | 30  |
| 2.1. Dialektyka jako sztuka zdobywania wiedzy .....  | 74  |
| 2.2. Platońska koncepcja <i>arete</i> .....  | 82  |
| <br>   |     |
| 3. UPADEK W ZŁO, CZYLI BŁĄD POZNAWCZY .....  | 95  |
| 3.1. Problem winy i kary .....   | 123 |
| 3.2. Zagadnienie śmierci .....   | 140 |
| <br>   |     |
| 4. PLATOŃSKA SOTERIOLOGIA ZAWARTA<br>W WYBRANYCH DIALOGACH I JEJ ZWIĄZEK Z NAJWYŻSZYM<br>POZNANIEM DOBRA ..... | 158 |
| 4.1. Soteriologiczny wymiar nauki Platona zawarty w <i>Timajosie</i> .....                                     | 176 |
| 4.2. Przemiana duszy – konwersja .....   | 195 |
| 4.3. Finalny ogląd Dobra .....   | 209 |
| <br>   |     |
| 5. ZEJŚCIE W „DÓŁ” I REALIZACJA DOBRA .....  | 233 |
| <br>   |     |
| PODSUMOWANIE .....   | 254 |
| <br>   |     |
| BIBLIOGRAFIA .....   | 259 |

---

## WSTĘP

### 1.1. Wprowadzenie

Filozofia Platona stanowi żywe źródło kultury europejskiej. Treść dialogów bywa często inspiracją dla twórców tejże kultury. Wiele elementów platońskiej filozofii ma uniwersalny wymiar. Z tego dziedzictwa korzystali późniejsi filozofowie, teologowie, artyści i literaci. Filozofia Platona, oprócz wątków ontologicznych i metafizycznych, jest refleksją nad człowiekiem; jego życiem i wiedzą, jaką posiada o tym życiu. Najogólniej rzecz ujmując, platońska filozofia przedstawia się jako refleksja nad dobrem, ze względu na które człowiek działa i do którego dąży. Podstawą platońskiej etyki jest wiedza o dobru, czyli umiejętność rozróżniania pozorów dobra od jego prawdziwej postaci. Dlatego Platon kieruje naszą uwagę na duszę, która dzięki rozumowi jest nieocenionym bogactwem człowieka.

Przedmiotem niniejszej pracy jest zagadnienie ocalenia duszy ludzkiej od zła. Badając naukę Platona, zamierzam poddać weryfikacji tezę, która moim zdaniem stanowi klucz do rozumienia platońskiej etyki i zagadnień z nią związanych. Owa teza brzmi następująco: platońskie pojęcie filozofii mieści w sobie aspekt soteriologiczny. Oznacza to, że według Platona jedynym środkiem wybawiającym duszę z mocy zła jest właśnie filozofia. Twierdzę, że Platon nie tylko był twórcą myśli ontologicznej, metafizycznej czy epistemologicznej. Jego nauka miała przede wszystkim prowadzić duszę ludzką do dobra. To oznacza, że wymiar etyczny odgrywał istotną rolę w myśli Platona. Filozofia oka-

zuje się działaniem w oparciu o prawdziwe poznanie Dobra samego. Dlatego motyw sokratejski stanowi tak ważny element w omawianej filozofii. W niniejszej pracy postaram się odtworzyć charakter platońskiej filozofii na podstawie wybranych dialogów, które moim zdaniem w sposób najbardziej wyrazisty prezentują etykę Platona. Aby omówić dane zagadnienie w możliwie wyczerpujący sposób, w swojej interpretacji uwzględnię również dorobek Szkoły Tybingeńskiej, czyli platońską teorię pierwszych zasad.

W pierwszym rozdziale omawiam ogólne problemy związane z interpretacją myśli starożytnego filozofa. Dystans kulturowy, który dzieli nas od tej myśli, stwarza pewne trudności, które doprowadziły do podziału stanowisk w kwestii właściwej interpretacji. Konkluzją tego rozdziału jest przyjęcie rozwiązania, które w interpretacji myśli platońskiej uwzględnia naukę niepisaną oraz pokazuje istotne elementy doktryny Platona zawarte w jego dialogach.

Rozdział ten jest też poświęcony wyjaśnieniom dotyczącym teorii pierwszych zasad i możliwości zaistnienia w jej ramach zarysu etyki. Należy jednak dodać, że problemy związane z zagadnieniami etycznymi zostają przez Platona poruszone w dialogach jako przyjęcie i rozwinięcie nauki głoszonej przez Sokratesa.

W rozdziale drugim omawiam zagadnienie platońskiej epistemologii. Wyjaśniam ogólny charakter teorii poznania, rolę, jaką jej nadaje Platon, oraz jej wpływ na kształtowanie się ludzkiej duszy. Omawiam problemy związane z platońskim rozumieniem wiedzy; jej procesu tworzenia się oraz jej istotnego wpływu na kształtowanie się duszy ludzkiej. Badam również związki dialektyki jako wiedzy z cnotą – *arete*. Wynikiem tychże badań jest twierdzenie dotyczące pojęcia platońskiego rozumienia wiedzy jako czynnika umożliwiającego doskonalenie się duszy.

W rozdziale trzecim dotykam problemu związanego ze złem. Próbując określić, czym jest zło w kontekście platońskiej filozofii, dochodzę do wniosku, że największym złem jest brak wiedzy, który jest

sprzężony z nieświadomością siebie, fałszywymi mniemaniem oraz złączeniem się duszy z tym, co cielesne. Człowiek, który żyje z dala od prawdy, zaspokajając cielesne pragnienia, nie waha się przed niegodziwymi uczynkami i zdaniem Platona zasługuje na karę. Omówienie zagadnienia związanego z winą prowadzi do rozumienia problemu kary. Konkluzją jest wyjaśnienie znaczenia, jakie Platon przypisuje karze. Okazuje się bowiem, że w myśli Platona kara jest koniecznym środkiem leczącym duszę z jej przewin, co jednak nie oznacza, że za pomocą owego środka dusza stanie się doskonała. Wyjaśnienie pozytywnego charakteru śmierci dopełnia rozważania związane z problemem zła.

Rozdział czwarty poświęcony jest platońskiej soteriologii w świetle pojęcia miłości (*Uczta, Fajdros*) jak też „stworzenia” świata (*Timajos*). Dopełnieniem tego rozdziału jest omówienie problemu związanego z koniecznością przemiany duszy ludzkiej. Pragnę ukazać tutaj niejako pierwszy moment warunkujący poznanie prawdy, które kończy się na oglądzie Dobra. Ten ostatni, a raczej ostateczny, moment platońskiej koncepcji filozoficznego poznania jest szczególnym oglądem tego, co najwyższe, tj. Dobra. W tym rozdziale badam zagadnienie związane z możliwością rozumienia ostatecznego oglądu jako mistycznego doświadczenia Dobra.

W rozdziale piątym i ostatnim staram się uzasadnić platońskie pojęcie polityki rozumianej jako służba w oparciu o realizację Dobra. Pełne pojęcie filozofii Platona ukazuje się wtedy, gdy jej zwieńczeniem jest etyka. Wszelkie bowiem wysiłki filozofa zmierzają do tego, by w sobie i w innych „budować” idealne Państwo i by nigdy nie zaprzestać troski o swoją duszę oraz dusze innych obywateli.

Analizując dialogi Platona, należy zauważyć, że jego koncepcja dotycząca teorii poznania, tak przecież ważna w jego nauce, zostaje podporządkowana etyce. Wszelkie filozoficzne wysiłki, by poznać prawdę, zmierzają do tego, by stać się doskonałym. Interpretator Platona pragnący wykazać soteriologiczny aspekt jego myśli powinien

wykazać rolę, jaką odgrywa filozofia, a więc znaczenie poznania – jego możliwość oddziaływania na duszę, zrozumieć zagadnienie związane z pojęciem zła oraz objaśnić sens przemiany duszy w świetle poznania prawdy. W końcu musi wskazać na ów moment urzeczywistniania się Dobra w duszy oglądającego je, by następnie w tym świetle wyjaśnić sens sokratejskiej troski o dusze i platońskiej koncepcji polityki.

## 1.2. Zasady interpretacji dzieł Platona

Rozumienie filozofii starożytnej jest uzależnione od sposobu jej interpretacji. Przez wieki ludzie różnych epok starali się wypracować odpowiednią metodę pozwalającą na dogłębne zrozumienie filozofii Platona. Do głównych nurtów interpretacyjnych Platona, z których wyłoniły się cztery paradygmaty, należą: bezpośrednia tradycja Akademii, neoplatonizm, nurt oparty na pracach Schleiermachera oraz hermeneutyka Szkoły Tybingeńskiej<sup>1</sup>. Bezpośrednia tradycja Akademii dotyczy niepisanej nauki Platona. Wiernymi przekazicielami myśli Filozofa są uczniowie, słuchacze Akademii. Najwięcej uwag interpretacyjnych zawdzięczamy Arystotelesowi. Mimo odmienności filozofii Platona od filozofii Arystotelesa prace wielu uczonych – między innymi: J. Stenzala, C.J. de Vogela, L. Robina, W. Jaegera oraz W.D. Rossa – dowiodły, że komentarze Stagiryty zaczęto traktować jako istotne źródło wiedzy o Platonie<sup>2</sup>. Interpretacja neoplatońska stanowiła wyjście poza klasyczną ontologię. Ów nurt skierował się w stronę teologii i mistyki. Neoplatonicy w swojej interpretacji wzięli pod uwagę całość nauki pisanej Platona, wyciągając z niej określone wnioski. Neoplatonizm nie był jednak nurtem opartym wyłącznie na platońskich dia-

---

<sup>1</sup> Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone: Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, Milano 1989; w: Joanna Gwiazdecka, *Etyka Platona*, s. 17.

<sup>2</sup> Por. Joanna Gwiazdecka, *Etyka Platona*, s. 18.

logach. Przyjął on inne teorie filozoficzne starożytności, jak chociażby pewne elementy stoicyzmu, logikę i epistemologię Arystotelesa, elementy nauki pitagorejskiej<sup>3</sup>. Kolejną nową wykładnię Platona dał Friedrich Schleiermacher. Niemiecki teolog w pismach Platona widział ostateczne zwieńczenie jego filozofii. Komentując dzieła założyciela Akademii, posługiwał się metodą, jaką stosował w interpretacji Biblii<sup>4</sup>. Dopiero badania niektórych naukowców, wśród których wymienić należy Zeller, Chernissa, Tigerstedta, Guthrieego i Vlastosa, naprowadziły na tęzę o istnieniu nauki niepisanej Platona<sup>5</sup>. Spór o rolę nauki niepisanej w interpretacji myśli Platona miał miejsce w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i został zainicjowany przez szkołę w Tybindze. Według M.D. Richarda relacjonującego początki badań nauki ustnej Platona, teza H. Chernissa dotycząca pryncypium nie została przychylnie przyjęta. Dopiero badania dwóch wielkich postaci szkoły w Tybindze – Krämera i Gaisera, rozwiwały zastrzeżenia dotyczące teorii pryncypium. Podczas gdy Krämer starał się raczej dowieść ezoterycznego charakteru filozofii Platona, Gaiser bardziej zwracał uwagę na przedmioty, tj. pryncypia, na których ta nauka została zbudowana. Wniosek obydwu naukowców był wspólny – platońska nauka ezoteryczna zawiera teorię pryncypium<sup>6</sup>.

Według zwolenników ezoterycznego charakteru filozofii Platona sednem nauki była metafizyczna teoria pryncypium jako pewnych ponadbytowych zasad. Jedno i Dyada miały stanowić ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości. W świetle tego paradygmatu należy stwierdzić, że dialogi nie zawierają najistotniejszych pozytywnych rozwiązań. Trzeba przyjąć, że nauki niepisane współlistniały z dialogami. Okazuje się bowiem, że ignorowanie wewnątrzakademickiej nauki było wielkim błędem. Nie można właściwie zrozumieć dialogów bez od-

<sup>3</sup> Por. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 39.

<sup>4</sup> Por. Joanna Gwiazdecka, *Etyka Platona*, s. 29.

<sup>5</sup> Por. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 41.

<sup>6</sup> Por. M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, s. 36.



wołania się do *agrapha dogmata*. Aby wydobyć całość myśli Platona, jego dialogi należy odczytywać w świetle nauki głoszonej w Akademii. Dialogi stanowią zachętę do filozofowania; spełniają funkcję pro-treptyczną. Zwornikiem i ostatecznym wyjaśnieniem filozofii Platona byłaby nauka o pryncypiach przeznaczona dla słuchaczy Akademii. Stąd ustna nauka Platona, przeznaczona dla grona odpowiednio przygotowanych osób, nosi miano nauki ezoterycznej.

Nie wszyscy naukowcy podzielają tezę o konieczności odwoływania się do nauk niepisanych przy interpretacji myśli Platona. Przykładem negatywnym jest chociażby J. Jaskóła. Twierdzi on, że nowa interpretacja wikała się w paradoksy. Są one konsekwencją założenia o możliwości istnienia obiektywnej opinii kogoś emocjonalnie i zawodowo zaangażowanego, jak chociażby Arystoteles. J. Jaskóła zwraca uwagę na fakt, że czyjeś poglądy są również interpretacją<sup>7</sup>.

Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem, zważywszy, że chcąc zgłębić myśl Platona obecnie, mamy do dyspozycji jego dzieła, a więc słowo pisane. Wydaje się jednak, że bez nauki o pryncypiach nie można zrozumieć myśli Platona. Przekaz pośredni nauki ustnej wykładanej w Akademii tworzy z dialogami pewną spójną całość doktryny Platona. Nie należy bagatelizować zarówno dialogów, jak i *agrapha dogmata*. Nauki niepisane dopełniają interpretacje dialogów, która bez nich mogłaby zostać źle odczytana. Z kolei dialogi wyznaczają kierunek myśli Platona. Są wstępem do filozofowania, stanowią zachętę do podjęcia wysiłku intelektualno-moralnego. Można je traktować jako dzieła o charakterze propedeutycznym. Dialogi Platona są opisem drogi zmierzającej ku prawdziwej wiedzy, ta zaś jest objawieniem się Jednego – Dobra, o którym mowa w Akademii. Ten, kto jest zdolny do właściwej interpretacji dialogów, posiada mądrość. Pisma Platona wykraczają poza czasową przypadkowość i domagają się rozumienia, umiejętnego odczytania. Wskazują one na swą transcendentalną waż-

---

<sup>7</sup> Por. J. Jaskóła, *Światy możliwe...*, s. 73.

ność. Dlatego podpowiedzią w należyтым odczytaniu nauki pisanej Platona może być metoda hermeneutyczna P. Ricoeura:

„To, co ostatecznie przyswajam, to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem jako ukryta intencja, lecz przed nim, jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmo-  
wać siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia tekstu, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego (...)”<sup>8</sup>. Wystawić siebie na działanie tekstu oznacza rozpoznać w nim możliwość wewnętrznej przemiany, która ma prowadzić do odkrycia Dobra. Należy przy tym pamiętać, że w przypadku tekstu Platona mamy do czynienia z formą dialogu, która jest utrwaleniem „żywego słowa”; dyskursem, który jest przykładem metody dialektycznej. Dialogi byłyby zatem „ćwiczeniem się w dialektyce”, dzięki której możliwe staje się zdobycie prawdziwej wiedzy. Według P. Ricoeura za sprawą właściwego rozumienia tekstu człowiek zmienia siebie, jak to ujmuje: „uzyskuje siebie poszerzonego”. Można powiedzieć, że skutkiem poznania jest jakaś przemiana swego wnętrza. Jeśli moje rozumienie hermeneutyki jest poprawne, w tym miejscu należy przyznać, że podobne założenie w swojej filozofii czyni Platon. Według niego poznanie prawdy jest ściśle związane z wewnętrzną przemianą. Dzieła Platona przez fakt rozumienia stają się możliwością bycia, dodajmy – bycia filozofem.

Ponieważ dialogi powstały na przestrzeni pewnego czasu, można je chronologicznie pogrupować. Komentatorzy myśli platońskiej są zgodni, że takie dialogi jak: *Laches*, *Hippiasz Większy*, *Eutyfron*, *Protagoras*, *Charmides*, *Menon*, *Gorgiasz* można zaliczyć do wczesnych dialogów, tzw. sokratycznych, inne do średnich (*Uczta*, *Fedon*, *Państwo*), zaś do późnych należą *Parmenides*, *Fileb*, *Prawa*, *Timajos*.

---

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: *Język, tekst, interpretacja*, s. 244.

Dialogi Platona, jak twierdzi T.A. Szlezák, dają poczucie uczestnictwa w czymś początkowym i bezpośrednim<sup>9</sup>. Jednocześnie sprawiają, że ich odbiorca stoi w obliczu problemów wielkiej wagi, problemów związanych z jego własną egzystencją. Rozmowy platońskiego Sokratesa z sofistami czy innymi uczestnikami dialogów pokazują, że filozofia, jaką uprawia Platon, wymaga od człowieka pełnego zaangażowania. Nie wystarcza zatem sama sprawność intelektualna, trzeba wewnętrznej przemiany i otwarcia się na proponowaną rozumną drogę ku temu, co „boskie” i „wiecznotrwałe”. Według Platona komunikacja jest możliwa tylko wówczas, gdy rozmówcy są otwarci na nowe spojrzenie, które może obalić dotychczasowe mniemania o rzeczywistości, w tym także zmienić ich postawę wobec siebie samych i świata. Jego nauka o Dobru jest propozycją pewnej etyki, a więc pewnej postawy, która stawia przed człowiekiem niełatwe wymagania. Platon jest przekonany o możliwości prawdziwego filozofowania tylko pomiędzy przyjaciółmi, czemu dał wyraz szczególnie w *Lizysie*, *Uczcie*, *Państwie* i *Fajdosie*. Przy tym owej przyjaźni nie należy traktować jako uczucia żywionej do kogoś sympatii, ale jako wynik wspólnego otwarcia się na Dobro.

Według Platona nie wszyscy zdolni są do otwarcia się na rzeczy najwyższej wagi. Dlatego często pod maską ironii przekazuje ważne prawdy, a przede wszystkim postawę filozofa. Prawdziwy filozof powinien dbać o zrozumienie głoszonej nauki, powinien ją przekazywać w sposób odpowiedzialny tylko tym, którzy są wcześniej do tego przygotowani. Przeciwną postawę prezentują sofisci, którzy wśród tłumu handlują swoimi umiejętnościami, nie zważając na potrzeby i poziom słuchaczy.

Oto kilka cech struktury dialogów wyszczególnionych przez T.A. Szlezáka: filozoficzne dzieła Platona są zapisami rozmów; w owych dialogach jest również miejsce na długie wypowiedzi monologowe;

---

<sup>9</sup> Por. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 22.

każdy dialog ma osobę prowadzącą, często jest nią „Sokrates”, a sama rozmowa odbywa się w określonym miejscu i czasie; prowadzący rozmawia z jednym tylko partnerem i potrafi odpowiedzieć na wszystkie zarzuty, jednak nie doprowadza swojej argumentacji do jakiegos ograniczonego zakończenia, do ścisłych wniosków. Odsyła on do innych tematów leżących poza terenem prowadzonych rozważań. Te odesłania T.A. Szlezák nazywa „białymi plamami” w tekstach Platona<sup>10</sup>.

Sam dialog jako forma przekazu myśli filozoficznej wdraża czytelnika – odbiorcę w sztukę poprawnego rozumowania. Według Platona poezja lub coś, co ma formę monologu, jest „paralizmem umysłu” słuchaczy. Jedyne dyskurs pobudza do myślenia i stwarza krytyczny dystans potrzebny do wprowadzania ciągłych poprawek w każdym akcie nadania i odbioru<sup>11</sup>. Dialogi Platona są zapisem „żywej mowy”, która uczy dialektycznego rozpatrywania danej rzeczy. J. Domański stwierdza, że: „[Dialogi] miały przede wszystkim przypominać żywą, ale ustawicznie poddaną kontroli wyostrzonej świadomości mowę i odtwarzać ją wiernie – aż tak bardzo wiernie, żeby wywoływała wrażenie obecności rozmówców”<sup>12</sup>. Zatem dialogi nie tylko poprzez zawartą w nich treść, ale także poprzez formę mają wdrażać odbiorcę – czytelnika w filozofię.

Analizując dzieła Platona, nietrudno zauważyć, że obok zapisu dyskursu mamy do czynienia z mityczną opowieścią lub metaforą. Często mit i metafora stanowi środek wyrazu odnoszący się do spraw związanych z życiem pozagrobowym lub do rzeczy bardziej wartościowych – *timiotera*. Jak sam Platon w *Timajosie* przyznaje – jest to wiedza prawdopodobna w odróżnieniu od wiedzy ujętej w postać definicji. Niemniej jednak obrazy mityczne i metafory za pomocą interpretacji pozwalają odkryć dotąd nieznaną rzeczywistość. Mit i metafora nie

<sup>10</sup> Por. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 34n.

<sup>11</sup> Por. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, s. 59, oraz J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, s. 30.

<sup>12</sup> J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, s. 31.

występuje u Platona zamiast dosłowności, by ozdobić dyskurs, uczynić go „ładniejszym”. Ten rodzaj wypowiedzi ma za zadanie pobudzić czytelnika – odbiorcę do myślenia. Poprzez użyte w nim symbole kieruje ku szczególnemu doświadczeniu duchowemu.

Funkcja interpretatora pism Platona jest tożsama z funkcją filozofa. Komentator dzieł Platona zostaje wdrożony w dialektyczne rozpatrywanie rzeczywistości, a poprzez metaforę „wtajemniczony” w najwyższe stopnie poznania, gdzie odsłania mu się prawda.

Przystępując do interpretowania platońskiej filozofii, warto spróbować rozstrzygnąć problem stosunku Platona do religii. Zarówno mitologia, jak i filozofia grecka powstały na gruncie religijnych wierzeń Hellenów<sup>13</sup>. W wyniku stopniowej racjonalizacji mitów powstała poezja, czyli mądrościowa refleksja, która staje się podłożem filozofii. Bogowie w poezji Hezjoda są śmiertelni, ale nie są wieczni, gdyż mają początek, skoro kiedyś powstałi. Elementem wspólnym mitu i filozofii jest próba wyjaśnienia początku świata, natomiast różna jest metoda. Punktem wyjścia filozofii jest rzeczywistość dana w ludzkim doświadczeniu – „rzeczy, które są”, a samo badanie przyczyn rzeczywistości opiera się na racjonalnej refleksji – *logosie*. Nie znaczy to jednak, że filozofowie porzucili wierzenia religijne na rzecz innego spojrzenia na rzeczywistość. Według nich świat jako taki domaga się wyjaśnienia, ale nie oznacza to konieczności zerwania z tradycją religijną.

Platon jako filozof odwoływał się często do świata bogów, sięgał do tworzonych przez siebie mitycznych opowieści, które zawierały elementy religijne, a szczyt filozoficznego poznania opisał w języku religijnym. Dlatego powstaje pytanie o związek platońskiej myśli z teologią.

Platon żył w okresie, w którym sceptycyzm i krytycyzm zburzyły pewne dotychczasowe wyobrażenia o bogach. Nie do zaakceptowania jest taka wizja boga, który ulega ludzkim słabościom i przez to nie jest

---

<sup>13</sup> Por. W. Dłubacz, *U źródeł filozofii*, w: *Roczniki Filozoficzne*, 2002, s. 124.

moralnie doskonały. Nie do zaakceptowania jest również koncepcja świata, która wyklucza bogów. Dlatego Platon podejmuje się próby wyjaśniania istoty rzeczywistości, w której swoje miejsce mają bogowie. Jego myśl jest również pewnego rodzaju teologią. Niektóre dialogi, jak *Eutyfron*, podejmując zagadnienie wiary, obnażają fałszywą religijność, by pokazać istotę prawdziwej pobożności. Często w dialogach Platon odwołuje się do bogów. Kontekst tego odwołania wskazuje na to, że uznaje ich za istoty doskonałe zdolne pomagać ludziom, gdy się do nich zwracają. Niektóre dialogi zawierają modlitwę z prośbą o właściwe wyjaśnienie danej rzeczy. W mitycznym obrazie z *Fajdrosa* bogowie są ukazani jako istoty doskonałe, którym dane jest kontemplować to, co najwyższe. Liczne wzmianki o bogach – jakkolwiek mogą świadczyć o zachowaniu wierności tradycji religijnej – nie stanowią centrum platońskiej teologii. Bogowie w dialogach pojawiają się w mitycznych opowieściach, dlatego mogą pełnić rolę symbolu czegoś, co jest doskonałe etycznie, ontycznie i intelektualnie. „Dla Platona bowiem to, co boskie, to miejsce lub sfera poznania, gdzie dobro jest osiągalne dzięki umysłowi prowadzonemu przez miłość; jest tym miejscem, gdzie nieśmiertelna dusza po śmierci obcuje z bogami”<sup>14</sup>. W Platońskich dialogach mamy do czynienia nie tyle z gotowymi rozwiązaniami, ile z licznymi sugestiami co do możliwych interpretacji, dlatego czytając *Timajosa*, można wskazać podobieństwo między Duszą Wszechświata a bogiem. Zdaniem Platona bóg powinien być doskonały, by człowiek, który go naśladuje, mógł w jakiejś mierze mieć udział w tej doskonałości. Zatem, według Platona, bóg byłby wzorem doskonałości. Można przypuszczać, że w platońskiej kosmologii bóg zostaje utożsamiony z Duszą Wszechświata<sup>15</sup> jako zasadą ruchu i życia. Podobne wnioski, dotyczące podobieństwa między bogiem a Demiurgiem<sup>16</sup>, można wy-

<sup>14</sup> M. Manikowski, *Jedno: Bóg czy Boskie? „Parmenides”*, w: *Kolokwia Platońskie. Parmenides. Sofistes*, s. 86.

<sup>15</sup> Por. W. Dłubacz, *Platona krytyka ateizmu*, w: *Roczniki Filozoficzne*, s. 107.

<sup>16</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 186–188.

snuć na podstawie analizy postaci mitycznego Rzemieślnika świata. Najwyższemu Dobru przysługują jedynie cechy boskie. Dusza Świata w platońskiej filozofii jawi się jako pierwsza zasada ruchu i zmiennych rzeczy. Dusza ożywia i włada wszystkim poprzez właściwe sobie ruchy, tj. poprzez myślenie. Za jej sprawą powstaje ład, gdyż ona jest wyposażona we wszelką doskonałość. Zaś to, co daje ruch, ład i porządek rzeczom, według Platona musi być bogiem<sup>17</sup>. Podobne cechy posiada platoński Demiurg. G. Reale dowodzi, że to właśnie Rzemieślnik Świata został przez Platona utożsamiony z bogiem. Argumentem w tym dowodzeniu jest pewna wizja bogów w wierzeniach Greków. Według Hellenów bóg ma ponad sobą pewną regułę lub reguły, według których musi działać. Demiurg, który jest bogiem, działa według zasady Dobra, urzeczywistniając je w świecie, tj. tworząc ład i porządek. Stąd platoński bóg jest dobry w stopniu najwyższym, działając rozumnie.

Podsumowując rozważania o stosunku Platona do wierzeń i jego teologii, należy stwierdzić, co następuje: Platon, odwołując się w licznych kontekstach do bogów, dawał świadectwo przynależności do pewnej tradycji religijnej, ale nie traktował ich zbyt poważnie. Jak zauważa R. Legutko, wszystkie określenia opisujące boga jako istotę moralnie aktywną nie mają żadnej podstawy filozoficznej<sup>18</sup>. Świat bogów w platońskiej myśli byłby synonimem świata doskonałego. Natomiast bogiem mógł Platon uczynić Duszę Świata bądź Demiurga, włączając ich w swoją koncepcję ontologiczno-kosmiczną.

<sup>17</sup> Por. W. Dłubacz, *Platona krytyka ateizmu*, w: *Roczniki Filozoficzne*, s. 110.

<sup>18</sup> Por. R. Legutko, *Komentarz*, w: *Platon, Fedon*, s. 273.

---

## ZDOBYWANIE WIEDZY JAKO PROCES DOSKONALENIA DUSZY

Spory i filozoficzne dyskursy zawarte w dialogach są często próbą zmierzenia się z problemami natury epistemologicznej. Platon powierza pismu w jakiejś mierze swoją koncepcję filozoficzną. Platońska wizja ontologii, etyki i epistemologii wyrasta w trakcie sporu prowadzonego często między Sokratesem a sofistami. Zagadnienia możliwości poznania, jego granic i kategorii nie można rozpatrywać bez odwoływania się do pozostałych dziedzin, tzn. etyki i ontologii. Platon zakłada, że wiedza powinna ujawniać prawdę. Z kolei swój status prawdziwości otrzymuje od bytu. Etyka dotyczy człowieka, jego wyboru poszukiwania prawdy. Tenże wybór ma również swoje konsekwencje. Droga prawdy: dialektyczne poszukiwanie bytu ma moc dokonania wewnętrznej przemiany. Odkrywanie prawdy bytu jest „leczeniem” z nieświadomości, procesem oczyszczającym i doskonalącym duszę. Przemiana, jaka dokonuje się za sprawą ćwiczeń dialektycznych, wiąże się z odrzuceniem fałszywych wzorców i wartości ugruntowanych jedynie na powszechnych opiniach, a przyjęciem całkiem nowych, uzasadnionych drogą rozumową.

Poznanie kieruje duszę ku swemu przedmiotowi. Według Platona wiedza ma podwójny wymiar. Dotyczy ona przedmiotu badanego, jakimi są zasady rzeczywistości, oraz „miejsca” ich istnienia, czyli gdzie są i jak są<sup>41</sup>. Ważne staje się również zagadnienie stosunku wrażeń

---

<sup>41</sup> Por. J. Jaskóła, *Światy możliwe...*, s. 113.



zmysłowych do świata niezmiennego bytu – czy w tworzeniu prawdziwej wiedzy mogą brać udział również zmysły.

W *Filebie* odnajdujemy sokratejskie pytanie o dobro w ludzkim życiu. Ono jest wplecione w przebieg całego sporu o znaczenie takich wartości jak *hedone* i *phronesis*. „Otóż Fileb powiada, że dobrem dla wszystkich żywych istot jest rozkosz i radość i wszystko w tym rodzaju (...), a z naszej strony istnieje zdanie przeciwne, że nie te rzeczy, ale rozum i myślenie, i pamiętanie, i to, co tym znowu rzeczom pokrewne (...)”<sup>42</sup>. Tym stwierdzeniem platoński Sokrates zaczyna dysputę o prawdziwe dobro człowieka. Przedstawia dwie przeciwstawne sobie opinie. Pierwsza, której zwolennikiem jest tytułowy bohater dialogu – Fileb, zawiera w sobie przekonanie, że ostateczne dobro można utożsamić z przyjemnościami takimi jak radość i rozkosz (χαίρειν i τέρπειν). Druga, której zwolennikiem jest Sokrates, prawdziwe dobro odnosi do rozumu. Zatem dyskurs będzie miał na celu wykazać prawdziwość bądź fałszywość tychże założeń. Problem dobra w ludzkim życiu jest kwestią, która wymaga uzasadnienia. Jednak rozmówca Sokratesa nie chce podjąć się weryfikacji swoich poglądów, lecz dogmatycznie upiera się przy bezwarunkowym pierwszeństwie przyjemności zmysłowych. Taka postawa, która jest zamknięciem się na logiczne argumenty, na drogę *logosu* tkwi w samej istocie stanowiska hedonistycznego<sup>43</sup>. Fileb broni się przed przyjęciem innego stanowiska, argumentując to możliwością skrzywdzenia swojej „bogini” przyjemności – Afrodyty<sup>44</sup>. A. Olejarczyk w interpretacji tego fragmentu widzi alegoryczne odwołanie się do świata fenomenalnego: „Sokrates sugeruje, iż bogini Afrodyta jest alegorią tego świata fenomenalnego, który rozmówcy w *Filebie* nazywają Rozkoszą. Alegoreza ta również

<sup>42</sup> Platon, *Fileb*, 11 b – c.

<sup>43</sup> Por. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, s. 77.

<sup>44</sup> Por. Platon, *Fileb*, 12 b – c.

przypomina, iż celem dociekań jest poznanie istoty<sup>45</sup>. Zatem mamy do czynienia z różnymi doświadczeniami świata fenomenalnego. Dla Fileba jest to dziedzina doznań zmysłowych utożsamianych z najwyższym dobrem, zaś dla Sokratesa dziedzina „zmieszana”, w której ujawnia się dobro i piękno.

Rolę Fileba w dialogu przyjmuje Protarchos, który jest stopniowo wprowadzany w proces uzasadnienia. Wydaje się zatem, że intencją Platona można rozumieć jako możliwość uzasadnienia kwestii dotyczącej postawy wobec wiedzy. Zamknięcie się na mądrość rzutuje na jakość życia. Platoński Sokrates wykazuje swojemu rozmówcy, że prawdziwą (bo trwałą) rozkosz i radość daje dialektyka – rozważanie jedności i wielości<sup>46</sup>. Według Platona prawdziwa przyjemność pochodzi z dialektycznych rozważań; ona jest szukaniem jednego (idei) w wielości zjawisk<sup>47</sup>. Platon przechodzi z płaszczyzny zmysłowej do umysłowej. Jeśli zakładamy, że rozkosz jest jakimś dobrem, to należy jej szukać nie gdzie indziej, jak w swoim wnętrzu. Platoński Sokrates chce udowodnić pierwszeństwo *nous* nad *hedone*. Dlatego stawia tezę, z którą się zgadza jego rozmówca, że natura dobra jest doskonała, a doskonałość wyklucza braki<sup>48</sup>. Życie oddane rozkoszom z wykluczeniem rozumu jest niedoskonałe, gdyż brakuje mu świadomości tychże doznań. Jest to życie podobne do egzystencji zwierząt<sup>49</sup>. Wniosek z sokratejskiego rozumowania jest prosty: istota człowieka leży w jego umyśle. To on sprawia, że człowiek jest właśnie człowiekiem, i to on wynosi go ponad zwierzęta. Dlatego życie człowieka powinno być rozumne, a więc zgodne z jego naturą. Przejawem tejże rozumności jest możliwość decydowania o swoim życiu, o jego jakości. Dokonywanie wyborów wiąże się z wiedzą. Zwierzęta sytuują się poza wszelkim

---

<sup>45</sup> Anna Olejarczyk, *Dialogi Platona. Dzieło otwarte*, s. 189.

<sup>46</sup> Por. Platon, *Fileb*, 15 d – e.

<sup>47</sup> Por. Platon, *Fileb*, 16 d – e.

<sup>48</sup> Por. Platon, *Fileb*, 20 d – 21 a.

<sup>49</sup> Por. Platon, *Fileb*, 21 c – d.

wyborem, gdyż prowadzone są poprzez siłę popędu życiowego. Zainteresowanie, jakie człowiek przejawia, namysł nad słusznym życiem prowadzi człowieka w sposób konieczny do uzasadniania w zakresie dobra<sup>50</sup>.

Dlatego tak ważny staje się stosunek człowieka do wiedzy. Nabiera on bowiem znaczenia egzystencjalnego. Postępować rozumnie znaczyłoby rozpoznawać prawdziwe dobro i móc je wybierać, a dzięki temu dążyć do doskonałości. Przyjemność sama w sobie nie może być dobrem, ale w połączeniu z samowiedzą może ukazać się godną pożądaną rzeczą. Życie człowieka jest pewnego rodzaju mieszaniną przyjemności i wiedzy, ale aby mogło okazać się godne, należy odpowiednio mieszać te elementy, przyznając rozumowi pierwszeństwo: „Na ten temat jeszcze bym się pospierał najchętniej z Filebem, że w tym życiu mieszanym, co to właściwie jest: to, co to życie ma i przez to się stało godne wyboru i dobre zarazem. To nie rozkosz, tylko umysł jest mu bardziej pokrewny i bardziej do niego podobny”<sup>51</sup>. W dalszym toku dowodzenia wyższości umysłu nad przyjemnością odwołuje się Platon do pitagorejskiej nauki o przeciwieństwach – *peras* i *apeiron*. Wszechświat, podobnie jak życie człowieka, jest pewną mieszaniną elementów. Z granicy i nieokreślonego powstaje trzecia jakość, a z przyczyny tej mieszaniny – czwarta<sup>52</sup>. Według jednego z komentatorów dzieł Platona H.G. Gadamera ową przyczynę wszelkiej mieszaniny, mającą ład i proporcje, należy utożsamiać z dobrem<sup>53</sup>. Istnieje ono zatem we wszystkim, co uznajemy za piękną mieszaninę. „Rodzina tego, co równe i podwójne, w której przeciwieństwa przestają być niewspółmierne; ona w nie kładzie liczbę i sprawia, że stają

---

<sup>50</sup> Por. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, s. 80.

<sup>51</sup> Platon, *Fileb*, 22 d – e.

<sup>52</sup> Por. Platon, *Fileb*, 27 b – c.

<sup>53</sup> Por. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, s. 84.

się współmierne i harmonizują<sup>54</sup>. Posługując się analogią, należałoby powiedzieć, że dobro nie jest „poza” życiem, ale ujawnia się w życiu, które jest harmonijną mieszaniną. „W języku porównania oznacza to, że jeśli dobre życie ma być najpiękniejszą i wolną od wewnętrznej niezgody mieszaniną, to należy ująć w nim to dobro, które jest tym samym w człowieku i wszechświecie (...)”<sup>55</sup>. Życie człowieka należy do dziedziny rzeczy zmieszanych z czynnika nieokreślonego i określonego. Zatem należy do trzeciego rodzaju, podobnie jak cały świat fizyczny. Natomiast przyjemność, podobnie jak i cierpienie (*hedone* i *lype*), należą do dziedziny tego, co nieokreślone, gdyż jak argumentuje platoński Sokrates, nie przysługują im granice<sup>56</sup>. Dalszy tok tego dyskursu ma na celu określenie rozumu. Platon bierze najpierw pod uwagę rolę rozumu we wszechświecie. „A to, że rozum wszystko porządkuje, to zdanie wydaje mi się godne widoku wszechświata i słońca, i księżycy, i gwiazd, i całego obrotu (...)”<sup>57</sup>. Rozum jest czynnikiem, który ma moc kierować wszechświatem. Zostaje on utożsamiony z przyczyną wszystkiego, co jest. Rozum niczego nie stwarza, lecz jest jedynie przyczyną zmieszania tego, co nieograniczone, z tym, co ograniczone. Akt porządkowania świata ujawnia w sobie obecność dobra, gdyż to, co powstaje, ma w sobie proporcję i harmonię. Zatem rozum, a właściwie jego działalność, można związać z dobrem. Życie zgodne z rozumem musi być więc harmonijne, bo objawia się w nim dobro. Według platońskiego Sokratesa należy przedłożyć rozum nad wszelkie rozkosze. Rozum w duszy człowieka, podobnie jak i w Duszy Wszechświata, powinien być czynnikiem kierującym i porządkującym elementy we wnętrzu człowieka. W ludzkim życiu, które jest przecież mieszaniną, również i rozkosz ma swoje „miejsce”, ale tylko wówczas, gdy podlega rozumowi.

---

<sup>54</sup> Platon, *Fileb*, 25 d – e.

<sup>55</sup> H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, s. 82.

<sup>56</sup> Por. Platon, *Fileb*, 27 e – 28 a.

<sup>57</sup> Platon, *Fileb*, 28 e – 29 a.

Podobnie jak przyjemność, tak też i ból należy do dziedziny rzeczy nieokreślonych i dlatego właśnie nie należy im ulegać. Różne stany i poruszenia duszy mogą zniszczyć jej harmonię. Zatem rozum byłby niezbędnym czynnikiem utrzymującym duszę w harmonii, a poprzez przejawiające się w tym dobro byłby również czynnikiem doskonalącym duszę.

W ludzkiej duszy zadanie rozumu polega na poznawaniu, czyli zdobywaniu wiedzy. Dlatego należy zbadać różne jej rodzaje, aby móc ocenić, która ze zdobytych umiejętności jest najlepsza. Za pomocą dialektyki dochodzi platoński Sokrates do wniosku, że najwyższy stopień poznania przysługuje wiedzy dotyczącej bytu rzeczywistego: „Każdy, kto ma choć odrobinę rozumu, przyzna, że to jest bez żadnego porównania, wiedza, a dotyczy bytu, i bytu rzeczywistego, i tego, co jest wiecznie takie samo”<sup>58</sup>. Wiedza dotycząca bytu nazwana wcześniej sztuką dyskusowania jest prawdziwą filozofią, czyli dialektyką. Niżej od niej znajdują się nauki ściśle z dziedziny matematyki. Umiejętność, która za swój przedmiot ma byt rzeczywisty, góruje nad innymi naukami ze względu na pożytek, czyli dobro, które przynosi. Rolą rozkoszy jest doznawanie przyjemności, zaś rolą rozumu jest poznawanie tego, co prawdziwe. W tym drugim upatruje Filozof największą wartość w życiu człowieka. W ludzkiej duszy „mieszka zdolność do tego, żeby prawdę kochać i wszystko inne dla niej robić”<sup>59</sup>. W świetle wcześniejszych sądów na temat Rozumu i Duszy Wszechświata zrozumiałe się staje twierdzenie, które sytuuje pragnienia duszy wyżej od pragnień ciała. Zatem całe życie człowieka powinno być skierowane na zaspokojenie pragnienia poznania prawdy. Dlatego życie filozofa jest najgodniejsze i najbardziej słuszne. Filozof bowiem dociera do świata noetycznego, gdzie objawia mu się byt rzeczywisty. Problemem zdaje się być określenie świata noetycznego; w jaki sposób on istnieje: „Że albo tam gdzieś istnieje to, co mocne i pewne, i czyste, i prawdziwe,

<sup>58</sup> Platon, *Fileb*, 58 a – b.

<sup>59</sup> Por. Platon, *Fileb*, 58 d – e.

i jak mówimy, nieskalane; tam w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek, albo też ono jest z tym światem w najściślejszym pokrewieństwie<sup>60</sup>. Świat wiecznych idei; bytu rzeczywistego, do którego odnosi się rozum, może w jakiś sposób współistnieć ze światem zmysłowym na mocy uczestnictwa jednego w drugim. Byty wieczne bowiem muszą istnieć, gdyż tłumaczą one bytność rzeczy zmiennych. One też zaspokajają pragnienia naszego rozumu. Człowiek, który wybiera rozumne życie, doznaje rozkoszy wówczas, gdy ogląda rozumem byt rzeczywisty. Tenże rodzaj rozkoszy powstaje dzięki pamięci i spostrzeżeniom<sup>61</sup>. Ten wątek platońskiej koncepcji przypominania sobie jest rozważany często w pismach Platona, a szczególnie w *Menonie*. Wiedza jako proces przypominania sobie postaci bytu prawdziwego wiąże się z koncepcją duszy nieśmiertelnej, a ściślej jej wcześniejszego przebywania w świecie idei. Za sprawą uczestniczenia świata fenomenów w świecie idei człowiek może dotrzeć do oglądu bytu poprzez spostrzeżenia. „Więc jeżeli zachowanie spostrzeżenia nazwie ktoś pamięcią, to powie słusznie, według mego zdania przynajmniej<sup>62</sup>. Warto podkreślić, że Platon nie ignoruje roli ciała w „tworzeniu się” wiedzy. Postrzeżenia, w których uczestniczy dusza wraz z ciałem, służą temu, co najlepsze w człowieku, a więc poznaniu rozumnemu. Jednak doznania zewnętrzne są niewystarczające. Kolejnym etapem „tworzenia się” prawdziwej wiedzy jest rozumowy ogląd danego przedmiotu, co nazywa Platon przypominaniem sobie<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Platon, *Fileb*, 59 c – d.

<sup>61</sup> Por. Platon, *Fileb*, 33 c – d.

<sup>62</sup> Platon, *Fileb*, 34 b.

<sup>63</sup> Por. Platon, *Fileb*, 34 b – c.