

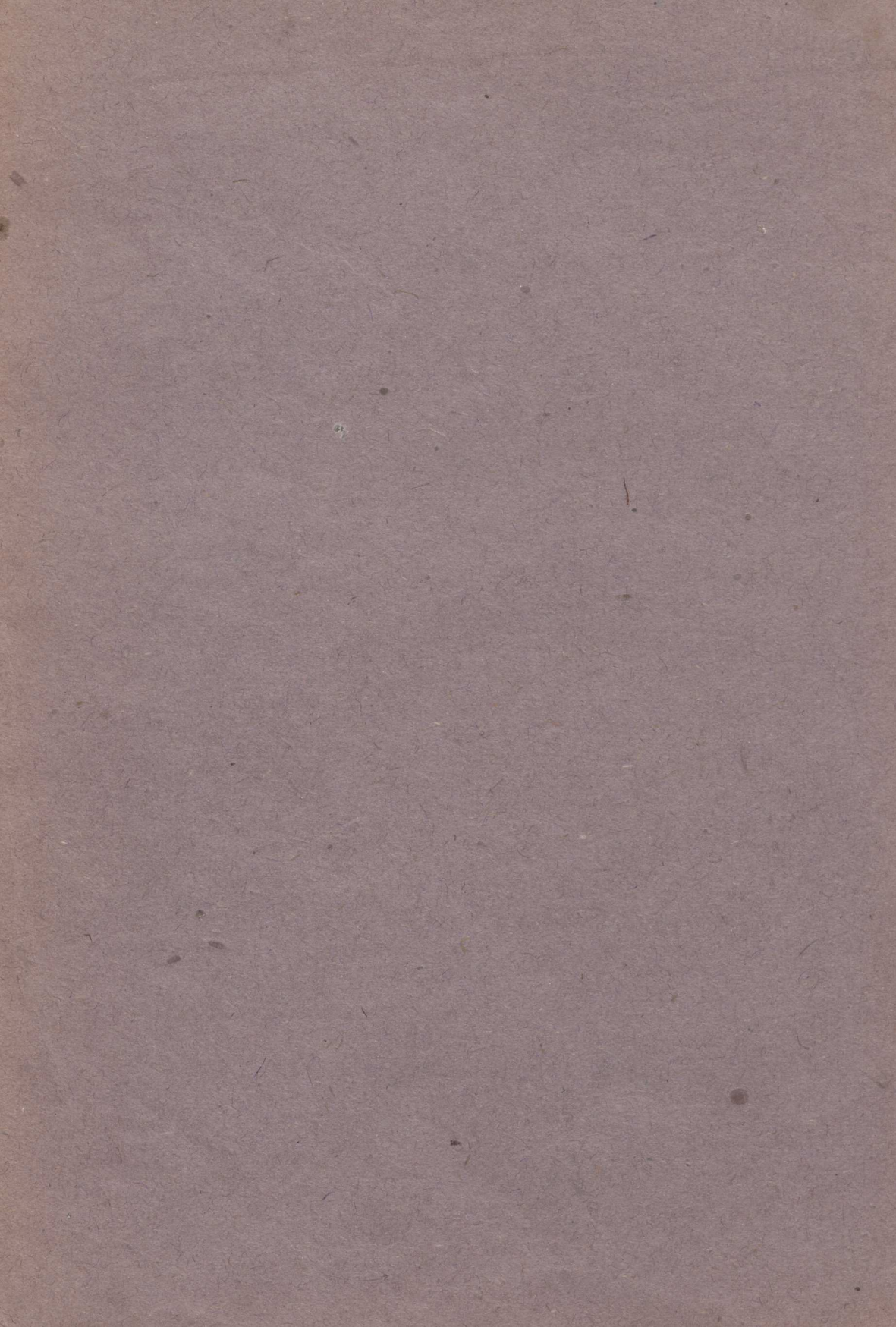
9357.

Nie wolno!

Pisać po książkach.
Podkreślać.
Zaginać kartek.
Rozcierać tłuszców.
Chłapać atramentem.
Wydzierać kartek.
Niszczyć oprawy.

Lecz trzeba:

Książki szanować.
Używać zakładki.
Palców nie ślinić, odwracając kartki.
Obwijąć w papier, zwłaszcza podczas słoty.



12. XI. 1917.

O PIERWSZYCH
TRZECH TETRALOGIACH
DZIEŁ PLATONA.

NAPISAŁ

W. LUTOSŁAWSKI.

Instytut Naukowy
im. Juliusza Słowackiego

w TARNOWIE.

Biblioteka T.S.L.M. 9357
Nr.



W KRAKOWIE.

NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI.

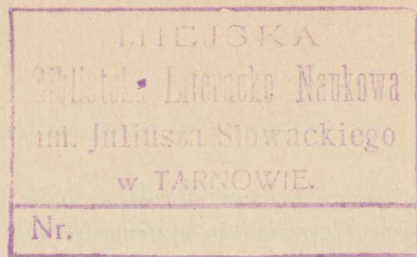
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ.

1896.

Osobne odbicie z Tomu XXVI. Rozpraw Wydziału filologicznego
Akademii Umiejętności w Krakowie.

Miejska Biblioteka Publiczna
im. Juliusza Słowackiego
W TARNOWIE

C-35877



O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona.

Napisał

W. LUTOSŁAWSKI.

Wstęp: o chronologii dzieł Platona.

1. **Dawniejsze badania.** Kto nie zna literatury, dotyczącej się dzieł Platona, bardzo się zdziwi, gdy się dowie, że jedno z głównych zadań, jakie sobie od wieku piszący o Platonie stawiają, polega na ustanowieniu chronologicznego porządku, w którym Platon swe dzieła napisał.

Jest to zjawisko w historii filozofii i w historii badań nad dziełami literatury jedyne: o innych autorach wiemy z ich własnych oświadczeń, kiedy swe dzieła napisali, albo też nawet, gdy zachodzi pod tym względem jaka niepewność, łatwo godzimy się z nieuchronną wątpliwością i całą uwagę kierujemy na treść dzieła, nie zaś na tę napozór zewnętrzna okoliczność, kiedy zostało napisane? Zwykle, gdy mowa o dziełach wielkich filozofów, porusza się także kwestyą daty ich dzieł: ale tylko w zakresie badań nad Platonem najpoważniejsi uczeni odważyli się poświęcić całe tomy pism i całe lata swego życia na rozstrzygnięcie wstępnego pytania: w jakim porządku dzieła filozofa zostały napisane.

Najznakomitszy w bieżącym stuleciu znawca historii filozofii Ueberweg pisał w 1861-ym roku w przedmowie do swych badań nad autentycznością i chronologicznym porządkiem pism Platona: „*die Zeitfolge und der durch sie bedingte innere Zusammenhang der Platonischen Schriften*,

ist eins jener grossen Probleme, die nur durch eine gemeinsame Arbeit von Generationen stufenweise ihrer Lösung näher gebracht werden können, die aber auch die Theilnahme an eben dieser Arbeit einem jeden Einzelnen durch einen reichen geistigen Gewinn zu lohnen vermögen“.

To, co wtedy Ueberweg słusznie twierdził, pozostaje dziś jeszcze prawdą. Od czasu Ueberwega badania nad kwestyą, której on nie mógł jeszcze rozstrzygnąć, tak się pomnożyły, że jedni autorowie o drugich nie wiedzą, i brak jest architektonicznej pracy, zestawiającej w jedną całość to, co poprzednicy zdziałali, uzupełniającej luki i ustanawiającej istotny postęp badania. Od czasów Ueberwega nikt nie usiłował zebrać i przedstawić wszystkiego tego, co dla tej trudnej a ważnej kwestyi zrobiono; a najważniejsze prace, po dziele Ueberwega wydane, pozostały nawet większości uczonych badających Platona niedostępne. Dla tego, nim przystąpię do sprawozdania z własnych badań, rostrzygających wiele dawniejszych wątpliwości, winienem przedstawić czytelnikowi obraz tego, co od czasów Ueberwega inni dla rozwiązania trudności zdziałali.

Ueberweg sam przedstawia prace swych poprzedników, przy czem jednak nie spostrzegł, że cała kwestya, która go zajmuje, daleko jest dawniejsza, niż sądzi. W nowszych czasach nie Tennemann dopiero (1792) pierwszy pisał o porządku chronologicznym dzieł Platona, ale dwieście lat przed nim Patrizi¹⁾ (1593). Rzecz dziwna, że pewne uprzedzenia i błędy tego dawnego autora, pomimo wszelkich różnic zdań następujących po nim Platonistów, i pomimo tego, że nikt z późniejszych go nie cytuje, przetrwały wieki, i po raz pierwszy dopiero przez Ueberwega zostały poddane krytyce. Patrizi sądził, że tak zwane dyalektyczne dyalogi: Teetet, Sofista, Polityk i pokrewny z nimi Fileb były napisane przed Biesiadą i Państwem. Błędne to zdanie zostało u Tennemanna, który wymyślił dla uzasadnienia takiego porządku, na mocy bardzo wątpliwych świadectw historycznych, tak zwaną megaryską epokę w życiu Platona. Według tego podania, Platon miał po śmierci Sokratesa dłuższy czas spędzić w Megarze i tam napisać dyalogi dyalektyczne, wielce różniące się pod względem formy od innych jego dzieł. Przypuszczenie Tennemanna, że Platon w Megarze napisał dyalogi te, skromnie przezeń jako hipoteza wyrażone, powoli tak się utarło przez ciągłe powtarzanie, że zaczęło uchodzić za pewnik²⁾. Prawie wszyscy uczeni, którzy w pierwszej połowie tego stulecia o Platonie pisali, jakkolwiek w wielu innych kwestiach bardzo się różnili, to jedno po Patrizim i Tennemannie wspólne odziedziczyli uprzedzenie, że zaliczali dyalektyczne dyalogi do wcześniejszych dzieł Platona i są-

dzili, że one zostały napisane w Megarze, przed Państwem i Biesiadą, wkrótce po śmierci Sokratesa. Wprawdzie Suckow (1855) był innego zdania, ale zgola żadnych powodów po temu nie podał, zaś Munk (1856), który także odmiennie od swych poprzedników zaliczał Sofistę i Polityka do najpóźniejszych dzieł Platona, opierał się na bardzo nieprawdopodobnej hipotezie, według której Platon wszystkie dyalogi napisał jako jedną ogromną biografią Sokratesa, w ten sposób, że, im starszym jest Sokrates w jakim dyalogu, tem później ma być ów dyalog napisany. Takie rozumowanie stawiałoby Fedona i Apologią po Filebie, Sofście i Polityku i uniemożliwiałoby pojęcie filozoficznego rozwoju Platona.

2. Doniosłość pracy Ueberweg'a. Dopiero Ueberweg w 1861-ym r., w dziele nagrodzonym przez wiedeńską Akademią, pierwszy usiłował poważniejszymi argumentami usunąć z nauki bajkę o tak zwanej megaryjskiej epoce w życiu Platona. Dzieło Ueberwega jest zbyt znane i dostępne, aby zachodziła tutaj potrzeba streszczania jego badań. Natomiast warto zastanowić się nad *metodą*, stosowaną przez Ueberwega i nad tem, dla czego jego dowodzenie późnego napisania Sofisty, Polityka i Fileba ma tak wielką doniosłość dla pojmowania filozofii Platona.

Metoda Ueberwega tem się różni od metody jego poprzedników, że, przystępując do odpowiedzi na pytanie „w jakim porządku Platon napisał swe dzieła?“, Ueberweg wyrzekł się z góry wszelkich uprzedzeń i ogólnych apriorycznych teorii co do filozofii Platona. Pojął, że odpowiedź znaleźć można jedynie w drobiazgowem porównywaniu treści dzieł Platona i innych współczesnych autorów, a nie w ogólnej hipotezie, dotyczącej się z góry całej twórczości filozoficznej Platona. Takie ogólne hipotezy stawiali Tennemann, Schleiermacher, Ast, Hermann, Munk i dla tego badania ich dały sprzeczne z sobą rezultaty³⁾. Dopiero Ueberweg, opierając się na bezstronnem⁴⁾ porównaniu treści dyalogów i świadectw Arystotelesa⁵⁾, doszedł do pewnych wniosków, jednogłośnie potwierdzonych przez późniejsze badania. Najważniejszym z tych wniosków jest twierdzenie, że Platon napisał Teeteta, Sofistę i Polityka znacznie później, niż Biesiadę i Państwo.

Dla niewtajemniczonych zawsze trudno będzie pojąć, jak taki szczegół może mieć stanowcze znaczenie dla naszego pojmowania filozofii Platona. Na pozór nie się nie zmienia przez to, że Platon kilka dyalogów wcześniej lub później napisał. Dopiero, jeśli weźmiemy pod uwagę szczególną treść tych dyalogów, okaże się cała doniosłość określenia daty ich powstania. W tych bowiem trzech pismach Platona występuje metoda przed Platonem nieznana, mająca prowadzić do poznania

rzeczywistości całej. Polega ona na wszechstronnej klasyfikacyi pojęć, na podzieleniu każdego pojęcia na naturalne gatunki, na które się dzieli rodzaj przez to pojęcie wyobrażony. To skierowanie myśli ku teorii poznania jest jednym z wiekopomnych faktów w historii myśli ludzkiej, i co do swej doniosłości może być porównane tylko z krytyką czystego rozumu Kanta. Kto szuka pouczenia i doświadczenia w zbadaniu usiłowań wielkich myślicieli, dążących do wyjaśnienia rzeczywistości, ten nie może być obojętnym na pytanie, w jaki sposób Platon doszedł do teorii poznania wyrażonej w Teetecie, Parmenidzie, Sofiście i Polityku, a po części i w Filebie, tem bardziej, że w pewnym szeregu innych dzieł Platona, poetycznie piękniejszych, jak Biesiada, Fedon i Państwo, znajdujemy inną, daleko słynniejszą, ale mniej jasną metodę zdobywania wiedzy o istocie rzeczy. Jest to tak zwana teoria idei, pierwowzorów bytu, istniejących po za myślą ludzką i poznawanych dzięki boskiemu natchnieniu.

Gdy kto z nas ma powziąć wielką i ważną decyzją w sprawie, od której wszystko zależy, to nie tylko na własnym sędzie polega, ale też chętnie ogląda się za przykładem mędrszych od siebie. Jeśli dziś wahamy się, czy w naszym rozumie, czy w poetycznym natchnieniu szukać rozwiązania zagadek bytu, a obie metody znajdujemy stosowane w różnych dziełach największego mędrca ludzkości, to choć filozofów żadna powaga nie krępuje, pewnoś siebie tego, kto rozumowi przedewszystkiem ufa, zwiększoną będzie, jeśli zdoła dowieść, że na takim a nie innem rozwiązaniu stanął Platon po wielu latach wyznawania innych zasad. Teetet, Sofista i Polityk są właśnie te pisma, w których wszechwładza rozumu najjaśniej i z największą stanowczością występuje. Biesiada zaś, Fedon i Państwo przedstawiają przewagę poetycznego natchnienia, pod którego wpływem Bóg pozwala raczej odgadnąć prawdę i wiedzę, niż ją stworzyć. Są to dwa przeciwległe objawy ducha Platona; który z nich jest późniejszym, dojrzalszym, ostatecznym wynikiem myśli filozofa? Na to daję odpowiedź tylko drobiazgowie zbadanie porządku, w którym Platon napisał swe dzieła⁶⁾, nie zaś jakiegokolwiek ogólnikowe rozprawianie, mające dowodzić, że ten lub ów pogląd, jako piękniejszy, musiał później dojrzeć.

3. Odkrycie Campbella. Jakkolwiek wkrótce po dziele Ueberwega wyszło kilka innych prac obszerniejszych, traktujących o porządku chronologicznym dyalogów Platona (Stein'a, Ribbing'a), żaden z tych autorów nie skorzystał ze spostrzeżeń Ueberwega ani też nie dokonał istotnego postępu w zakresie tych badań. Jednak mniej więcej jednocześnie z Ueberwegiem pracował nad Platonem szkocki filolog Lewis Campbell, który dokonał największego odkrycia na polu chro-

nologii dyalogów Platona i najwięcej zrobił dla rozwiązania kwestyi. Zaslugi jego dotąd przez nikogo nie zostały uznane, a on sam nie bardzo się tem martwił, bo, nie znając całej literatury Platona, wcale nie zdawał sobie sprawy z doniosłości swych spostrzeżeń. Poświęciwszy większą część swego życia innym zadaniom, Platonem zajął się okolicznościowo, na wezwanie księgarza, który pragnął wydać z obszernym komentarzem kilka najwięcej w szkołach angielskich czytanych dyalogów. Campbell'owi powierzono Teeteta, Sofistę i Polityka, a on starał się wywiązać z zadania sumiennie, i przygotować pouczające wydanie tych dyalogów dla młodzieży. Nie zajmując się specjalnie historią literatury o dziełach Platona, nie przywiązywał Campbell nadzwyczajnej wagi do swych własnych spostrzeżeń; nie ogłosił ich w osobnem dziele, ani też nie obwieścił światu, że zrobił wielkie odkrycie. To, co spostrzegł, wnioski swoje pełne oryginalności i trafności, wyraził skromnie w przedmowie czyli wstępie do komentarza Sofisty i Polityka, wydanego z tekstem w Oxfordzie 1867-go roku.

Uczeni niemieccy, na wszystkie strony roztrząsający kwestyą chronologicznego porządku dyalogów Platona, nie domyślali się, że w przedmowie do szkolnego wydania dwu dyalogów Platona dla angielskiej młodzieży znaleźliby odpowiedź stanowczą i ostateczną na wiele dręczących ich wątpliwości. Poza Niemcami kwestya chronologii dyalogów Platona mało jest badana, a w Niemczech wydanie Sofisty i Polityka Campbella mało było używane przez wzgląd na wysoką cenę (18 szyllingów), która tradycyjnie ubogich niemieckich uczonych odstraszała. Zresztą nigdy przedtem jeszcze nie zdarzało się, aby ktoś odkrycie pierwszorzędnej wagi, dotyczące się porządku chronologicznego dyalogów Platona w ogóle, ukrywał w przedmowie do szkolnego wydania tekstu kilku dyalogów. Często najmniej trafny pomysł roztaczano w całym szeregu rozpraw, jeśli tylko zachodziło prawdopodobieństwo, że pomysł ten ułatwi rozwiązanie zadania gorączkowo zajmującego wszystkich badaczy Platona. Że przedmowa Campbella do wydania Sofisty i Polityka stanowiła trzy rozprawy objętości stu kilkudziesięciu stronie in 8-o, tego widocznie ci nieliczni uczeni, którzy owo wydanie mieli w rękę, nie spostrzegli. Nawet wydawca Platona Schanz, choć tekst wydany przez Campbella i komentarz do tekstu dodany często przytacza w swem krytycznem wydaniu Sofisty, wstępu nie czytał, bo nie spodziewał się, że mógłby tam znaleźć coś ważnego.

W ten sposób pomnikowa praca Campbella pozostała w Niemczech nieznaną, i choć w ciągu ostatnich lat trzydziestu rozprawy i dzieła o Platonie liczą się na setki, nikt nigdzie nie wspomniął o tem, że Campbell w 1867-ym roku ogłosił rezultaty całkiem oryginalnych badań nad

porządkiem dzieł Platona, że stworzył nową metodę rozwiązania kwestyi, że ją po części rozwiązał. W Anglii wydanie *Sofisty* i *Polityka* przez Campbella dokonane było znane i cenione jako doskonałe szkolne wydanie, ale nikt się nie domyślał pomnikowej jego doniosłości. Gdy 15 lat po Campbellu przypadkiem jeden niemiecki filolog wpadł na pomysł podobny i doszedł samodzielnie do tych samych wniosków, co Campbell, wcale nie znając Campbella, ci, co te wnioski przyjęli, przypisywali całą ich zasługę temu niemieckiemu filologowi (Dittenbergerowi), całkiem nie wiedząc nic o tem, że 15 lat wcześniej Campbell doszedł do tych samych rezultatów daleko ściślejszą metodą.

Dziś dzieło Campbella jest bibliograficzną rzadkością, trudną do nabycia. W obec tego nie będzie zbyt cennym tutaj dokładniejsze wyjaśnienie metody Campbella i rezultatów, do których ona go dowiodła, tem bardziej, że pomysł tego filologa doprowadził na polu badań nad Platonem do odkrycia pierwszorzędnej wagi, którego doniosłość nie jest mniejsza w zakresie filozofii, niż doniosłość, jaką ma dla chemika zgęszczenie wodoru. Zgęszczając wodór, chemik odkrywa nowe własności tego pierwiastku; tak samo Campbell odkrył całkiem nowe i w dodatku niespodziewane cechy i właściwości utworów Platona.

4. Metoda Campbella. Jakkolwiek już w 1861 roku Campbell wydał *Teeteta* ⁷⁾, a nawet najlepsze ze wszystkich dotąd istniejących wydań tego trudnego dyalogu, to dopiero w swem wydaniu *Sofisty* i *Polityka* ⁸⁾ z 1867-go roku wystąpił z poglądem na ogólny porządek chronologiczny dzieł Platona. Przytem, jako sumienny filolog, uznał za podstawę wniosków swych porównanie stylu różnych dyalogów. To właśnie stanowi oryginalność metody Campbella. Przed nim nikt stylu Platona nie badał. Hermann i Schleiermacher, dwaj najlepsi znawcy Platona przed Campbellem, szeroko się rozwodzili o filozofii Platona, wspominali o piękności jego języka, ale nie podjęli się analizy stylu, jako czegoś zbyt nieuchwytnego. Oryginalność stylu pewnego autora jest najistotniejszą i zarazem mimowolną jego właściwością, a zatem najwierniejszą wskazówką epoki, w której każde dzieło zostało napisane, jeśli przyznamy, że w ciągu długiego życia styl może ulegać zmianom.

Badanie stylu Platona było nową metodą określenia porządku dyalogów i jako metoda zawsze zasługiwałoby na wielkie uznanie, nawet, gdyby rezultaty badania nie odpowiadały oczekiwaniom. Ale rezultaty badań Campbella przeszły wszelkie oczekiwania. Spostrzegł on, że Platon, jak prawie wszyscy wielcy pisarze, odznacza się nadzwyczajnem bogactwem języka, i nie tylko w całej pełni korzysta z bogactw greckiej mowy, ale też wcale nie krępuje swej twórczości brakami ówczes-

snego słownika, tylko tworzy mnóstwo nowych wyrazów, często nawet dla jednorazowego użytku. Najwięcej rzuca się to w oczy w najpóźniejszym i najobszerniejszym dziele Platona, w Prawach. Dzieło to jest jedynem, co do którego mamy w zupełności wiarogodne świadectwa, dowodzące, kiedy zostało napisane. Arystoteles wspomina wyraźnie w swej Polityce (1264 b 26), że Prawa zostały później napisane niż Państwo. Także Diogenes z Laerty wspomina, że Prawa zostały wydane dopiero po śmierci Platona (Lib. III, 37). To też powszechnie wszyscy znawcy Platona uznają Prawa za najpóźniejsze jego dzieło. Również do bardzo późnych dzieł powszechnie bywają zaliczane Tymeusz i Kritias, najprzód dla tego, że stanowią dalszy ciąg Państwa, a Państwo ze względu na swe rozmiary, treść, i zawarte w niem różne szczególne aluzye nie może do najwcześniejszych należeć. Powtóre, Plutarch⁹⁾ wzmiankuje, że śmierć przerwała Platonowi pracę nad Kritiasem, co wielce jest prawdopodobne, a zarazem jest wyjaśnieniem tego, że Kritias pozostał niedokończonym fragmentem. W każdym razie sam Platon świadczy, że napisał Tymeusza, Kritiasa i Prawa po Państwie, bo wszystkie te trzy dyalogi zawierają aluzye, a nawet wyraźne wzmianki o Państwie. Stąd Campbell słusznie przyjął Tymeusza, Kritiasa i Prawa za podstawę porównawczego badania stylu innych dzieł Platona. Te, których styl zbliża się do tych trzech dzieł starości, według wszelkiego prawdopodobieństwa zostały napisane później, niż te, których styl najwięcej się od tych trzech ostatnich dyalogów różni.

Najwięcej charakterystyczną cechą stylu Tymeusza, Kritiasa i Praw jest nadzwyczajna oryginalność i bogactwo zasobu wyrazów przez Platona stworzonych. Campbell naliczył w Tymeuszu, Kritiasie i Prawach aż tysiąc czterysta dziewięćdziesiąt dwa wyrazy, których Platon poza tymi dyalogami wcale nie używa! Autor, rozporządzający tak bogatym zasobem, że może użytek blisko 1½ tysiąca wyrazów ograniczyć do trzech pism, i obejść się bez tych samych wyrazów w innych swych dziełach, daje dowód tak nadzwyczajnej oryginalności stylu, że przez to samo widać, jak nieuzasadnione były rozumowania Schaarschmidta, który dla kilku wyrażen w Sofiscie i Polityku użytych, a w innych dziełach Platona się nie zdarzających, chciał wątpić o autentyczności Sofisty i Polityka¹⁰⁾. Już samo stwierdzenie, że każdy z późniejszych dyalogów zawiera setki wyrazów nowych, ma wielką doniosłość dla kwestyi autentyczności dyalogów, i uniemożliwia nadal powątpiewania oparte na argumentach podobnych do tych, które Sch a a r s c h m i d t podawał, a które za nim do dnia dzisiejszego wielu filologów, nie znających pracy Campbella, powtarza.

Campbell postawił sobie pytanie, czy ta oryginalność słownictwa, po raz pierwszy przezeń odkryta w Prawach, Tymeuszu i Kritiasie, da się stwierdzić także w innych dyalogach. Przeprowadziwszy bardzo uciążliwe obliczenia, opierając się na słowniku Ast'a, który dla rzadszych wyrazów wylicza wszystkie ustępy dzieł Platona, zawierające każdy wyraz, Campbell przekonał się, że Teetet zawiera 93 wyrazy nigdzie zresztą przez Platona nie używane, Sofista 94 takie wyrazy, a Polityk aż 162! Stąd już wynikało, że Sofista i Polityk pod względem oryginalności stylu do Praw się zbliżają i stosunkowo do znacznie mniejszej swej objętości zawierają prawie taką samą ilość rzadkich wyrazów, zresztą nigdzie przez Platona nie używanych. Na tak wielką ilość rzadkich wyrazów, używanych przez Platona tylko w jednym dyalogu, złożyły się przedewszystkiem nowotwory językowe, śmiało przez Platona wprowadzane, a często później stale używane przez Arystotelesa. Oprócz tego Platon we wspomnianych 5-ciu dyalogach wprowadził wiele terminów dyalektycznych, fizyczno-matematycznych, wyrazów złożonych, i nareszcie zapożyczył od poetów pewną ilość wyrazów poetyckich.

Dla uzupełnienia ścisłego określenia stylu Platona, Campbell oprócz takich wyrazów, które tylko w jednym dyalogu Platona się zdarzają, a zresztą nigdzie, zaczął badać wyrazy wspólne kilku dyalogom, a jednak o tyle rzadkie, że po za tymi dyalogami Platon ich nie używa. Wyniki tego badania były nader ciekawe. Zdawałoby się, że przy nadzwyczajnej oryginalności każdego dyalogu, przy wielkiej różnorodności treści dyalogów, nie wiele może być istotnie rzadkich wyrazów wspólnych Sofiście z Prawami. A jednak, przy bliższem obliczeniu, okazało się, że, jeśli brać za podstawę porównania grupę, złożoną z uznanych za najpóźniejsze trzech dyalogów, Tymeusza, Kritiasa i Praw, to żadne dzieło Platona nie jest do tej grupy tak podobne jak Polityk, lub Sofista i Polityk, wzięte jako jedna całość. Równie zbliżony jest Fedr, a dopiero po nim następują Państwo i Teetet. Podobieństwo Fileba do najpóźniejszych pism Platona na pozór jest mniejsze, ale w istocie daleko większe, gdyż ilość rzadkich wyrazów, zdarzających się w Filebie i Tymeuszu, Kritiasie, Prawach, sztucznie zmniejsza się przez pominięcie takich wyrazów, które oprócz tych czterech dyalogów zdarzają się jeszcze w Sofiście i Polityku.

Rezultaty swych obliczeń Campbell podał w sposób nie bardzo ułatwiający porównanie, nużąc czytelnika długimi wyliczeniami, a zaniechawszy zestawienia wyników w krótkiej i jasnej tablicy. Okoliczność ta może się także przyczynić do tego, że cała doniosłość pracy Campbella dotąd przez nikogo nie została pojęta i oceniona. Chcąc uprzystępnić

te rezultaty, niezbędna jest ująć je w formę jasną i ułatwiającą porównania. W tym celu należało przeprowadzić szereg obliczeń na zasadzie danych Campbella i te doprowadziły do ułożenia tablicy statystycznej rzadkich wyrazów w dziełach Platona. Tak jak Campbell logicznie przerobił materyał zebrany przez Ast'a w jego słowniku dzieł Platona, tak samo nowo obliczona tablica zawiera ostateczne przerobienie logiczne pracy Campbella, i być może, że przyczyni się do tego, aby kogoś zachęcić do uzupełnienia i sprawdzenia tych ciekawych obliczeń. (Tablica I-a na końcu przypisków). Campbell pominął w swych obliczeniach kilka mniejszych dyalogów, których autentyczność powszechnie jest uznana za wątpliwą (Clitophon, Minos, Epinomis, Theages, Hipparchus, Anterastae). Wpływu na ogólny rezultat te drobiazgi mieć nie mogą, a jednak zbadanie ich według metody Campbella stanowiłoby wdzięczne zadanie dla jakiego cierpliwego filologa.

5. Los odkrycia Campbella. Dwaj najznakomitsi w Anglii znawcy Platona, Grote¹¹⁾ i Jowett¹²⁾ potwierdzili wprawdzie i przyjęli główny rezultat badań Campbella, podobieństwo Sofisty, Polityka i Fileba do Praw, ale opierali się w tem więcej na własnych niezależnych spostrzeżeniach, dotyczących się treści a nie stylu tych dzieł. Wskutek tego nie ocenili doniosłości metody Campbella i nie uwydatnili jego zasług. Poza Anglią nawet imię Campbella, pomimo jego prac nad Platonem, pozostawało w zupełności nieznanem. Gdy w 1874-ym roku, to jest w 7 lat po wydaniu Sofisty i Polityka przez Campbella, znakomity filolog niemiecki W. S. Teuffel ogłosił bibliografią literatury o Platonie, wyliczył w niej wiele wydań tłumaczeń, komentarzy każdego dyalogu, ale nie wspomniał nawet tytułu dzieł Campbella, jego wydań Teeteta, Sofisty i Polityka, które do dnia dzisiejszego pozostają najlepszymi wydaniem tych dyalogów. Nawet 20 lat później, w 1894 roku, gdy wyszło 8-me wydanie historii filozofii Ueberwega, zawierające możliwie dokładną bibliografią najdrobniejszych nawet rozprawek o Platonie, nie tylko pominięto w niem badania Campbella nad stylem Platona, ale nawet nie przytoczono wydania Sofisty i Polityka, choć nazwa szkockiego filologa dwukrotnie trafia się w tem samym dziele: raz z okazji jego powtórnego wydania Teeteta z 1883 roku, drugi raz przy wzmiance o krótkim artykule jego pomieszczonym w 1891. r. w Classical Review, a dotyczącym się papyrusu zawierającego fragment Fedona.

Jednem słowem, odkrycie Campbella, rozstrzygające w znacznej mierze najważniejsze wątpliwości co do chronologii dzieł Platona, nie pozostawiło najmniejszego śladu we współczesnej literaturze naukowej¹³⁾.

6. Usiłowania francuskie i włoskie. Podczas, kiedy w Anglii Campbell nad rozstrzygnięciem kwestyi chronologii dyalogów Platona pracował, we Francyi Akademia nauk moralnych i politycznych kilkakrotnie wyznaczała nagrody za prace nad tym przedmiotem i nagradzała dzieła pozbawione oryginalności. Nagrodzone w 1867-ym r. dzieło Chaignet (*La vie et les écrits de Platon Paris, 1871*) jest przynajmniej sumienną kompilacją, jakkolwiek nie nowego nie podaje. Natomiast dwutomowe dzieło Huita, nagrodzone także przez paryską Akademię nauk moralnych i politycznych w 1887-ym r., a wydane dopiero w 1893 r. (*La vie et l'oeuvre de Platon, Paris 1893*), zdradza i niesumienność i nieumiejętność autora, pozostającego o kilkadziesiąt lat w tyle za współczesnemi badaniami. Huit przyswoił sobie argumenty Schaarschmidta, które bez krytyki powtarza, często nawet nie przytaczając źródła, z którego je czerpie; najważniejsze dzieła Platona przypisuje innym autorom; ukrywa pod pozorami wielkiej erudycji, widocznie zapożyczonej, brak znajomości współczesnej literatury przedmiotu i traktuje bardzo powierzchownie kwestyą chronologii dyalogów. Huit, również jak przed nim Chaignet, nie czytał wydania Sofisty i Polityka Campbella, i to pomimo tego, że cytuje w swem dziele dwa artykuły Campbella z 1889 roku. Artykuły te zawierają streszczenie badań dawniejszych i, gdyby Huit je uważnie przeczytał, nie przypisywałby ślepo za Niemcami Dittenbergerowi zasługi wynalezienia statystyki stylu Platona, jako nowej metody. Widocznie zatem Huit owe nowsze artykuły Campbella przeglądał bardzo pobieżnie, albo też zna je tylko z drugiej ręki. Trzeci francuski autor, nagrodzony przez paryską Akademię nauk moralnych i politycznych za dzieło o Platonie, Fouillée, zupełnie pozostawia na uboczu kwestyą chronologii i przez to również zdradza małą znajomość współczesnej literatury specjalnej.

Natomiast we Włoszech ukazała się skromna monografia, której autor, Felice Tocco¹⁴⁾, nie znając Campbella i niezależnie od badań nad stylem, samodzielnie doszedł do tych samych wniosków co Campbell, mianowicie, że tak zwane dyalektyczne dyalogi (Parmenides, Sofista, Polityk, Fileb) do najpóźniejszych dzieł Platona muszą należeć. Rezultat ten tem więcej zasługuje na uwagę, że Tocco posługiwał się zupełnie inną metodą, niż Campbell. Opiera się on głównie na wskazówkach Ueberwega, które rozwija wtedy, kiedy już Ueberweg od nich pod wpływem krytyki Schaarschmidta odstąpił. Porównywa formę i treść dyalektycznych dyalogów z innymi i dochodzi do wniosku, że tylko na starość Platon mógł pisać Sofistę, Polityka i Fileba, również jak i Parmenidesa.

7. Niemieckie badania nad stylem Platona. W jedenaście lat po badaniach Campbella wyszła doktorska dysertacja Roepera¹⁵⁾, której autor w Niemczech po raz pierwszy dosyć nieśmiało usiłował zastosować ilościowe badanie stylu do chronologii dzieł Platona. Roeper ograniczył się do zbadania użytku liczby podwójnej w pismach Platona, i tylko w przedmowie i w zakończeniu swej pracy ukazuje możliwość wniosków chronologicznych z takich badań, zresztą nie kładąc nacisku na swe własne wywody. Przypomina on, że w czasie życia Platona liczba podwójna wychodziła z powszechnego użytku — więc połączenie liczby podwójnej διού z liczbą mnogą rzeczownika, nieużywane w dziełach napisanych na początku IV-go wieku przed nar. Chr., według Roepera świadczyłoby o późniejszej dacie dzieł, w których ono się zdarza. Otóż takie połączenie Roeper znalazł prócz Praw tylko w Sofście, Polityku i Filebie. Dalej zwraca Roeper uwagę na to, że w Prawach Platon umyślnie używał rzadkie formy liczby podwójnej w celu sztucznej pewnej staroświeckości podnoszącej powagę stylu. Do takich rzadkich form należą końcówki na *ziv* przymiotników i imiesłówów — znalazł je Roeper oprócz Praw tylko w Sofście, Polityku, Tymieuszu i Państwie. Także forma *vōv* oprócz Praw zdarza się tylko w Sofście, Polityku, Filebie, Teetecie, Fedrze i Biesiedzie. Spostrzeżenia Roepera w kilku punktach potwierdziły wnioski Campbella i Toeco, których on nie znał — ale żadnego wrażenia w Niemczech nie wywarły, bo same przez się małą miały siłę, a nawet po części były między sobą niezgodne.

Dopiero w 1881-ym roku znacznie wytrawniejsza praca Dittenbergera¹⁶⁾ zwróciła powszechną uwagę na statystykę stylu Platona i wywołała wiele dyskusyi. Dittenberger zwrócił szczególną uwagę na wyrażenia, które, będąc prawie równoznaczne, wzajemnie się mogą zastępować, mianowicie *ὅσπερ* i *καθότι*. Obliczywszy, jak często każde z nich w każdym dyalogu jest użyte, przekonał się, że drugie nad pierwszym silnie przeważa prócz Praw tylko w Sofście, Polityku, Filebie, Tymieuszu, Kritiasie; we wszystkich zaś innych dziełach Platona zachodzi stosunek odwrotny, a nawet w wielu za najwcześniejsze powszechnie uznanych dyalogach, jak Eutyfron, Apologia, Kryton, Charmides, Protagoras brak zupełnie *καθότι*. Prócz tego obliczenia Dittenbergera wskazały jeszcze kilka innych cech językowych właściwych jedynie tym samym dyalogom, w których *καθότι* silnie nad *ὅσπερ* przeważa. Tak np. tylko w nich znalazł on *τάχιστα*, — tylko w nich i oprócz tego w Fedrze, Państwie, Teetecie charakterystyczne *τί μιν*; bardzo rzadkie w atyckiej prozie, widocznie zapożyczone przez Platona

od sycylijskich autorów. Słowo $\mu\eta\nu$ w różnych swych połączeniach także u innych pisarzy współczesnych Platonowi zaczyna się dopiero później pojawiać. Z tych i jeszcze kilku innych danych wywnioskował Dittenberger, że Parmenides, Sofista, Polityk, Fileb należą do tej samej najpóźniejszej epoki życia Platona, co Tymeusz, Kritias, Prawa. Wniosek ten, (zgodny z wywodami Campbella i Tocco) nie wielu uczonych w Niemczech przekonał, gdyż materyał, na którym go Dittenberger opierał, tyczył się zaledwie kilkunastu cech językowych, i dopiero w połączeniu ze stu kilkudziesięcioma cechami obserwowanymi przez Campbella mógł mieć pewne znaczenie. Dopóki Campbella nie znano, szczupłe obserwacje Dittenbergera nie miały dostatecznie przekonywującej siły.

Jednak Dittenberger miał tę zasługę, że pobudził innych do pracy w tym samym kierunku. Jednocześnie z nim wydał uczeń jego Jecht¹⁷⁾, obszerną monografię o użytku platonicznym wyrazu $\eta\delta\eta$.

Autor w przedmowie wskazuje związek między stylem a porządkiem dyalogów, jednak sam prawie żadnych wniosków ze swych spostrzeżeń nie wysnuwa, choć w kilku miejscach miałyby po temu okazy. Rozprawę tę sumienną i pracowitą należy uważać tymczasem za surowy materyał.

Jecht spostrzegł kilka nowych cech językowych wzmagających podobieństwo Sofisty, Polityka, Fileba do grupy złożonej z Tymeusza, Kritiasa i Praw. Często Platon używa $\eta\delta\eta$ w różnych połączeniach i znaczeniach w dyalektycznych dyalogach zupełnie tak samo jak w Prawach lub Tymeuszu. Że jednak Jecht sam tych podobieństw nie uwydatnia, więc trzebaby dopiero z cytowanych przezeń ustępów wybrać te, które mogą posłużyć dla potwierdzenia wyników badań innego rodzaju. Np. $\nu\nu$... $\eta\delta\eta$ zdarza się z wyrazem przedzielającym je oprócz Praw tylko w Sofiscie, Polityku, Filebie i Teetecie (str. 45 u Jechta, który także jeden ustęp Menexena przytacza, niezupełnie tu należący). Takie $\tau\omicron\tau\epsilon$ $\eta\delta\epsilon$ w znaczeniu „wtedy już” Jecht prócz Praw i Kritiasa znalazł tylko w Sofiscie, Polityku, Parmenidzie, Państwie i Fedrze — natomiast w innych wcześniejszych dyalogach połączenie to znaczy „wtedy dopiero”. Podobna różnica zachodzi między użytkiem $\omicron\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\eta\delta\eta$ w znaczeniu „tak już” i „wtedy dopiero”. Porównanie to jest psychologicznie ciekawe: co dla niecierpliwej młodzieży zachodzi „dopiero”, dla ludzi starszych i spokojniejszych bywa raczej przyjmowane z wykrzyknikiem „już!” Jednak szczegóły takie zdarzają się zbyt rzadko, aby same przez się mogły mieć znaczenie: tylko jako nieoczekiwane i mimowolne potwierdzenie daleko liczniejszych spostrzeżeń Camp-

bella nabierają one doniosłości, której w oczach Jechta samego ani jego recenzentów mieć nie mogli, dopóki oni Campbella nie znali.

W celu krytyki badań Dittenbergera zaczął w Dorpacie A. F r e d e r k i n g ¹⁸⁾ obliczać, jak często Platon używa słówka $\tau\epsilon$. Liczył niedokładnie, wskutek czego jego praca pozbawiona jest wszelkiej wartości, tembardziej, że to samo zadanie daleko sumienniej zostało jednocześnie podjęte przez H o e f e r ' a ¹⁹⁾, który zebrał bardzo obfity materiał co do słówek $\tau\epsilon$, $\gamma\acute{\alpha}\rho$, $\tau\omicron\iota$ i ich połączeń, ale również mało jak J e c h t troszczył się o wnioski chronologiczne stąd mogące wynikać. Jednak i badania Hoefera wskazują szereg przed nim niezbadanych cech językowych zbliżających Sofistę, Polityka, Fileba do Praw, Tymeusza, Kritiasa i potwierdzających późne powstanie dyalektycznych dyalogów. Do takich cech należą: częstsze używanie słówka $\tau\epsilon$ i rozmaitych jego połączeń; użycie $\tau\omicron\iota\gamma\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ zamiast $\tau\omicron\iota\gamma\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\iota$, właściwe prócz Praw tylko Sofście; i niektóre inne zbyt rzadkie, aby warto je tutaj przytaczać.

Praca Dittenbergera zwróciła uwagę także znakomitego wydawcy dyalogów Platona, Marcina Schanza ²⁰⁾. Przywykły do drobiazgowych porównań i sprawdzania tekstów, znający Platona lepiej niż ktokolwiek inny wśród dziś żyjących filologów, S c h a n z postanowił sprawdzić wartość nowej metody. Nikt lepiej do tego nie mógł być przygotowanym niż uczony, który wszystkie dzieła Platona kilkanaście razy przeczytał i przepisał z najdawniejszych rękopisów. Miał on w bogatej swej prywatnej bibliotece także dzieło Campbella, z którego korzystał przy wydaniu Sofisty — ale nie domyślał się wcale, że nierozcięte kartki obszernych rozpraw stanowiących wstęp do tego dzieła zawierają dawno znalezione rozwiązanie właśnie tej kwestyi, którą sam zamierzał zbadać: czy porównawcze studia nad stylem dzieł Platona dają jakiekolwiek pewne wskazówki co do porządku chronologicznego dyalogów tego filozofa. Nawet pracy Roepera Schanz nie znał i całą zasługę odkrycia statystyki stylu Platona przypisuje Dittenbergerowi. Idąc w jego ślady, wybrał za przedmiot swoich własnych obliczeń także wyrażenia równoznaczne i mogące się wzajemnie zastępować. Jednak pod jednym ważnym względem Schanz udoskonalił metodę swoich niemieckich poprzedników: zamiast brać pod uwagę wyrazy obojętne dla treści, poddał badaniu przysłówki oznaczające byt i rzeczywistość, powodując się tem, że one w dziełach Platona są bardzo częste i że nie zależą od formy dyalogicznej, pozwalają więc na porównanie takich dzieł jak Tymeusz (z niewielką ilością pytań i odpowiedzi)

wyżnir

z dyalogami dyalektycznymi. Wskutek zupełnej równoznaczności tych wyrażen, rozmaity ich użytek zależy tylko od przyzwyczajenia, jakie miał autor w epoce, kiedy pisał, i stanowi charakterystyczną cechę stylu. Schanz dowiódł, że Platon w Sofiscie, Polityku, Filebie, Tymeuszu, Kritiasie i Prawach raz tylko użył $\tau\omega\ \delta\upsilon\tau\iota$ (i to w najwcześniejszym dyalogu Sofiscie) zaledwie 3 razy $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$ (także w Sofiscie tylko), choć oba te wyrażenia są bardzo częste w Państwie, Teetecie, Fedrze i innych dyalogach. Natomiast równoznaczne wyrażenia $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ i $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$, nadzwyczaj rzadkie we wszystkich wcześniejszych dyalogach, są znowu bardzo częste w Sofiscie, Polityku, Filebie, Tymeuszu i Prawach.

W ten sposób udało się Schanzowi odkryć nader charakterystyczną cechę wspólną pewnym tylko dyalogom z Prawami, dowodzącą zatem, że te dyalogi powstały w tej samej epoce co Prawa, czyli w starości Platona. Przekonawszy się, że i u współczesnego Platonowi Xenofona także krótsza forma $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ w niewątpliwie najpóźniejszych dziełach przeważa, wnosi Schanz, że dyalektyczne dyalogi Platona, Sofista, Polityk, Fileb do najpóźniejszych pism Platona należą, a że Państwo, Fedr, Teetet je bezpośrednio poprzedzają, co zupełnie zgadza się z wywodami Dittenbergera.

Jednocześnie z Schanzem badał Szwajcar Kugler²¹⁾ inne cechy stylu Platona. Powołuje on się na spostrzeżenie Blass'a²²⁾, który już w 1874-ym r. zwrócił uwagę na to, że Platon unika zetknięcia się samogłosek w następujących po sobie wyrazach (hiatus) tylko w Sofiscie, Polityku, Filebie, Tymeuszu, Kritiasie i Prawach. Kugler zebrany przez siebie materiał daleko staranniej obrobił niż Hoefer, Jecht, Roeper, — poświęca bowiem znaczną część swej pracy wnioskowi dotyczącemu się chronologii dyalogów. Wnioski te potwierdzają najważniejsze wnioski Dittenbergera. Sofistę, Polityka, Fileba na zasadzie swych spostrzeżeń o użytku $\mu\acute{\omega}\nu$, $\tau\acute{\omicron}\iota\upsilon\nu$, $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$ zalicza Kugler do tej samej epoki co Tymeusza, Kritiasa, Prawa, dla tego, że we wszystkich tych 6-u dyalogach $\tau\acute{\omicron}\iota\upsilon\nu$ znacznie częściej zdarza się niż $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$, podczas kiedy we wcześniejszych odwrotny stosunek zachodzi. Wniosek ten nader pracowicie Kugler potwierdza przez porównanie z użytkowaniem tych samych wyrazów w dziełach innych pisarzy.

Dziwna zgodność rezultatów wszystkich powyższych pisarzy nie przekonała bynajmniej wszystkich czytelników. Zdania były podzielone: Zeller w Berlinie usiłował osłabić wrażenie wywarte cyframi, a nawet ośmieszyć liczenie wyrazów — uparcie obstawał przy dawnym mniemaniu, jakoby Sofista, Polityk, Fileb zostały napisane wcześniej niż Państwo.

Natomiast drugi znakomity znawca Platona, T. Gomperz²³⁾ w Wiedniu oświadczył się śmiało za statystyką stylu Platona i uznał rezultaty osiągnięte przez Dittenbergera i Schanza za niewątpliwe.

Badania nad stylem Platona rozwijały się coraz to więcej i ciągle wzajemnie się potwierdzały. Znowu jeden młody filolog E. Walbe²⁴⁾ za przedmiot doktorskiej rozprawy bronił w Bonn w 1888-ym roku wybrał porównawcze zbadanie pewnych cech stylu w celu sprawdzenia chronologii dzieł Platona. Walbe porównał wszystkie ustępy, w których Platon używa słowa $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ lub równoznacznych. Ze swych poprzedników znał tylko Dittenbergera i Schanza, uważając ich za jedyńych, i pomimo tego bardzo szczęśliwie uniknął powtarzania badań już dokonanych. Wprawdzie Campbell już w 1867-ym roku zwrócił uwagę na wzrastające pod starość zamiłowanie Platona do używania złożonych form $\xi\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$, $\xi\upsilon\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\varsigma$ i t. p. zamiast prostszych, ale dopiero Walbe, nic nie wiedząc o spostrzeżeniu Campbella, szczegółowo zbadał użytek tych wyrażeń. Według obliczeń Walbego charakterystyczną cechą Praw jest bardzo częste używanie wyrazu $\xi\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$ zamiast $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, przeciętnie raz na 5 str. tekstu. Równie często zdarza się $\xi\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$ w Tymeuszu, a jeszcze częściej w Sofiscie, Polityku, Filebie, Kritiasie. Natomiast we wszystkich innych dyalogach daleko rzadziej lub wcale. Tę skłonność do złożonych wyrazów, jako cechę późnego wieku Platona, jeszcze wyraźniej uwydatnia $\xi\upsilon\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\varsigma$, wyraz zdarzający się prócz Praw i Tymeusza tylko w Sofiscie, Polityku, Filebie, (a raz w Hippiaszu Większym i Alcibiadesie, których autentyczność nie jest pewną). Wniosek swój Walbe poparł jeszcze licznymi innymi przykładami rzadkich zastosowań i połączeń słowa $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, właściwych prócz Tymeusza, Kritiasa, Praw przeważnie tylko Sofiscie, Politykowi, Filebowi. Jednak spostrzeżenia te rozprószone trzeba by zebrać w systematyczną całość i związać rozumowaniem, aby całą ich wartość okazać. Walbe wylicza wszystkie ustępy zawierające pewne zwroty, ale nie uwydatnia dostatecznie, jak to uczynił Campbell, podobieństw i niepodobieństw między dyalogami do jednej epoki należącymi.

Daleko większą uwagę na logiczną i psychologiczną doniosłość cech stylistycznych zwrócił Siebeck²⁵⁾ w swych nader oryginalnych badaniach, które wśród prac niemieckich nad tym przedmiotem do najlepszych należą. Podczas kiedy poprzedzający go na tem polu niemieccy pisarze opierali wnioski swe o chronologii dyalogów przeważnie na mniejszem lub większem podobieństwie do Praw, jako do najpóźniejszego dzieła Platona, pierwszy Siebeck wpadł na pomysł zbadania takiej cechy językowej, co do której nawet niezależnie od historycznych danych uzasadniony jest pewien wniosek, w jaki sposób ona z wiekiem

autora mogła ulegać zmianom. Mianowicie obliczył stosunek odpowiedzi twierdzących, stanowczych (apodyktycznych) do odpowiedzi twierdzących problematycznych. Do pierwszych zaliczył takie zwroty jak „najpewniej“, „doskonale“, „najśluszniej“ i t. p. (ἀληθέστατα, κάλλιστα, ὀρθότατα etc.), do drugich zaś takie, jak „zdaje się“, „być może“, „przypuszczalnie“ i t. p. (φρὶνεται, ἴσως, σχεδόν etc.). Okazało się, że w Prawach, jako najpóźniejszym dziele Platona, twierdzenia stanowcze są $4\frac{1}{2}$ razy częstsze, niż twierdzenia problematyczne! Zgadza się to jaknajzupełniej z uzasadnionem psychologicznym przypuszczeniem, że filozof tej miary co Platon z wiekiem musiał się stawiać coraz to pewniejszym siebie. Tembardziej wielką doniosłość ma fakt spostrzeżony przez Siebecka, że taką przewagą apodyktycznych nad problematycznymi twierdzeniami prócz Praw odznaczają się także Sofista, Polityk i Fileb. (Tymeusza i Kritiasa, jako nie zawierających prawie pytań i odpowiedzi, tylko ciągły wykład, Siebeck pominął). Z pomiędzy innych dyalogów Platona tylko Fedon i Fedros są pod tym względem do Praw podobne, ale za to nie mają tyle pytań zawierających μὲν lub ἄρα, co znowu stanowi inną przez Siebecka spostrzeżoną cechę najpóźniejszych pism Platona. Tylko w Sofiscie, Polityku i Filebie, tak jak w Prawach, pytania zaczynające się od ἄρα stanowią 27 — 29% wszystkich pytań — we wszystkich innych dyalogach, są daleko rzadsze. Także μὲν, bardzo rzadkie w innych dyalogach jedynie w Prawach, Sofiscie, Polityku i Filebie zdarza się często.

Od 1878-go do 1887-go roku statystyka stylu Platona była w Niemczech traktowaną tylko w artykułach i rozprawach uniwersyteckich, mało rozpowszechnionych, tak że nie wszyscy autorowie ci o sobie wiedzieli i nikt nie uwydatnił zgodności ich rezultatów. Dopiero w 1888-ym roku, jednocześnie z rozprawami Siebecka i Walbe'go, pojawiła się pierwsza książka specjalnie poświęcona zbadaniu porównawczemu stylu Platona. Autor jej, C. Ritter²⁶⁾, jak to widocznie w Niemczech jest przyjętem, nie znał wprawdzie wszystkich swoich poprzedników, i nie tylko Campbella, ale nawet Jecht'a i Kuglera nie cytuje. Za to rozciągnął swoje własne liczenia i obserwacye nie jak ci poprzednicy na kilka lub kilkanaście zwrotów, ale aż na 80 różnych cech językowych, które prześledził we wszystkich bez wyjątku dyalogach Platona, a nawet w tych, które niesłusznie Platonowi bywają przypisywane. Pracowitość ta nadzwyczajna pozwoliła C. Ritterowi osiągnąć najświetniejsze rezultaty, w zupełności potwierdzające odkrycie Campbella. Okazało się, że Sofista, Polityk, Fileb, Tymeusz, Kritias, Prawa mają tyle cech wspólnych, jak żadna inna grupa dyalogów Platona i wskutek tego C. Ritter, jak przed nim Campbell, uznał za rzecz pewną, że zostały

one napisane później niż wszystkie inne. Drugą wyraźną grupę, różniącą się od tej najpóźniejszej, a jednak jeszcze do niej zbliżoną, upatruje C. Ritter w Państwie, Teetecie i Fedrze, także zupełnie zgodnie z wnioskami Campbella, których nie znał. W Państwie znalazł C. Ritter jeszcze 24 cechy właściwe ostatniej grupie — w Teetecie 20, w Fedrze 18 — z tych więcej niż raz trafiają się 19 w Państwie, 15 w Teetecie i 13 w Fedrze.

Zdawałoby się, że tak stanowcze rezultaty powinnyby wszystkich przekonać, a jednak głosy krytyki niemieckiej bardzo były podzielone. Ivo Bruns ²⁷⁾ ostrzega, że takie liczenia mogą doprowadzić do „öde und irreleitende Spielerei“. Także Natorp ²⁸⁾, przyjmując ustanowioną przez Ritтера ostatnią grupę dzieł Platona, wyraża wątpliwości co do grupy za średnią podanej. Nareszcie Zeller bez ogródki odmówił wszelkiego znaczenia podobnym badaniom.

Chłodnem przyjęciem, jakie dzieło Ritтера doznało, i tem, że według wszelkich pozorów mało na tem polu pozostawało do zrobienia, tłómaczy się, że po nim już bardzo nie wiele prac tej treści zostało dokonanych. Tiemann ²⁹⁾, który o dziele C. Ritтера napisał pełną uznania recenzję, uzupełnił je kilkoma spostrzeżeniami co do użytków niektórych imiesłówów z czasownikiem być, i znowu dowiódł, że i pod tym względem Sofista, Polityk, Fileb najwięcej ze wszystkich dyalogów są podobne do Tymeusza, Kritiasa i Praw. Spostrzeżenie to już przez Campbella zostało psychologicznie wyjaśnionem. Platon na starość nie tylko stawał się coraz to pewniejszym siebie, ale także nabierał skłonności do pewnego uroczystego tonu i sztucznego wyrażania myśli za pomocą formułek złożonych. Tiemann także spostrzegł, że w późniejszych pismach Platona coraz to częściej zdarzają się wyrażenia oznaczające istnienie zamiast zwrotów wyrażających pojęcie prawdy (ὄντως w stosunku do ἀληθώς i podobnych). Jednocześnie z pracami Tiemanna pojawiła się rozprawa, której T. Lina ³⁰⁾ bronił w Marburgskim Uniwersytecie, a która także dotyczy się jednej właściwości stylu Platona, mianowicie użytku przedimków. Lina dowiódł, że w grupie najpóźniejszych pism Platona przeważają przedimki z 4-ym przypadkiem, we wcześniejszych z 2-im. Sofista, Polityk, Tymeusz, Kritias, Prawa odznaczają się silną przewagą przedimka *κατά* z 4-ym przyp., podczas kiedy we wcześniejszych przeważa *περί* z 2-im przypadkiem.

Nareszcie Amerykanin van Cleeef ³¹⁾ w 1890-ym r. przedstawił fakultetowi filozoficznemu Uniwersytetu w Bonn jako doktorską dysertację ostatnią z rzędu pracę o stylu Platona. Przedmiot przezeń wybrany, budowa zdań względnych, nie prowadził do wniosków chronologicznych, których zresztą sam autor nie szukał.

W ciągu ostatnich lat 5-ciu od 1890-go badania statystyczne nad stylem Platona zostały zupełnie zarzucone i żadna nowa praca tej treści się nie ukazała. Nawet, jeśli sądzić będziemy według najpowszechniej uznanych podręczników, wszystkie te prace od Roepera aż do Tiemanna żadnego prawie wpływu nie wywarły. W 8-em wydaniu *Historji Filozofii Ueberwega* z 1894-go r., w czwartym wydaniu dzieła o Platonie *Zellera* z 1889-go r. — wszędzie Fedon następuje po Sofiste i Polityku — a w nowej *Historji filozofii greckiej Windelbanda* (2-e wyd. z 1894-go r.) nawet autentyczność *Sofisty* i *Polityka* jest podana w wątpliwość, co przy uwzględnieniu powyższych prac nad stylem Platona byłoby niemożliwem.

Nikt dotąd nie wykazał zasadniczej i zdumiewającej zgodności wszystkich wniosków chronologicznych, wynikających z tak licznych prac nad stylem Platona, a każda z nich oddzielnie wzięta, nawet dzieło *Rittera*, nie jest jeszcze tak przekonywującą jak ogólna ich suma.

8. Stosunek niemieckiej do angielskiej metody badania stylu Platona. W istocie nie można jeszcze nawet tak bardzo ganić ogółu niemieckich uczonych, za to, że nie dał się przekonać przez niemieckie badania, gdyż pomimo olbrzymiej pracy wyłożonej na nie, są one mniej przekonywujące niż badania *Campbella*. Tyczą się one słówek, które często się zdarzają, ale nie zależą od treści, więc nie mogą stanowić cech tak charakterystycznych, jak oryginalne i rzadkie wyrażenia badane przez *Campbella*. Przytem ogólna ilość cech przez niemieckich uczonych zbadanych jest znacznie mniejszą niż ilość cech obliczonych przez *Campbella*. Cechy badane przez *Campbella* są liczniejsze, ściśle związane z treścią, zatem więcej charakterystyczne. Za to i niemieckie badania mają swoje wielkie zalety: cechy językowe przez Niemców spostrzeżone, wskutek tego, że częściej się zdarzają, mniej zależą od przypadku, i brak ich w pewnych dyalogach daleko więcej nabiera znaczenia.

Zamiana równoznacznych wyrażeń jednych na drugie, szczególnie, gdy pozwala na psychologiczną interpretację, jak w spostrzeżeniach *Siebecka*, stanowi cechę również charakterystyczną jak zmiany terminologii, zauważone przez *Campbella*. Niemiecka metoda uzupełnia zatem metodę angielską, a zupełna zgodność rezultatów osiągniętych za pomocą tych dwóch metod nadaje naszym wnioskom charakter niewątpliwej pewności, jakiej przedtem jeszcze żadna inna metoda określania chronologii dyalogów Platona nie osiągnęła.

Sam *Campbell*, sumiennie śledząc za literaturą Platona obco krajową, niż niemieccy filolodzy, zapoznał Anglików z badaniami *Rittera*

w recenzji tego dzieła pomieszczonej w *Classical Review* ³²⁾. Z wielką bezstronnością podnosi zasługi Dittenbergera, Schanza i C. Rittera, przypominając zarazem, że główny rezultat niemieckich badań na innej drodze przezeń został osiągnięty w 1867-ym r. To, że Dittenberger, Schanz, C. Ritter nie przytaczają jego pracy, wcale Campbella nie dziwi ani też nie gniewa: i owszem wyraża tylko radość, że badania jedne od drugich niezależne potwierdziły jego dawne wnioski (*that inquiries wholly independent of each other have led to this coincidence of result*). Spostrzegłszy jednak, jak dalece rozprawy z 1867-go roku są nieznane, usiłował Campbell dwukrotnie na nie zwrócić uwagę, streszczając je na nowo i porównyując je z wynikami badań niemieckich. Ale znowu wziął się do rzeczy niepraktycznie: tak jak pierwsze ogłoszenie o swem odkryciu pogrzebał w przedmowach do tekstów mało czytanych, tak znowu w 22 lata później nowe swoje rewindykacje pierwszeństwa ukrył w nader mało w Europie rozpowszechnionem piśmie amerykańskim ³³⁾ i w publikacjach oxfordzkiego filologicznego towarzystwa ³⁴⁾, których nikt po za Anglią nie czyta. To też odezwy te nie wyzwały żadnego echa, a H u i t, który je czytał lub przynajmniej o nich słyszał, nie tylko nie został przez nie spowodowany do poznania rozpraw Campbella z 1867-go roku, ale nawet wcale tych nowszych publikacji nie zrozumiał, gdyż przytaczając z nich kilka ustępów, dotyczących się treści późniejszych pism Platona, całkiem je pomija tam, gdzie mówi o stylu Platona, i nawet w ten sposób posługuje się owemi cytatami, że bezstronny czytelnik nie tylko o istnieniu samodzielnych badań Campbella nad stylem Platona się nie domyśli, ale nawet gotów mniemać, że Campbell dopiero dał się przekonać przez prace niemieckich filologów!

Campbell jednak nie zraził się obojętnością obcych filologów. Rozpowszechnił przynajmniej w Anglii swe poglądy, pisząc artykuł „Platon“ dla *Encyklopedyi Brytańskiej* ³⁵⁾, w którym dowiedziony przez siebie porządek ostatnich pism Platona przedstawia, wcale nie przypominając o własnych swych zasługach. Nareszcie w pomnikowym wydaniu w 3 ech tomach dialogu o Państwie ³⁶⁾ przygotowanym przez J o w e t t a, a po jego śmierci ukończonem i wydanem przez C a m p b e l l a, znajdujemy materiał jeszcze obfitszy daleko, niż w przedmowach do wydania *Sofisty* i *Polityka* z 1867-go r., służący do charakterystyki stylu różnych epok piśmienniczej działalności filozofa. Dzieło to wyzwało mnóstwo pochlebnych recenzji, ale rzadko który z recenzentów zajrzał do tomu II-go zawierającego owe badania nad stylem. Pochwalono je jako pouczające, wcale nie widząc w nich wielkiego odkrycia ani nowej metody.

W ten sposób dotąd stoją obok siebie badania Campbella i prace niemieckich filologów nad stylem Platona, nie połączone w jedną całość; a w dodatku nawet w Niemczech nie wszyscy uczeni, którzy nad tym przedmiotem pracowali, wiedzą o sobie.

Owoce tak uciążliwej pracy nie są dotąd wszystkim przystępne, nie weszły do podręczników popularnych, nie stały się podstawą, na którejby spoczywały dalsze badania.

9. Metoda Teichmüllera. Tymczasem nowa metoda określenia chronologii dyalogów Platona została rozwinięta przez dorpackiego filozofa Teichmüllera. Metoda ta, ani co do oryginalności ani co do pewności swych rezultatów nie może się mierzyć z metodą Campbella. Teichmüller uogólnił i do wszystkich dyalogów zastosował pogląd kiedyś wyrażony przez Spengel'a w 1855-ym roku, mianowicie, że niektóre ustępy w dziełach Platona są skierowane przeciwko współczesnym Platonowi pisarzom, szczególnie przeciwko Izokratesowi. W oczach Teichmüllera ³⁸⁾ wszystkie dyalogi prawie mają charakter polemiczny i są skierowane przeciwko różnym współczesnym pisarzom. Platon w nich nie tylko ma walczyć z Izokratesem, ale także z Xenofonem, Lyzjaszem, z szewcem Simonem, z Antistenesem, Arystofanem, a nawet ze swym uczniem Arystotelesem. Wszędzie Teichmüller upatruje literackie polemiki i aluzje do współczesnych pisarzy. Na tem opiera się jego metoda badania chronologii pism Platona. Prowadzi go to często do bardzo szczególnych rezultatów, jak np. do uznania Eutyfrona i Menona za późniejsze, niż Teetet; Gorgiasza za późniejszego, niż Fedr, co stoi w jaskrawej sprzeczności z rezultatami badań nad stylem Platona. Jednak bardzo na uwagę zasługuje okoliczność, że i Teichmüller za pomocą swej odrębnej metody, nie znając statystyki stylu, dochodzi do uznania Fileba, Sofiste, Polityka, Tymeusza, Kritiasa, Praw za ostatnie dzieła Platona.

Po śmierci Teichmüllera (która nastąpiła w 1888 r.) metoda jego podjęta została samodzielnie przez Dümmlera ³⁹⁾, który po części niezależnie od Teichmüllera, po części uzupełniając jego wskazówki, starał się wskazać w dziełach Platona liczne polemiczne aluzje. Dümmler, również jak i Teichmüller często opierał swe wnioski na zbyt sztucznych hipotezach, ale również jak Teichmüller w szczegółach nieraz bardzo trafne robił spostrzeżenia. Jakkolwiek co do wieku dyalogów, jak np. co do Fedra i Gorgiasza wielkie różnice zdań dzieła Dümmlera od Teichmüllera, to jednak Dümmler uznaje również jak przed nim Teichmüller Sofiste, Polityka, Fileba obok Tymeusza, Kritiasa, Praw za najpóźniejsze dzieła Platona.

10. Badania Peipersa i Siebecka. Powyższy rezultat został niezależnie potwierdzony także przez porównanie metafizycznych teorii zawartych w dziełach Platona. Porównanie to, z wielkim nakładem pracy przeprowadzone przez Peipersa⁴⁰⁾, dowiodło, że dyalektyczne dyalogi z uwagi na samą swą treść do najpóźniejszych pism Platona muszą należeć. Z drugiej strony znowu Siebeck²⁵⁾ użył innej metody, opartej także na porównaniu treści dyalogów i doszedł do tych samych wyników. Metoda Siebecka polega na odszukaniu takich ustępów w dziełach Platona, w których autor w sposób mniej lub więcej jasny cytuje swoje własne dawniejsze pisma, albo zapowiada te, które napisze.

11. Cel obecnej pracy. Powyższy przegląd prac nad chronologią dyalogów Platona obejmuje tylko najważniejsze i istotnie oryginalne dzieła. A jednak nawet autorowie dzieł takich nie wszyscy się wzajemnie znali, gdyż literatura o Platonie urosła do takich rozmiarów, że trzeba by wyłącznie tylko Platonem się zajmować, aby poznać wszystko, co o nim napisano. Oprócz czasu trzeba by rozporządzać znacznymi środkami, gdyż wszystkich monografii, wydań i komentarzy Platona żadna biblioteka na świecie nie obejmuje, więc tylko podróżując i odwiedzając największe księgozbiory można poznać wszystkie badania dotyczące się Platona, połączyć je w jedną całość i uzupełnić. Zadanie to utrudnia brak bibliografii Platona; jedyna próbka bibliografii literatury o Platonie wyszła dwadzieścia lat temu i nie obejmuje nawet połowy tego, co o Platonie napisano. Ci zaś, co o Platonie pisali, zwykle mieli bardzo wiele innych zajęć i nie rozporządzali ani czasem, ani środkami, aby lata całe wyłącznie na poznanie literatury o Platonie poświęcić. Prawie każdy uważał się w prawie swoje zdanie wypowiedzieć, nie troszcząc się o zdanie innych, nie poczuwając się do obowiązku poznania tego, co przed nim napisano. Każdy zaś uważał to, czego nie znał, za nieistniejące, i wyrażał śmiało sądy o ogóle badań nad Platonem, znając zaledwie drobną ich cząstkę.

Autor niniejszej pracy, z powołania logik nie filolog, przystąpił do badań nad Platonem w celu dowiedzenia się, jak powstała logika, której początek upatrywał w niektórych pismach Platona. Im więcej zagłębiał się w tej ciekawej kwestyi, tem więcej przekonywał się, że niezbędne jest wstępne rozstrzygnięcie zapytania, w jakim porządku Platon napisał swe dzieła. Odważył się zatem przystąpić do zbadania tej kwestyi i spostrzegł, że jakkolwiek dużo nad nią pracowano, prawie wszystko pozostaje do zrobienia, a to ze względu na nieuchronną anarchię, panującą w literaturze tego przedmiotu. Najważniejsza zasada naukowych badań, wszechstronne uwzględnienie literatury przedmiotu, na

tem polu jeszcze przez nikogo nie została zastosowana. Zeller, który gruby tom Platonowi poświęcił i na profana robi wrażenie, że całą literaturę przedmiotu objął, jednak pomija szereg najważniejszych prac i trzyma się dotąd mniemania, że *Sofista*, *Polityk*, *Fileb* zostały napisane przed Państwem, co stoi w sprzeczności ze zgodnymi wynikami tylu powyżej przytoczonych badań. Druga przyczyna, dla której brak dotąd zgodności między uczonymi co do porządku dzieł Platona, pochodzi stąd, że zbyt mało dotychczas uwzględniano logiczny pierwiastek tych dzieł. Pierwszy logik, który do oznaczenia chronologii dyalogów Platona się zabrał, Ueberweg, osiągnął też rezultaty o wiele pewniejsze, niż wszyscy jego poprzednicy. Ale od czasów Ueberwega pracowali nad tem zadaniem tylko filolodzy, historycy lub metafizycy, wskutek czego mnożyły się niepewne hipotezy, a brak było ścisłego i jasnego rozumowania. To też jedyny pewny wynik tych badań, uznanie *Sofisty*, *Polityka*, *Fileba*, *Tymeusza*, *Kritiasa* i *Praw* za ostatnią grupę dzieł Platona, tkwił już w pracy Ueberwega i został tylko coraz to liczniejszymi wywodami poparty przez odkrycie Campbella, przez niemieckie badania stylu, przez metody Teichmüllera, Peipersa, Siebecka. Wynik to ważny, ale tyczy się tylko 6 dyalogów Platona, więc pozostawia jeszcze wiele do zrobienia. Ażeby rzecz w ścisłe naukowy sposób przeprowadzić, trzeba przedewszystkiem poznać wszystko, co o Platonie napisano, aby nie odkrywać na nowo tego, co zostało już odkrytem, i aby przystąpić z zupełną znajomością rzeczy do ostatecznego rozwiązania kwestyi. Powtórę trzeba uzupełnić dotychczasowe badania porównaniem logicznych teorii Platona, zbyt dotąd zaniedbanych. To właśnie zadanie podejmuje niniejsza praca dla pierwszych trzech tetralogii dzieł Platona. Ograniczenie jej do pierwszych trzech tetralogii tłumaczy się przedewszystkiem tem, że te trzy tetralogie obejmują najważniejsze dzieła Platona pod względem logicznym, więc pozwalają na skuteczne zastosowanie metody polegającej na porównaniu teorii logicznych. Powtórę zbadanie dwunastu dzieł Platona daje podstawę pewną dla zbadania reszty, a praca jest zbyt mozolną, aby autor nie pragnął pozyskać sobie współpracowników przez ogłoszenie rezultatów dotychczasowych swych poszukiwań. Nieraz jednemu dyalogowi Platona poświęcano tomy, więc tembardziej wolno uważać za pewną całość określenie chronologicznego porządku dwunastu pism pod względem logicznym najważniejszych⁴¹⁾. Tylko poetom jest dane tworzenie dzieł zamkniętych w sobie i wystarczających sobie. W pracy naukowej trzeba zawsze opierać się na poprzednikach i budować dla następów. Ponieważ chronologia dyalogów Platona przedewszystkiem jest potrzebna dla pojęcia rozwoju jego logiki, więc dyalektyczne dyalogi dają klucz do

rozstrzygnięcia kwestyi chronologii wszystkich innych. Wszystkie dyalektyczne dyalogi należą do pierwszych trzech tetralogii, a oprócz tego znajdujemy tutaj arcydzieła takie, jak *Fedr* i *Fedon*, które więcej niż wszystkie inne dały powodów do dyskusyi. Poza pierwszemi trzema tetralogiami tylko *Państwo*, *Tymeusz* i *Prawa* mają wielkie znaczenie, inne zaś, jakkolwiek wśród nich *Eutydemos*, *Protagoras*, *Menon*, *Gorgiasz* na szczególniejszą uwagę zasługują, są treści raczej etycznej, niż logicznej. Kto zatem usiłuje rozwiązać kwestyę chronologii dyalogów Platona głównie w celu pojęcia rozwoju logiki tego filozofa, ten słusznie powinien zacząć od pierwszych trzech tetralogii. Jeśli za pomocą porównania logicznych teorii w nich zawartych, przy wszechstronnem uwzględnieniu innych proponowanych dotąd metod dojdziemy do niezachwianych wniosków, to określenie chronologicznego porządku dyalogów, stanowiących pierwsze trzy tetralogie wielce uprości i ułatwi rozwiązanie ogólniejszego zadania, mianowicie określenia porządku chronologicznego wszystkich dzieł Platona.

Metoda polegająca na porównaniu logicznych teorii, dotąd przez nikogo do wszystkich dzieł Platona nie stosowana, ma tę wielką zaletę, że w żadnym dziale filozofii rozwój filozofa nie jest tak widocznym i łatwym do wskazania jak w logice, w żadnym też raz zdobyte prawdy nie bywają tak uparcie i niezmiennie utrzymywane. Łatwiej zmienić poglądy etyczne i metafizyczne, niż zaniechać wypróbowanej logicznej metody i cofnąć się od niej do mniej doskonałych form badania. To też, gdy porównanie treści logicznej dyalogów potwierdzi wyniki porównania ich stylu, wolno nam będzie twierdzić, żeśmy udowodnili jasno porządek, w którym Platon napisał swe dzieła.

I. Eutyfron.

Krótki ten dyalog zawiera w sobie kilka ustępów, charakterystycznych pod względem logicznym. Sokrates, w usta którego Platon najczęściej kładzie swoje własne zapatrywania, w rozmowie z Eutyfronem domaga się definicyi pobożności i przytem zupełnie jasno wyraża zasady definicyi. Żąda, aby w definicyi było wskazane ogólniejsze pojęcie, którego poszukiwane pojęcie część stanowi, i to, czem dana część odróżnia się od innych części i od całości (1)*. Ta zasada definicyi wyrażona tutaj na przykładzie szcze-

*) Cytaty z dzieł Platona.

(1) Eut., 12 d: jeśli pobożność jest częścią sprawiedliwości, to powinniśmy wykryć, jaką częścią sprawiedliwości jest pobożność.

gólnym, nie zaś jako teoria ogólna, była ustalona już przez Sokratesa historycznego, jak o tem świadczy Arystoteles w swej *Metafizyce*, ale Platon stale ją stosował i nieraz na licznych przykładach uzasadniał. Także użycie indukcji, wprowadzone przez Sokratesa historycznego, znajduje swe zastosowanie w *Eutyfronie* kilkakrotnie (13a, 14a). W kilku ustępach Sokrates kładzie nacisk na potrzebę jasnego odróżniania pojęć (2) i gani określenie pojęcia przez wyliczenie przedmiotów, do których się to pojęcie odnosi: „nie „żądałem od ciebie, abys mi wskazał jeden lub dwa z pomiędzy wielu „przykładów pobożności, tylko to właśnie wyobrażenie, dzięki któremu „wszystko, co jest pobożnem, jest pobożnem; bo wszak przyznałeś, że „pewna idea robi to, co jest bezbożne, bezbożnem i odwrotnie to, co „jest pobożne, pobożnem?” (6d—e). Aby przeprowadzić jakiekolwiek dowodzenie, mamy prawo wymagać od naszego przeciwnika ścisłej i krótkiej odpowiedzi na zadawane mu pytania (3). Głównie etyczne różnice rozbudzają namiętności, logiczne zaś dążenie do prawdy obiektywnej zawsze może znaleźć zupełne zaspokojenie bez walki osobistej: „różnica zdań co do „tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co piękne i brzydkie, co dobre i złe, jeśli nie może być usunięta przez wystarczające dowodzenie, „robi ludzi wzajemnymi wrogami“ (7d). Pod względem logiczno-metafizycznym ważne jest w *Eutyfronie* odróżnienie czynności od przymiotu i substancji od pewnego stanu tej substancji: (10c) „jeśli coś powstaje lub doznaje czegoś, to nie dla „tego powstaje, że jest powstającym, tylko jest powstającym dla tego, „że powstaje, ani też cierpi dla tego, że jest cierpiącym, tylko jest cierpiącym dla tego, że cierpi“, 11a: „zdaje się, Eutyfronie, że zapytany „o to, co jest pobożnem, nie chcesz mi wskazać istoty pobożności, tylko „co zewnętrznie do pobożności się odnosi, mianowicie, że wszyscy bogowie ją kochają“. Odróżnienia te mają znaczenie zasadnicze w historii filozofii. Jednak, również jak i zasada definicji, nie są one tutaj wyrażone ogólnie, tylko zastosowane do przykładów szczególnych, w sposób właściwy Sokratesowi historycznemu. Sam dyalog przedstawia nam

(2) Eut. 5 d: wszak w każdym czynie pobożność pozostaje pobożnością, a bezbożność znowu wszelkiej pobożności przeciwieństwem, choć wszystko, co ma być bezbożnem, jest podobnem do siebie i ma pewien wygląd jednolity? — Tak jest, Sokratesie! Eut. 11 d: wolałbym posiadać niezmiennie ustalone rozumowania, niż mądrość (techniczną zrzeczność) Dedala, wraz z bogactwem Tantala.

(3) 14 b: żebyś chciał, Eutyfronie, daleko krócej odpowiedziałbyś na moje pytanie. 15 d: nie powinienem ciebie puścić, aż mi odpowiesz.

zapatrywania Platona tak, jak się one ukształtowały jeszcze za życia jego mistrza, i nie ma cech właściwych dziełom późniejszym.

O autentyczności Eutyfrona wyrazili powątpiewanie Ast, Ueberweg i Schaarschmidt¹⁰⁾, ale zarzuty, przez nich podniesione, bynajmniej nie wystarczają, abyśmy mieli przypisywać jakiemuś nieznanemu autorowi dzieło, które według stałej tradycyi historycznej napisał Platon. Asta nawet raz odróżnienie *ἰδέω* i *γρᾶφῃ* na początku dyalogu i sądzi, że Platon nie uwydatniałby podobnie obojętnych odróżnień. Ale wszak Platon wszędzie chętnie uwydatnia różnice pojęć i wyrazów, nawet w niewątpliwie autentycznych dyalogach; także w końcu Teeteta używa tego samego wyrazu *γρᾶφῃ* dla oznaczenia oskarżenia, skierowanego przeciw Sokratesowi. Schaarschmidt twierdzi, że dyalog Eutyfron jest bez treści i dziwi się, że Sokrates nie przekonał Eutyfrona o bezbożności jego zamiaru, oskarżenia własnego ojca o zabójstwo. Lecz nie we wszystkich dyalogach Platona Sokrates rozstrzyga podniesione kwestye i nawet w Protagorasie, o którego autentyczności Schaarschmidt nie wątpi, nie mamy pozytywnego rezultatu dyskusyi, i pozostaje nierozstrzygniętem, czy cnota może być nauczana, czy nie? Cóż dziwnego, że w takim małym i widocznie polemicznym dyalogu, jak Eutyfron, znajdujemy tylko krytykę popularnych zapatrywań na pobożność, nie zaś określenie samej pobożności.

W nowszych czasach J. Wagner⁴²⁾ w specjalnej rozprawie o Eutyfronie zebrał wszystkie argumenty Asta, Ueberwega i Schaarschmidta przeciw autentyczności tego dyalogu i sam uzupełnił je swymi wywodami w celu udowodnienia, że Platon nie był autorem Eutyfrona. Wszystkie zarzuty, przez Wagnera zebrane, dadzą się zredukować do dwóch ogólnych i wcale nie dowiedzionych twierdzeń, a mianowicie: 1) Platon inaczej napisałby dyalog o tym przedmiocie, i 2) podobieństwa do innych dyalogów Platona zdradzają naśladownictwo. Szczególne też rzeczy widzi Wagner w Eutyfronie, takie, których bezstronny czytelnik nie byłby się dopatrzył. N. p. twierdzi, że teoria idei jest wprowadzona przez autora, co ma dowodzić jego niesamodzielności. Wprawdzie wyrazy *ἰδέω* i *εἶδος* spotykamy w dyalogu, ale nie w innym znaczeniu, niż były używane i przed Platonem. Wiadomo, że *ἰδέω* trafia się u Pindara, Teognisa, Tucydidesa, *εἶδος* zaś u Homera, Eschylosa, Tucydidesa, pierwsze w znaczeniu kształt, forma, drugie również: kształt, rodzaj, gatunek. W podobnem znaczeniu spotykamy wyrazy te kilkakrotnie w Eutyfronie, gdzie one nie mają jeszcze specjalnie filozoficznego znaczenia, jakiego nabierają w obszerniejszych dziełach Platona, napisanych później. Tak n. p. str. 5d: „*ἔχον μὲν τινὰ ἰδέω*“ nie może być pojęte zgodnie z teorią idei, według której przedmioty oddzielne biorą

udział (*μετέχουσιν*) w idei, nie zaś „mają” ideę. Idea w nich jest obecną (*παρόντι*), przedmioty zaś „mają” pewien kształt lub formę. Również w innych ustępach (str. 6de) słowa *εἶδος* i *ιδεῖν* nie świadczą o gotowej już teorii idei, jakkolwiek bardzo ważnem jest nazwanie idei *παράδειγμα* (wzorem), stosowane i w późniejszych dziełach. Ale tutaj jest to tylko przenośnią stylistyczną i nie może być jeszcze uważane za przykład, lub zastosowanie teorii idei jako wzorów wiecznych. Podobne ustępy wskazują nam tylko, w jaki sposób teoria idei powstawała w umyśle Platona, nie świadczą zaś jeszcze o jej istnieniu.

Wagner idąc za przykładem Asta ma o wszystkich bez wyjątku dziełach Platona tak wysokie mniemanie, że nie przypuszcza, aby mistrz mógł napisać kiedykolwiek coś mniej doskonałego. Twierdzi też, że postępowanie Sokratesa względem Eutyfrona w tym dialogu jest niegodnem wielkiego filozofa i niepojętem. Razi Wagnera humor i ironia Sokratesa, która przecie jest jego cechą charakterystyczną we wszystkich dziełach Platona. Tak n. p. gdy Eutyfron, zapytany przez Sokratesa, kogo oskarża, odpowiada, że taką skargę wnosi, za którą możnaby go wziąć za waryata, Sokrates zapytuje go, czy nie goni kogoś latającego po powietrzu, przyczem Platon korzysta z dwuznaczności słowa *διώκειν*, które znaczy zarówno gonić, jak skarżyć. Wagner żart ten potępia, jako niegodny Platona, ale wszak takich żartów pełno jest w najautentyczniejszych dziełach naszego filozofa, i to żartów, opartych na zupełnie podobnej grze słów. Gdy Platon w *Polityku* (265—266) zalicza człowieka do nierogacizny dwunożnej i odróżnia go tylko potęgą dwóch nóg od świni, wyrażając żart ten za pomocą formuły matematycznej (4), przyczem używa także słów *διπλούς* i *διώνυχς* w dwóch różnych znaczeniach, albo gdy w *Symposion* (198c) Sokrates obawia się skamienieć na widok głowy Gorgiasza (*Γοργίου κεφαλή* brzmi podobnie do *Γοργεῖν κεφαλή*, o której mówi Homer), to są to wszystko żarty, podobne do tych, które spotykamy w *Eutyfronie* i *Eutydemie*. Trzeba pamiętać, że Platon był humorystą i lubił jaskrawe antytezy, jak wszyscy wielcy humoryści.

Jeśli nareszcie Wagner sądzi, że Platon nie broniłby w ten sposób Sokratesa, bo mógłby mu zaszkodzić lekceważeniem religii państwowej, które okazuje, to możemy odpowiedzieć, że Platon, jak wszyscy

(4) *Politicus*, 266 a: pozostałe dwa gatunki zwierząt czem odróżnimy? — Tem, czem najwłaściwiej wy, co geometryą się zajmowaliście, możecie odróżnić te dwa pojęcia, mianowicie przekątną i przekątną przekątnej. — Jak to rozumiesz? — Wszak ród ludzki nie inaczej chodzi, jak przekątna, której kwadrat ma dwie stopy? — Nie inaczej. — A pozostały gatunek zwierząt (świnie) rośnie na czterech nogach, jak kwadrat przekątnej naszego kwadratu.

wielecy pisarze, pisał nie troszcząc się o cele praktyczne, a idąc za swem natchnieniem. Zresztą mógł też napisać Eutyfrona, nie wydając tego drobnego dziełka, albo też nie wykończając go z równą starannością, jak większe swe prace. Sam pomysł zestawienia pobożnego Eutyfrona z Sokratesem, oskarżonym o bezbożność, jest istotnie godnym Platona. To też najlepsi znawcy Platona, Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Zeller, nie wahali się uznać autentyczności Eutyfrona, a Yxem⁴³⁾, Bonitz, Chaignet poddali bardziej szczegółowej krytyce zarzuty Asta, Ueberwega, Schaarschmidta i Wagnera. Również wysoko cenią ten utwór zarówno dawni jak i nowsi wydawcy i komentatorowie.

Eutyfron należy do tych niewielu dzieł Platona, których datę możemy z wielkiem prawdopodobieństwem określić. Już Schleiermacher wyraził zdanie, że Eutyfrona Platon mógł napisać tylko po oskarżeniu Sokratesa, a przed końcem procesu, bo Platon o oskarżeniu czyni wzmiankę, a mówi o niem zbyt lekceważąco, abyśmy mogli przypuszczać, że wiedział do czego to oskarżenie doprowadzi. Pogląd Schleiermachera znalazł licznych obrońców: Socher, Schierenberg⁴⁴⁾, Stallbaum, Steinhart, Zeller zgadzają się na przypuszczenie Schleiermachera i popierają je nowymi argumentami. Jednym z takich argumentów jest spostrzeżenie, że w Eutyfronie Platon wzmiankuje tylko jednego oskarżyciela, Meleta, przemilczając innych, co się później do Meleta przyłączyli. Ale również w Teetecie, napisanym znacznie później, Sokrates wymienia tylko Meleta, choć wtedy znał niewątpliwie innych oskarżycieli. Więc ten wzgląd nie dowodziłby wczesnego napisania Eutyfrona, ale pomimo tego, czytając ten dyalog, trudno przypuścić, że Platon pisał go po skazaniu na śmierć Sokratesa, albo nawet w kilka lat później, jak twierdzą Susemihl, Georgii, Bergk, Dümmeler⁴⁵⁾, którzy opierają się na tem, że w Gorgiaszu pobożność traktowana jest jeszcze nie jako część sprawiedliwości, jak w Eutyfronie, tylko jako osobna cnota, więc Eutyfron nie mógłby być napisany przed Gorgiaszem. Według tego poglądu, Eutyfron byłby odpowiedzią na niektóre przeciw Sokratesowi skierowane pisma, wydawane po jego śmierci. Lecz na taką pośmiertną obronę Sokratesa, Eutyfron jest zbyt powierzchownem i drobnem pisemkiem. Tam, gdzie Platon chciał wynieść nad wszystkich swego nauczyciela, używa on środków silniejszych, jak w Fedonie lub n. p. w Symposion. Co się tyczy różnicy uważania pobożności, jako części sprawiedliwości, lub stawiania jej obok sprawiedliwości, jest to kwestya bardzo drugorzędna i nie można wcale na mocy tej różnicy orzec, czy Eutyfron jest wcześniejszym, czy późniejszym od Gorgiasza, bo również możliwem jest przejście od zapatrywa-

nia się na pobożność, jako na część sprawiedliwości do poglądu na nią, jako na odrębną cnotę, — i znowu powrót późniejszy do wcześniejszych poglądów. Zresztą nawet ci, którzy sądzą, że Eutyfron był napisany po śmierci Sokratesa, nie mniemają, aby to mogło nastąpić później, niż około 396 r. przed N. Chr. Także ci uczeni, co bliżej daty nie określają (Ritter, Brandis, Michelis, Ribbing, Mistriontes, Peipers, Weygoldt, Windelband, Christ), zgadzają się zawsze, że Eutyfron należy do wcześniejszych dzieł Platona. Jedynie Teichmüller³⁸⁾ (tom II., str. 355) sądzi, że Eutyfron został napisany później, przyczem twierdzi, że dyalog ten zawiera zbyt rozwiniętą logikę, aby mógł być zaliczonym do wcześniejszych. Jednak logiczna treść Eutyfrona pozostaje w tych granicach, które już miała logika Sokratesa historycznego. Więc nie nam nie przeszkadza zaliczyć Eutyfrona do pierwszej epoki piśmienniczej działalności Platona i zgodzić się z Schleiermacherem, że dyalog ten został napisany w 399 r. przed Chr.

Do tego samego rezultatu prowadzą i badania stylistyczne. Campbell⁸⁾ obliczył, że w Eutyfronie znajduje się tylko 1 wyraz na 4 str. wydania Estienne'a z tych, które są właściwe dyalogom uznanym za najpóźniejsze (Timaeus, Critias, Leges). To znaczy, że w całym Eutyfronie (na 14 str.) są tylko 4 wyrazy takie, których w żadnym dziele Platona prócz Eutyfrona i wymienionych dyalogów, nie spotykamy. Tymczasem dla dyalogów niewątpliwie późniejszych, jak Phaedrus, Sofista, Polityk, Symposion, Phaedo, Philebus, wyrazy takie, które każdy z tych dyalogów dzieli tylko z Tymeuszem, Kritiasem i Prawami, jako najpóźniejszymi dziełami Platona, są $2\frac{1}{2}$ — $5\frac{1}{2}$ razy częstsze, tak że np. w Polityku, na każdych 3-ch stronicach znajdujemy 4 takie wyrazy. Później badania Dittenbergera¹⁶⁾ potwierdziły to spostrzeżenie Campbella, że Eutyfron jest mniej pod względem stylu do najpóźniejszych dzieł Platona podobnym, niż takie dyalogi, co do których mamy powody, aby je uważać za późniejsze. Dittenberger nie znając badań Campbella, zwrócił uwagę na inne właściwości stylu, niż odrębność używanych wyrazów rzadkich. Spostrzegł on, że wyrażenia dość częste w Prawach, Państwie, Filebie, Sofście, Polityku: $\tau\acute{\iota}\ \mu\acute{\eta}\nu$; $\gamma\epsilon\ \mu\acute{\eta}\nu$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\dots\ \mu\acute{\eta}\nu$ i inne wcale się nie spotykają w wielu innych dyalogach, do których należy Eutyfron. Np. w niewątpliwie późniejszych dziełach Platon używa wyrazu $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$ znacznie częściej, niż $\acute{\omicron}\varsigma\pi\epsilon\rho$, w Eutyfronie zaś brak $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$ a $\acute{\omicron}\varsigma\pi\epsilon\rho$ spotykamy 7 razy. Frederking¹⁸⁾ zauważył, że brak jest w Eutyfronie spójnika $\tau\epsilon$, często używanego w Prawach, Kritiasie, Timeuszu. Badania Hoefera¹⁹⁾ potwierdziły to spostrzeżenie i wskazały też sposób użycia kilku innych spójników

w dziełach Platona. Według Schanza w Eutyfronie wcale niema przysłówka $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$, równoznaczne zaś $\tau\tilde{\omega}\ \delta\upsilon\tau\iota$ trafia się 5 razy, co jest godnem uwagi w porównaniu z Tymeuszem, Kritiasem, Prawami, gdzie $\tau\tilde{\omega}\ \delta\upsilon\tau\iota$ niema ani razu, $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ zaś 58 razy. Wspólne Eutyfronowi z wieloma innymi wcześniejszymi dyalogami $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$ zostało zastąpione w późniejszych przez $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$. Kugler²¹⁾ zauważył, że w uznanych za późniejsze dyalogach $\tau\acute{o}\iota\upsilon\upsilon$ daleko częściej jest używane, niż $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$, gdy tymczasem w Eutyfronie i innych, powszechnie za wcześniejsze uważanych—odwrotnie. W Eutyfronie stosunek ilości $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$: $\tau\acute{o}\iota\upsilon\upsilon$ = 7:6; w Filebie, Sofiscie, Polityku, Prawach, razem wziętych spada na $\frac{3}{17}$. Jest to godnem uwagi, gdyż Kugler²¹⁾ przez porównanie dzieł innych autorów dowiódł, że $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$ w pierwszych dziesiątkach IV-go wieku wychodziło z użytku. Walbe²⁴⁾ wyszedł, że w uważanych za niewątpliwie najpóźniejsze dziełach Platona ilość wyrażen $\acute{\alpha}\pi\alpha\varsigma$ i $\acute{\xi}\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$ zamiast $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ wzrasta (w Prawach stosunek ten wynosi 251:1035, w Polityku 63:175, w Tymeuszu 59:313, w Filebie 40:167, gdy w Eutyfronie stanowi zaledwie 3:34). C. Ritter²⁶⁾ zwrócił uwagę na cały szereg właściwości stylu, które różnią Eutyfrona od uznanych za najpóźniejsze dzieł Platona. Tak np. odpowiedzi $\acute{\epsilon}\gamma\omega\gamma\epsilon$, $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\gamma\epsilon$, $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\ \mu\omicron\iota$ stanowią w Eutyfronie 19% wszystkich odpowiedzi, zaś w Tymeuszu, Kritiasie, Prawach wcale się nie zdarzają, w Sofiscie, Filebie, Polityku razem wziętych mniej niż raz na 125 odpowiedzi. Znowu w Eutyfronie brak odpowiedzi $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$, $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\tau\alpha$, $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\tau\alpha\ \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ i $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha$, które w najpóźniejszych stanowią 8% wszystkich odpowiedzi. Również brak w Eutyfronie takich stanowczo twierdzących odpowiedzi, jak: $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha$, $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\ \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$, $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\tau\alpha\ \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$, $\pi\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\upsilon\ \mu\epsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\upsilon\varsigma$, $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\iota}\omicron\upsilon$, $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\iota}\omicron\upsilon\tau\alpha$, $\delta\eta\lambda\omicron\nu$, $\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \gamma\omicron\upsilon\varsigma$, $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\omicron\kappa\epsilon\iota$, które w późniejszych dyalogach od Sofisty aż do Praw stanowią 12% wszystkich odpowiedzi. Brak także $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma$, w późniejszych równie prawie częstego, jak $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tau\iota$ (to ostatnie w Eutyfronie 5 razy). Z pomiędzy wyrażen częstych w późniejszych pismach brak w Eutyfronie: $\chi\omicron\epsilon\acute{\omega}\nu$, $\pi\acute{\rho}\epsilon\pi\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\eta$, $\mu\chi\kappa\acute{\rho}\acute{\omicron}$, $\mu\upsilon\tau\acute{\iota}\omega$, $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\upsilon\upsilon\mu\iota\nu$, $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\nu$, $\tau\acute{\alpha}\ \nu\upsilon\upsilon$ lub $\tau\acute{o}\ \nu\upsilon\upsilon$, $\acute{\epsilon}\rho\eta\tau\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\rho\acute{\rho}\eta\theta\eta$, $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\pi\epsilon\rho$, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\chi\iota\pi\epsilon\rho$, $\mu\acute{\omega}\nu$, $\tau\acute{\alpha}\chi\alpha\ \acute{\iota}\sigma\omega\varsigma$, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$, tymczasem w późniejszych (od Polityka) brakujące $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$, $\tau\tilde{\omega}\ \delta\upsilon\tau\iota$ zdarzają się w Eutyfronie. Lina³⁰⁾ obliczył, że w Eutyfronie przeważają przymyki, rządzące drugim przypadkiem, zaś w późniejszych dyalogach stanowczą przewagę mają przymyki z przyp. 4-ym. Tiemann²⁹⁾ spostrzegł, że słowo być z imiesłowem, które często w późniejszych dziełach zastępuje prostą formę czasownika, w Eutyfronie zdarza się rzadko.

Wszystkie te badania nad stylem Platona zgodnie wykazują wielkie różnice między Eutyfronem a najpóźniejszymi dziełami Platona

i potwierdzają najzupełniej nasze powyżej uzasadnione przypuszczenie, że Eutyfron powstał wkrótce po oskarżeniu Sokratesa i że należy do wcześniejszych dzieł Platona. Różnice stylu znajdują swe psychologiczne wyjaśnienie w tem, że Platon nabierał coraz to większej pewności siebie i dla tego coraz to chętniej używał zwrotów, wyrażających niewzruszone przekonanie, z coraz to większym naciskiem żądał, aby mu wierzone i chętniej powoływał się na poprzednio wyrażone zdania, przybierając ton dydaktyczny i dogmatyczny. Tem się tłumaczy większa część wymienionych różnic między Eutyfronem a dziełami późniejszymi. Inne pochodzą z wzrastającego bogactwa stylu, z coraz to obfitszego zapasu synonimów i nareszcie z wpływu wywieranego przez otoczenie i przez współczesny rozwój języka greckiego.

II. Apologia Sokratesa.

Jakkolwiek dzieło to poświęcone przeważnie obronie Sokratesa przeciw oszczereczym oskarżycielom, znajdujemy w niem jednak kilka ustępów, co mogą być zaliczone do logiki Platona. Tak np. spotykamy tutaj, jak w Eutyfronie, stosowanie indukcji (str. 25 b, c), kilkakrotnie powtórzenie znanej zasady sokratycznej, że najnierozumniej jest myśleć, że się coś wie, gdy się nic nie wie, i że ten, co wie, że nie wie, już przez to jest mędrszym, niż ten, który sądzi, że coś wie, a w rzeczywistości nic nie wie (str. 21 c d, 22c, 29a, 33c, 41b). Stąd posuwa się Sokrates w Apologii nawet do twierdzenia, że ludzka wiedza nie wiele warta, i że tylko Bóg jest mądrym i nieomylnym (5). Pomimo tego sceptycyzmu nie wątpi jednak, że gorzej jest krzywdę komuś wyrządzić, niż jej doznać (6) i że enota ważniejszym jest celem, niż sława, a rozum lepszym kierownikiem naszych czynów, niż ludzkie mniemanie: „Czy nie wstydzisz się starać o pieniądze, dobrą opinię

(5) Apol. 21b: „zupełnie jestem przekonany, że ani wiele ani mało nie wiem. „Więc cóż bóg (Apollo) chce powiedzieć, nazywając mnie najmędrszym? Wszak nie kłamie, ani się myli, bo bogu to nie przystoi“ 23a: Obecni myślą zawsze, gdy czyje mniemanie fałszywe zbije, że posiadam zamiast tych mniemań prawdziwą wiedzę o tym samym przedmiocie. Tymczasem, zdaje się, że w rzeczywistości bóg jest mądrym i że chce powiedzieć, że mądrość ludzka nie wiele lub nic nie jest warta.

(6) 30c: Nie hałasujcie Atañczycy, tylko spełnijcie moje żądanie, i bez krzyku i oburzenia słuchajcie, co wam mówię, a wyjdzie to wam na dobre. Bo mam wam do powiedzenia jeszcze coś, co prawdopodobnie was oburzy, ale nie oburzajcie się. Bo wiecie, że jeśli mnie zabijecie niewinnego, jak wam mówię, nie więcej mnie zaszkodzicie, niż samym sobie. Gdyż mnie zaszkodzić nie może żaden Meletos ani Anytos, bo nie może żaden człowiek od gorszego doznać istotnej szkody. Może on mnie narazić na śmierć, wygnanie lub pozbawienie praw obywatelskich, i wielu uważa to za wielkie nieszczęście, ale ja tak nie sądzę, tylko za większe znacznie zło poczytuję to, co on teraz robi: zamierzać niesprawiedliwie kogoś zabić.

„i sławę, a nie starać się o rozum i prawdę i o to, aby twoja dusza „najlepszą się stała? (29d)“. „nie należy dbać ani o ciało, ani o pieniądze więcej niż o duszę, aby się stała najlepszą: bo nie z pieniędzy „powstaje cnota, tylko cnota jest źródłem pieniędzy i wszystkiego dobrego w państwie, zarówno jak w życiu domowym (30b)“. Charakterystycznym jest przytem twierdzenie, że o życiu pośmiertnem nic nie wiemy: „bać się śmierci nie jest niczem innem, jeno wydawać się sobie „samemu mądrym, nie będąc nim, bo jest to wierzyć, że się wie to, czego się nie wie. Nikt bowiem nie wie, czy śmierć nie jest przypadkiem największym dla człowieka dobrodziejstwem, a boją się jej, jakby najlepiej wiedzano, że jest największym złem (29a)“. Twierdzenie to jednak nie ma w Apologii charakteru sceptycznego, ono właściwie odnosi się do ludowych mniemań o życiu pośmiertnem, których Sokrates za prawdziwe nie uważał, on sam zaś przypuszcza, że śmierć może być największym dobrodziejstwem. Wszystkie te poglądy są przypisywane Sokratesowi historycznemu i Apologia nie zawiera takiego, coby świadczyło, że Platon ją w późniejszym napisał wieku. Dla tego też większość badaczy za Schleiermacherem uważa Apologię za jeden z wcześniejszych utworów Platona, napisany wkrótce przed lub po śmierci Sokratesa historycznego. Tego zdania są Susemihl, Steinhart, H. Ritter, Ribbing, Michelis, Peipers ⁴⁰⁾, Christ, Dümmler ³⁹⁾, Weygoldt, Windelband, Bergk, Zeller.

O autentyczności Apologii powątpiewał Ast, a za nim Schaarschmidt. Zarzuty ich jednak nie mogą się ostać wobec krytyki i zostały dostatecznie odparte przez Grote'a i Chaignet'a. Jak w krytyce Eutyfrona, tak też i w krytyce Apologii, sceptycy niemieccy przeważnie opierają się na tem, że oni inaczej napisaliby obronę Sokratesa i że w tem dziele znajdują się ustępy, przypominające ustępy z innych dzieł Platona, a mające świadczyć o naśladownictwie. Asta oprócz tego razi wątpliwość, wyrażona co do przyszłego życia, jako niezgadająca się z wiarą w nieśmiertelność duszy, dowodzoną w Fedonie. Ale i w Apologii nieśmiertelność ta nie jest zaprzeczona, poddane tylko wątpliwościom zwykłe ludowe wyobrażenia o śmierci. Sokrates, przyznając, że o tem, co po śmierci będzie, nic nie wie, wyraża zarazem nadzieję, że śmierć może mu przynieść wiele szczęścia i kończy słowami: „czas już rozejść się, ja ku śmierci, wy ku życiu, a kto z nas do celu lepszego idzie, nikt, prócz Boga, nie wie!“ Tutaj wyraża się wiara w przyszłe życie, jakkolwiek Sokrates wiarę tę starannie odróżnia od wiedzy, którą miećby pragnął o tych przedmiotach. Taka wiedza o nieśmiertelności jest stałą cechą późniejszych dzieł Platona, w których niejednokrotnie usiłuje dać ścisłe dowody nieśmiertelności duszy. Nic dziwnego,

że nim doszedł do tak silnego przekonania o tym przedmiocie, zadawał się wiarą w możliwość lepszego stanu po śmierci, odróżniając jednak tę wiarę, jako mniemanie, od wiedzy, na dowodzeniach opartej.

Zeller i Ueberweg, sądzą, że Apologia wiernie oddaje historyczną obronę Sokratesa, ale bliżej prawdy są nowsi wydawcy Apologii, *Riddell*⁴⁵⁾ i *Stock*⁴⁶⁾, którzy zwracają uwagę na to, że Apologia ma zbyt kunsztowną i retoryczną formę, aby mogła być przypisywana Sokratesowi historycznemu. Liczne bardzo wydania, tłumaczenia i komentarze świadczą wymownie o zajęciu, jakie to dzieło aż do naszych czasów wzbudza.

Badania stylistyczne stawiają Apologię w sąsiedztwie Eutyfrona⁴⁷⁾, zgodnie z wnioskami na treści obu dzieł opartymi. Jeśli przyjmiemy, że, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Eutyfron został napisany po oskarżeniu, a przed uwięzieniem Sokratesa, to Apologia musiała być nieco późniejszą, bo zawiera już wzmiankę o wyroku śmierci na niego. Od Eutyfrona Apologia różni się pod względem stylu tak niewiele⁴⁸⁾, że nie może być znacznie odeń późniejszą, — więc prawdopodobnie była napisaną, jak i poprzedzającą ją Eutyfron, w roku śmierci Sokratesa historycznego.

III. Kryton.

Trzeci dyalog pierwszej tetralogii, krótszy jeszcze niż Eutyfron, ma znaczenie małe dla logiki Platona. Przeciwwstawienie prawdziwej wiedzy niepewnym mniemaniom tutaj również jest uwydatnione: 47a: „Czy nie słusznem wydaje ci się twierdzenie, że nie wszystkie mniemania ludzkie zasługują na uznanie, ale tylko niektóre? Jak ci się zdaje, czy nie słusznie tak mówię? — Słusznie. — Więc uczciwe mniemania czcic należy, — nie zaś nieuczciwe? — Tak jest“. Z tego wynika, że zdanie jednego kompetentnego człowieka więcej znaczy, niż mniemania wielu, nie znających się na rzeczy: 47d: „gdyż jeżeli nie pójdziemy za nim, zniszczymy i znieważymy to właśnie, co w nas za pomocą sprawiedliwości się doskonalą, a przez niesprawiedliwość ginie“. Prawdy nie powinniśmy rozstrzygać większością głosów. Etyczne nasze postanowienia powinny zależeć jedynie od rozumu: 46b: „więc powinniśmy się namyslić, czy należy tak uczynić, czy też nie: gdyż ja nie tylko teraz, ale zawsze należałem do tych, co jedynie ulegają rozumowaniu, przy namysle za najśluszniesze uznanemu“. Różnica zaś zapartywań na cele moralne między różnymi ludźmi prowadzi ich do wzajemnej pogardy i nienawiści: 49c: „Więc nie powinniśmy mścić się ani

„też krzywdzić nikogo, choćbyśmy doznali od niego najcięższej krzywdy... „wiem, że nie wielu tak mniema i mniemać będzie. Między tymi, co „mają to przekonanie, a tymi, co go nie mają, niema nic wspólnego „i nie mogą oni łącznie się naradzać, tylko z konieczności muszą wzajemnie gardzić sobą, gdy jedni widzą postanowienia drugich“. W ten sposób Platon tutaj, tak jak w wielu innych dziełach, etykę swą opiera na logice, etyczne postanowienia na logicznych działaniach rozumu. Przez usta Sokratesa wymownie dowodzi, że lepiej jest krzywdy doznać, niż ją komu wyrządzić, lepiej umrzeć, niż postąpić niesprawiedliwie: 48cd: „Więc na nie innego nie powinniśmy zwracać uwagi, jak „tylko na to, czy postąpimy sprawiedliwie, przekupując stróży, którzy „mnie stąd wyprowadzą i dziękując im za to... czy też, postępując „tak, popełnimy niesprawiedliwość. A jeśli nam się wyda to niesprawiedliwym, to nie należy brać w rachubę ani śmierci, która nam grozi, „jeśli pozostaniemy tutaj, spokojnie wyczekując, ani też żadnej innej „krzywdy, którejbyśmy mogli doznać, bo żadna nie jest większym złem, „niż postąpienie wbrew sprawiedliwości“.

Pod względem formy i treści Kryton wśród mniejszych dyalogów Platona należy do najpiękniejszych i trudno pojąć, dla czego taki znawca Platona, jak Ast, mógł wątpić o autentyczności tak świetnego dzieła. Sądzi on, że, gdyby Platon napisał ten dyalog, to wmięszałby niewątpliwie znacznie więcej swoich teorii, jak to czyni we wszystkich dziełach późniejszych. Ast widocznie w Platonie widzi jedynie filozofa i zapomina o tem, że autor Fedona i Biesiady również wielkim był poetą, jak filozofem. Nic dziwnego, że w krótkim dyalogu, noszącym cechy utworu okolicznościowego, nie rozwodził się Platon zbyt szeroko nad swemi teoryami, niezupełnie jeszcze wtedy może rozwiniętymi. Ast sądzi, że nie warto było opisywać tak mało ważnej sceny, jak ta, którą nam Plato przedstawia w Krytonie. Ast ma ciągle przed oczyma późniejsze wielkie dzieła Platona i wymaga, aby wszystko, co Platon napisał, nosiło jeden i ten sam charakter. Pomimo tego jednak, gdy spostrzeże w jednym z tych wielkich dzieł jaką wyraźną aluzję do któregośkolwiek z mniejszych dyalogów, dlań podejrzanych, to zamiast widzieć w tem potwierdzenie autentyczności dyalogu mniejszego, sądzi, że wzór podobnych aluzji dowodzi naśladownictwa! W ten sposób Ast cytuje różne ustępy z Fedona, w których są zawarte jasne aluzje do Krytona, i sądzi, że to złośliwy fałszerz, autor Krytona, naśladował Fedona i w ten sposób wywołał pozory, jakoby Fedon odnosił się do Krytona. Ależ fałszerz, któryby tak trafnie umiał połączyć swoje dzieło z autentycznymi dziełami Platona, pisząc nie gorzej od samego Platona, i pomimo tego chciał pozostać nieznanym, taki fałszerz, to psy-

chologiczna zagadka, której niczem wyjaśnić nie podobna. Rzeczywiście fałszerstwa były robione w celu zysku, dla niewybrednych bibliotekarzy, przez niezbyt zręcznych pisarzy. W zbiorze dzieł Platona, przekazanym nam przez Akademię, niektóre dzieła pierwszych uczniów mistrza może zostały przez omyłkę i w dobrej wierze przyłączone do dzieł samego Platona. O Krytonie wcale nie mamy powodu wątpić, że jest dziełem autentycznym, bo posiada wszelkie cechy geniuszu Platona, chociaż naturalnie jeszcze nie wyrównywa późniejszym i dojrzałym dziełom filozofa. To też zarzuty Asta już wkrótce po ich wypowiedzeniu zostały przez wielu uczonych odparte. Bremi ⁴⁹⁾, Schleiermacher, Stallbaum dowiedli autentyczność Krytona, a w nowszych czasach Zeller ⁵⁰⁾ znalazł we fragmencie dyalogu Arystotelesa „Eudemus“ aluzję do jednego ustępu z Krytona (44a), co również potwierdza autentyczność tego dyalogu. Liczne wydania, tłumaczenia i komentarze dawniejsze i nowsze świadczą, że nie wszyscy czytelnicy tak surowo, jak Ast, a za nim Schaarschmidt oceniają Krytona ⁵¹⁾.

Co do epoki napisania Krytona, to wyraźna aluzja do Apologii:

Apolog. 37d: piękne byłoby to życie dla człowieka w moim wieku, tułać się na wygnaniu z miasta do miasta. Wiem bowiem doskonale, że gdziekolwiek pójdę, młodzież będzie słuchać mojej mowy, tak jak tutaj. Jeśli ich odepchnę, to oni mnie wygonią i skłonią do tego starszych, jeśli zaś z nimi będę przestawał, to ich ojcowie i krewni wygonią mnie przez wzgląd na nich.

Crito 45b: niech to, coś powiedział w sądzie, że nie miałbyś co z sobą robić, gdybyś opuścił Ateny, nie powstrzymuje cię od tego kroku, bo gdziekolwiek się zwrócisz, wielu znajdziesz przyjaciół.

dowodzi, że dyalog ten został napisany później niż Apologia. Porównanie treści logicznej obu dzieł nie daje nam żadnych powodów, aby jedno uważać za znacznie późniejsze, niż drugie. Większość uczonych, piszących o tym przedmiocie, jak H. Ritter, Michelis, Ribbing, Mistriontes, Peipers, Susemihl, Weygoldt, Bergk, Windelband, Dümmler, Christ, Zeller, Ueberweg zaliczają Krytona do pierwszej epoki działalności pisarskiej Platona. Z tym rezultatem zgadza się też rezultat badań nad stylem tego dyalogu, wskazujący, że Kryton posiada większość cech dyalogów wcześniejszych i różni się bardzo niewiele od Eutyfrona i Apologii ⁵²⁾.

IV. Fedon.

Jakkolwiek zewnętrzne połączenie Fedona w jedną tetralogię z Eutyfronem, Apologią i Krytonem wydać się może nader właściwem,

bo cztery te utwory z kolei przedstawiają nam Sokratesa przed początkiem procesu, w czasie procesu i w dzień śmierci, — jednak pod względem treści Fedon wielce się różni od dyalogów, poprzedzających go i nie nosi tego charakteru utworu okolicznościowego, co pierwsze. Jest to dzieło bardzo kunsztownie wykonane i opracowane i zawiera w sobie bardzo wiele treści logicznej ⁵³).

Sokrates dowodzi tu, że, jakkolwiek wzrok i słuch są najdokładniejsze zmysły, jednak za ich pośrednictwem nie będziemy w stanie poznać prawdy, jeśli przedewszystkiem nie zaufamy własnemu rozumowi (65b, c). Gdy dusza stara się najwięcej być od ciała i wrażeń zmysłowych niezależną, wtedy dopiero sama swoją własną siłą poznaje to, co jest prawdziwą rzeczywistością, co nie jest złudzeniem zmysłowem, tylko systemem pojęć, nieprzystępnym dla zmysłów: 65c: „Dusza wtedy najlepiej rozumuje, gdy jej nic takiego nie przeszkadza, ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani też rozkosz żadna, tylko gdy jak najwięcej staje się niezależną, pozostawiając ciało na stronie, i o ile tylko może, nie mając z niem nic wspólnego, dąży do rzeczywistości“. Piękno, dobro, sprawiedliwość są to przedmioty więcej rzeczywiste dla naszego rozumu, niż przedmioty materyalne, choć nikt idei piękna lub dobra nie widzi ani też nie słyszy, tylko może ją myśleć swoim rozumem lub też wywnioskować jej istnienie: 65e: „... „ten z pomiędzy nas, co najwięcej jest zdolnym jak najjaśniej każdą rzecz samą w sobie rozpatrywać, najwięcej się zbliży do wiedzy wszech rzeczy, — czy nie tak? — Jaknajzupełniej. — Więc czy nie ten uczyni najdoskonalej, co najwięcej sam rozum skieruje na każdy przedmiot, nie dodając do rozumowania ani wzroku, ani żadnego innego zmysłu, tylko używając swego czystego rozumu dla pojęcia czystej rzeczywistości, uwalniając się jak najwięcej od oczu, uszu, i, jednym słowem, w ogóle od całego ciała, jako przeszkadzającego duszy osiągnąć prawdę i rozum?“. Namietności, choroby cielesne, zmysłowe pragnienia i potrzeby fizyczne zawsze przeszkadzają działalności umysłowej: 66b: „Tysiączne przeszkody stawia nam ciało wskutek konieczności pożywienia. A gdy jeszcze w dodatku trafiają się jakie choroby, gorzej przeszkadzają nam w poszukiwaniu rzeczywistości. Ciału zawdzięczamy miłości, pożądania, obawy, różne wyobrażenia i głupstwa, tak że w istocie rzeczy przez nie nigdy nie zdarza nam się myśleć. Także wojny, powstania i bitwy innego źródła nie mają, jak ciało i jego żądze“. W ogóle ciało jest dla duszy przeszkodą. Dopiero, gdy ta, wolna od więzów ciała, sama zacznie badać prawdę, wtedy poznaje rzeczywiste i prawdziwe istnienie. Dopóki pozostajemy w warunkach naszego bytu ziemskiego, jedyna nadzieja zbliżenia się do prawdy polega na największem ogra-

66a

c

niczeniu udziału zmysłów w działalności poznania: 67d: „Wszak to „śmiercią się nazywa, uwolnienie i oddalenie duszy od ciała? — Jak „najzupełniej. — A uwolnić duszę starają się zawsze najwięcej i jedynie ci, co we właściwy sposób filozofują i jest to szczególnym celem „filozofów uwolnienie i oddzielenie duszy od ciała“. Zmysły nas niczego nie uczą, bo nasza dusza ma odwieczną wrodzoną wiedzę, a wszelkie poznawanie czegoś, jest tylko przypomnieniem tego, co kiedyś wiedzieliśmy: 72e: „... to byłoby niemożliwym, gdyby dusza nasza nie „istniała [gdzieś przedtem, nim się w tej ludzkiej postaci narodziła“. Tak samo jak odbywa się w świadomości naszej kojarzenie pojęć wskutek ich podobieństwa lub niepodobieństwa (74a), tak samo też wrażenia zmysłowe jedynie dają nam obrazy, podobne do pojęć, które znamy oddawna, i przez to pojęcia te chwilowo zapomniane, powracają do naszej świadomości. Tak np. z pomiędzy wszystkich przedmiotów, które zowiemy równymi, niema żadnego, któryby mógł być rzeczywiście równym drugiemu, ale widok dwóch przedmiotów, nie wielce różniących się między sobą, przypomina nam pojęcie równości rzeczywistej, bo ta idealna równość, nie istniejąca w świecie naszych wrażeń zmysłowych, podobną jest do tego stosunku, który łączy dwa mniej więcej równe przedmioty materialne (74b, c, d, e). Jednak to podobieństwo jest tylko podobieństwem i mniemana równość materialnych, zmysłami spostrzeganych przedmiotów nie jest bynajmniej równością dwóch idealnie równych ilości. Przedmioty materialne mogą jednemu wydawać się równymi, a drugiemu nierównymi, ale sama równość, jako pojęcie, nie wyda się nikomu nierównością. W naszym doświadczeniu ziemskim przypominamy sobie o idealnej równości, patrząc na niedoskonałą równość przedmiotów materialnych. Ponieważ zaś ta równość idealna nie mieści się w równości materialnej i różni się od niej, więc pojęcie równości doskonałej nie pochodzi z wrażeń zmysłowych, bo one nie mogą nam dać takiego pojęcia, nie mając go w sobie. Stąd wynika, że dla takich pojęć inne źródło poznania mieć musimy: są one nam wrodzone, znamy je bezwiednie, przed wszelkiem doświadczeniem zmysłowym, choć doświadczenia zmysłowe dopiero obudzają w nas świadomość tych pojęć 75b: „Więc nim zaczęliśmy widzieć, słyszeć, „i inne wrażenia zmysłowe otrzypywać, musieliśmy skądkolwiek już „mieć wiedzę równości samej, jeśli do niej mieliśmy odnosić to, co „zmysły nam ukażą, pojmując, że wszystko to do tego dąży, aby stać „się podobnem do naszego czystego pojęcia, ale pozostaje oden mniej „dokładnem? — Wynika to niechybnie z naszych rozumowań, Sokratesie. — A wszak zaraz po urodzeniu mieliśmy wzrok, słuch i inne „zmysły? — Naturalnie. — Więc wcześniej musieliśmy osiągnąć wie-

„dę pojęcia równości? — Tak jest. — Więc przed urodzeniem się, „widać, musieliśmy ją osiągnąć? — Tak się zdaje“. Wszystkie pojęcia, za pomocą których oznaczamy istotę rzeczy, mają tę samą właściwość i należy je ściśle odróżniać od wrażeń zmysłowych. Te ostatnie zależą od naszego ciała i jedynie pewnem podobieństwem przypominają nam wieczne idee naszej duszy. Porównywując wrażenia z temi wiecznymi ideami, zaczynamy dopiero rozumieć świat zewnętrzny: 76d: „Jeśli „istnieje to, o czem ciągle mówimy, piękno, dobro i wszelaka tego rodzaju rzeczywiście i jeśli wszelkie wrażenia zmysłowe odnosimy do „niej, jako istniejącej wcześniej, niż my ją w sobie odkrywamy, spostrzegając podobieństwo jej z wrażeniami zmysłów, — jeśli taka rzeczywistość istnieje, — to z konieczności wynika, że tak samo dusza nasza „istnieje wcześniej, niż my na ten świat przychodzimy“. Same zaś idee, również jak i dusza, mają istnienie wieczne, od przemian materii niezależne. Piękno i dobro więcej zasługują na to, abyśmy je nazwali czemś rzeczywistie istniejącem, niż zmienne i prędko mijające wrażenia naszych zmysłów (77a). Wszystko, co jest, należy do jednego z tych dwóch gatunków: albo jest wiecznem, niezmiennem i zmysłami nieuchwytnem, jak idee i dusza, albo też ma takie niestałe istnienie, jak wrażenia zmysłowe lub ciało człowieka: 79a: „Podzielmy, jeśli zechcesz, „na dwa gatunki, wszystko co istnieje, mianowicie na widzialne i niewidzialne istnienie. — Dobrze, odrzekł. — A niewidzialne niech będzie zawsze jednakowem, — widzialne zaś zawsze zmiennem. — Zgoda „i na to, odrzekł. — Powiedz, czy jest co innego w nas samych, jak „dusza i ciało? — Nic innego, odrzekł. — A do którego gatunku „istnienia podobniejszym i więcej zbliżonem jest ciało? — Każdy pojmie, że do widzialnego. — A dusza, czy jest widzialna, czy niewidzialna? — W każdym razie, Sokratesie, jeśli jest widzialna, to nie „dla naszych ludzkich oczu. — Ale wszak my odróżniamy to, co jest „widzialne i niewidzialne, dla człowieka, czy też dla kogo innego? „ — Dla człowieka. — Więc cóż o duszy powiemy, że jest widzialna, „czy też niewidzialna? — Niewidzialna“. Wiedza pewna i niezmienna, może się tylko odnosić do przedmiotów niezmiennych t. j. do pojęć naszego rozumu. Zjawiska zaś zmysłowe nie mogą być przedmiotem stałej i niezawodnej wiedzy, tylko mniemań tak zmiennych, jak i same zjawiska. To też, gdy dusza bada to, co do niej samej jest podobne: czyste, wieczne, nieśmiertelne, boskie, niezmiennie jej własne pojęcia, wtedy jest pewną siebie i taka działalność jej zowie się rozumem: 79d: *οὐκ οὗτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται*. Ale, gdy zwróci się do wrażeń zmysłowych, nastają dla niej tysiączne niejasności i wątpliwości. Im więcej człowiek zajmuje się filozofią, tem więcej odrywa się od

zmysłowości i poznaje to, co wieczne i boskie: 81a: „W tym stanie „dusza zbliża się do tego, co jest do niej podobne, do niewidzialnego, „boskiego, nieśmiertelnego i rozumnego, dokąd gdy dojdzie, staje się „szczęśliwą, uwolnioną od błędzenia, głupoty, obaw i dzikich żądz i in- „nych ludzkich cierpień“. Dusza filozofa, gdy się z więzów ciała wy- „zwoli i złudzenia zmysłów przezwycięży, równa się bogom: 82c: „do „gatunku bogów dojść nikt nie może, prócz tego, co filozofował w ciągu „życia i odchodzi zupełnie czysty, jako miłośnik nauki. Dla tego, to- „warzysze moi, ... prawdziwi filozofowie powstrzymują się od wszel- „kich pożądliwości cielesnych i z całej siły opierają się im, nie z obawy „marnotrawstwa lub ubóstwa, jak tłumi ludzi skąpych, ani też ze „wstydu przed złą sławą nikczemności, jak ambitni i żądni władzy, „gdy bywają wstrzemięźliwi“ (tylko wskutek chęci zostania bogami, czego Platon nie dopowiada). Dusza filozofa uważa to jedynie za prawdziwe, co sama przez się pozna bez pomocy zmysłów: 83a: „wie- „dzą miłośnicy nauki, że filozofia przemawia do nich spokojnie i stara „się ich oswobodzić, dowodząc, że pełnem złudzeń jest wierzenie wła- „snym oczom, własnym uszom i innym zmysłom, namawiając, aby od- „dalili się od zmysłów, o ile nie zachodzi konieczność używania ich „i wzywając duszę, aby wszystkie swe siły w samej sobie zebrała „i niczemu nie ufała, jak samej sobie, — temu, co sama przez się „myśli o każdym przedmiocie rzeczywistości. Cokolwiek zaś nie bezpo- „średnio, za pomocą czegoś innego, w czemś innym odkryje, tego nie „powinna uznawać za prawdziwe“. Jednak, aby w umysłach naszych prawdę od błędów odróżnić, potrzebną jest nauka o myśli, — logika (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη). Kto bez logiki jakimkolwiek myśłom swoim będzie ufał, ten po wielu doznanych zawodach może stracić zaufanie do własnej myśli, tak jak ci, co zbyt nieostrożnie ufając ludziom, tracą zaufanie do ludzi (89d). Ale wtedy powinien samemu sobie winę przypisać, a nie oskarżać myśli samej o to, że nie jest zdolną nic pewnego i prawdziwego wymyślić. Tylko w samej myśli znajdujemy pewne i niewzruszone prawdy, podczas gdy badanie przyrody nie jest, według Platona, w stanie dać żadnych zadawalniających wyników. (96a e: Sokrates opowiada, jak w młodości miał skłonność do badania przyrody i jak tego rodzaju badania doprowadziły go do powątpiewania o najprostszych nawet rzeczach). To, co zwykle nazywane bywa przyczyną, wskazuje nam tylko następstwo faktów, ale ich istnienia wcale nie tłumaczy, szczególnież wtedy, gdy skutek zupełnie się różni jakościowo od tego, co jest mniemaną jego przyczyną. Gdy coś powstaje lub ginie, pozostaje dla nas zagadką, dla czego to się dzieje. Gdybyśmy znali cel każdej rzeczy i widzieć mogli, że każdy ruch

i każdy stan tej rzeczy jest dla niej najlepszym ze wszystkich możliwych jej ruchów i stanów, wtedy dopiero pojmowalibyśmy przyrodę (97c). To zaś co zwykle nazywa się przyczyną zjawisk, jest tylko ich niezbędnym warunkiem, nie zaś istotną przyczyną działającą: 99b: „co „innego jest przyczyna bytu, a co innego okoliczności, bez których „przyczyna nie mogłaby działać“. Określenie to następuje po przykładzie fałszywie pojmowanej przyczyny, mianowicie uważanie siły i położenia organów ciała Sokratesa za przyczynę pozostawania jego w więzieniu, podczas kiedy prawdziwą przyczyną jest tu wola Sokratesa, decydująca o tem, że lepiej i cnotliwiej jest poddać się wyrokowi, niż ratować się ucieczką. Gdyby wola jego takiej decyzji nie powzięła, to kości, mięśnie i nerwy nie stanowiłyby żadnej przeszkody dla ucieczki, i owszem, z równą łatwością mogłyby być użyte do tego celu, jak służyły do spokojnego pozostawania w więzieniu, (98c—99a). Prawdziwą przyczyną wszystkiego jest boska siła, która wszystkiem tak kieruje, jak dla każdej rzeczy jest najlepiej, jak cel każdej z nich i wszystkich razem wymaga: 99c: „Mocy, dzięki której wszystko jest urządzone jak „najlepiej, tak, jak teraz jest, nie szukają, ani też nie wierzą, że jest „to pewna boska siła... Takiej przyczyny badaczem byłbym jak naj- „chętniej. Ale, skoro jej jesteśmy pozbawieni i ani sam jej znaleźć, d „ani też od nikogo nauczyć się nie mogłem, więc w poszukiwaniu „przyczyn przedsięwziąłem nową wyprawę, którą, jeśli chcesz, opowiem“. Tej prawdziwej przyczyny, celu wszystkiego, człowiek odkryć nie może i pozostaje mu tylko skromniejsza droga ku zrozumieniu świata. Jego własna myśl jest niejako odbiciem zewnętrznej rzeczywistości i sama istnieje niemniej rzeczywiście, niż cały świat zewnętrzny: 99d: „nie- e „którzy psują sobie oczy, jeśli na słońce patrzą wprost, zamiast oglą- „dać jego odbicie w wodzie lub czemś podobnem. Tak myśląc, oba- „wiałem się, że dusza moja oślepie, gdy będzie chciała na rzeczy pa- „trzeć ciągle oczyma i dotykać się ich wszystkimi zmysłami, więc po- „staawiłem uciec się do rozumowań i w nich prawdę rzeczywistą oglą- „dać“. Gdy myśl wybierze przypuszczenie, które dla niej samej wydaje się najprawdopodobniejszym, to wszystko to, co z tą hipotezą się zga- dza i z niej wypływa, jest prawdziwem, co zaś z nią stoi w sprzeczności, fałszywem. Jako taką najprawdopodobniejszą hipotezę proponuje Platon teoryę, według której pojęcia piękna, równości i t. p. istnieją niezależnie od pojedynczych pięknych, równych i t. d. przedmiotów, same zaś piękne przedmioty są tylko dla tego piękne, że mają pewien udział (μετέχουσι) w pojęciu piękna. Samo piękno w pięknych przedmiotach jest obecnem (παρῆστι), łącząc je takim węzłem, że wszystkie piękne przed-

mioty są piękne dzięki istnieniu samego pojęcia piękna (100d: τὸ καλὸν τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ) — i taki sam stosunek ma zachodzić między innemi pojęciami, a przedmiotami, do których się pojęcia te odnoszą (100 d). Stosunek ten, wyrażony przez Platona obrazowo, jako udział przedmiotów pięknych w pojęciu piękna i obecność pojęcia piękna w przedmiotach pięknych, nie znaczy nic innego, jak tylko zależność naszych sądów o rzeczach od pojęć, właściwych naszemu rozumowi, a nie wynikających ze znajomości przedmiotów pojedynczych. Sam Platon wyraźnie mówi, że słowa μέ-εἶς, παρουσία, κοινότης mniej jasno i pewno wyrażają odkryte przezeń prawo myśli, a najpewniejszym mu się wydaje jedynie twierdzenie, że wszystko co jest pięknem, jest pięknem dzięki pięknu, czyli pojęciu piękna (100 e) i, w ogóle wszystko, co ma jakikolwiek przymiot, ma go jedynie wskutek naszego określenia tego przymiotu. Na tej hipotezie chce Platon oprzeć zgodny ze sobą system wiedzy, nie zawierający sprzeczności 101d. Hipotezę każdą należy zawsze ściśle łączyć z tem, co z niej wynika, a gdy raz jej związek z naszym duchowem doświadczeniem został wykazany, to dla tego, aby dowieść samej hipotezy, trzeba znowu w myśli naszej znaleźć coś jeszcze prawdopodobniejszego, z czego sama hipoteza wynika, i tak od hipotezy do hipotezy ściśłem logicznem rozumowaniem dojść do takich prawd, które naszym potrzebom umysłowym wystarczają i bez dalszego uzasadniania wydają się niezawodnemi. Jako taką niezawodną prawdę Platon uznaje to, że istnieją pojęcia rozumu, od doświadczenia niezależne, według których nazywamy i pojmujemy przedmioty doświadczenia. Pojęcia te są stałe i żadne nie może nigdy przemienić się na takie, które jest mu przeciwległem. To uznaje Platon za najpewniejszą i pierwszą hipotezę swojej logiki 103 c: „Więc zgodziliśmy się na to poprosu, że nigdy żadne pojęcie sobie przeciwległem się nie stanie“ i żąda też od innych filozofów, aby zawsze umieli wskazać, na czem się opiera cała budowa ich zapatrywań i od czego zależy 107b.

Oto bogata treść logiczna Fedona. Widzimy w tym dyalogu całą teorię poznania, według której rozum ludzki i rozum w ogóle zawiera w sobie wszystko, co tylko do powszechnego systemu wiedzy jest potrzebne. Nie potrzebuje on zmysłów, bo te mu dają tylko następstwo zjawisk po sobie, a on pragnie poznać istotę rzeczy, którą najlepiej poznaje, gdy własne swe pojęcia należycie określi i oddzieli. Teorya ta jest jedną z głównych podstaw logiki Platona, powtarza się w wielu jego najważniejszych dziełach, a w Fedonie jest obszernie uzasadnioną, prawie tak, jakby występowała po raz pierwszy, choć spotykamy tu wzmiankę, że istnienie pojęć niezależnie od przedmiotów, do których się stosują, często już było powtarzaniem (100 b). Stąd znaczenie Fe-

dona dla logiki Platona jest bardzo wielkie, tem bardziej, że o autentyczności tego dyalogu nawet tacy sceptyczni Platoniści, jak Ast i Schaar-schmidt nie ośmielali się wątpić. Wprawdzie niektórzy uczeni⁵⁴⁾ na mocy dość późnych i niewiarogodnych świadectw starają się dowieść, że Panaitios w II. wieku przed Chrystusem miał wątpliwość co do autentyczności Fedona, jednak Zeller doskonale przedstawił nieprawdopodobieństwo, również jak i niewiarogodność i sprzeczność świadectw, pochodzących dopiero z V. wieku po Chrystusie, według których Panaitios miał jakoby wątpić o autentyczności Fedona. Zresztą Fedon jest tak często cytowany przez starożytnych autorów, iż śmiało możemy wnosić, że cała starożytność uważała go za dzieło Platona⁵⁵⁾. Jakkolwiek krańcowy idealizm, wyrażony w Fedonie oburza szczególnie niektórych czytelników, jak n. p. Crawforda⁵⁶⁾ w zeszłym, a Prantla⁵⁷⁾ w bieżącym stuleciu, jednak liczne wydania, tłumaczenia, komentarze świadczą o tem, że Fedon zawsze należał do najwięcej czytanych i uwielbianych dyalogów Platona⁵⁸⁾.

Co do epoki napisania Fedona, to już z samej treści można wnosić, że został on znacznie później napisany, niż pierwsze trzy dzieła pierwszej tetralogii. Jednak styl i forma tego dyalogu nie pozwalają nam zaliczać go do najpóźniejszych. Plato mówi w Fedonie o znaczeniu podróży i o obcych krajach tak, jakby Sokrates historyczny, który prawie nigdy Aten nie opuszczał, prawdopodobnie mówić nie mógł. Kładzie on w usta Sokratesa, jako odpowiedź na zapytanie, gdzieby można po jego śmierci jeszcze takiego mędrca znaleźć, co by umiał przekonać ludzi, że nie należy obawiać się śmierci, następujące słowa: „Wielką jest Grecya i żyją w niej dzielni ludzie, wiele też jest narodów cudzoziemskich, które należy zbadać, szukając takiego czarodzieja, „nie żałując ani pieniędzy, ani trudów, bo nic nie ma ważniejszego, na „co byście mogli użyć waszych środków. Szukajcie też i sami wśród „siebie, bo być może nie łatwo, byście znaleźli ludzi, lepiej od was do „tego uzdolnionych“ (78 a). Tu Platon robi widocznie aluzję do własnych swych podróży i do własnych prac, które wyżej ceni, niż wszystko to, co poznał w dalekich swych pielgrzymkach. To też od czasów Schleiermachersa większość uczonych uważa za niezawodne napisanie Fedona po powrocie z podróży Platona t. j. po 387 r. Z pomiędzy nowszych pisarzy rozwinął to przypuszczenie szczególnie Welper⁵⁹⁾ w swej fantastycznej powieści o Platonie i Teichmüller, który szczegółowo uzasadnił dawno już zauważony bliższy związek Fedona z Symposion, dziełem napisanem około 385 r. przed Narodz. Chrystusa. Że Fedon był napisany wkrótce po Symposion, przypuszczali po Schleiermacherze: Susemihl, Michelis, Bischoff, Noack; również

Stradski

do późniejszych, jakkolwiek nie najpóźniejszych zaliczali Fedona Van Heusde, H. Ritter, Brandis, Stein, Peipers, Siebeck, Dümmler, Christ. Inni uczeni, jak Schultess⁶⁰), Dittenberger, Schanz sądzili, że Fedon jest pierwszym dyalogiem, w którym występuje teoria idei; zapatrywanie to nie stoi w sprzeczności z przypuszczeniem, że Fedon nastąpił po Symposium, bo w tym ostatnim teoria idei jest raczej przecztą niż wyłożoną. Wzmianka na wstępie Fedona o tem, że dawno już nikt z Flius do Aten, ani z Aten do Flius nie przybył, ma się, według Christ'a odnosić do 379 roku, kiedy Agesilaos trzymał w oblężeniu Flius. Ale wzmianka o tem, że dawno nikt nie przychodził z Flius do Aten, nie dotyczy się koniecznie zupełnej przerwy komunikacji między jednym miastem a drugim i dla tego nie może służyć za podstawę do oznaczenia epoki napisania Fedona. W różnych czasach mogło się zdarzyć, że komunikacja między Flius i Atenami była utrudnioną, a nawet bez takiego wypadku mogło minąć dużo czasu bez odwiedzin wzajemnych między znajomymi i uczniami Sokratesa, zamieszkałymi w Flius i Atenach. Bo przecie Plato, mówiąc o tem, że nikt z Flius nie odwiedził Aten, ma na myśli nie wszystkich mieszkańców tego miasta, ale jedynie znajomych i uczniów Sokratesa. Zresztą powiedzenie to na początku dyalogu nie ma doniosłości świadectwa historycznego, tylko służy jako pretekst do rozpoczęcia opowiadania o śmierci Sokratesa. Gdybyśmy bowiem na seryo mieli wierzyć, że Echekrates do 379-go roku nie miał żadnej okazji dowiedzenia się o tem, co w Atenach zaszło w 399-m, to musielibyśmy przypuścić, że przerwa w komunikacji trwała całych lat 20, co jest niemożliwem. Zapatrywanie się na Fedona, jako na dzieło napisane w średnich latach życia Platona, znajduje zupełne potwierdzenie w badaniach nad stylem tego dyalogu. Według Siebecka 19% pytań zaczyna się od ἀρα, gdy w niewątpliwie późniejszych dyalogach procent takich pytań jest znacznie większy, n. p. w Filebie 29%, w Polityku 29%, w Prawach 28%, we wcześniejszych zaś znacznie mniejszy, n. p. w Hippiasie mniejszym 7%, w Menonie 11%, Charmidesie 12%. Również interesującym jest stosunek odpowiedzi apodyktycznych do problematycznych. Ostatnie wynoszą w Hippiasie 24%, Menonie 22%, w Charmidesie 21%, w Fedonie zaś tylko 12%, tak jak we wszystkich niewątpliwie późniejszych, od których Fedon pod tym względem się nie różni. Za to apodyktyczne odpowiedzi, które w Hippiasie wynosiły 12%, w Menonie 27%, Charmidesie 29%, wzrastają w Fedonie do 49%, wskutek nabytej z wiekiem i doświadczeniem przez Platona pewności siebie, która go do późnej starości nie opuszczała, jak świadczy fakt, że w Prawach apodyktyczne odpowiedzi wynoszą 54%, w Filebie 61%. Oprócz tej oznaki,

odróżniającej Fedona od dyalogów wcześniejszych mamy jeszcze i oznaki, odróżniające go od późniejszych. Tak n. p. $\mu\omega\nu$ raz tylko trafia się w Fedonie, a bardzo często w późniejszych, n. p. 9 razy w Filebie, 8 razy w Polityku, 26 razy w Prawach; $\tau\acute{\iota} \mu\acute{\eta}\nu$ ani razu nie spotykamy w Fedonie, zaś 27 razy w Filebie, 20 razy w Polityku, 48 razy w Prawach. Również C. Ritter na mocy wielu porównań stylu doszedł do wniosku, że Fedona Plato pisał mniej więcej w tej samej epoce, co *Symposion*. Mianowicie, z pomiędzy 40-u cech, właściwych grupie najpóźniejszych dzieł Platona, znajduje C. Ritter jeszcze 24 w Państwie, 20 w Teetecie, 18 w Fedrze, a tylko 6 w Fedonie i 3 w *Symposion*. Frederking, a jednocześnie z nim Hoefler obliczyli, że $\tau\epsilon$, które w Prawach zdarza się, licząc $\tau\epsilon$ podwójne, 254 razy, w Tymeuszu i Krytiaszu 249 razy, w Państwie 99 razy, w Fedrze 48, w Teetecie 16 razy, w Sofście 9 razy, w Polityku 12 razy, w Filebie 5 razy, w Fedonie, jak i w Biesiadzie spotyka się 5 razy, mianowicie 1 raz pojedynczo i 2 razy podwójnie, podczas kiedy w uznanych za najwcześniejsze dyalogach jest jeszcze rzadsze.

Zgodnie z tem wskazują nam badania Dittenbergera, że $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$ wszędzie w Fedonie zastąpione jest przez $\acute{\omicron}\sigma\pi\epsilon\rho$ i ani razu się nie zdarza, podczas kiedy w późniejszych dyalogach jest bardzo częstem, n. p. w Prawach 148 razy, w Polityku 34 razy, w Filebie 27 razy. Schanz obliczył, że $\tau\phi$ $\acute{\omicron}\nu\tau\iota$ i $\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$ w Fedonie zdarzają się 25 razy, w późniejszych zaś dyalogach: Prawach, Tymeuszu, Polityku, Filebie wyrażenia te są wszędzie zastąpione przez $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ i $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$, które w Fedonie tylko 2 razy spotykamy. Według Roepera brak w Fedonie $\delta\upsilon\acute{\omicron}\nu$ z liczbą mnogą, $\nu\omega\nu$, form liczby podwójnej imiesłowów i przymiotników na $\alpha\upsilon\nu$, które, choć bardzo rzadko, zdarzają się jednak w Prawach, Tymeuszu, Filebie, Sofście, Polityku. W Fedonie, również jak i w Biesiadzie i we wcześniejszych dyalogach przeważa $\mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$ nad $\tau\acute{\omicron}\iota\omega\nu$, w późniejszych zaś jest ten stosunek odwrotny. Wtrącenie innych wyrazów między przyimkiem, a zależnym odeń rzeczownikiem (interpositio) zdarza się w Fedonie przy $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ cum accus. raz 1 (w *Symposion* także 1), przy $\pi\epsilon\rho\iota$ c. gen. 5 razy (w *Symposion* także 5), przy $\pi\epsilon\rho\iota$ c. accus. 1 raz (w *Symposion* 2 razy), tymczasem w późniejszych dyalogach, jak dowiódł Lina, zdarza się to daleko częściej. Przyimek $\pi\epsilon\rho\iota$ po zależnym odeń rzeczowniku w Fedonie, równie jak i w *Symposion*, spotykamy 3 razy, w późniejszych daleko częściej. Także imiesłów czasu teraźn. w połączeniu z $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ w Fedonie spotykamy raz jeden (i w *Symposion* także raz), w późniejszych daleko częściej (według badań Tiemanna). W ogóle imiesłów z $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, w Fedonie 2 razy (tak samo w *Symposion*), w późniejszych daleko częściej.

Z tych spostrzeżeń wynika, że *Fedon* pod względem stylu stoi w środku między wcześniejszemi, a późniejszymi dziełami, tak, że posiada jeszcze większą część właściwości wcześniejszych, chociaż zdradza już niektóre cechy późniejszych dyalogów, najwięcej zbliżając się do *Biesiady*. Jeśli tyle szczegółowych obserwacji nad formą dyalogu potwierdza to, co nam już treść jego i napotykane alluzye do podróży, jako też do istniejącej już szkoły Platona wskazywały, to możemy przyjąć jako rezultat pewny, że *Fedon* był napisany w średnich latach życia Platona, po 387-ym, a nawet i po 385-ym roku, ale jeszcze przed ostatnimi podróżami i późniejszymi dziełami, których miejsce w działalności pisarskiej Platona wskaże nam dalsze badanie. Istnieją wprawdzie uczeni, jak *Wytttenbach*, *Ast*, *Socher*, *Lowndes*, *Bergk*, którzy sądzą, że *Fedon* został napisany wkrótce po śmierci Sokratesa, pod wrażeniem tego, co Sokrates historyczny mówił w dniu swojej śmierci. Ale takie mniemanie stoi w sprzeczności z treścią i formą dyalogu, również jak przeciwległe zdanie, według którego *Fedon* należałby do najpóźniejszych dzieł Platona. Nieliczni obrońcy tego poglądu, jak *Suckow*, *Ribbing*, *Munk*, *Mistriotes*, *Weygoldt*, *Windelband* nie przytaczają nic takiego, co by mogło przeważać nad rezultatami bacznej obserwacji stylu i porównania treści logicznej. Więc wolno nam uważać *Fedona* za dzieło znacznie późniejsze, niż *Eutyfron*, *Apologia*, *Kryton*, ale nie będziemy go zaliczać do najpóźniejszych i przyznamy, że Platon napisał go wcześniej, niż *Państwo*, *Fedra*, *Teeteta*, *Parmenidesa*, *Sofiste*, *Polityka*, *Fileba*, *Tymeusza*, *Kritiasa* i *Prawa*.

V. *Kratylos*.

Drugą tetralogię rozpoczyna dyalog, który komentatorom zawsze wiele robił trudności, bo nie łatwo w nim odróżnić to, czego Platon w nim na serio dowodzi, od tego, co żartobliwie wygłasza. Pod względem logicznym nie ustępuje on *Fedonowi* i może stanowić niejako wstęp do teorii, w *Fedonie* wyłożonych. *Kratylos* ma wyraźnie charakter polemiczny.

Jedną z głównych osób dyalogu, *Kratyla*, znamy jako filozofa ze szkoły *Heraklita* i wiemy, że Platon we wczesnej swej młodości znajdował się pod jego wpływem. Tu widzimy, jak Platon się od tego wpływu uwalnia i zwalcza teorię, według której badanie wyrazów może nas do prawdy prowadzić, a filologia ma zastąpić filozofię. Z drugiej jednak strony przeciwnik *Kratyla*, *Hermogenes* jest w naszym dyalogu zmuszony przyznać, że wyrazy nie mogą być zupełnie bez znaczenia, ani też jedynie zależnymi od widzimisię tego, kto ich używa. Jeśli

istnieje fałsz i prawda, to i do każdego wyrazu możemy zastosować odróżnienie właściwego od fałszywego używania tego wyrazu (385c). Same rzeczy i przedmioty naszej wiedzy mają swój byt stały i niezależny od słów naszych ani od wyrazów, których do określenia przedmiotów używamy. Gdyby Protagoras miał rację, twierdząc, że każda rzecz jest dla każdego taką, jaką się jemu wydaje, to nieby nie miało obiektywnego istnienia i nawet nie można by być pewnym, czy istnieje jakikolwiek szlachetny lub nikiemny człowiek: 386a: „czyto, co jest według mego zdania, istnieje dla mnie, a według twego, dla ciebie, czy też wydaje ci się, b że wszystko ma jakąś własną stałość swego istnienia. — Nieraz już w powątpiewaniach zbliżyłem się do zdania Protagorasa, ale, jednak nie zupełnie słusznem mi się ono wydaje. — Czyżbyś już do tego doszedł, że wątpisz o istnieniu jakiegokolwiek złego człowieka? — Nie, doprawdy! często wypadło mi uważać różnych ludzi za bardzo złych, i znałem takich wielu. — A czy nie zdarzyło ci się uważać innych za bardzo szlachetnych? — Bardzo niewielu. — Ale zawsze zdarzali się? — Owszem. — A jak uważasz, — czy bardzo szlachetni nie są to bardzo rozumni, a źli — nie rozumni? — Tak mi się zdaje. — A czy jest możliwem, jeśli Protagoras prawdę powiedział i jeśli to jest prawda, że, co się komu wydaje, to i jest, — czy możliwem jest w takim razie, aby istnieli ludzie rozumni i nierozumni? — Wcale. nie. — I to pewno mi przyznasz, że, jeśli istnieje rozum i głupota, to być nie może prawdą to, co Protagoras powiedział. Bo w takim razie jeden nie mógłby być rozumniejszym od drugiego, gdyby to, co się każdemu wydaje, było prawdą. — Masz rację. — Ale też sędzę, że i z Eutydemem się nie zgodzisz, według którego wszystko wszystkim jednakowem zawsze się wydaje. Bo i wtedy nie dzieliliby się ludzie na uczciwych i złych, gdyby wszystkim zawsze jednakową się wydawała cnota i nikiemność“. Skoro Protagoras nie ma racji, a także zdanie Eutydemu, że dla wszystkich wszystko jest zawsze i wszędzie jednakowe, jest fałszywem to pozostaje tylko przypuszczenie, że istnieje rzeczywistość od naszych mniemań niezależna i nie zmieniająca się tak, jak nasze wyobrażenia się zmieniają. Nawet każda czynność ludzka ma swój rzeczywisty charakter, niezależny od naszych mniemań (7). Wyrazy są narzędziem do oddawania naszej myśli, gdy uczymy innych lub wygłaszamy nasze sądy o rzeczywistości (388bc), Nie każdy umie sam so-

(7) 386d: Więc, jeśli ani wszystkim wszystko zawsze się wydaje jednakowem, ani każdemu każda rzecz inaczej, to jasnem jest, że przedmioty mają swoje własne istnienie trwałe, niezależne od nas i od stosunku ich do nas i nie są ciągnane w górę i na dół naszym wyobrażeniem, tylko istnieją same przez się, według swej istoty, tak jak powstały.

bie to narzędzie stworzyć, aby go użyć, ale ci, co wyrazy stworzyli, musieli już mieć myśli bez wyrazów. Według swego pojmowania rzeczywistości, tworzyli wyrazy tak, aby odpowiadały swemu przeznaczeniu jako wyrazy (389d). Nie ten jednak, co wyraz jaki wymyśli, może najlepiej osądzić, czy wyraz ten jest właściwym. Sędzią kompetentnym jest tu ten, co umie właściwie korzystać z wyrazów, a zwłaszcza ten, co umiejętnie stawia pytanie lub na postawione pytania odpowiada, czyli dyalektyk (390 c), nie zaś sofista lub poeta (391 b—d). Aby powziąć wyobrażenie o tych, którzy wyrazy tworzyli, Platon szuka etymologii różnych wyrazów, robiąc obok trafnych, dość dziwaczne i dowolne przypuszczenia. Nareszcie stawia pytanie, jakim jest pochodzenie samych pierwiastków, z których powstały wyrazy złożone. Sądzi on, że dźwięki, z których są te pierwiastki złożone, muszą nam dać ostatnie wytłómaczenie pochodzenia wyrazów: 422 c: „Wszak zgadzasz się na to, że prawidłowość wyrazów jest jedna, taka sama dla późniejszych, jaką była dla pierwszych i że, o ile są wyrazami, nie różnią się między sobą? — Zgadzam się. — Wszak prawidłowość i poprawność wyrazów, o których dotąd mówiliśmy, na tem polegała, że nadawały się one do wskazania istoty nazywanych przez nie rzeczy? — Nie inaczej. — Więc tę właściwość mieć powinny i najpierwsze wyrazy (pierwiastki innych), jeśli mają być wyrazami? — Naturalnie“. — Podobnie, jak ruchami rąk i ciałą można naśladować przedmioty, także i dźwięki naszego głosu mogą mieć taki stosunek do przedmiotów naszej myśli, że ją nam przypominają: Każdy dźwięk może wzbudzić w nas pewne wyobrażenia (422 c). W ten sposób mógłby powstać język, doskonale myśl naszą oddający, ale ci, co tworzyli wyrazy, wcale nie byli nieomylni, i my powinniśmy poznawać prawdę nie z wyrazów, które oni wymyślili, tylko z naszych własnych myśli, inaczej bralibyśmy za rzeczywistość to, co było jedynie pierwszym wyobrażeniem o rzeczywistości u tych, co język tworzyli: 436 ab: „Namyślmy się, Kratylu, czy, jeśli ktoś badając rzeczywistość, kierowałby się wyrazami, zapatrując się na to, co każdy ma wyrażać, — czy taki badacz nie byłby narażony na wielkie niebezpieczeństwo błędu? — Jakim sposobem? — Wszak jasnym jest, że ten, co pierwszy nadawał nazwy, nadawał je według tego, co o samych rzeczach myślał? — Tak jest. — Więc, jeśli on mylił się, to nazwał rzeczy tak, jak sądził o nich, a w takim razie, co myślisz, zdarzy nam się, jeśli pójdziemy za nim? Czy nie będziemy oszukani?“ Że ci, co język tworzyli, nie byli nieomylni i że język nie ma bynajmniej boskiego pochodzenia, tego dowodzi Platon, wskazując różne sprzeczności i niedoskonałości języka: 438 c: „czy sądzisz, że demon lub bóg wpadłby w sprzeczność z samym sobą, gdyby tworzył

wyraży i nadawał nazwy, czy też nie uznajesz sprzeczności, które ci wykazałem przed chwilą? (Str. 437 a—d). Być może z tych sprzecznych nazw nie wszystkie są wyrazami? — Ale które, mój drogi, czy te, które wskazują na stan stały, czy też na ruch? Bo wszak niepodobna sądzić, jakieśmy niedawno powiedzieli, według ilości. — niesprawiedli-
 wem byłoby to, Sokratesie. — Więc, skoro wyrazy się między sobą nie
 zgadzają i każdy z nich wyraża o sobie, że jest do prawdy podobny,
 to według czego je sądzić mamy i na co się powołamy? Chyba nie na
 wyrazy inne, różniące się od tych, które znamy? Bo takich nie ma,
 i jasnem jest, że szukać trzeba czegoś innego, a nie wyrazów, czegoś,
 co nam i bez wyrazów wyjaśni, które z nich są prawdziwe, naturalnie
 wskazując prawdziwą istotę rzeczy? — Tak mi się zdaje. — Więc
 możliwem jest, jak się okazuje, mój Kratylu, poznawać rzeczywistość
 bez wyrazów, jeżeli tak jest, jak mówimy? — Tak jest. — Więc przez
 co innego, sądzisz, można poznawać przedmioty? Czy nie najprawdopo-
 dobniej i najsprawiedliwiej jedno przedmioty przez drugie, jeśli są sobie jak-
 kolwiekbaż pokrewne, lub rzeczy same przez się? Bo wszak to, co jest in-
 nem, niż one i inakszem, wskazywałoby nie same przedmioty, tylko coś
 innego i inakszego? — Zdaje mi się, że prawdę mówisz. — Więc dziś filozof
 nie powinien mieć ślepego zaufania do języka, lecz, jeśli chce pojąć
 znaczenie i powstanie mowy, przedewszystkiem winien wytłumaczyć
 powstanie pierwiastków z pewnych zasadniczych dźwięków, bez czego
 wszelkie dalsze teorye o powstawaniu wyrazów jednych z drugich będą
 próżną gadaniną: 426 a: „Kto pod jakimkolwiekbaż względem nie zna
 poprawności samych pierwiastków, ten nie może znać poprawności póź-
 niejszych, złożonych z nich, wyrazów, bo musiałby się opierać na tam-
 tych, o których nic nie wie. Więc jasnem jest, że ten, co twierdzi, że
 zna się na wyrazach, najjaśniej i najdokładniej powinien umieć dowieść,
 skąd pierwsze pochodzą, inaczej bowiem, wszystko to, co będzie dowo-
 dził, sam powinien z pewnością uważać za próżną gadaninę“. Platon
 nie podejmuje się ostatecznego rozwiązania trudnego zadania, które traf-
 nie postawił, w braku jednak lepszej teorii daje kilka spostrzeżeń nad
 niektórymi dźwiękami języka greckiego (426c—427d). Po dłuższej dys-
 kusyi (428—431), Kratyl zgadza się na to, że wyrazy mogą również
 być fałszywe, lub też przynajmniej po części fałszywe, jak i obrazy.
 Tylko wtedy, gdy wyrazy łączymy w taki sposób, jak są połączone
 same rzeczy, mówimy prawdę. Szczególnem jest to, że Platon nie tylko
 w zdaniach widzi prawdę lub fałsz, lecz też i w pojedynczych wyra-
 zach, jako częściach zdania. Jeśli jakieś słowo jest fałszywe, to znaczy,
 że je odnosimy do innego przedmiotu, niż ten, do którego dane słowo
 z natury rzeczy się stosuje. Wtedy, naturalnie, fałszywem jest nie samo

słowo, tylko mniemanie, że słowo ma to znaczenie, którego ono nie ma. Ponieważ jednak żaden obraz nie może być identycznym z przedmiotem, przezeń wyobrażonym, więc też i żadne słowo nam nie może przedstawić rzeczywistego bytu przedmiotu, do którego się odnosi (432d—e). Każdy wyraz może tylko mniej lub więcej dokładnie określać przedmiot, który oznacza, a zdanie jest dobrze lub źle powiedziane, zależnie od tego, o ile się zgadza z rzeczywistością. Im mniej właściwie jest coś nazwanem, tem więcej ma znaczenie zależne jedynie od zwyczaju i umowy, a nie znaczenie naturalne, wypływające z natury użytych dźwięków (433c—e). Język idealny, w którym każdy dźwięk miałby znaczenie niezmiennie, najwięcej podobne do samego dźwięku, o ile tylko dźwięki mogą być podobne do myśli, taki język nie istnieje, i przy naszej ludzkiej niedoskonałości jest niemożliwym (435be).

Chcąc poznać rzeczywistość samą, niezależnie od gotowych już wyrazów i słów naszego języka i od uprzedzeń tych, co te wyrazy wymyślili, powinniśmy badać nie nazwy, lecz same przedmioty i szukać ich wzajemnych podobieństw (438—439). Wtedy dojdziemy do pojęć ogólnych, które nie są już tak zmienne, jak szczegóły doświadczenia zmysłowego: 439c: „Czy uznamy piękno, dobro i wszystko, co w podobny sposób istnieje, za coś istniejącego, czy też nie? — Zdaje mi się, że tak, Sokratesie. — Więc zwróćmy uwagę nie na to, czy twarz jakaś lub coś podobnego jest pięknem, ale na to właśnie, czy samo piękno nie jest zawsze takim, jakim jest? — Z konieczności. — Więc, czy można coś nazwać poprawnie, jeżeli się ciągle wymyka, czy można powiedzieć, że jest tem lub owem, czy też przeciwnie w tej chwili, w której to mówimy, ono się przemienia i wymyka się nam i już nie jest takim samem? — Tak jest. — Więc jakże może być czemś to, co nigdy nie pozostaje jednakowem?” Samo piękno, czyli pojęcie piękna zawsze pozostaje takim, jakim jest, choćby przedmioty pojedyncze, do których się ono stosuje, ciągle się zmieniały. To co nie pozostaje niezmiennem, nie ma nawet rzeczywistego istnienia, tylko idee są stałymi i prawdziwymi przedmiotami poznawania: 439e: „Ale 440a to, co się ciągle zmienia, nie mogłoby nawet być poznanem przez nikogo. Bo gdy ten, co ma je poznać, zbliża się, ono już stałoby się innem i inakszem, tak że już nie byłoby poznanem jako takie, jakie jest, lub jako w jakimkolwiek stanie pozostające. A wszak żadna wiedza nie poznaje czegoś, o czem wie, że nie jest nigdy w żadnym stanie. — Jest, jak mówisz. — Ale nie możnaby nawet powiedzieć, że wiedza istnieje, jeżeli wszystko się zmienia i nic nie pozostaje. Bo wszak, b jeśli samo pojęcie wiedzy nie zmienia się i pozostaje wiedzą, to wiedza pozostawałaby zawsze i istniałaby, ale, jeśli nawet samo pojęcie wiedzy

się zmienia, to stawałoby się zarazem innym pojęciem wiedzy i już nie byłoby wiedzą. Jeśli zaś zawsze się zmienia, to zawsze wiedza przestawałaby istnieć i, według takiego rozumowania, ani poznawający, ani 440b przedmiot poznania istniećby nie mógł. Jeśli zaś istnieje ten, co poznaje i istnieje to, co jest poznawaniem, istnieje piękno, dobro i wszystko, co jest, to nie zdaje mi się, aby to wszystko, o czem mówimy, podobnem było do tego, co płynie lub jest w ciągłym ruchu. Czy rzeczy tak się mają, czy też tak, jak szkoła Heraklita i wiele innych 440c twierdza, bodaj nie łatwo jest zbadać, ale, kto siebie i swoją duszę powierzywszy opiece wyrazów, z zaufaniem do nich i ich twórców, twierdzi, jakby coś wiedział, że o sobie i o wszystkim, co istnieje, przekonał się, że nie w niczem nie jest stałym, tylko wszystko, jak garnki ciecze, że jednym słowem, wszystko jest podobnem do ludzi zakatarzonych, ulega katarowi i płynie; ten nie jest całkiem rozumny. 440d Jednak być może, tak jest, a może i nie jest. Trzeba więc mężnie i gruntownie zbadać to i nie łatwo się zniechęcać, jesteś bowiem młodym i masz czas przed sobą. A gdy po zbadaniu rzeczy prawdę znajdziesz, udziel jej i mnie“.

Widzimy w Kratylu rezultat logiczny, zbliżony do wyników Fedona, ale zadanie, w Fedonie dokładniej rozwinięte, tutaj jest zaledwie sformułowane, przy okazji badania przedwstępnego, czy w języku możnaby znaleźć źródło wiedzy metafizycznej.

Pomimo tak ważnej treści tego dialogu i pomimo tego, że w Akademii Platona Kratyl był uważany za jego dzieło, jak o tem świadczy komentarz Prokla, byli w naszym stuleciu tacy uczeni, co autentyczności Kratyła chcieli zaprzeczyć. Już Ueberweg wyraził pewne powątpiewania, w kilka lat później Schaaarschmidt wystąpił z jeszcze więcej stanowczymi zarzutami. Znajduje on, że dialog ten nie jest godnym Platona, przyczem używa argumentów zupełnie podobnych do tych, na mocy których podał w wątpliwość autentyczność Krytona, Apologii i Eutyfrona. Ale na zarzuty te wyczerpująco odpowiedzieli Alberti⁶¹⁾, Lehrs⁶²⁾, Luckow⁶³⁾, Dreykorn⁶⁴⁾ i H. Schmidt⁶⁵⁾, tak że dziś nawet Huit, sceptycznie względem wielu dialogów Platona usposobiony, już co do Kratyła nie ma wątpliwości. Zresztą również T. Benfey⁶⁶⁾, W. Hayduck⁶⁷⁾, Chaignet, Waddington⁶⁸⁾, D. Heath⁶⁹⁾ uwydatnili głębsze znaczenie tego dialogu i dowiedli, że Platonowi, gdy go pisał, bynajmniej nie chodziło o szereg dowolnych etymologii, jak przypuszczał Steinthal⁷⁰⁾. Alluzye, zawarte w tych etymologiach, starał się wytłómaczyć w obszernym swym komentarzu Lenormant⁷¹⁾, ale zbyt jednostronnie odnosi je tylko do misteryi religijnych.

Kwestya daty napisania Kratyła jest dotąd sporną. Niektórzy, jak Gray⁷²⁾, Socher, Stallbaum, C. Ritter zaliczają go do najwcześniejszych dzieł Platona i sądzą, że powstał jeszcze za życia Sokratesa, inni zaś jak Bergk, Peipers, Ast sądzą, że Kratylos był napisany po Fedonie. Jednak większość uczonych stawia Kratyła przed Fedonem. Rozbiór treści logicznej tego dyalogu potwierdza zupełnie to zapatrywanie. W Fedonie Platon, mówiąc o teorii idei, nazywa ją τὰ πολυθρόλητα, w Kratylu zaś ta teoria ukazuje mu się jakoby w sennym marzeniu. (439 d). Sama teoria pojęć w Kratylu jeszcze nie posiada tej terminologii, co w Fedonie i dziełach niewątpliwie późniejszych. Również charakter przeważnie polemiczny Kratyła czyni go niepodobnym do dzieł późniejszych, jak Politicus lub Filebus, w których Plato po większej części dogmatycznie wyklada. Kratylos nie zawiera żadnej aluzji do śmierci Sokratesa, tak że pozostaje na pozór nierozstrzygniętem, czy był napisany przed Eutyfronem i Krytonem, czy też po tych dziełach. Jednak bogata treść logiczna Kratyła i wyrażenie w nim teorii Platona, wychodzących daleko poza zakres filozofii Sokratesa, każe nam przypuszczać, że dyalog został napisany później, niż Kryton i poprzedzająca go Apologia, również jak i Eutyfron. Badanie stylu jak najzupełniej potwierdza to przypuszczenie. Z pomiędzy 40-u cech językowych, wspólnych najpóźniejszym dziełom Platona (Leges, Philebus, Timaeus, Politicus, Sophista), w Kratylu C. Ritter znalazł jeszcze cztery (w Fedonie 6, w Krytonie i Eutyfronie tylko po 1-ej). "Εγωγε, εμους w Kratylu częściej trafia się niż w Fedonie, a w późniejszych staje się bardzo rzadkiem. Według G om p e r z a μὴν spotykamy w Kratylu 18 razy (w Eutyfronie 2, w Apologii 1, w Krytonie wcale), natomiast w Fedonie 20 razy, a w Prawach, ostatniem dziele Platona, aż 166 razy. Pytania, zaczynające się od ὅπως, we wcześniejszych dyalogach rzadkie, w późniejszych bardzo częste, w Kratylu, również jak i w Fedonie, wynoszą 19%. Apodyktyczne twierdzenia wynoszą w Kratylu dopiero 32% (w Fedonie 49%), problematyczne 26% (w Fedonie 12%), co stawia go w środku między wcześniejszymi, a późniejszymi dyalogami, a jednak nie pozwala nam zaliczyć go do najwcześniejszych, jak tego chce Dittrich⁷³⁾ i C. Ritter. Niepodobna również Kratyła zaliczać do najpóźniejszych, gdyż brak w nim niektórych wyrażen, charakterystycznych w tych dyalogach, jak n. p. τε, δῆλον ὅς, τὶ μὴν, a καὶ ἀπερ zdarza się tylko dwa razy. Jedynie przypuszczenie, że Kratylos jest późniejszy niż Kryton, a wcześniejszy, niż Fedon, nie stoi w sprzeczności z logiczną treścią dyalogów, ani też z właściwościami ich stylu⁷⁴⁾.

VI. Teetet.

Dyalog ten dawno już zwrócił uwagę uczonych swą logiczną treścią ⁷⁵⁾ i był przedmiotem różnych rozpraw i dyskusji. Wielu autorów, piszących o logice Platona, wyłącznie zajmowało się Teetetem, jak gdyby tylko ten dyalog miał znaczenie dla teorii logicznych. Jednak chociaż Teetet cały jest poświęcony kwestyom logicznym, nie możemy go uważać za najbogatsze, ani też za najpewniejsze źródło do przedstawienia logiki Platona, bo jest, podobnie jak Kratyl, przeważnie treści polemicznej i trudno w nim odróżnić zdania samego Platona od zdań, które kładzie w usta osób dyalogu. Sam dyalog jest głównie prowadzony przez Sokratesa i Teeteta, zawiera krytykę poglądów Protagorasa, Heraklita i innych niewymienionych myślicieli, prawdopodobnie Arystypa i Antystenesa.

Niektóre twierdzenia logiczne, znane nam już z Fedona i Kratyty, znajdują się w Teetecie. Najważniejszym z nich jest pogląd na działalność myśli, jako na akt czysto psychiczny, niezależny od zmysłów i ciała. Pogląd ten, oparty w Fedonie na podstawach przeważnie etycznych, na pogardzie ciała i lekceważeniu wrażeń zmysłowych, tutaj opiera się na argumentach treści logicznej, na odróżnieniu działalności, właściwej zmysłom od innej zupełnie działalności, stanowiącej zadanie rozumu. Tych samych wyrazów używa Platon w obu dyalogach dla uwydatnienia tej niezależności rozumu od zmysłów. Dusza „sama według siebie“ (αὐτὴ κατ' αὐτήν, Phaedo 65c, 79d, 83ab, Teetet 186a, 187a) poznaje rzeczywistość i „dotyka się“ prawdy (8). Ktoś wie, umie wskazać, na czym jego wiedza jest oparta, zdać sprawę ze swych twierdzeń (9). Wiedza, którą nabyliśmy raz, może w następstwie

(8) Teet. 186d: więc we wrażeniach nie ma wiedzy, tylko w tem, co z nich wynika przy rozumowaniu o nich. Dopiero wtedy można się dotknąć istoty rzeczy i prawdy: (ἐν μὲν ἅρα τοῖς παθημασιν οὐκ ἐν ἐπιστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ. οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα... δυνάτον ἂν φασθαί.

Phaed. 65bc: dusza dotyka się prawdy... rozumując (patrz wyżej) 79a: z tego, co ma się tak samo, nie nie może być pojętem, jak tylko siłą rozumowania. 65bc: Ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται... ἐν τῷ λογίζεσθαι. 79a: τῶν... κατὰ ταῦτα ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτι ποτ' ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.

(9) Teet. 202c: τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου. (słyszałem), że ten, co nie umie dyalektycznie czegoś objaśnić, ten o tym przedmiocie wiedzy nie posiada.

Cratyl. 426a: (różnych wybiegów używa ten, co nie chce) λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων... ὅτι τις τρόπος τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδυνάτον που τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι.

Phaed. 76b: ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἂν δοῦναι λόγον ἢ οὐ; Πολλὴ ἀνάγκη.

być lub nie być do naszego rozporządzenia i tylko, jeśli w każdej chwili umiemy się nią posługiwać, na prawdę ją posiadamy: Teetet: 197c: „Zastanów się, czy jest możliwem, aby ten, co nabył wiedzę, jednak jej nie miał...” Fedon: 75d: „gdyż wiedzieć jest to nie tylko zdobyć wiedzę, ale też mieć ją i nie stracić” (10). Zmysły są tylko narzędziami, któremi dusza się posługuje według swoich potrzeb, dla osiągnięcia swoich celów (11). Zdanie to, wyrażone w Fedonie okolicznościowo, dopiero w Teetecie jest rozwiniętem obszerniej w ten sposób, że krańcowe lekceważenie zmysłów, okazane w Fedonie, zostało tutaj nieco łagodniej sformułowane. Wprawdzie zmysły nie prowadzą do wiedzy, tylko do mniemań, lecz trudno byłoby dowieść, dodaje ostrożnie doświadczony Platon, że wrażenia zmysłowe są fałszywe: 179c: „co się tyczy tego każdorazowego stanu, z którego wrażenia zmysłowe i oparte na nich mniemania wynikają, znacznie trudniej dowieść, że nie jest on prawdziwym”. W Fedonie zaś wielokrotnie spotykamy twierdzenie, że zmysły na żadne zaufanie zasługiwać nie mogą (65b, 67a, 83a etc). W Teetecie z wielkim naciskiem potwierdza Platon zdanie, znane z Fedona, że to, co w zakresie pojęć jest sobie przeciwległem, zawsze takiem pozostaje i nigdy jedno w drugie nie przechodzi: 190b: „Przypomnij sobie, czyś kiedykolwiek sobie powiedział, że n. p. piękno jest brzydkiem, albo sprawiedliwość niesprawiedliwą, albo też, co najważniejsze, czyś kiedykolwiek usiłował przekonać samego siebie, że coś jest innem, niż jest, czy też wręcz przeciwnie, nawet we śnie, nigdy się nie ośmieliłeś powiedzieć sobie, że w ogóle liczby parzyste są nieparzyste lub coś podobnego” (12). Phaedo, 102d: „zdaje mi się, że nie tylko sama wielkość nigdy nie da się uważać jednocześnie za wielką i małą... ale tak samo to, co w nas jest małym, nigdy nie zechce stać się,

(10) Teet. 197c: ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κερκτῆμένον μὴ ἔχειν.

(11) 184d: δεινὸν γάρ που... εἰ πολλὰί τινες ἐν ἡμῖν... αἰσθησεις ἐκκῶνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ζυντείνει ἢ διὰ τούτων ὅσον ὁργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. Dziwnem zaiste byłoby, gdyby w nas były jakieś oddzielne rozmaite zmysły, niby sztucznie osadzone i gdybyśmy

ich nie łączyli w jedną całość, dzięki której (wszystko jedno, czy ją dusza, czy inaczej nazwiemy), spostrzegamy wszystkie zjawiska za pomocą zmysłów, jakby jakich narzędzi.

(12) Teet. 190b: ἀναμνήσκου δὴ εἰ πρόποτε εἶπες πρὸς σεαυτὸν ὅτι παντὸς μᾶλλον τὸ τοι καλὸν αἰσχροὶν ἐστίν, ἢ τὸ ἄδικον δίκαιον ἢ καὶ, τὸ πάντων κεφάλαιον, σκόπει εἰ ποτ' ἐπεχείρησας σεαυτὸν πεῖθειν ὡς παντὸς μᾶλλον τὸ ἕτερον ἑτερόν ἐστιν ἢ πᾶν τοῦναντίον οὐδ' ἐν ὑπνῷ πρόποτε ἐτόλμησας εἰπεῖν πρὸς σεαυτὸν ὡς παντάπασιν ἄρα τὰ περιττὰ ἄρτια ἐστίν ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον.

Phaedo 75d: τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἐστίν, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν, καὶ μὴ ἀπολωλεμένον.

Phaedo, 79c: ἡ ψυχὴ ὅταν τῷ σώματι προσγρήται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁράν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινος αἰσθησεως... Dusza gdy posługuje się ciałem do poznawania, za pomocą wzroku, słuchu albo innego jakiegos zmysłu...

ani być wielkiem, ani też w ogóle nie może stać się lub być przeciwległemu samemu sobie, pozostając tem, czem jest, tylko w takim wypadku usunie się lub zniszczy“.

Z Kratylem również, jak i z Fedonem, ma Teetet niektóre wspólne pierwiastki. Żądanie, aby ten, co zna całość, umiał też sobie zdać sprawę z części tej całości, wyrażone w Kratylu, powraca w Teetecie: 203d: „Jeśli niezbędnem jest znać każdą z dwóch rzeczy, gdy znamy obie, to również ten, co ma znać całość, powinien koniecznie znać jej pierwiastki“. Kratyl, 426a: „jasnem jest, że ten, co zna złożone wyrazy, powinien najjaśniej i najlepiej znać ich pierwiastki“ (13). Kwestya błędnych mniemań, potracona w Kratylu (429d), obszernie jest traktowana w Teetecie (187d—200d); również znajdujemy w Teetecie obszerniejsze rozwinięcie krytyki Protagorasa i Heraklita, o których Plato pobieżnie mówił w Kratylu. Na końcu Kratyła Platon dokładniejsze zbadanie sprzeczności filozofii Heraklita odłożył na później. Tę zapowiedzianą krytykę Heraklita i jego kierunku filozoficznego znajdujemy w Teetecie. W Kratylu Sokrates uważa jeszcze kwestyę Heraklityzmu za trudną do osądzenia (440cd), w Teetecie zaś rozwiązuje ją, przytaczając jako pewnik przeciwko szkole Heraklita zasadę tożsamości i stałości pojęć, którą poprzednio już wyraził i stosował w Fedonie (12).

Poza tymi wspólnymi pierwiastkami Teeteta z Fedonem i Kratylem ⁷⁶⁾, pozwalającymi już na pewne wnioski co do następstwa chronologicznego tych dyalogów, znajdujemy w Teetecie szereg pierwszorzędnych logicznych teorii, mających charakter pozytywnych zapatrywań Platona, przeciwstawianych innym zdaniom współczesnych myślicieli. Szczególniej liczne są tutaj przyczynki do teorii definicyi pojęć. Sokrates dowodzi Teetetowi, że wyliczenie różnych przedmiotów, odpowiadających jakiemuś pojęciu, nie może zastąpić określenia samego pojęcia (146d). Przypomina nam to ustęp Eutyfrona, w którym Sokrates żąda określenia świętości nie przez wskazanie różnych przykładów świętych uczynków, lecz za pomocą wskazania zasadniczej cechy świętości, tego, co święte postępowanie odróżnia od nieświętego (Eutyfr. 6d). Sokrates sam w Teetecie daje przykłady definicyi, określając błoto, jako ziemię, zmieszaną z wodą (147c), słońce, jako najjaśniejsze z ciał, krążących po niebie naokoło ziemi (208d), przyczem uzasadnia dokładniej niż w Eutyfronie, wadliwość de-

(13) Teet 203d: εἰ ἀνάγκη ἐκάτερον γινώσκειν, εἴπερ ἀμφότερά τις γινώσκειται, προ-
γινώσκειν τὰ στοιχεῖα (pierwiastki) πᾶσ'
ἀνάγκη τῶν μέλλοντι ποτε γινώσσεσθαι συλ-
λαβῆν.

Krat. 426a: ὁῖον, ὅτι τὸν φάσκειντα
περὶ αὐτῶν (τῶν ὑστέρων, o wyrazach
złożonych) τεχνικὸν εἶναι, περὶ τῶν πρῶ-
των ὀνομάτων (pierwiastki) μέλιστα τε
καὶ καθαρώτατα δεῖ εἶναι ἀποδείξαι.

- finicij, polegających na przytoczeniu przykładów stosowania danego pojęcia. Dowodzi, że takie definicje posługują się zawsze tem pojęciem, które ma być określone, przez co powstaje błędne koło: 147b: „Czy sądzisz, że ktoś nazwę jakiejś rzeczy pojmuje, gdy nie wie, czym jest rzecz sama? — Wcale nie. — Więc ten, co nie zna pojęcia umiejętności, tembardziej nie rozumie, co znaczy „umiejętność robienia obuwia. — Tak jest. — Więc nazwa jakiejś umiejętności śmieszną jest odpowiedzią na zapytanie, co jest wiedza? Gdyż ten, kto tak odpowiada, podaje przedmiot wiedzy, o co go nikt nie zapytuje. — Zdaje się“. — (14). Godnym uwagi jest argument specyficznej energii zmysłów, jako dowód jedności psychicznej człowieka: 184d: „W jakim celu tak dokładnie usiłuję określić, czy jest coś w nas takiego, czym za pośrednictwem oczu dochodzimy do pojęcia rzeczy białych lub czarnych, a tem samem za pomocą innych zmysłów do innych pojęć i czy wszystkie takie wrażenia będziesz mógł do ciała odnieść? Czy to, za pomocą czego doznajesz wrażenia ciepła... i słodczy uważasz za części ciała, czy też czego innego? — Niczego innego. — Więc zechcesz przyznać, że tego, co się przez jeden zmysł spostrzega, nie można dostrzedz przez inny, jak n. p. dźwięków nie można widzieć, ani też barw słyszeć? — Jakżeby nie miał przyznać? — Więc, jeśli coś myślisz o dwóch wrażeniach, to ani jednym ani drugim zmysłem, służącym do otrzymywania każdego z tych wrażen, nie mógłbyś spostrzedz tego, co jest im wspólnem? — Naturalnie, że nie. — Wszak o dźwięku i barwie przedewszystkiem to im wspólnego myślisz, że oba istnieją? — Niezawodnie. —
- b** Wszak i to, że każde wrażenie różni się od drugiego, samemu zaś sobie równem pozostaje? — Bezwątpienia. — I że oba są to dwa przedmioty, każdy zaś jednym. — Także. — Czy nie jesteś w stanie także zbadać, czy są podobne do siebie, czy też niepodobne? — Pewno“. Oko tylko widzieć, ucho tylko słyszeć może, więc nie okiem, nie uchem, ani też żadnym innym zmysłem odróżniamy wrażenia słuchu od wrażen wzroku i porównujemy je między sobą, znajdując w nich coś wspólnego, n. p. to, że i barwy i dźwięki istnieją, że różnią się między sobą, że każda barwa, każdy dźwięk jest równym sobie, że barwa i dźwięk są to dwa przedmioty, każde z nich zaś jeden: 185b: „A to wszystko, za pomocą jakiej władzy o tych przedmiotach rozumiesz? Bo wszak nie za pomocą wzroku ani słuchu można uchwycić to, co one mają wspólnego. Jeszcze

(14) 147c: Jest to, mając możność prostej i krótkiej odpowiedzi, wybierać długą i krętą drogę (περίεργεσθαι ἀπέραντον ὁδόν). W 210a wiedza jest określona (przez Teeteta) jako słuszne mniemanie, połączone z wiedzą różnicy, dzielącej je od mniemań fałszywych, które to określenie Sokrates uważa jako zbyt naiwne.

i to może służyć za dowód tego, co mówię: Jeżeli, mianowicie, możliwem jest przekonać się, czy oba przedmioty są słone, to wszak wiesz, czem to poznasz i że nie jest to wzrok ani słuch, tylko coś innego. — c
 Jakże nie? Będzie to zmysł smaku (ἡ γλῶττης δόνησις). — Dobrze mówisz. Więc jaka władza ukazuje ci to, co wszystkim wrażeniom jest wspólne, i to, co jeszcze te ogólne pojęcia mają wspólnego, czem nazywasz istnienie i niebyt i to o co się teraz o nich pytamy? Jakie wyznaczysz zmysły dla tych wszystkich przedmiotów, za pomocą czego jest każdy z nich spostrzegany? — Mówisz o bycie i niebycie, podobieństwie i niepodobieństwie, tożsamości i różnicy, jedności i wszelkiej d
 liczbie wrażeń. Jasnem jest, że zapytujesz także o parzystość i nieparzystość i inne pojęcia podobne, jaką częścią ciała dusza je spostrzega. — Doskonale, mój Teetecie, pojmujesz mnie i to jest właśnie, o co się ciebie pytam. Istnienie i nieistnienie, podobieństwo i niepodobieństwo, tożsamość i różnica, jedność i liczba, nie są przedmiotami działalności zmysłowej, nie są spostrzegane za pomocą zmysłów, tylko sama przez się dusza je pojmuje, jako ogólne pojęcia nieuchwytne dla zmysłów, istotne przedmioty wiedzy, o których istnieniu wątpić mogą tylko niewtajemniczeni, nieokrzesani i uparci. 185d: Doprawdy, Sokratesie, nie umiałbym ci nie odpowiedzieć innego na twe pytanie, oprócz, że mi się zdaje przedewszystkiem, iż nie ma żadnego właściwego zmysłu dla pojęć ogólnych, podobnego do zmysłów, które nam służą do poszczególnych e
 wrażeń, tylko sama przez się dusza nasza bada, zdaje mi się, cechy wspólne (τὰ κοινὰ) wszystkich wrażeń. — Bo jesteś pięknym Teetecie, a nie, jak mówił Teodoros, brzydkim! Gdyż ten, co pięknie mówi, jest pięknym i dobrym. A oprócz tego, żeś pięknie powiedział, dobrześ zrobił, żeś mnie uwolnił od długich wywodów, skoro wydaje ci się, że są przedmioty, które dusza sama przez się bada, inne, niż te, które poznaje przez zmysły cielesne. Tak właśnie i mnie się zdawało, a chciałem i ciebie przekonać. 155e: Obejrż się uważnie, aby kto z niewtajemniczonych nas nie podsłuchał. Bywają tacy, którzy nie wierzą w istnienie tego, czego nie mogą uchwycić mocno obiema rękami i wskutek tego nie uznają istnienia czynności, rozwoju i wszystkiego, co niewidzialne. — Doprawdy, Sokratesie, mówisz o nieokrzesanych i uparcych ludziach. — Bo są, mój chłopcze, bardzo ograniczeni. Wiedza oparta jest na wnioskach (συλλογισμῶ 186d), a wnioski tem się różnią od bezpośrednich sądów o wrażeniach zmysłowych, że są możliwe nawet wtedy, kiedy żadnych wrażeń nie doznajemy. Zdolność wnioskowania o istocie rzeczy rozwija się w człowieku bardzo powoli, dopiero pod wpływem wychowania, i to nie zawsze, gdy tymczasem zmysłowość spostrzegamy u ludzi i zwierząt prawie od urodzenia: 186c: „Wszak 156a

wrażeń, do duszy za pośrednictwem ciał dochodzących, zwierzęta i ludzie zaraz po urodzeniu doznają z konieczności, zaś wnioski (ἀναλογισμῶν), z nich wyprowadzane o istnieniu lub pożyteczności z trudem powstają, wymagają czasu, pracy, oraz wykształcenia i nie wszystkim są dostępne? — W zupełności. — A czy możliwym jest, aby ten poznał prawdę, kto nie zna istnienia? — Niemożliwym. — A czy ten, co nie osiągnie prawdy o czemś, będzie miał wiedzę o tym przedmiocie? — Skądżeby ją mógł mieć, Sokratesie? — A zatem, wiedza nie leży we wrażeniach, tylko w rozumowaniu o nich? Gdyż do istoty rzeczy i prawdy dojść można tylko przez rozumowanie, jak się zdaje, nigdy zaś za pomocą zmysłów. — Zdaje się“. Mysł porównywa Platon z cichą rozmową duszy samej z sobą. Gdy po namyśle dojdziemy do pewności, pozbywszy się wątpliwości, wtedy powzieliśmy sąd o rzeczy. (15). Platon bada gruntownie różne warunki fałszywych sądów i dochodzi do wniosku, że błędy wkradają się do naszych sądów jedynie przy udziale zmysłów: 193b: „Fałszywe mniemanie możliwym jest tylko wtedy, gdy n. p. znając ciebie i Teodora i mając na owej woskowej tafli (z którą poprzednio dusza była porównana), odciski was obu, jakoby od sygnetów, po długim czasie i niejasno widząc was obydwóch, usiłuję pogodzić wspomnienie z właściwym wrażeniem. do którego się odnosi, a wrażenie dopasować do jego właściwego śladu, aby nastąpiło przypomnienie i wtedy chybię, tak jak ci, co się odwrotnie obuli, i przez pomyłkę odniosę wrażenie do nieodpowiadającego mu śladu, tak jak w zwierciadle bywają odbicia, w których lewa strona jest zmieniona na prawą, jeśli taka pomyłka mi się zdarzy, wtedy zachodzi błąd i fałszywe mniemanie“. 194b: Tylko tam, gdzie wiedza połączona jest ze zmysłowością (περὶ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθάνομεθα), mniemanie zaczyna się kręcić i obracać i staje się kolejno fałszywym i prawdziwym“. Teoria błędów i sądów fałszywych, wyłożona w Teetecie, należy do najświetniejszych logicznych rozpraw w dziełach Platona i stanowiła przedmiot specjalnych badań w naszym stuleciu. Jednak zadania, postawionego z całą ścisłością, Platon w zupełności nie rozwiązał i na końcu przytacza przykład możliwości fałszywego sądu bez udziału zmysłów (196), choć poprzednio

(15) 189e: A czy myśleniem nazywasz to samo, co ja? — Co mianowicie? — Mową duszy do samej siebie o przedmiotach, które bada. Wprawdzie tłumaczę ci rzecz, której sam nie wiem. Ale gdy dusza myśli, wydaje mi się jej myśl podobną do rozmowy, w której sama siebie zapytuje ona i sama sobie odpowiada, twierdzi i przeczy. Gdy zaś określiła (ὁρίσασα), bądź wolniej bądź prędzej osiągnąwszy cel i już zgadza się z sobą i nie różni, wtedy nazywamy to mniemaniami (δόξαι). W ten sposób mniemać jest to dla mnie mówić, a mniemanie jest mowa, tylko nie głośno do kogo innego powiedziana, tylko po cichu do samego siebie (189e—190a).

po długiej dyskusyi doszedł do wniosku, że błędy i fałszywe mniemanie jedynie przy zetknięciu się rozumowania ze zmysłowością zachodzą (ἐν τῇ συνάψει αἰσθησεως πρὸς διάνοιαν, 195c). Sprzeczność ta według jego zdania polega na tem, że istotnego źródła błędów odkryć niepodobna, nie zbadawszy poprzednio istoty wiedzy (200cd). Wiedza prawdy opiera się zawsze na istocie samych rzeczy, to jest na ogólnych pojęciach, które same rzeczy wyrażają i obejmują (186c). Dzięki istnieniu takich pojęć, możliwą jest wiedza obiektywna, niezależna od urojeń subiektywnych: 154a: „Czy też mógłbyś stanowczo twierdzić, że każdy kolor psu lub innemu zwierzęciu wydaje się takim samym, jak tobie? — W żadnym razie. — A czy innym ludziom wydaje się cokolwiek takim samym jak tobie? Czy możesz być tego pewnym, czy też przeciwnie sądzisz, że nawet tobie samemu nigdy się jednakowym nie wydaje żaden przedmiot, dla tego, że nigdy nie pozostaje niezmiennym? — To ostatnie wydaje mi się prawdopodobniejszem“. Gdyby każde mniemanie subiektywne było prawdziwem, to jedna i ta sama rzecz mogłaby być jednocześnie czemś i czem innem i miarą wszech rzeczy byłby nie tylko człowiek, ale nawet świnia: 161c: „Bardzo byłem zdziwiony, że (Protagoras) na początku swego dzieła „o prawdzie“ nie powiedział, że miarą wszech rzeczy jest świnia albo małpa albo inne jeszcze jakie dziwniejsze zwierzę, doznające wrażeń zmysłowych, aby w ten sposób wspaniale i lekceważąco rozpocząć swą do nas przemowę, dowodząc, że niesłusznie podziwialiśmy jego mądrość jakby boga, podczas gdy on w istocie pod względem rozumu nie tylko nie przewyższył innych ludzi, ale nawet żabie ustępował“. Prawdziwie zaś miarę wszechrzeczy posiada nie byle kto, tylko ten, co posiada wiedzę (171c, 179b, 183c). Istotna wiedza czyni nas podobnymi do boga, gdyż nie na świecie podobniejszego do bóstwa, jak najsprawiedliwsi i najmędrsi z pomiędzy ludzi: 176c: „Prawdę zaś tak wyrażmy: Bóg pod żadnym względem niesprawiedliwym nie jest, tylko jak najsprawiedliwszym i nie doń podobniejszego nie ma nad tego wśród nas, kto stanie się najsprawiedliwszym. Od tego zależy prawdziwa wartość, oraz niktzemność i nicość człowieka. Ta wiedza sprawiedliwości jest prawdziwą mądrością i enotą, zaś brak takiej wiedzy jest nieuctwem i oczywistą podłością. Inne zaś uzdolnienia i mądrości pozorne przy władzy politycznej są podłe (φωρτιστοι), w sztukach, rzemieślnicze (βζυζωτοι)“. Ideał filozofa przedstawia nam tu Platon również wymownie, jak w Fedonie. Nie zajmują go praktyczne i materyalne potrzeby życia, ani zabawy i biesiady, ani plotki o sąsiadach i nawet nie wie, jak dalece jest nieświadomym tych rzeczy. Tylko jego ciało pozostaje na ziemi, myśl zaś jego uważa wszystko ziemskie jako ledwo uwagi godne i bada cały wszechświat, nie zatrzy-

- mując się na tem, co najbliższe: 173c: Powiedzmy zatem, skoro chcesz, o koryfeach filozofii; bo cóżbyśmy powiedzieli o tych, co takim przedmiotem jak filozofia zajmują się powierzchownie? Więc prawdziwi filozofowie od młodości nie znają drogi na rynek, ani też nie wiedzą, gdzie się mieszczą trybunały, ratusze i inne miejsca zebrań publicznych. Praw i postanowień nie słyszą w mowie, ani też nie widzą na piśmie. Zaś zabiegi stowarzyszeń, walczących o urzędy, biesiady, zebrania lub bale z muzykantkami, nawet we śnie nie przystają do ich wyobraźni. Czy kto w mieście szlachetnie jest urodzony, czy nie, albo czy na przodkach jego ze strony ojca albo matki ciąży jaki zarzut, mniej jeszcze bywa filozofowi wiadomem, niż, jak to mówią, ilość wody w morzu. I o wszystkim tem nawet nie wie, że nie wie! Bo nie powstrzymuje się od takich rzeczy nie przez wzgląd na czyjąś opinię, tylko dla tego, że w rzeczywistości tylko ciało jego przebywa w mieście i tam mieszka, zaś myśl jego, uważając wszystko ziemskie za błahie i nawet za nic, jak to Pindar mówi, buja po całym świecie, i mierzy płaszczyzny i wysokości, bada gwiazdy na niebie i wszechstronnie osądza istotę każdej rzeczy, stanowiącej całość istniejącą, nie dbając o to, co najbliższe i najpospolitsze. Jak n. p. gdy Thales, patrząc w górę na gwiazdy, Teodorze, upadł w studnię, pewna miła i dowcipna tracka niewolnica wyśmiała go, że pragnął wiedzieć, co się na niebie dzieje, a nie widział tego, co przed jego nogami było. Ten sam żart tyczy się wszystkich, co życie swe filozofii poświęcają. Istotnie taki człowiek nie widzi tego, co bliskie i nie tylko nie spostrzega, co sąsiad robi, ale nawet oniemał, czy jest on człowiekiem, czy też innem jakim stworzeniem. Natomiast szuka on i stara się usilnie zbadać, czym jest człowiek w ogóle i pod jakim względem działania lub cierpienia takiej istoty różnią ją od innych. (174b). Dla tego też, mój przyjacielu, taki człowiek w stosunkach prywatnych czy też publicznych, gdy zostanie zmuszony przed sądem lub gdzieindziej mówić o tem, co przed nogami i oczyma wszystkich leży, narazi się na śmiech nie tylko Traczynek, ale też i wszelkiego gminu, będzie poniekąd wpadał w studnie i wszelkie biedy, wskutek braku doświadczenia praktycznego. I niezręczność jest tu straszną, gdyż uchodzi za głupotę. Gdy chodzi o wymyślanie, nie ma nic szczególnego do powiedzenia o nikim, gdyż o nikim nie wie nic złego, wskutek tego, że nie dbał o to. Ta jego nieświadomość naraża go na śmiech.
- d Gdy zaś chodzi o pochlebstwo albo gdy słyszy czyjeś samochwalstwo, wtedy wydaje się on zabawnym, bo nie uśmiecha się, jak inni, ale oczywiście na cały głos się śmieje. Gdy znowu wychwalają tyrana lub króla, to robi to na niego wrażenie, jakby podnoszono szczęście pastucha świń, owiec lub bydła za to, że dużo doi, z tą jedynie różnicą, że

pierwsi mają do pasienia i dojenia zwierzę dzikie lub złośliwsze, wskutek zaś braku czasu z konieczności sami muszą się stać również dzikimi i nieokrzesanymi, jak inni pastusi, trzymający swoje trzody w ogrodzeniu na górach. A gdy słyszy, że ktoś posiadał 10000 pletrów lub więcej e
ziemi, ilość ogromną dla tłumu, wydaje mu się to drobnostką, gdyż przywykł w swoich rozumowaniach całość ziemi badać. 174e: „A gdy mu wychwalają ród jaki, że ktoś jest bardzo szlachetnym, dla tego, że 175 a
może udowodnić siedmiu przodków bogatych, to pochwała taka wydaje mu się właściwą tylko dla ludzi niejasno i krótko widzących, którzy są tak ograniczeni, że nie są w stanie spojrzeć na całość i pojąć, że każdy z nas ma przodków niezliczone dziesiątki tysięcy, a wśród nich wiele tysięcy bogatych i biednych, królów i niewolników, greków i barbarzyńców. Albo, gdy widzi dumę kogoś, co wylicza 25 przodków i wyprowadza swój ród od Herkulesa, syna Amfitryona, to wydaje mu się to dziwnie małym odznaczeniem i śmieje się z tych, co nie mogą pojąć, że dwudziesty piąty, a nawet pięćdziesiąty przodek wstecz od b
Amfitryona był takim, jakim go los zrobił, z czego tylko nierozumna dusza może się pysznić. We wszelkich takich sprawach filozof jest wyśmiewany przez pospólstwo za to, że tak z góry na wszystko patrzy, a tego, co ma przed nogami nie widzi i często naraża się na kłopot“. W rozmowach o takich przedmiotach prawdziwy filozof zawsze bywa wyśmiewany, ale za to, gdy on komu zacznie zadawać pytania, już nie o pojedynczych sporach ludzkich i krzywdach, ale o samych pojęciach sprawiedliwości i niesprawiedliwości, i o tem, czem się one między sobą różnią i czem się różnią od innych przedmiotów, albo o szczęściu i nieszczęściu ludzkim, i o tem, jak człowiek może osiągnąć jedno, a uniknąć drugiego, wtedy przebiegli praktycy zamieniają role z filozofem i narażają się na śmiech wszystkich tych, co nie są wychowani, jak niewolnicy:

175c: „Zaś gdy on kogo w górę zechce wyciągnąć i zechce ktoś porzucić takie kwestye, jak „Jaka jest moja albo twoja krzywda?“ i wzniesć się do badania samej sprawiedliwości i niesprawiedliwości i określenia ich wzajemnego stosunku, albo czem się różnią między sobą lub od wszystkich pojęć, lub od pytania „czy król jest szczęśliwszy, czy ten, co wiele złota posiada?“ do badania istoty królowania, ludzkiego szczęścia i nieszczęścia, o ich właściwościach i o tem, w jaki sposób człowiekowi przystoi zdobyć jedno a uniknąć drugiego, gdy o takich kwestiach wypadnie rozumować owemu małoduszniemu, przenikliwemu d
pieniaczowi, to wtedy role całkiem się zmieniają: doznaje on zawrotu głowy od wysokości, w której czuje się zawieszonym i, patrząc z góry na dół, wskutek braku wprawy czuje się nieswój i zakłopotany i brak mu wyrazów, a wtedy na śmiech się narazi, wprowadzie nie Traczynek;

ani też niewykształconych ludzi, gdyż ci nie spostrzegą jego położenia, ale na śmiech wszystkich, co nie zostali wychowani, jak przystoi wolnym obywatelom. Takim jest charakter każdego z nich, Teodorze, pierwszego wychowanego w istotnej wolności i niezależności, którego e nazywasz filozofem, a któremu wolno wydać się głupim i do niczego niezdatnym, gdy od niego kto zażąda niewolniczych posług, jak n. p. pakowania łomoków, przyrządzania potraw lub pochlebstw. Drugi zaś wszystkie takie rzeczy umie zręcznie i prędko załatwić, ale nie umie z godnością zasłonić się płaszczem (wtedy, gdy od niego niewolniczych posług kto ośmieli się wymagać), ani też w pięknej mowie uczyć we 176a właściwy sposób prawdziwie szczęśliwe życie ludzi i bogów“.

Obraz ten prawdziwego filozofa zgadza się z tem, co o filozofach powiedziano w Fedonie:

Teetet, 176a: Jednak, wszak złego nie można wykorzenieć w zupełności, mój Teodorze, bo zawsze coś musi istnieć przeciwległego dobru. Ani też zło nie może wśród bogów się mieścić, tylko z konieczności okraża śmiertelników i tę naszą ziemię. Dla tego trzeba starać się uciec stąd jaknajprędzej. Ucieczka zaś polega na tem, aby stać się najpodobniejszym do boga, według możliwości. Podobieństwo to jest: stać się sprawiedliwym i świętym z pomocą rozumu.

Fedon, 79d, 81a, 82c i 107c: Skoro dusza okazała się nieśmiertelną, nie ma innego zbawienia ani ucieczki od złego jak tylko dążenie, aby stała się (d) najlepszą i najrozumniejszą. Gdyż na tamten świat dusza bez niczego innego idzie, jak tylko z tem, co w niej wychowanie i wykształcenie utrwaliły i co też największą korzyść lub szkodę jej przynosi zaraz na początku tej podróży.

Powyższe ustępy należą do najpiękniejszych w dziełach Platona i mają prócz doniosłości swej logicznej, jako przedstawienie ideału poznawającego podmiotu, jeszcze nadzwyczajną doniosłość w sprawie chronologii dyalogów. Przerywają one bieg dyskusyi stanowiącej treść dyalogu i naraz wyprowadzają na pierwszy plan pod przejrzystą osłoną samego autora, który wobec czytelników broni swego ulubionego zajęcia, filozofii. To też oddawna w tej tak zwanej „parabazie“ widziano kopalnię wskazówek dla oznaczenia daty napisania Teeteta, przez co zbyt zaufano niejasnym zewnętrznym aluzyom, a zanadto pominięto porównanie logicznej treści Teeteta z innymi dyalogami.

W Teecie widzimy znacznie większą ścisłość w określeniu pojęć metafizycznych, jak to szczególnie uwydatnił Campbell, który

słusznie porównał ten dyalog z „Krytyką czystego rozumu” Kanta. Zdanie Rosińskiego, który Platona uważa za pierwowzór krytycyzmu Kanta, również do żadnego innego dyalogu w tym stopniu się nie odnosi, jak do Teeteta. Wogóle, jeśli weźmiemy pod uwagę treść logiczną Teeteta, nie możemy wątpić, że dyalog ten jest pomnikiem badań logicznych dalej rozwiniętych, niż poprzednie, nie wyłączając Fedona. Jednak brak zgodności pod tym względem wśród uczonych, którzy pisali o chronologii dyalogów Platona. Dawniejsi badacze, jak Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter, Hermann, Steinhart, Susemihl, wszyscy sądzili, że Teetet nie mógł być napisanym później, niż w pierwszym dziesiątku lat po śmierci Sokratesa. Natomiast w nowszych czasach coraz to więcej zaczęło występować i przeważać zapatrywanie, według którego Teeteta należy do późniejszych dzieł Platona zaliczać. Już kilkadziesiąt lat temu, dla różnych względów Munk, a po nim Ueberweg zdanie to wyrazili, jednak dopiero Campbell uzasadnił tak, że już mało pozostawało wątpliwości. Po Campbellu Berkuski⁷⁸⁾, H. Schmidt⁷⁹⁾, Teichmüller, Jackson⁸⁰⁾, Rohde⁸¹⁾, Christ, Siebeck, Archer Hind⁸²⁾, Jezieniecki⁸³⁾, C. Ritter tyle nowych argumentów zebrali na poparcie późnego napisania Teeteta, że trudno pojąć, dla czego dotąd tak uparcie trzyma się dawnego poglądu Zeller; jednak, ze względu na znakomite stanowisko tego uczonego na polu badań nad filozofią grecką, nie wolno nam pominąć jego zapatrywań i należy rozważyć szczegółowo te argumenty, które Zeller przytacza w obronie mniemania, jakoby Teetet mógł być napisanym przed 390 r.

1. Pierwszy ślad chronologiczny upatruje Zeller we wzmiance na str. 142a Teeteta o koryneckiej wojnie. Wojna ta, znana z dzieł współczesnych historyków, trwała od 394 do 387 r. i w jednej z potyczek tej wojny, Teetet miał być ranionym. Jednak, jeśli miało to mieć miejsce w 392 r., jak mniema Zeller, to mało czasu miał Teetet, który według dyalogu w przeddzień śmierci Sokratesa był młodym chłopcem, aby urzeczywistnić wyrażoną w dyalogu przepowiednię i stać się sławnym zaledwie w 8 lat później. Zeller twierdzi, że wstęp dyalogu odnosi się do czasu samej wojny, o której mowa, jako o rzeczy dobrze czytelnikowi znanej. Ależ, však ważny wypadek pozostaje dobrze znanym jeszcze i we 20 lat później, szczególnie dla tych, co go na własne oczy oglądali. Tak np. nikogo nie dziwi, jeśli we Francji ktoś mówi lub pisze o wojnie z 1870 r., jako o bliskiej przeszłości, albo, jeśli mowa o oblężeniu Paryża, jako o powszechnie znanym wypadku. Więc wzmianka o wojnie koryneckiej na wstępie dyalogu nie może nam posłużyć do określenia daty napi-

sania go i dowodzi jedynie, że nie był napisany wcześniej, niż początek tej wojny. Zresztą Rohde⁸¹⁾, Munk, Ueberweg, Berkuski⁷⁸⁾, H. Schmidt⁷⁹⁾ z równym prawem usiłują dowieść, że bitwa o której tu mowa, miała miejsce dopiero w 368 r. W istocie rzeczy są to przypuszczenia, które, jak to już Schleiermacher zauważył, do żadnego pewnego wniosku nie prowadzą. Wzmianka o wojnie koryneckiej, o ile nie jest uzupełnioną innemi wiadomościami osobistemi o Teetecie, również dobrze może się tyczyć 392, jak 368 r., w rzeczywistości zaś żadnej wartości dla oznaczenia daty dyalogu niema.

2. Również małą wartość ma użycie wyrazu „πελταστικὸς ἀνὴρ“ na str. 165d. Zeller sądzi, że nazwa tej zbroi użyta w przenośni, mogłaby być tylko w epoce, kiedy peltaści zwrócili na siebie powszechną uwagę i skutek tego nasuwali się pod pióro piszącego. Stąd wnosi, że Platon pisał ten ustęp w czasie, kiedy Ifikrates, dzięki swym peltastom odniósł znakomite zwycięstwo. Jakkolwiek na pierwsze wejrzenie argument ten wydaje się przekonującym, jednakże nie wynikać może tylko prawdopodobieństwo, że Teetet napisany został po zwycięstwach Ifikratesa, które po raz pierwszy zwróciły uwagę Atenńczyków na użyteczność peltastów. P. Meyer⁸⁴⁾ bardzo trafnie wykazał granice doniosłości podobnych alluzji do mało nam znanych wypadków współczesnych. Gdyby wzmianka o peltaście była zrozumiała tylko w 391 r., to w takim razie trzeba by przypuszczać, że Teeteta pisał Platon jednocześnie z Protagorasem, w którym również mowa jest o peltastach (Protag. 350a). Ktokolwiek uważnie przeczyta i pojmie oba dyalogi, zgodzi się, że nie mogą one należeć do jednej i tej samej epoki działalności pisarskiej Platona.

3. Trzecią wskazówką, pozwalającą oznaczyć datę napisania Teeteta widzi Zeller we wzmiance (174e, 175a—b) o kimś, co się szczycił swymi 25-ma przodkami. Na ustęp ten, prawie jednocześnie i od siebie niezależnie zwrócili uwagę Bergk i Rohde. Pierwszy odnosi go do Agésilasa i skutek tego opóźnia napisanie Teeteta aż do 357 roku, Rohde zaś w tem sławnem potępieniu dumy rodowej widzi alluzję do dzieła Izokratesa, pod tyt. „Euagoras“, napisanego przypuszczalnie koło 374 r. Ale jest to w obu wypadkach zbyt sztuczna interpretacja tekstu. To, co Platon mówi o szeregu 25 przodków, pochodzących od Herkulesa, nie potrzebuje wcale odnosić się do jakiegś publicznej mowy pochwalnej lub pogrzebowej, bo skoro w IV wieku przed Chr. kilka osób wyprowadzało ród swój od Amfitryona, od którego upływało wtedy mniej więcej 25 pokoleń, to filozof, lekceważący sobie wszelkie genealogie w najwyższym stopniu, łatwo mógł podać liczbę 25 przodków, jako przykład, nawet mając na myśli takich, co tylko

się 23-ch lub 24-ch doliczali, albo wreszcie wcale nie mając na myśli oznaczonej osoby. Dla tego usiłowania odnalezienia owego księcia lub dzieła, do których się ironia Platona odnosi, więcej świadczą o erudycji, niż o trafności rozumowania autorów. Dla zrozumienia tekstu Platona, wszystko jedno, czy przy czytaniu tego ustępu będziemy myśleć o Agesilaosie, czy o Agesipolisie, jak chce Zeller, czy o Dyonizym Syrakuzzańskim, jak proponuje Teichmüller, czy też o wszystkich razem. Prócz nich pewno wiele jeszcze innych osób, współczesnych Platonowi, uważało się za potomków Heraklesa w 25-em pokoleniu. W ogóle jak trafnie Natorp⁸⁵⁾ zauważył, mowa tu o takich, co się sami szczył swem pochodzeniem, więc nie mamy racji odnosić tego ustępu do mów pochwalnych osób trzecich. Można wreszcie uważać liczbę przodków i sławę jednego z nich, jako dwa różne rodzaje niesłuszných przechwałek, zasługujących na śmiech filozofa. W żadnym razie cały ten ustęp nie może służyć do oznaczenia daty dyalogu.

4. Dalej mniema Zeller, że treść dyalogu właściwszą jest dla epoki, kiedy Platon kładł podwaliny swej filozofii, niż dla czasu, kiedy pisał Państwo, Tymeusza i Prawa. Niewątpliwie, Teetet nie był pisany jednocześnie z Tymeuszem i Prawami. Już Teichmüller (t. II, str. 341) zwrócił uwagę, że lekceważenie praw, wyrażone w Teetecie (173 d), wyłącza możliwość tak późnego powstania tego dyalogu, jak przypuszcza Bergk, który uważa Teeteta za dzieło napisane w ostatnim dziesięcioleciu życia Platona. W tym wieku 70-letni Platon już wcale nie lekcewał praw i owszem, wpadł w przeciwną ostateczność, proponując karę śmierci za bezbożność (Leges 909a) i chciał prawem określić granice nawet tego, w co wolno obywatelom wierzyć! Ale nim Platon Prawa swe zaczął pisać, nawet, jeśli przypuścimy, że przez 10 lat się tem dziełem zajmował, minęło od końca pierwszej wojny koryńskiej trzydzieści lat. Więc, jeśli dowodzimy, że Teetet powstał później, niż Fedon, jeszcze nie wynika stąd, aby miał być jednocześnie z Prawami. Natomiast ścisły związek Teeteta z dyalogiem o Rzeczypospolitej został bardzo szczegółowo przez Campbella⁸⁶⁾ wykazany i nie przeszkadza nam zaliczyć oba te dyalogi do jednej epoki.

5. Jeszcze mniej przekonywa argument Zellera o stosunku „Sofisty” i „Polityka”, które według świadectwa samego Platona są dal-szym ciągiem Teeteta, do Fedona, Państwa i Biesiady. Zeller uważa Sofistę i Politykę za dyalogi wcześniejsze od Biesiady i Fedona, stąd zaś wnosi, że tembardziej Teetet powinien być znacznie wcześniejszym. Lecz nowsze badania wciąż potwierdzały świetny dowód Campbella, dany przed 30-u laty, że Sofista i Polityk do najpóźniejszych dzieł

Platona należą, i, co za tem idzie, Teetet w blizkim związku z tymi dyalogami pozostający, nie może być napisanym około 390 r.

6. Stosunek Platona do Euklidesa i Antystenesa widoczny w Teetecie, Zeller uważa za zgodny z wczesnem napisaniem tego dyalogu. Ale ten argument jest o tyle tylko słusznym, o ile jest skierowanym przeciwko bardzo późnemu napisaniu Teeteta, nie przeszkadza zaś wcale przypuszczeniu, że Platon pisał Teeteta w końcu 2-go lub na początku 3-go dziesięciolecia IV. wieku przed Chryst.

7. Nakoniec, jako najważniejszy argument, przytacza Zeller wyliczenie dyalogów, które stanowczo za późniejsze uważa od Teeteta. Wiadomo, że Sofista, Fileb, Polityk, Parmenides są późniejsze, niż Teetet, ale Zeller usiłuje dowieść, że nadto dyalog o Państwie jest późniejszym od Fileba, a zatem i od Teeteta. Dowód Zellera polega na zestawieniu szeregu ustępów Fileba i Państwa, dotyczących się tego samego przedmiotu i tak się do siebie odnoszących, że Zeller ⁸⁶⁾ uważa ustępy z „Państwa“ za niewątpliwie późniejsze. Jednak bezstronne porównanie tych ustępów pozwala również słuszenie przypuszczać odwrotnie, że Fileb jest późniejszym od Państwa. Jedno zdanie, mianowicie (Państwo 505b): „wiadomo, że większości rozkosz wydaje się dobrem, lecz tym, co z większą sztuką rzecz badają — rozum, ale ci, co są tego zdania, nie umieją odpowiedzieć na pytanie, jaki rozum, tylko są w końcu zmuszeni do powiedzenia, że dobro jest rozumieniem dobra“, może się stosować, zamiast do Fileba, do poprzedzającego w Państwie ustępu 357bc, w których rozkosz jest zaliczoną do dóbr upragnionych jedynie dla samych siebie, gdy tymczasem rozum jest pożądany i sam i dla skutków, jakie zeń wypływają, dlatego należy do najpiękniejszych dóbr, choć tłumom inaczej się wydaje (358a). Także w Gorgiaszu Kallikles, jako przedstawiciel większości, uważa rozkosz za identyczną z dobrem (495a), zaś Sokrates dowodzi przeciwnie (495d). Więc nie jest wcale koniecznem przypuszczenie, że Państwo jest późniejsze od Fileba, a wreszcie, nawet gdybyśmy uważali oba dyalogi za jednocześnie, to na epokę od 393 do 368 r. przypadałyby nietylko, jak Zeller twierdzi, Biesiada, Fedon, Eutydem i Kratyl, ale także znaczna część Państwa i Fedrus, które mogłyby wyprzedzić dyalektyczne dyalogi, rozpoczynające się od Teeteta.

W ten sposób wszystkie argumenty Zellera za napisaniem Teeteta przed 390-ym rokiem obracają się przeciwko temu założeniu. Z nich ten tylko wniosek pozostaje niezbity, że Teetet nie mógł być napisany przed 392 r., ale o ile później, tego wcale wywody Zellera nie określają. Ani wzmianka o wojnie koryneckiej, ani alluzya do tych, co się pyszną swymi 25-ma przodkami, nie noszą tego

charakteru, co np. wzmianka o podziale Mantynei w Biesiadzie, która pozwoliła z wielkiem prawdopodobieństwem określić czas napisania tego dyalogu. Wszystkie aluzye do współczesnych osób lub wypadków, z taką przenikliwością odnalezione w Teetecie, również właściwe byłyby w 392. roku, jak i w 25 lat później. Niebezpieczna choroba Teeteta i zaraza panująca w obozie pod Koryntem, mogły bardzo długo w kole uczniów Sokratesa i Platona pozostać w pamięci, skoro Teetet w ścisłym związku pozostawał z tem kołem. Nie brak natomiast w Teetecie wskazówek dowodzących, że dyalog ten nie był napisany w pierwszych latach po 392. r., choć znowu nie ma powodu uważać go za jedno z ostatnich dzieł Platona, jak niedawno sądził Dümmle³⁹⁾. Główne wskazówki, dowodzące, że Teetet należy do średniej epoki działalności pisarskiej Platona i że napisany został później niż Fedon, Biesiada i Państwo, a może nawet, niż Fedrus, wynikają z następujących spostrzeżeń:

1. Spotykamy w Teetecie alluzye do istniejącej już szkoły Platona. Osobistość Sokratesa młodszego, o którym mowa w Teetecie, znaną nam jest z Metafizyki Arystotelesa (Ks. VI., rozdz. XI., Str. 1036b 25) i Ueberweg (str. 231) już zauważył, że Arystoteles cytuje go, jako dobrze mu osobiście znanego, skąd możnaby wnosić, że Sokrates młodszy jeszcze wtedy, kiedy Arystoteles przybył do Akademii Platona, tj. w 367 r., do akademii należał, albo przynajmniej z uczniami Platona przestawał. W każdym razie mało jest prawdopodobnem, aby Platon przedstawiał młodszego Sokratesa, jako uczestnika dyalogu z Teetetem wtedy, gdy go jeszcze żaden stosunek z tym imiennikiem Sokratesa historycznego nie łączył, tembardziej, że rola jego w Teetecie jest prawie żadna, i wzmianka o nim może być poczytywaną tylko za dowód osobistej ku niemu życzliwości Platona.

2. Opis filozofa i przeciwstawienie go praktykom (172c—177c) Ueberweg (str. 232), a za nim Teichmüller (II. 333—336) z wielkiem prawdopodobieństwem odnoszą do pobytu Platona w Syrakuzie, gdzie mógł być narażony na żądania usług osobistych, niegodnych filozofa i, gdzie prawdopodobnie spotkał wielu pochlebców na dworze Dyonizego, umiających nie tylko pakować tłomoki, ale nawet przyprawiać smaczne potrawy.

3. Alluzye do podróży Platona (174—176), wprowadzenie Teodora z Cyreny do dyalogu i naleganie, aby przyjął udział w dyskusyi, najłatwiej pojąć, gdy przypuścimy, że Platon pisał Teeteta po swoim pobyty w Cyrenie.

4. Metafora ciąży umysłowej, w Biesiadzie widocznie po raz pierwszy przez Platona użyta i obszernie wyjaśniona przez Deotymę, w Teetecie jest stosowana, jako dobrze znany czytelnikom obraz (148e). Tutaj Platon uzupełnia go pojęciem akuszeryi umysłowej:

(148e): „Doznajesz bólów, kochany Teetecie, dla tego, że nie jesteś bezpłodnym, tylko zapłodnionym. — Nie wiem, Sokratesie; mówię tylko, czego doznaję. — Więc, śmieszny chłopcze, nie słyszałeś, że jestem synem 149a bardzo zdolnej i poważnej akuszarki, Fenarety? — To już słyszałem. — Czyś także słyszał, że ja się oddaję temuż kunsztowi? — Nie. — Więc dobrze wiedz, że tak jest. Ale nie obmawiaj mnie przed innymi, bo ta moja sztuka jest tajemnicą i dla tego, że o niej nie wiedzą, mówią o mnie, że jestem najdziwniejszy z ludzi i że wprawiam wszystkich w kłopot. b Czyś i to słyszał? — Słyszałem. — Chcesz, abym ci powiedział przy- czynę? — I owszem. — Więc pojmij zadanie akuszerki, a łatwo zrozumiesz, co chcę powiedzieć. Wiesz pewno, że żadna z nich już nie jest płodną, ani też nie rodzi? Wiem.“

Dalej Sokrates przeprowadza porównanie między akuszeryą, a Sokratyczną dyalektyką (149—152), która ułatwia poród myśli, a odróżnia prawdziwe od fałszywych. Podobnie Symposion 206b: „Dziełem miłości jest płodzenie w pięknym ciele lub duszy. — Trudno pojąć, co chcesz powiedzieć, i nie rozumiem. — Więc powiem ci jaśniej: ludzie bywają brze- 149c mienni nie tylko cielesnie, ale też i duchowo, i gdy do wieku właściwego dochodzą, pragną płodzić lub rodzić. Zaś płodzić w brzydkim nie mogą, tylko w pięknym. Jest to dzieło boskie i w śmiertelnym stworzeniu to jedno zawiera się nieśmiertelnego: płodzenie i rodzenie“. Dalej Deotyma przeprowadza porównanie między płodnością fizyczną a duchową 206—210.

Jeśli porównamy ustępy w Biesiadzie i w Teetecie, dotyczące się tego przedmiotu, doznajemy wrażenia, że Platon w Teetecie ma na myśli już przeprowadzone w Biesiadzie porównanie między płodnością fizyczną a duchową i tutaj dalej to porównanie rozwija. W takim razie Teetet nie mógłby być napisanym przed 385 r., t. j. przed datą napisania Biesiady.

5. Bardzo ważnem jest dalej spostrzeżenie dotyczące się szczególnej formy Teeteta, różniącej go od wszystkich innych dzieł Platona. Dyalog rozpoczyna się od rozmowy między Euklidesem i Terpsionem w Megarze. Rozmawiają o Teetecie, którego Euklides spotkał rannego, gdy go wieźli z obozu pod Koryntem do Aten. Rozmowa o tym wypadku wywołuje wspomnienie o pamiętnym dyalogu z Sokratesem, w którym brał udział Teetet, jako młody chłopiec. Terpsion zapytuje Euklidesa o treść tego dyalogu, a Euklides zamiast opowiedzieć, jak to zwykle miewa miejsce w innych dyalogach Platona, cały dyalog, mówi, że zapisał go sobie i każe go niewolnikowi odczytać. Przytem zwraca uwagę na niedogodność opowiadania dyalogów, ze względu na ciągłe powtarzanie takich wyrazów, jak: „powiedział“, „odrzekł“, „zaprzeczył“ i t. d.

Tłomaczy się w ten sposób, dla czego w swoim rękopisie przedstawił dyalog dramatycznie, a nie tak, jak mu go Sokrates opowiadał. Tłumaczenie to skłoniło Teichmüllera do bardzo śmiałego wniosku, jakoby dopiero od Teeteta Platon zaczął przedstawiać dramatycznie dyskusye dyalektyczne, gdy poprzednio zawsze miał podawać rozmowy filozoficzne w formie opowiadania, jak w *Państwie*, *Fedonie*, *Biesiadzie* i t. d. Na poparcie tego swego wniosku Teichmüller przytacza fakt, że wszystkie, powszechnie uznane za najpóźniejsze dzieła Platona mają formę dramatyczną, żadne z nich nie zawiera dyalogu opowiadanego. Tak np. *Tymeusz* i *Krytiasz*, które według świadectwa samego Platona następują po *Państwie*, mają formę dramatyczną, tymczasem *Państwo*, napisane wcześniej, ma jeszcze formę opowiadanego przez Sokratesa dyalogu. Również te dyalogi, o których od samego Platona wiadomo, że stanowią ciąg dalszy Teeteta, — *Sofista* i *Polityk* — mają formę dyalogu. Nakoniec *Prawa* późniejsze od *Państwa* według świadectwa Arystotelesa, również mają formę dramatyczną. Stąd Teichmüller (II, 309) wyprowadza wniosek, że wszystkie dzieła, które jak *Fedon*, *Państwo*, *Protagoras* etc., zawierają krytykowane we wstępie do Teeteta ciągle powtórzenia: „rzekł“, „odrzekł“, „zapytałem“ etc. ... były napisanymi przed Teetetem, zaś te, które przedstawiają dyskusye dyalektyczną dramatycznie, po Teetecie. Ten wniosek Teichmüllera tylko w połowie ma cechy prawdopodobieństwa: po oświadczeniu w Teetecie, że ciężko jest dyskusye opowiadać, niekonsekwentnie by postąpił Platon, pisząc znowu dyskusye opowiadane. Więc *Biesiada*, *Fedon*, *Protagoras*, *Eutydem* mogą uchodzić za wcześniejsze, niż Teetet. *Parmenides* może być późniejszym, gdyż po wstępie opowiedzianym następuje w nim właściwa dyskusya filozoficzna (137c—166c) w formie dramatycznej, tak, że pytania i odpowiedzi następują bezpośrednio po sobie bez wtrącania jak w *Państwie* wyrazów: „xzi ἐγὼ ἔφη“, „εἶπον“, „συνέφη“, „οὐχ ὁμολόγη“, które w Teetecie zostały uznane za zbyteczne (143c). Ale dalszy wniosek Teichmüllera, jakoby Platon przed Teetetem nigdy nie pisał dyalogów w formie dramatycznej, wcale nie ma siły przekonywującej. Wszakże forma dramatyczna jest dla przedstawienia dyalogów najprostszą i jeszcze dawno przed Platonem była używana przez *Eschylosa*, *Sofoklesa*, *Arystofanesa*, więc nie potrzebował jej Platon dopiero w Teetecie wymyślać. Gdybyśmy przypuścili z Teichmüllerem, że Platon zaczął dopiero po napisaniu Teeteta używać formy dramatycznej, to bardzo mało dzieł przypadłoby na epokę młodości i wieku dojrzałego Platona (według Teichmüllera Teetet był napisany w 384 r.), a nadzwyczaj wiele na czas od 43. r. życia do śmierci. Z pomiędzy 35 dzieł, Platonowi przypisywanych, tylko 10 ma formę dyalogów opowia-

danych, a wśród pozostałych niektóre noszą wszelkie cechy dzieł młodości, jak np. Eutyfron, Crito, Menon, Laches. Zresztą niepodobna traktować dramatycznej formy dyalogów, jak jakiego szczególnego odkrycia, zrobionego przez Platona dopiero po 40-ym roku życia. Daleko jest prawdopodobniejszym, że z początku Platon, jak i wszyscy, co pisali dyalogi, posługiwał się formą dramatyczną, od poetów zapożyczoną, tembardziej, że Platon miał za młodu skłonności poetyckie i nawet pisał wiersze. Dopiero, gdy chodziło o idealizowanie Sokratesa i o nadanie dyalogom, po śmierci mistrza napisanym, cechy autentycznego pochodzenia od Sokratesa, mógł Platon spróbować formy dyalogu opowiadanego, a w końcu, wypróbowałszy różne odmiany tej formy, powrócić do pierwotnej formy dramatycznej. Potwierdzenie tego poglądu znajdujemy w okoliczności, że, choć dyalogi Platona opowiadane są tak nieliczne, jednak widać w nich wielkie różnice pod względem technicznego przeprowadzenia dyalogu i nie można ich, jak chce Teichmüller łączyć w jedną klasę. Mianowicie należy odróżnić:

1. Pisma, które nie mając formy dyalogu, wykazują skłonność autora do formy dyalogicznej przez wtrącanie pytań i odpowiedzi. Ten charakter ma *Apologia*, która niby jest mową Sokratesa, a jednak zawiera ustępy, w których Sokrates przytacza lub udaje rozmowę (16).

2. Pisma, napisane jako dyalogi, a jednak zawierające tak długie mowy, że tracą charakter dyalogiczny, np. *Menexenus* (17), który zaczyna się od krótkiego dyalogu i po znacznie dłuższej mowie, na zakończenie, znowu zawiera pół stronnicy rozmowy; albo *Tymeus*, w którym po krótkim dyalogu (17—21) następuje mowa Kritiasa (21—27) i jeszcze dłuższa mowa Tymeusza (27c—92b), przerwana w jednym tylko miejscu kilkoma słowami uznania ze strony Sokratesa i stanowiąca

16) Apol. 20a: Kaliasie, rzekłem, jeśliby twoi synowie... 20 b: Czy nie znasz kogo, co posiadałby wiedzę politycznej i ogólnoludzkiej cnoty, rzekłem, a on odpowiedział: „I owszem“. — Któż? — zapytałem go. „Euenos“, powiedział on, Sokratesie. 24d. „I powiedz mi, Meletosie, ... widzisz, Meletosie, że milczysz i nie masz co odpowiedzieć“. 24e: „Któż młodzież udoskonala? Prawa? Ale nie o to pytam się ciebie, tylko, jaki człowiek same prawa najpierwszy wiedział? Ci, tutaj obecni przysięgli, Sokratesie... Jak to mówisz, Meletosie...“ 27b c: „Jeśli ty nie chcesz odpowiadać, ja za ciebie odpowiadam... czy jest ktokolwiek, co przyznaje istnienie spraw demonicznych, a przeczy istnieniu samych demonów? — Nie ma“. Takie to kawałki rozmowy, bądź opowiedzianej, bądź wprost prowadzonej, jakoby z oskarżycielami przerywają tekst *Apologii* w wielu jeszcze innych ustępach.

17) *Menexenus* 234a (początek): Sokr.: Czy z rynku, czy skądinąd wracasz, Menexenie? Menex. Z rynku, Sokratesie, i z rady. Rozmowa ta, od której zaczyna się dyalog, zajmuje zaledwie str. 234—236 i służy jedynie za wstęp do mowy, której jakoby od Aspazji nauczył się Sokrates. Po mowie tej, zajmującej większą część dyalogu (13 stronic wydania Stefana, 236d—249d), następuje na zakończenie bardzo krótka rozmowa między Sokratesem a Menexenem (249d—249e).

koniec dyalogu. Ten sam charakter miał mieć niedokończony przez Platona *Kritias*, w którym wstęp dyalogiczny (106a — 108c) jest jeszcze znacznie krótszym, a następująca po tym wstępie mowa *Kritiasa* (108 — 121) wcale nie jest przerwana nawet jakimikolwiek wyrazami uznania obecnych.

3. Pisma, które od początku do końca stanowią formalnie opowiadanie, a których jednak główna część jest opowiedzianym dyalogiem, jak *Lysis*, *Charmides*, *Państwo*, w których od początku Sokrates opowiada treść rozmowy, jaką miał poprzednio. Odrębną klasę stanowiłyby opowiadania, w których osobą opowiadającą byłby kto inny, niż Sokrates, np. w *Parmenidesie* — *Kefalos*, ale takiego opowiadania wśród dzieł Platona nie znajdujemy, bo *Parmenides* zaczyna się wprawdzie od opowiadania, ale potem przechodzi w formę dramatyczną, bez ganionych w *Teetecie* powtórzeń.

4. Pisma, które zaczynają się od opowiadania, ale w których następnie przechodzi autor do formy dramatycznej, aby lepiej przedstawić samą dyskusję dyalektyczną. Przykładem jedynym takiej formy literackiej jest *Parmenides*, w którym z początku bez wstępu zaczyna swe opowiadanie *Kefalos* i mówi, w jaki sposób od *Antifona*, brata Platona dowiedział się o treści rozmowy bardzo dawno kiedyś prowadzonej między *Sokratesem*, *Zenonem* i *Parmenidesem*, o której przyjaciel *Zenona*, *Pytodor*, opowiedział *Antifonowi*, a ten znowu *Kefalosowi*. Samo dzieło Platona przedstawia się jako opowiadanie *Kefalosa* i z początku, gdy opisuje przyjazd *Parmenidesa* i *Zenona* do *Aten*, utrzymuje się w tonie dość zawiłym opowiadania o opowiadaniu *Antifona* o tem, co słyszał od *Pytodora*, a co ten znowu słyszał, jako świadek owej pamiętnej rozprawy. Na pierwszych 10 stronicach dyalogu zamiast wymienionych w *Teetecie* i ganionych powtórzeń: „καὶ ἐγὼ ἐφην“, „καὶ ἐγὼ εἶπον“, „συνέφη“, „οὐχ ὁμολόγει.“ z powodu, że opowiadanie jest podane, jako powtórzenie tego, co opowiadający sam słyszał opowiadaniem, spotykamy formułki φάναι (41 razy na str. 127d—137c), εἰπεῖν (14 razy), a kilka razy Platon zapomina o tem, że opowiada z drugiej niby ręki i wtrąca εἶπεν lub ἐφη. Już i w tym wstępie do właściwej treści *Parmenidesa* następują kilkakrotnie całe szeregi pytań i odpowiedzi bez żadnych formułek, przypominających, że to ma być opowiadanie, a poczynając od 137 str. aż do końca *Parmenidesa* na 30-u str. wydania *Stefana* nie ma już ani razu podobnej formułki, czyli, że Platon bez żadnego omówienia przeszedł od opowiadania do zwykłej formy dramatycznej.

5. Pisma, w których całość ma formę dramatyczną, i w których Sokrates występuje jako jedna z osób dyalogu, ale w ten sposób, że po

dyalogicznym wstępie Sokrates zaczyna opowiadać jedną z dawniejszych swoich rozmów i opowiadanie ciągnie się bez przerwy do końca. Takim dyalogiem jest *Protagoras*, w którym po wstępnej rozmowie Sokratesa z towarzyszem, bliżej nie nazwanym, następuje opowiadanie Sokratesa o innej rozmowie, którą miał z Protagorasem i innymi sofistami. Na opowiadaniu tem dyalog się kończy, a ciągnie się ono przez 52 str., przyczem bardzo często spotykamy ganione w Teetecie powtarzania.

6. Od poprzedniej różni się inna forma, polegająca na tem, że Sokrates opowiada dawniejszą rozmowę, ale w ten sposób, że przerywa ją rozmową ze słuchaczem, a po skończeniu sprawozdania z dawniejszej dyskusyi, znowu rozmawia o niej ze swym towarzyszem, co stanowi zakończenie całego dzieła. Wstęp do tej formy dyalogu uzasadnia samo opowiadanie i jest dyalogicznym. Taką więcej złożoną i urozmaiconą formą odznacza się *Eutydem*, dyalog między Krytonem a Sokratesem, w ciągu którego Sokrates opowiada Krytonowi o swej dyskusyi, mianej dnia poprzedniego.

7. Dyalogi, w których S. nie bierze wprost udziału, ale jedna z osób opowiada dawniejszą rozmowę Sokratesa; taką formę ma *Biesiada*, zaczynająca się od tego, że Apollodoros opowiada, jak od Arystodema dowiedział się o treści mów, mianych podczas jednej biesiady, w której razem z Sokratesem brał udział. Następnie po bardzo krótkiej rozmowie z nie nazwanym bliżej towarzyszem, Apollodoros opowiada samą historię owej biesiady, tak jak ją od Arystodema słyszał, przyczem znowu także formułki najczęściej wracają, jak w *Parmenidesie*.

8. Dyalogi, w których S. sam udziału nie bierze wprost, ale jeden z uczestników dyalogu opowiada rozmowę kiedyś prowadzoną przez Sokratesa, przyczem to opowiadanie jest przerywane rozmową opowiadającego ze słuchaczami. Jest to forma *Fedona*, w którym na początku mamy dyalog Fedona z Echekratesem, potem opowiadanie Fedona o przedśmiertnej rozmowie Sokratesa z uczniami, przerwane wyrazami podziwu i uwielbienia Echekratesa.

9. Dyalog, w którym po wstępie dyalogicznym następuje odczytanie przedstawionego dramatycznie dyalogu: *Teetet*.

10. Dyalogi, nie zawierające opowiadania o innych rozmowach, tylko samą rozmowę Sokratesa z jednym lub kilkoma słuchaczami, którym Sokrates zadaje pytania lub na których pytania odpowiada. Klasa ta, najliczniejsza, obejmuje *Eutyfrona*, *Krytona*, *Kratyla*, *Fedra*, *Alcybiadesa*, *Lachesa*, *Gorgiasa*, *Menona*, *Hippiasów*, *Iona*, *Fileba*.

11. Dyalogi podobne do poprzednich, z tą różnicą, że już w nich Sokrates czynnego udziału nie bierze, tylko biernie słucha dyskusyi, prowadzonej przez kogo innego: Sofista, Polityk.

12. Dyalog, w którym Sokrates ani czynnie, ani biernie nie uczestniczy: *Leges*.

Z powyższej klasyfikacyi⁸⁷⁾ formy dyalogów Platona wynika, że te dyalogi, z których Teichmüller jeden rodzaj opowiadanych dyskusyi tworzy, właściwie dzielą się na 6 gatunków, z pomiędzy których każdy był wypróbowany przez Platona, a tylko jeden więcej niż raz, mianowicie ta forma, którą ma „Państwo“, użyta jest jeszcze w *Lysisie* i *Charmidesie*. Tylko te trzy dyalogi stanowią jedno nieprzerwane opowiadanie Sokratesa. Najwięcej zbliża się do nich Protagoras, w którym do opowiadania Sokratesa dodany jest wstęp dyalogiczny. Od Protagorasa różni się *Biesiada* tem, że we wstępie udział Sokrates nie bierze, a *Fedon* tem, że w nim opowiadanie jest przerwane rozmową osób, które go słuchają. Eutydem do tego dodaje zakończenie dyalogiczne, w którym, również jak i we wstępie, Sokrates udział bierze. Nareszcie Parmenides już porzuca krępującą formę opowiadania i w środku dzieła przechodzi do formy dramatycznej. Sam Teichmüller odróżnił Parmenidesa od innych opowiadanych dyalogów i przyznał, że mógł on być napisany po *Teetecie*. Jednak pozostałe 5 gatunków opowiadań Platona dowodzą, że on formę opowiadania próbował rozmaicie przekształcać, nim ją całkowicie porzucił. Pierwotnie stosowana zwyczajna forma dramatyczna nie wystarczała do tej charakterystyki osób, która odznacza dyalogi opowiadane. Gdy jednak ta forma opowiadania zaczęła krępować Platona w przeprowadzeniu dyskusyi dyalektycznych, porzucił ją w *Teetecie*; że nie wszystkie, w formę dramatyczną ujęte dyalogi należą do jednej epoki, widać stąd, że i one rozpadają się na kilka gatunków. Te, w których rola Sokratesa jest bierna, jak *Sofista*, *Polityk*, *Tymeusz*, *Kritias*, albo też całkiem usunięta, jak *Prawa*, uchodzą też powszechnie za najpóźniejsze. Z pomiędzy reszty jeden tylko *Filebus* może z wszelkiem prawdopodobieństwem być uznany za późniejszego od *Teeteta*. Zapowiedziana w *Teetecie* zmiana formy dyalogów nie znaczy zatem, że Platon zamierza dopiero wprowadzić nową formę, tylko, że postanowił zaniechać sztucznej formy opowiadania, której różne odmiany stosował, ale którą ostatecznie uznał za nieodpowiednią do przedstawiania dyskusyi filozoficznych ze względu na uciążliwe powtarzanie ciągle tych samych zwrotów opowiadania, szczególnie rażących w najdłuższem tego rodzaju dziele: w „Państwie“. Uznawszy opowiadanie dyskusyi filozoficznej za zbyt uciążliwe, a nie chcąc się wyrzec dyalektycznego przedstawiania myśli, musiał zatem Platon powrócić do naj-

prostszej i najnaturalniejszej formy dramatycznej, od której prawdopodobnie rozpoczął swą działalność pisarską. Dopiero na starość, w miarę wzrastającego dogmatyzmu i coraz większego oddalania się od sokratyzmu, Platon zaczął dyalogi swe zmieniać na rozprawy dydaktyczne: *Tymeusz*, *Kritias* i *Prawa*, których forma była pierwowzorem rozprawy filozoficznej, rozwiniętej i do wszystkich działów filozofii zastosowanej przez Arystotelesa.

6. Dalszy i jeden z najważniejszych argumentów na poparcie późnego napisania *Teeteta* stanowi blizki związek tego dyalogu z *Sofistą* i *Politykiem*, co do których badania *Campbella* i wielu innych uczonych późniejszych dowiodły stanowczo, że należą one do najpóźniejszych dzieł Platona.

7. Najważniejszą zaś podstawą do oznaczenia miejsca *Teeteta* wśród pism Platona, jest wielka doniosłość jego treści logicznej, na którą już *Stein* (tom I, str. 158—160), a w nowszych czasach szczególnie *Peipers*, zwrócili uwagę. Logiczne teorie *Teeteta* są więcej zbliżone do *Sofisty* i *Polityka*, niż do *Państwa* i *Fedona*. Widzimy w *Teetecie* krytykę niektórych zapatrywań dawniejszych. Gdy w *Biesiadzie* Platon daje do zrozumienia, że „ὁρθὸν δοῦναι καὶ εἶναι δοῦναι λόγον“ równa się „ἐπίστασθαι“ (202a), w *Teetecie* definicya ta wiedzy jest odrzuconą.

8. Z powyższymi wywodami, z których wynika, że *Teetet* jest późniejszy, niż wszystkie dyalogi pierwszej tetralogii i *Cratylus*, zgadzają się doskonale badania nad stylem tego dyalogu. Z 40-u cech językowych, które *C. Ritter* spostrzegł w *Prawach*, *Filebie*, *Sofistcie* i *Polityku*, połowa znajduje się także w *Teetecie*. Szczególniej charakterystyczne są liczone przez *Siebeck'a* twierdzenia apodyktyczne, stanowiące w *Teetecie* 38% wszystkich odpowiedzi, gdy w poprzednich dyalogach wahają się między 12 — 37% i tylko wyjątkowo w *Fedonie* wzrastają do 49%, ku czemu szczególną okazyę nastręczyła treść *Fedona* i poważny nastrój opisu śmierci Sokratesa. Bardzo charakterystyczne są także takie zwroty, jak εἰρηται, ἐρήθη, częste w *Prawach*, a po raz pierwszy pojawiające się w *Teetecie*. Τί μὲν zdarza się w *Teetecie* aż 13 razy, μὲν 4 razy, tymczasem pierwszego w *Fedonie* i *Kratylu* całkiem brakuje, drugie zaś w *Fedonie* zaledwie raz się spotyka. Od *Fedona* i *Kratyla* różni, a do *Praw* i *Fileba* zbliżają *Teeteta* jeszcze formy νῶν, γὰρ μὲν, ἀλλὰ... μὲν, właściwe późniejszym dyalogom, a obce wcześniejszym. Również charakterystyczne dla *Praw*, *Fileba*, *Państwa*, *Fedra* τὲ jest w *Teetecie* częstszem, niż w *Fedonie* i *Kratylu*. Natomiast *Teetet* nie posiada jeszcze pewnych cech, właściwych późniejszym odeń dyalogom i zbliża się do wcześniejszych pod tym względem, że przeważa w nim ὥστερ nad καθάπερ i zwroty: τοῖ ὄντι, ὡς ἀληθῶς, τῇ ἀλη-

θεῖζ, nad jednoznacznymi ὄντως, ἀληθῶς, ἀληθεῖς, które znowu w Prawach, Filebie, Polityku, Sofiscie są znacznie częstsze, a we wcześniejszych równie rzadkie, jak w Teetecie⁸⁸).

Wszystkie te spostrzeżenia, równie jak i logiczna treść Teeteta wskazują jego miejsce w rozwoju filozofii Platona. Był on widocznie napisany po Fedonie, Biesiadzie, a przed szeregiem najpóźniejszych dzieł Platona, poczynającym się od Sofisty, należy więc do epoki między 1-ą a 2-ą podróżą do Sycylii czyli między 45-ym a 60-ym rokiem jego życia. Na określenie daty bliższej brak nam danych, jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę znaczną ilość dzieł, które Teeteta poprzedziły, zyskuje na prawdopodobieństwie przypuszczenie, że Platon pisał Teeteta raczej w drugiej, niż w pierwszej połowie tej epoki.

VII. Sofista.

Mało dyalogów Platona zawiera tyle ważnych teorii logicznych, co ten. Określenie pojęcia Sofisty jest tylko formalnym celem tego dzieła i służy za okazję do rozbioru kilku logiczno-metafizycznych kwestyi pierwszorzędnej doniosłości. Spotykamy tutaj nie tylko często już przedtem wyjaśniane zasady definicyi i podziału pojęć, lecz także daleko ogólniejsze badania nad istotą metody naukowej, nad możliwością poznania rzeczywistości, nad pochodzeniem błędów i nad zadaniami wiedzy, i to wszystko przedstawione dydaktycznie, w ten sposób, że czytelnik nie może mieć żadnych wątpliwości co do przekonań autora, tak jak w Teetecie, a zwłaszcza we wcześniejszych dyalogach. Dyalog w „Sofiscie“ już nie służy do obrazu ścierania się przeciwległych mniemań, jak w Gorgiaszu, Biesiadzie, Fedonie. Tutaj mamy istotny wykład w formie pytań i odpowiedzi. Ta forma dyalogiczna, zachowana przez Platona wskutek długoletniego przyzwyczajenia, w Sofiscie jest zupełnie zewnętrzną i nie stanowi cechy istotnej tego dzieła. Można by wykreślić większość odpowiedzi bez żadnej ujemy dla treści, gdyż odpowiedzi zawierają tylko potwierdzenie treści pytań. Nadwyzajna treściwość zdań, wtrącanie sprawozdań historycznych z poglądów różnych poprzedników Platona na każdorazowo badaną kwestyę, powoływanie się na to, co wyżej dowiedziono i streszczanie wyników na końcu każdego rozdziału, nadają Sofiscie i podobnym doń dyalogom charakter odrębny, przypominający wielce styl Arystotelesa, tak dalece, że należy upatrywać w tych pismach pierwowzór głównego ucznia Platona, albo też przypuścić, że on sam wywarł wpływ nie mały na starzejącego się Platona.

W porównaniu z wcześniejszymi dyalogami widzimy tu postęp logiczny. W Fedonie mowa była o potrzebie sztuki rozumowania (τῆς

περί τούτων λόγους τέχνης, 89d), tutaj owa sztuka, zdobyta przez Platona, stała się metodą⁸⁹⁾ logiczną, w obec której żadne pojęcie nie jest pozbawione znaczenia:

227a: „Dla metody logicznej nie ma większego lub mniejszego znaczenia sztuka czyszczenia gąbek, niż sztuka picia lekarstw, choć jedno z tych oczyszczeń przynosi nam korzyści małe, a drugie wielkie. Gdyż naszą metodą w celu zdobycia rozumu probujemy poznać podobieństwa i niepodobieństwa wszystkich umiejętności, w równej mierze do tego celu poważając wszystkie, nie uważając żadnej za śmieszniejszą od innych, o ile jest do nich podobną i nie biorąc n. p. strategiki wcale za wznioślejszy przykład polowania, niż łowienie wszy, tylko raczej za objaw większej próżności. Tak samo i teraz w kwestyi, jaką nazwę wspólną damy wszystkim czynnościom, co mają za cel oczyszczenie ciał żywych lub martwych, dla metody logicznej będzie obojętnem, które z określeń wyda się przyzwoitszem. O to tylko chodzi, aby nazwa szukana wykluczała wszystkie oczyszczenia duszy, a łączyła wszystko, co oczyszcza cokolwiek innego. Gdyż oczyszczenie, tyjące się myśli postanowiliśmy na teraz oddzielić, jeśli cel naszej metody rozumiemy“.

Filozof, obeznany z tą metodą, umie zbadać każde pojęcie we wszystkich jego rozgałęzieniach, nie dając się ludzi fałszywem podobieństwem (18) i śmiało przeprowadza najtrudniejsze odróżnienia (19), rozbierając bez uprzedzeń i sprawdzając dokładność nawet tych pojęć, które za najjaśniejsze uchodzą:

242b: Powiedz, od czegoby najlepiej można zacząć śmiało dowodzenie (παρρησιόδουευστικός λόγος)? Sądzę, mój chłopcze, że najkonieczniej musimy się zwrócić na tę drogę. Na jaką? — Zbadanie tego, co się teraz niby jasnem wydaje, aby później nie narazić się na jakieś wątpliwości, co do zasadniczych pojęć, tylko z łatwością zgadzali się ze sobą, trafnie rozumując (20).

(18) 235c: „W ogóle ani to, ani też żadne inne pojęcie nie wymknie się niezbadane, gdy doń stosować będziemy metodę tych, co umieją dochodzić do szczegółów, nie pomijając żadnego (Porówn. 253d). 231a: Do psa podobnym jest wilk, zwierzę najdziksze do najłagodniejszego. Kto chce uniknąć błędu, powinien być zawsze najwięcej na straży w obec podobieństw, gdyż to jest pole najbardziej ślizkie.“

(19) 259c: trudnem zarazem jest i pięknem być w stanie zbić każdy poszczególny błąd czyjejkolwiek mowy, czy to, gdy kto dwie rzeczy różne pod jakimkolwiek względem uzna za jedno i to samo, czy to, gdy tożsamość poczyta za różnicę, dowieść jego błędu, opierając się na jego własnych wywodach i określeniach. Ukazać zaś jakieś różnice w tożsamości, tożsamość rzeczy różnych, to, co wielkie, jako małe, to, co podobne, jako niepodobne i cieszyć się z takiego zestawiania ciągłych sprzeczności, to nie jest żadne dowodzenie prawdziwe, tylko objaw tych, co od niedawna zaczęli się namyślać nad rzeczywistością“.

(20) 243d: „Przedewszystkiem należy zbadać rzecz największą i zasadniczą. — Jaką? — Jasnem jest, że to, co radzisz naprzód zbadać, jest pojęcie istnienia i to, co ci, którzy tego wyrazu używają, nim określają?“

Filozof udziela tym, co są zdolni je pojąć, wyników swych badań, aby naszą wiedzę rozszerzyć: 264e: „uwolniwszy to pojęcie od wszystkich cech ogólnych, ukażemy jego właściwą istotę przede wszystkim samym sobie, a następnie także tym, co mają największe pokrewieństwo z taką metodą“. Ta metoda, polegająca na dzieleniu pojęć aż do niepodzielności, (229d: „należy i na to zwrócić uwagę, czy całe pojęcie jest już niepodzielnem, czy też daje się podzielić na jakie gatunki, godne nazwy“), powinna być uprawiana na przykładach: 218c: „Dawno wszyscy radzą, żeby ten, co ma dokonać pięknie rzeczy wielkich, najprzód się wprawiał na małych i łatwych, nim się najtrudniejszych zadań podejmie. Więc teraz Teetecie i nam wypada uznać pojęcia Sofisty za zbyt trudne do określenia i na czemś innem wypróbować metodę, która nam posłuży do określenia go, jeśli ty przypadkiem nie umiałbyś wskazać jakiejś łatwiejszej drogi. — Nie umiałbym. — Więc, jeśli chcesz, zastanowimy się nad jakim pospolitym przedmiotem i spróbujemy ustanowić przykład dla określenia rzeczy trudniejszej“. 233 d: „Weźmy jaśniejszy przykład“, — 251a: „powiedz przykład“. Trafnie wybrany przykład przygotowuje nas do trudniejszych zadań. W tym celu daje Plato kilka przykładów podziału pojęcia sztuki, przy czem tworzy wiele nowych wyrażań, aby ponazywać nowoodkryte pojęcia, gdyż logik nie powinien wcale krępować się istniejącymi nazwami i wyrazami, tylko przede wszystkim zwracać uwagę na istotę rzeczy: 218b: „Razem ze mną powinienes, zdaje mi się, zacząć od zbadania i wyjaśnienia rozumowaniem, czem jest sofista. Albowiem teraz ty i ja tylko wspólną nazwą go określamy, samo zaś pojęcie, do którego nazwa ta się odnosi, każdy z nas ma odrębnie we własnej myśli. Zawsze zaś o każdej rzeczy, trzeba raczej zgodzić się co do określenia jej istoty, niż nazwy tylko, bez definicyi“.

Gdy w *Kratylosie* Platon nazwał dyalektykiem tego, kto umie zadawać pytania i odpowiadać na nie (386 d, e), w *Sofistcie* dyalektyka ukazuje się, jako nauka podziału i odróżnienia pojęć: (253 c: Na pytanie, czy dla podziału pojęć i odróżniania ich nie potrzeba wiedzy, odpowiada Teetet, że do tego potrzeba największej nauki (ἐπιστήμης, καὶ σχεδὸν γε ὅσως τῆς μεγίστης), co kierujący dialogiem gość z Elei potwierdza, nazywając ją nauką ludzi wolnych (τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμη) i pyta dalej:) 253d: Umieć pojęcia dzielić na gatunki i nie uważać tożsamości za różnicę, ani też pojęć różnych za identyczne, czy nie nazwiemy tego zadaniem nauki dyalektyki? — Tak jest, nazwiemy. — Wszak ten, co to umie, przeniknie i spostrzeże jedną ideę, nawet, gdy ona będzie się rozciągać na wiele przedmiotów oddzielnych, a także wielość różniących się między sobą, nawet, gdyby je zewnętrznie jedna obejm-

mowała. Pojmie on jedność wielu całości, połączonych razem i rozmaistość wielu innych, osobno pod wszelkim względem określonych. To się nazywa umieć odróżnić i osądzić, pod jakim względem każde pojęcie ma coś wspólnego z innym lub nie? — Bez wątpienia“.

Znajdujemy tu wiele przykładów określenia pojęć, przyczem Platon kładzie nacisk na potrzebę wskazania cechy szczególnej pojęcia określanego: 232a: „Czy nie rozumiesz, że jeśli określenie zadania jakiegoś specjalisty, biorącego swą nazwę od jednej sztuki, zawiera wymaganie biegłości w wielu rzeczach, to mamy do czynienia z jakimś chorobliwym widziadłem, wynikającym stąd, że ten, co tak ową sztukę określa, nie umie uchwycić tej cechy, do której prowadzą wszystkie wiadomości szczegółowe i dla tego nazywa wieloma nazwami zamiast jednej, tego, co je posiada. — Zdaje się, że tak jest“.

Platon, dalej, ostrzega przed błędem, polegającym na zastąpieniu definicji przez wyliczenie przedmiotów, do których się odnosi dane pojęcie: 239d: (Na pytanie, co to jest obraz (*τι ποτε εἶδωλον λέγομεν*) odpowiada Teetet:) „jasnem jest, że wskażemy odbicia w wodzie i zwierciadłach, oraz malowidła i rzeźby i inne przedmioty podobne. — Oczywiście, Teetecie, jeszcze nigdy sofisty nie widziałeś. — Jakto? — Zdaje ci się, że on oczy przymruża, albo też jest ślepym. — Dla czego? —
 240a Bo, gdy mu dasz taką odpowiedź, wyśmiej cię i będzie udawał, że nie zna ani wód, ani zwierciadeł, ani nawet wzroku i będzie się ciebie pytał jedynie o samo pojęcie obrazu. — Jakie? — O to, co jest wspólne wszystkim tym przedmiotom, o których mówiąc, uznałeś za słuszne nazwać je jedną nazwą, choć jest ich wiele, nazwą obrazu dla wszystkich, jakby były jednym przedmiotem“.

Oprócz licznych definicji Sofisty, które po części są żartobliwe (21), znajdujemy dwie definicje pewnej doniosłości, mianowicie, określenie twórczenia, jako „powołania do bytu czegoś przedtem nie istniejącego (219b)“ i określenie rzeczywistego istnienia, jako „tego, co posiada moc działania lub ulegania działaniom“, 247d: „Twierdzę, że to, co posiada jakąkolwiek moc uczynienia czegoś względem czegoś innego, albo też doznania choćby najmniejszego wpływu od najbliższej nawet rzeczy, choćby raz jeden tylko, w każdym razie rzeczywiście istnieje. Stawiam jako cechę,

(21): 231d: Sofista okazał się, jako płatny myśliwy na młodych i bogatych ludzi (także 223b), powtórnie, jako kupiec hartowny wiadomości, dotyczących się duszy ludzkiej (także 224c), po 3-e, jako kramarz tych samych rzeczy (224d), po 4-e, jako fabrykant tychże przedmiotów (224e), po 5-e, jako atleta w walce słowami, polegającej na sporach (226a), po 6-e jako wymiatacz mniemań, przeszkadzających nauce o duszy (231b). Str. 235a, sofista jest czarodziejem, naśladowującym rzeczywistość; na tem określeniu oparte jest też to, które na końcu (268e) Platon za ostateczne podaje.

odznaczającą istnienie, nie innego, jak *moce*. 248c: *ἵκανόν εἶμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῷ παρῇ ἢ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ μικρότατον δύναιμι*“. Definicja ta przytoczona jest z wielkim naciskiem i użyty w niej wyraz dla oznaczenia działania, jest tym samym, co w pierwszej oznacza tworzenie, tak, że na pierwsze wejście obie definicje tworzą jedno koło logiczne, w ten sposób, że pierwsza określa *ποιεῖν* za pomocą bytu, a druga byt za pomocą pojęcia *ποιεῖν*. Jednak w obu wypadkach *ποιεῖν* nie jest jednoznaczne. W pierwszym wyraz ten znaczy tworzyć i tyczy się przedmiotów materialnych, w drugim zaś niematerialnych, gdyż mowa o rzeczywistym istnieniu, za które Platon zjawisk materialnych nie poczytuje. Niezmysłowa rzeczywistość dla większości ludzi jest niepojęta, olśniewa ich, jak światło słońca olśniewa oczy cielesne: 254a: „Pojęcie związane z ideą wiecznego bytu, opartego na rozumowaniach, wskutek blasku, który je otacza, niełatwo jest do zobaczenia, bo oczy duszy pospółstwa nie są w stanie wytrzymać widoku tego, co boskie“ (p. Fedon 99cd). Poznanie rzeczywistości przedstawione jest tutaj, jako czynność czyli działanie duszy: 248e: „Jeśli poznawanie będzie jakimś działaniem, to z konieczności przedmiot poznania by cierpiał. Według tego rozumowania, byt, poznawany przez wiedzę, o ile byłby poznawany, o tyle byłby w ruchu wskutek swego cierpienia“. (co właśnie jest, według zdania Platona, niemożliwym dla przedmiotu nieruchomego).

Zdanie to, tutaj wyrażone, jako konsekwencja hipotezy, że myśl jest działaniem, w następnych ustępach jest utrzymane z pewnym ograniczeniem i dla tego może być uważane za istotne przekonanie Platona. Przedmiot poznania, to jest pojęcia (22), są pod pewnym względem w ruchu, gdy się łączą i dzielą. Po wykazaniu (252d) niemożliwości wzajemnych połączeń wszystkich pojęć (*πάντα ἀλλήλοις δύναιμι ἔχειν ἐπικοινωνεῖν*), również jak i sprzeczności, wynikających z zaprzeczenia wszystkich połączeń (251e: *μηδὲν μηδὲν μηδεμίαν δύναιμι ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν*), Platon pozostawia tylko trzecią możliwość: 253a: „że niektóre pojęcia zechcą to uczynić (łączyć się), inne zaś nie, mniej więcej tak samo, jak z literami się dzieje. Gdyż niektóre z nich nie zgadzają się ze sobą, inne zaś łączą się zgodnie“.

Teoria wzajemnego stosunku (*κοινωνία*) pojęć między sobą i obecności (*παρουσία*) pojęć w poszczególnych przedmiotach przedstawiona jest jako już powszechnie znana:

(22) 237d: I to jest nam jasne, że pojęcie coś zawsze oznacza coś istniejącego. 245d: Ani bytu, ani rozwoju nie moglibyśmy wziąć za istniejące, jeżeli pojęcia całości nie zaliczymy do bytu.

247a: „Czy nie nazywają jednej duszy sprawiedliwą, drugiej zaś niesprawiedliwą, jednej rozumną, drugiej nierozumną? — A jakże? — Wszak przez posiadanie sprawiedliwości i obecność rozumu staje się każda taką?”

Fedon 100d: „nie innego nie czyni przedmiotu pięknym, jak obecność lub udział, skądciś w jaki sposób pochodzący, owej idei piękna“.

Możnaby więc upatrywać tutaj potwierdzenie tego, co powiedziano w Fedonie. Jednak widać, że Platon, gdy pisał Sofistę, już nie tylko uznawał idee jedynie za rzeczywisty byt, co wynika zarówno z jego określenia istnienia, jako mocy działania lub cierpienia (247d, e), ale także z powiedzenia, że dopiero cierpienia czyli doznanie wrażenia do rzeczywistości nas zbliżają i że widziadła rozumowania mogą być obalone przez rzeczywistość czynów: 234c: „czy nie wydaje ci się możliwem oczarować młodych i jeszcze dalekich od poznania rzeczywistej prawdy, lejąc im w uszy mowy, ukazujące widziadła wszystkiego ze słów, wzbudzające mniemanie, że są prawdą, owe słowa i że ten, co je mówi, jest największym mędrce? — Czemuż by nie miała istnieć taka sztuka? — Wtedy, mój Teetecie, większość tych słuchaczy, wszak nieubłagane, w miarę postępu czasu i dojścia do dojrzałości, gdy zbliżka zetknie się z rzeczywistością i przez cierpienia będzie zmuszoną jaśniej pojąć to, co jest, zmieni wszystkie wcześniejsze mniemania tak, że małem wyda się to, co wielkie, trudnem to, co łatwe i wszystkie zewsząd widziadła mowy obalone zostaną przez rzeczywistość czynów? — O ile w moim wieku sądzić mogę, tak jest, a myślę, że i ja jestem z tych, co jeszcze bardzo w tyle zostali“.

Taki pogląd zgadza się z tem, co Platon na starość nieraz w Prawach swych uwydatniał, dowodząc, że doświadczenie zmienia nasze pierwotne poglądy: Prawa, 769d: „Czy nie sądzisz, że takim jest zamiar prawodawcy: naprzód ustanowić prawa, o ile można dokładnie, a potem w miarę postępu czasu (προϊόντος τοῦ χρόνου) i wypróbowania mniemań w praktyce (τῶν δοξάντων ἐργῶ περιόμενον), czy sądzisz, że jakikolwiek prawodawca będzie tak nierozumnym, żeby nie wiedzieć, że koniecznem jest pozostawić wiele rzeczy takich, które jakiś następca sprośtuje“. Także: 888a: „chłopcze mój, jesteś młodym: postęp czasu (προϊόντος ὁ χρόνος) skłoni cię do zmiany wielu twoich mniemań na przeciwnie. Poczekaj więc aż do owego czasu, nim odważysz się wydać sąd o największych rzeczach“.

Pod kierunkiem doświadczeńszych przewodników dochodzimy bliżej do poznania rzeczywistości, nawet bez doznawania poprzednio bolesnych

rozczarowań, które grożą młodzieży, pozbawionej dobrego kierunku (23). Rzeczywistość zaś nie jest już, jak w dawniejszych pismach Platona, nieruchomą, niezmienną, samej sobie zawsze równą. Byt rzeczywisty posiada życie, duszę, rozum i ruch.

248e: „Jakże na Boga? Czyż łatwo uwierzimy, że najrzeczywistszy byt nie posiada naprawdę ani ruchu, ani życia, ani duszy, ani rozumu, że nie żyje, ani też nie rozumuje, tylko stoi nieruchomy, nierozumny, choć czcigodny i święty? — Dziwne twierdzenie przyjąćlibyśmy. — Więc czy przyznamy mu rozum, a odmówimy życia? — Jakże? — Więc może jedno i drugie w nim uznamy, twierdząc, że jednak, nie w duszy ma rozum i życie? — Jakim sposobem mogłoby być inaczej? — Więc może ma rozum, życie i duszę, i będąc zupełnie żyjącą istotą, stoi jednak nieruchomo? — Wszystko to, wydaje mi się nierozumnem. — Zatem i to, co jest w ruchu, i sam ruch trzeba przyznać, że istnieje. — Jakże inaczej? — Więc wynika, mój Teetecie, że nikt nigdzie nie rozumie bytu nieruchomego“.

Porównaj Prawa 895a: „Gdyby b
wszystko we wszechświecie było nieruchomem, to wszak z konieczności pierwszy ruch byłby niezależny i samodzielny (τῇν αὐτῇν δῆ ποῦ κινούσῃ) . . . najdawniejszy i najlepszy ze wszystkich... 896a: Zaś to, co duszą nazywamy, czem jest? Wszak nieczem innem, jak ruchem, który sam się poruszać może (τῇν δυνάμενῃν αὐτῇν αὐτῇν κινεῖν κίνησιν)... jeśli tak jest, to dusza jest to samo, co pierwsze powstanie i pierwszy ruch wszystkiego, co jest, było i będzie i wszystkiego przeciwległego temu, skoro okazała się przyczyną wszelkiej zmiany i wszelkiego ruchu“ (966e — 968a, gdzie Platon dowodzi, że gwiazdy mają dusze). Phaedrus 245c: „tylko to, co samo się rusza, samego siebie nie mogąc opuścić, nie przestaje się ruszać i jest źródłem i początkiem ruchu... e: wszelkie ciało, które samo się rusza, ma duszę, gdyż taką jest natura duszy“.

Z tego nie wynika, aby to, co jest w ruchu i ulega zmianom, było ideą, gdyż do bytu oprócz tego, co jest w ruchu, należy także i to, co nieruchome:

249b: „A jeśli znowu uznamy, że wszystko jest w ruchu, to i w ten sposób rozum usuniemy z istnienia. — Jakto? — Czyż sądzisz, że bez spokoju mogłoby coś być zawsze tem samem, sobie równem i niezmiennem? — W żaden sposób. — A cóż, czy bez tych po-

(23) 234e; my wszyscy postaramy się ciebie doprowadzić bez cierpień najbliższej do poznania prawdy.

jęć rozum gdziekolwiek może powstać? — Bynajmniej. — A wszak
 c przeciwko temu walczyć należy wszelkimi wywodami, kto wiedzę, myśl
 lub rozum usuwa i pomimo tego o czemkolwiek jeszcze coś twierdzi. —
 Stanowczo. — Zatem, dla filozofa, ceniącego myśl, najwięcej zachodzi
 d konieczność nie przyznawać racji ani tym, co jeden byt lub nawet
 wielość idei za całość nieruchomą poczytują, ani też nawet słuchać tych,
 co byt w powszechny ruch wprawiają, tylko, jak życzą sobie dzieci,
 to, co nieruchome, uznać zarazem za ruchome i o bycie całości twier-
 dzić, że są jednym i drugim“.

Bez niezmiennych, trwałych pojęć nie byłoby nauki, ani rozumu.
 Pojęcia powstają w duszy, są niewidzialne i niedotykalne, a jednak
 również rzeczywiste, jak i sama dusza: 247a: „Ale wszak to, co może
 być obecnem w czemś (jak n. p. sprawiedliwość w duszy sprawiedliwej)
 lub nieobecnem, w każdym razie przyznają za coś istniejącego? — Przy-
 b znają. — Skoro zaś sprawiedliwość, rozum i inne cnoty oraz ich prze-
 ciwieństwa istnieją, a także dusza, w której one powstają, czy cokolwiek
 z tych rzeczy jest widzialnem i dotykalnem, czy też wszystko niewi-
 dzialnem? — Pewno nie takiego nie jest widzialnem“.

W duszy rozum walczy z uczuciami, mniemania z pożąda-
 niami: 228b: „Czyż nie spostrzegliśmy, że w duszy mniemania walczą
 z pożadaniami, ambicya z rozkoszami, rozum z uczuciem i wszystkie te
 stany między sobą, szczególnież u złych ludzi? I bardzo“.

Istnieją pewne najogólniejsze pojęcia, za które Platon w Sofście
 podaje oprócz bytu spokój, ruch, tożsamość, różnicę: 254d: „Najogól-
 niejsze pojęcia ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$) są te, o których teraz mówiliśmy,
 sam byt i spokój i ruch; czy każde z nich nie różni się od dwóch
 innych i nie jest równem samemu sobie? — Tak jest. — A co to
 jest, co teraz tak nazwaliśmy tożsamością i różnicą? Jakie to są te
 dwa pojęcia, różniące się od trzech pierwszych, a jednak zawsze
 z nimi koniecznien połączone, tak, że o pięciu, nie o trzech należy ro-
 zumować, jako o istniejących, czy też ta tożsamość i różnica jest czemś,
 zawartem w trzech pierwszych, czegośmy nie zauważyli? Być może“.

(Następnie dyskusya na stronn. 255b—e doprowadza do uznania
 tożsamości i różnicy, jako kategorii, niezależnych od ruchu, bytu
 i spokoju).

Kategoria różnicy prowadzi do pojęcia niebytu (24) i objaśnia to
 na pozór nieuchwytne pojęcie. Kiedy Byt może być pojętym względnie
 lub też bezwzględnie, Niebyt jest zawsze względnym.

(24) 237c—238d. Platon wykazuje trudności pojęcia Niebytu, którego bez sprzecz-
 ności ani pojąć, ani wyrazić, ani nawet zaprzeczyć niepodobna.

255c: sądzę, że zgodzisz się na to, że to, co nazywamy istniejącem, po części uważamy za istniejące samo przez się, po części zaś względnie do innych rzeczy.

256d: Więc z konieczności można orzec Niebyt o ruchu i o wszystkich pojęciach. Gdy istota różnicy, tworząc względem każdego inne niż to, co jest, każde czyni niebędącym, słusznie według tego o wszystkim orzeczymy, że nie jest (czemś innym) — i znowu, dla tego, że uczestniczy w bycie, jest istniejącem. — Zdaje się. — Więc o każdym pojęciu można orzec wiele innych pojęć i nieskończoną ilość zaprzeczeń. — Zdaje się. — Więc i samo pojęcie bytu należy uznać za różniące się od innych. — Z konieczności. — Zatem i byt dla nas nie jest, o ile poza nim coś jest. Gdyż nie będąc tamtem, jest tylko jednym, a znowu nie jest niezliczoną ilością innych rzeczy. — Widać tak jest^e. Nie jest on przeciwnym Bytowi, bo niepodobna orzec, czy coś przeciwnego Bytowi istnieć może: 257b: „gdy mówimy o niebycie, to zdaje się, nie mamy na myśli czegoś przeciwnego bytowi, tylko coś innego“. 258e: „Niech nikt nam nie zarzuca, żeśmy się odważyli twierdzić, jakoby mogło istnieć to, cośmy uznali za przeciwną bytowi. Gdyż z pojęciem przeciwności oddawnaśmy się pożegnali i nie badamy, czy ono jest, czy nie, czy ma znaczenie, czy też jest zupełnie nierozumnem“.

257a

Niebyt jest poprostu różnicą, czyli innym Bytem i określa stosunek pojęć ze sobą niezgodnych. Dla tego o każdym Bycie można orzec, że pod nieskończoną ilością względów nie jest, czyli że jest Niebytem. Bez tego pojęcia względnego Niebytu błąd i kłamstwo byłyby niemożliwe (25).

Pytanie o możliwości błędów zajmowało często Platona (w *Kratylu*: 385b: Platon zaczyna rozbierać kwestyę błędnego mniemania (λόγος ψευδής), które to, co jest, podaje za nieistniejące (ὅς ἔν τὰ ὄντα λέγειν ὅς οὐκ ἔστιν), pod koniec tego dialogu (429d) uznaje całą kwestyę, jak możliwem jest błędne zdanie lub kłamstwo, za zbyt zawiłą i przechodzącą jego siły. Później w *Teetecie* wraca do tej kwestyi i mówi, że trudno pojąć, jak mylny czyli fałszywy sąd powstaje (187d).) W *Sofistcie* dopiero doszedł do rozwiązania kwestyi przez orzeczenie, że błąd jest twierdzeniem istnienia tego, co nie istnieje, polegającym na połączeniu dwóch pojęć, które sobie nie odpowiadają:

260b: „Niebyt okazał nam się, jako jedno z pojęć, dotyczące się wszystkiego, co jest. — Tak jest. — Więc czy teraz nie należy zba-

(25) 237a: „odważyło się to rozumowanie przypuścić, że Niebyt jest. Gdyż inaczej błąd nie mógłby powstać.“

dać, czy to pojęcie łączy się też z pojęciem mniemania i rozumowania? — Jak to? — Gdyby się nie łączyło, to wszystko z konieczności byłoby prawda, zaś jeśli się łączy, powstaje fałszywe mniemanie i rozumowanie, gdyż mniemać lub twierdzić to, co nie jest, stanowi błąd, powstający w myślach i mowie. — Tak jest“. To samo dalej rozciąga Platon (261d) i na wyrazy mowy, które po części się łączą (ἑνερμύττει), po części nie, zgodnie z tem, co o tem w Kratylu (431b) powiedziano.

- 262a Wśród pojęć, których połączenie prowadzi do prawdy, odróżnia Platon pojęcia rzeczowe i pojęcia czynności, jedne również, jak i drugie niezbędne do utworzenia nawet najkrótszego sądu: 261e: „Bo, zdaje się, istnieją dwa gatunki znaków, za pomocą głosu ukazujących istnienie. — Jakto? — Mianowicie jeden nazwany „imiona“, drugi zaś „orzeczenia“. — Wskaż przykład każdego. — Znak, oznaczający czynności, nazywamy orzeczeniem. — Tak. — Zaś znak głosu, nadany tym, co owe czynności wykonywają, jest imię. — Całkiem słusznie. — Wszak z samych imion, po sobie następujących, nie można wcale ułożyć zdania, ani też z samych orzeczeń, odrębnie od
- b imion? — Tego nie rozumiem. — Widać, że coś innego miałeś na myśli, gdyś przed chwilą się zgodził na moje twierdzenie, bo ja chciałem tylko powiedzieć, że takie wyrazy, po sobie następujące, nie stanowią zdania. — Jak? — N. p. idzie, leci, śpi i inne orzeczenia, które oznaczają czynności, nawet, gdyby je wszystkie po kolei ktoś wyliczył, zdaniaby jednak nie utworzył. — A jakże? — Wszak również, gdyby
- c kto powiedział: lew, jelen, koń... i inne imiona tych, co czynności wykonywają, przytoczył, to i taka kolej nie utworzyłaby zdania. Gdyż ani tak, ani owak żadnej czynności, ani też bezczynności, ani istoty niczego istniejącego, ani też nieistniejącego nie oznaczają głoski, dopóki ktoś nie połączy z imionami orzeczenia. Dopiero wtedy zgodzą się i powstanie połączenie pierwsze, zdanie najpierwsze i najkrótsze. — Jak to mówisz? — N. p. jeśli ktoś powie: człowiek się uczy, to nazwiesz to
- d zdaniem najkrótszem i pierwszym? — Nazwę. — Gdyż takie połączenie oznaczałoby coś istniejącego w teraźniejszości, przeszłości lub przyszłości i nie tylko nazywa, ale też czegoś dowodzi, łącząc orzeczenia z imionami. Dla tego mówimy, że jest zdanie, a nie tylko nazwanie i takiemu połączeniu nadaliśmy nazwę zdania“.

Widzimy tu odróżnienie podmiotu od orzeczenia, wprowadzone przez Platona z takim naciskiem, jakby doń wielką wagę przywiązywał. Wprawdzie o tem, że mowa składa się z nazw rzeczowych i czasowników, wzmianka już była w Kratylu (26), ale bez wywodów, które się

(26) Cratyl. 425a: Sokrates mówi, że z imion i orzeczeń powstaje zdanie (ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συστήσμεν τὸν λόγον), dalej 431b: zdanie jest połączeniem imion i orzeczeń (ἑνερμύττει ῥημάτων καὶ ὀνομάτων).

tu łączy z tem spostrzeżeniem. Z połączenia podmiotu i orzeczenia w zdaniu (27), wyciąga Platon wniosek, że między dwoma pojęciami także inne stosunki zachodzić mogą, niż tożsamość i że zdanie wyraża te stosunki, jako twierdzenie lub przeczenie:

257b: „Zatem, gdy ktoś twierdzi, że przeczenie oznacza przeciwległość, nie zgodzimy się na jego zdanie, tylko powiemy, że słowo nie przed nazwami, które po niem następują, wskazuje coś innego, niż one, a raczej, niż same rzeczy, do których wygłoszone po przeczeniu wyrazy się odnoszą. — Bez wątpienia“. Dalej 263e: „Wszak myśl (*δύνομις*) i zdanie (*λόγος*) są jednym i tem samem. Tylko że wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, bez głosu, nazwaną została właśnie myślą, zaś wypływ jej przez usta (*τὸ ἀπ' ἐξείνης; ῥέσμις διὰ τοῦ στόματος; ἰὼν μετὰ φθόγγου*) głośny nazwany został zdaniem. W zdaniach wiemy, że istnieje twierdzenie i przeczenie“.

Platon występuje tutaj przeciwko tym, co w każdym zdaniu upatrywali tożsamość i uznaje z ironią ich pogląd za zbyt powierzchowny (27). Człowiek jest nie tylko człowiekiem, ale też dobrym lub złym człowiekiem. Błędne orzeczenie zdradza fałsz w niem zawarty, przez sprzeczności, do których prowadzi:

230b: „Wypytyują się o to, o czem ktoś myśli, że trafnie sądzi, gdy jest w błędzie. Następnie mając do czynienia z ludźmi błędzącymi, wydostają na jaw ich mniemania, zestawiają ich za pomocą rozumowań, porównywują jedne z drugimi i dowodzą, że one są z sobą sprzeczne pod wszelkim względem. Ci zaś, gdy to spostrzegą, gniewają się na samych siebie a łagodnieją względem innych i w ten sposób uwalniają się od uporu i przeceniania samych siebie, co stanowi ze wszystkich uwolnień najmiłsze do słuchania i najbezpieczniej dla cierpiącego zachodzące uwolnienie. Ci bowiem, co ich oczyszczają, mój miły chłopcze, tak jak lekarze ciała, doszli do przekonania, że ciało nie będzie mogło korzystać z dostarczanego mu pokarmu, nim kto nie usunie tego, co w niem stoi na przeszkodzie; tak samo sądzą o duszy, że i ona nie wcześniej skorzysta z dostarczanej jej wiedzy, niż ten, co jej błędy usuwa, błędącego do wstydu zmusi, wyrzuci zeń mniemania, przeszką-

(27) 251a: Mówiąc o człowieku, nazywamy go tem i owem, przypisując mu barwy, kształty i rozmiary i nałogi i cnoty, przy czem wszystkim i wielu innych orzeczeniach nie tylko twierdzimy, że jest on człowiekiem, ale także dobrym i t. d. i tak samo o innych rzeczach, każdą za jedną mając, jakby znowu stanowiła jakąś mnogość, wieloma nazwami ją oznaczamy. — Prawdę mówisz. — Stąd, sądzę, wyrasta uciecha dla młodych i takich starców, co późno się uczyć zaczęli. Łatwo bowiem im przychodzi zarzut, że nie może jedno być wielością, ani też wiele rzeczy jednością i cieszą się bardzo, nie pozwalając nazwać dobrym człowieka, tylko dobrym dobrego, a człowieka człowiekiem.

- d dzające nabyciu wiedzy i okaże go czystym, to jest sądzącym, że wie tylko to, co istotnie wie, a nie więcej" (28). Takie sprzeczności ośmieszają szczególniej tego, co podaje przeciwległe sobie mniemania, jednocześnie za prawdziwe:

241e: „Jakże to nie ma być jasnym, jak to mówią, nawet ślepemu! (mowa o potrzebie określenia stosunku Bytu do Niebytu). Gdyż, póki nie będą rozstrzygnięte w jednym lub drugim kierunku te kwestye, to chyba nikt nie będzie w stanie powiedzieć coś o fałszywych zdaniach lub mniemaniach, o obrazach, podobiznach, naśladowaniach lub ich odbiciach, o sztukach, które się tem zajmują, nie narażając się na śmieszność, gdy będzie zmuszony do twierdzeń, sprzecznych z jego własnem zdaniem i sprzecznych między sobą“.

Ukazanie sprzeczności prowadzi nas do odparcia fałszywych mniemań (230b). Niewiedomość, którą Platon nazywa potwornością duszy (29), jest zawsze mimowolną i najgorszą wtedy, gdy polega na fałszywem wyobrażeniu, jakobyśmy wiedzieli to, czego nie wiemy.

229c: „Zdaje mi się, że widzę jeden wielki i trudny do określenia gatunek niewiedomości, różniący się od wszystkich innych jej części: mianowicie polegający na tem, że ktoś, nie wiedzący czegoś, mniema, że to wie ($\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \kappa\alpha\tau\epsilon\iota\delta\omicron\tau\alpha \tau\iota \delta\omicron\kappa\alpha\iota\nu \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$)“.

W Sofiscie Platon obrazowo przedstawia różnicę między materialistami, co nie są w stanie określić rzeczywistego bytu (30) i idealistami, którzy odmawiają istotnemu bytowi wszelkiego ruchu.

248c: „oni (idealisci) na to odpowiedzą, że tylko zjawiska mają moc działania i cierpienia, z substancją zaś nie zgadza się zdolność ani działania, ani ulegania działaniom“.

Olbrzymią walkę, między nimi się toczącą, przypisuje Platon nieporozumieniu co do istoty bytu.

246a: „Zdaje się, że zachodzi jakby jakaś walka olbrzymów między nimi, wskutek wątpliwości o pojęciu bytu. — Jakto? — Jedni

(28) Dalej Teetet odpowiada: Jest to widać najlepsza i najmędrsza z umiejętności. — Wskutek tego wszystkiego Teetecie, także wykrycie błędów powinniśmy uznać za największe i najpotężniejsze oczyszczenie, a tego, czyje błędy są ukryte, należy znowu uważać, nawet jeśliby on był wielkim królem Persów, za niewykształconego i brzydkiego o tyle, o ile nie byłby oczyszczonym od największego zła, od którego najczystszy i zarazem najpiękniejszy być przystoi temu, co ma rzeczywiście być szczęśliwym.

(29) 228c: Wszak wiemy, że każda dusza mimowolnie pozostaje w niewiedomości tego, czego nie wie“. Dalej, 228e: dwa są rodzaje wad duszy, mianowicie tchórzostwo, rozpusta i niesprawiedliwość wszelka powinny być poczytywane za chorobę, zaś stan wszelkiej niewiedomości należy uznać za brzydotę ($\alpha\iota\sigma\chi\omicron\varsigma$).

(30) 247d: jeśli nawet choć najmniejszą rzecz istniejącą materialisci zechcą uznać za bezcielesną (o czem Platon nie wątpi), to wystarczy. Wtedy bowiem zażądamy, aby powiedzieli, co mianowicie w bezcielesnym przedmiocie i w tym, który ma ciało, wspólnego upatrują, że oba uznają za istniejące. Bardzo prawdopodobnie zamilkną, nie mając odpowiedzi.

z nieba i niewidzialnego świata ciągną wszystko na ziemię, obejmując rękoma po prostu kamienie lub drzewo. Gdyż, dotykając się wszelkich takich rzeczy, twierdzą, że tylko to istnieje, co pewien opór stawia i jest dotykalne, tak, że określają substancję i ciało za jedno i to samo, b a jeśli ktoś im mówi o bycie bezcielesnym, to całkiem gardzą i nie chcą go słuchać dalej. — O strasznych mówisz ludziach, znam ich, gdyż i ja często z takimi się spotykałem. — To też ci, co z nimi spór wiodą, bardzo ostrożnie bronią się z góry, z jakiegoś niewidzialnego miejsca i gwałtem dowodzą, że prawdziwy Byt polega na bezcielesnych, pomyślanych c ideach. Zaś tamtych ciała, i to, co oni za prawdę podają, przesiewają przez cienkie sito rozumowania i nazywają zjawiskami w ciągłym ruchu, nie zaś bytem. Zaś w środku między obiema partiami wre o to najgorętsza walka (31)“.

Platon mówi z lekceważeniem o dawniejszych teoriach metafizycznych, które porównywa z bajkami dla dzieci, dla tego, że żadna z nich nie zbadała istoty pojęcia istnienia:

242c: „Zdaje mi się, że bardzo wygodnie rozprawiał sobie Parmenides i wszyscy inni, co kiedykolwiek zabierali się do określenia istoty Bytu, jego jakości i ilości (τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῶς ἐστίν). — Jakto? Robią wrażenie, jakby każdy z nich bajkę jakąś opowiadał nam, niby dzieciom. Jeden np. twierdzi, że byt jest trojakim i że części jego d walcą ze sobą czasami, to znowu godzą się i żenią, płodzą potomstwo i wychowują je! Znowu inny dwojakość bytu uznając, wilgotny i suchy lub ciepły i zimny, osiedla je razem i wyprawia im wesele. Zaś nasza szkoła Eleatów, poczynając od Ksenofanesa i jeszcze dawniej, bajki swoje prawi, twierdząc, że to, co się wszechbytem zowie, jedność stanowi. Znowu jońskie i sycylijskie muzy później domysliły się, że najbezpieczniej jest obie rzeczy połączyć i powiedzieć, że Byt jest wielością i jednością i że nad nim panuje miłość i nienawiść“. Dalej, 243a: „Wszystko to, czy jest powiedzianem prawdziwie, czy fałszywie, trudno orzec e i niepięknie byłoby robić zarzuty tak sławnym i dawnym mężom w tak wielkich kwestiach. — Ale zanadto oni nas, wielkie tłumy, lekceważyli. Z góry na nas patrząc i, nie dbając o to, czy ich rozumiemy, czy nie, b każdy swoje do końca prawił. Gdy który z nich wypowie, że jedność albo dwoistość albo wielość była, jest lub będzie... to, czy ty, Teetecie, doprawdy rozumiesz, co oni chcą powiedzieć?“

(31) Dalszy ciąg tej cytaty (246c): — Prawda. — Więc od obydwóch stron osobno dowiedzmy się określenia tego, co za byt uznają. — Jakże to uczynimy? — Od tych, co na ideach byt opierają łatwo, bo są łagodniejsi, zaś od tych, co gwałtem wszystko do ciała redukują, trudniej, a nawet chyba niemożliwym jest się dowiedzieć, co przez byt rozumieją. —

Taka śmiała i przytem trafna krytyka wszystkich poprzedników Platona na polu metafizyki zdradza rękę mistrza i to w zupełności dojrzałego w metafizyce; to też dziwnem, a nawet niepojętem się wyda, że niektórzy znawcy Platona śmieli wątpić o autentyczności Sofisty. Pierwszym na tej drodze był Socher, którego zarzuty już przez Stallbauma, a potem przez Ueberwega (str. 152—159), i szczególnie przez Campbella⁸⁾ zostały gruntownie odparte. Później, gdy Schaarschmidt w 1862 r. wystąpił przeciwko autentyczności Sofisty, spotkał się z wyczerpującą krytyką Heyduck'a⁹⁰⁾, Alberti'ego⁹¹⁾, Mackay'a⁹²⁾, a także Deussena⁹³⁾, Pilgera⁹⁴⁾, Petersen'a⁹⁵⁾, Tocco¹⁴⁾, W. H. Thompson'a⁹⁶⁾, u nas Jezienickiego⁹⁷⁾. Wszyscy ci badacze usunęli wszelką wątpliwość i dowiedli, że Sofista jest jak najautentyczniejszem dziełem Platona. Pokusa powątpiewania musiała jednak być silną, skoro tak znakomity znawca Platona, jak Ueberweg, co dawniej bronił autentyczności Sofisty przeciwko Socherowi, później jednak uległ wymowie Schaarschmidta i w recenzji rozprawy Deussena twierdził, że Sofistę uważa za dzieło ucznia Platona, nie zaś samego mistrza. Jeszcze niedawno E. Appel⁹⁸⁾, oczywiście nieobeznany z bogatą literaturą przedmiotu, pozwolił sobie podawać w wątpliwości autentyczność Sofisty, powtarzając niekrytyczne zarzuty Schaarschmidta, a ignorując wszystko to, co przeciwko tym zarzutom powiedzieli Pilger, Campbell i Jezienicki. Żadnej wartości nie ma to, co Huit⁹⁹⁾ o tym przedmiocie rozprawia, gdyż i on oczywiście Campbella i Jezienickiego nie czytał i przywłaszcza sobie całą argumentację Schaarschmidta i Appela, przyczem dziwne zdradza wyobrażenie o ambicji wielkiego filozofa, gdyż nie pojmuje, jak Platon mógł sam dawniejsze swoje przekonania krytykować, skoro je później uznał za fałszywe! Przecież nie Arystoteles dopiero wymyślił przysłowie, że większą dlań przyjaciółką jest prawda, niż najbliższy osobisty przyjaciel. Sam Platon w swych najautentyczniejszych pismach niezliczoną ilość razy przeciwko wszystkim Sofistom ciągle dowodzi, że mu tylko chodzi o prawdę, a nie o to, aby mieć rację, a zwłaszcza w Sofście wielokrotnie na to nacisk kładzie, że nie o spory, ani o żarty mu chodzi (32), tylko o prawdę. Więc jeśli w późniejszym wieku uznał pierwotną swą teorię idei za błędną, dla czegoż nie miał śmiało się przyznać i określić nowe swoje stanowisko? Wszak i później w *Prawach* Platon odstąpił od wielu poglądów, wyrażonych w *Państwie*, a jednak nikt już dziś autentyczności *Praw* nie poddaje w wątpliwość.

(32) 237b: Jeżeli nie chodzi o spory, ani o żarty, tylko o poważną odpowiedź jednego ze słuchaczy, daną po namyśle, do czego należy odnosić ten wyraz „Niebyt“.

Zresztą Platon bynajmniej nie jest jedynym filozofem, którego poglądy filozoficzne uległy pewnym modyfikacyom, w miarę rozwoju ich autora. Najszczególniejszy zarzut, dodany przez Huita do zarzutów Schaaarschmidta, polega na spostrzeżeniu, jakoby Platon rzadko w innych dziełach dokonywał przeglądu teoryj swoich poprzedników, jak to jest w Sofiście. Zarzut ten nie wytrzymuje krytyki, skoro Huit nie śmie zaprzeczyć autentyczności Fedra, w którym Platon, równie śmiało jak w Sofiście, sędzi swoich poprzedników i współczesnych mu pisarzy. Skłonność do historycznego poglądu na rozwój traktowanych przez się kwestyj wzrastała w Platonie z wiekiem i najwięcej występuje w najpóźniejszych jego dziełach, ale nie brak jej i w dyalogach wcześniejszych, jak Fedon, Biesiada i Państwo, więc takie ustępy krytyczne, jak te, które spotykamy w Sofiście, nie mogą wzbudzać żadnych podejrzeń u osób, dobrze obeznanych z innymi dziełami. Fouillée trafnie orzekł, że trzeba być umysłowym krótkowidzem, aby twierdzić, że takie wspaniałe dzieła, jak Sofista i Polityk, nie są godne geniuszu Platona. To też trudno pojąć, jak po wielokrotnem i gruntownem odparciu zarzutów Sochera i Schaaarschmidta, Windelband¹⁰⁰⁾ w najnowszym swem dziele zaprzecza autentyczności Sofisty i Polityka, nie podając żadnego poważniejszego ku temu powodu, jak tylko mniemane nieprawdopodobieństwo napisania przez Platona, obok Państwa, drugiego dzieła o tym samym przedmiocie a odmiennym kierunku. Dopóki nikt lepszych dowodów przeciwko autentyczności tych dyalogów nie poda, mamy Prawo z Zellerem uważać Sofistę i Polityka za dzieło Platona, odsyłając zwolenników zapatrywań Huita lub Windelbanda do rozprawy Jezienickiego.

Co do czasu napisania Sofisty, to możnaby i tę kwestyę uważać za rozstrzygniętą, gdyby tak znakomity badacz, jak Zeller, nie obstawał przy dawniejszych, a dziś prawie przez wszystkich już opuszczonych zapatrywaniach, podług których Sofista razem z Teetetem ma należeć do wcześniejszych dzieł Platona. Już Patrizi¹⁾ był tego zdania. Tennemann dał temu pogładowi pozorne uzasadnienie przez swoje przypuszczenie, że Teetet, Sofista i Polityk powstały w Megarze, dokąd Platon według tradycyi miał się udać wkrótce po śmierci Sokratesa. Ta cała hipoteza szeregu pism, napisanych w Megarze, utrzymała się w literaturze, tyczącej się dyalogów Platona, bardzo długo. Przyjęli ją bez krytyki Schleiermacher, Ast, H. Ritter, Hermann, Stallbaum, Brandis, Steinhart, Deuschle¹⁰¹⁾, Michelis, Ribbing, którzy Sofistę poczytywali za dzieło, napisane przez Platona między 30-ym a 40-ym rokiem jego życia, czyli wcześniej, niż Państwo, Biesiada, Fedon. Pogląd ten w ciągu ostatnich

25-u lat znalazł wielu stanowczych przeciwników, tak, że obecnie z poważniejszych badaczy tylko Zeller pozostał przy nim. Możemy więc ograniczyć dyskusję do krytyki argumentów Zeller'a, jeśli chcemy ocenić wartość poglądu na Sofistę, jako na dzieło wcześniejsze.

Głównych argumentów Zeller'a jest dwa:

1) Związek Sofisty z Teetetem, poczytywanym przezeń za dzieło napisane przed 390-ym rokiem,

2) Stosunek Sofisty do różnych za późniejsze uważanych dyalogów. Pierwszy argument traci wszelką wartość w obec wyżej wyłożonych dowodów późnego napisania Teeteta. W drugim zaś gra ważną rolę stosunek Sofisty do Parmenidesa. Zeller przytacza trzy ustępy, które, zdaniem jego, dowodzą, że Sofista jest wcześniejszym od Parmenidesa. Naprzód widzi Zeller w Parmenidesie 128e—129e aluzję do Sofisty 251 a i 253 d (patrz także 218 c). W obu dyalogach wzmiankowane ustępy dotyczą się wzajemnego do siebie stosunku kategorii czyli najogólniejszych pojęć. W Parmenidesie wskazanem jest zadanie, które w Sofiscie jest rozwiązaniem, tak że porównanie tych ustępów prowadzi raczej do wniosku, że Parmenides musi być wcześniejszym od Sofisty, inaczej w nim Platon nie podawałby za nierozwiązalne prawie, a jednak pożądane, tego, co w Sofiscie po swojemu rozwiązał. Sam Zeller przyznaje, że te ustępy pozwalają na interpretację, uważającą zdanie, w Parmenidesie w usta Sokratesa włożone (33), za zapowiedź raczej, niż za wzmiankę dyalogu o Sofiscie. Dalej widzi Zeller w innym ustępie Parmenidesa, w którym sprzeczności, zawarte w jednym bycie, są uwydatnione, także aluzję do odnośnych ustępów Sofisty:

Parmenides 143a: „Wszak nie-skończoną wielość w sobie miałby jeden Byt; dalej 143b: Jeśli Byt jest co innego, a co innego jedność, to wszak ani jedność nie różni się od Bytu jednością, ani byt od jedności bytem, tylko różni się różnicą i tem, że każde z nich jest innem. Więc różnica nie jest tem samem, ani co jedność,

Sofista 244b: „Czy nie należy dowiedzieć się według możliwości od tych, co wszechbył za jedność poczytują, co oni przez byt rozumieją? — Jakże nie! — Więc niech nam na to odpowiedzą: Wszak tylko jedność uznajecie za istniejącą? — Odpowiedzą: tak jest, czy nie? — Tak — A cóż, czy nazywacie coś istniejącem? —

(33) Parmen. 129d: „gdyby ktoś oddzielnie rozebrał same pojęcia, jak n. p. podobieństwo i niepodobieństwo, wielość i jedność, spokój i ruch i wszystkie tegoż rodzaju, a następnie dowiódł, że one same między sobą mogą się łączyć lub dzielić, bardzo bym się ucieszył, Zenonie“. Właśnie to, czego tutaj żąda Sokrates, w jego obecności gość Eleacki przeprowadza w Sofiscie 251—253.

ani co byt". Dalej Platon w podobny sposób dochodzi do wniosku, że, jeśli jedność istnieje, to istnieje zarazem liczba i wielość: 145a: „Więc jedność, jeśli jest, jest jednością i wielością, całością i częściami, ograniczoną a jednak nieskończoną co do ilości“.

Tak — Czy to samo, co jedność, c używając dwóch nazw dla jednej rzeczy, czy jak? — Jakąby mieli na to odpowiedź? Jasne jest, że zwolennikom tej hipotezy nie łatwo jest odpowiedzieć na to pytanie, ani też na wiele innych". W ten sposób dalej Platon znowu to samo, co w Parmenidesie, tylko znacznie krócej dowodzi. (Porówn. 254d).

Ale i tutaj zachodzi tylko podobieństwo treści, bez żadnych danych, pozwalających orzec, który z dwóch dyalogów jest wcześniejszy. Także i alluzya, którą Zeller upatruje w ustępie Parmenidesa 133c do Sofisty 255c, wcale nie jest przekonującą:

„Sądzę Sokratesie, że i ty, i każdy, co uznaje jakiś byt niezależny każdego przedmiotu (αὐτὴν τινὲς καὶ αὐτὴν ἐκείνου οὐσίαν), zgodzi się przedewszystkiem na to, że żaden taki byt nie jest w nas. — Bo jakże wtedy byłby jeszcze niezależnym? odrzekł Sokrates. (Dalej Parmenides rozwija pojęcie równoległej zależności wzajemnej idei i rzeczy).

W Sofście zaś 255c: „Sądzę, d że zgodzisz się na to, że to, co jest, bywa pozytywane albo za niezależne albo też za względne — Jakże nie? Zaś różnica jest zawsze względną. — Tak jest“.

Natomiast Zeller nie uwzględnił dwóch ustępów Sofisty, które wyraźnie odnoszą się do Parmenidesa, jako do dzieła już napisanego. W obu (34) Platon miał na myśli nie jakiś ustęp z Parmenidesa, ale cały dyalog, tak, że w tym wypadku nie podobna odwracać stosunku, jak to z łatwością możemy uczynić, gdy chodzi o ustępy, przytoczone przez Zellera. Stąd wynika, że pogląd Zellera na wczesne jakoby napisanie Sofisty nie da się utrzymać, gdy przeciwne zapatrywanie coraz to więcej zyskało sobie obrońców.

Już w 1827 r. Lowndes ¹⁰²⁾ zrobił spostrzeżenie, że forma Sofisty i Polityka pozbawiona tej akcyi dramatycznej, jaka się przebija w Fedonie, Biesiadzie, Fedrze, zbliża obie przez Eleackiego gościa pro-

(34) Sofista 217c: „Czy wolisz sam w długiej mowie wypowiedzieć to, co chcesz komuś udowodnić, czy też za pomocą pytań, jak to kiedyś uczynił Parmenides w mojej obecności, kiedy ja byłem młody, a on już bardzo stary i przepiękne wywody nam przedstawił“. Drugi ustęp 244c, przytoczony wyżej.

wadzone monotonne nieco rozmowy do Tymeusza i Praw, a oddala od dzieł wcześniejszych. Wniosek Lowndes'a był słusznym, szkoda tylko, że i Państwa nie uznał dla tego samego powodu za wcześniejsze od Sofisty. Dość jednostronne względy w 30 lat później skłoniły Munk'a do uznania Sofisty za jedno z ostatnich dzieł Platona. Opierał on swe wywody na przypuszczeniu mało prawdopodobnym, że wszystkie dzieła Platona stanowią jedną ciągłą biografię Sokratesa i, że napisane zostały w tym samym porządku, co po sobie następowały przedstawiane w nich rozmowy. W ten sposób Parmenides byłby jednym z najwcześniejszych dzieł, bo przedstawia Sokratesa, jako młodego chłopca, Sofista zaś i Polityk należałyby do najpóźniejszych, bo według wstępu scen ich miała miejsce na krótki czas przed śmiercią Sokratesa, już po wniesieniu nań skargi przez Meleta. Wychodząc z tak dziwnego założenia, Munk, jednak, umiał znaleźć także kilka argumentów, daleko poważniejszych, na poparcie późnego napisania Sofisty. Większość tych argumentów dotyczy się stosunków Sofisty do Teeteta, którego Sofista dalszy ciąg stanowi. Ueberweg dodał do nich jeszcze następujące:

1) Pod względem treści Sofista więcej się zbliża do tego obrazu filozofii Platona, jaki znajdujemy w pismach Arystotelesa. Cytaty z dzieł Arystotelesa przypominające Sofistę i Polityka są wyrażone w czasie przeszłym, co znaczy, że dotyczą się zdań, które Arystoteles słyszał z ust Platona, bo, gdy mówi o pismach, używa czasu teraźniejszego. Stąd wnioskuje Ueberweg, że w Sofiscie i Polityku uwiecznił Platon rozmowy, które prowadził w swej szkole ze swymi uczniami, według zasad pedagogicznych, wyrażonych w Fedrze (276a).

2) Również forma dyalogu to potwierdza. Eleata udziela wiedzy gotowej, już wyrobionej. Tak przemawia starszy już mistrz do swych uczniów, mających prawie nieograniczoną cześć i zaufanie do jego wiedzy i chętnie mu ulegających. Oni odpowiadają według jego myśli, nie tak, jak w Fedonie lub Państwie, w których przeważały dramatyczny charakter i mimika.

Te trafne uwagi Ueberwega zostały w zupełności potwierdzone przez świetne badania Campbella, ogłoszone we wstępie do jego wydania Sofisty i Polityka. Campbell był pierwszym, co szczegółowego studium stylu Platona użył na środek do określenia epoki napisania dyalogów i w ten sposób przeprowadził dowód, że Fileb, Sofista, Polityk, Tymeusz, Kritias i Prawa są najpóźniejszymi dziełami Platona. Ten rezultat jego badań z wzrastającym prawdopodobieństwem, w końcu do apodyktycznej pewności dochodzącem, został potwierdzony przez wszystkie późniejsze prace nad stylem Platona, przedsięwzięte przez Niemców, którzy w 15 lat po wystąpieniu Campbella wprowadzili do

literatury statystykę stylu, jakby rzecz nową, nie znając pomnikowego dzieła szkockiego filologa. Campbell przytacza szereg gramatycznych właściwości, odznaczających grupę 6-u ostatnich dzieł Platona. Pod względem szyku wyrazów *Sofista*, *Polityk*, *Fileb* zajmują pośrednie miejsca między *Państwem*, *Fedrem* i *Teetetem* z jednej, a *Tymeuszem*, *Kritiasem*, *Prawami* z drugiej strony. Coraz to częściej sztuczny szyk wyrazów zostaje wywołany przez skłonność autora do rytmu i utrudnia rozumienie tekstu. W nich forma jest wyszukana, autor dąży do wielkiego urozmaicenia stylu i nadzwyczajnej ścisłości logicznej, coraz częściej napotykamy pojęcia matematyczne i przyrodnicze i coraz więcej występuje dążenie do ustalenia terminologii filozoficznej. Późne napisanie *Sofisty* i *Polityka*, bezpośrednio przed *Filebem*, *Tymeuszem*, *Kritiasem*, *Prawami*, jest prawdopodobnem, według Campbell'a, jeszcze dla następujących powodów :

1) *Dyalogi Sofista* i *Polityk* należą, również jak *Tymeusz* i *Kritias*, do niedokończonych tetralogij, których plan wskazanym był w jednym wypadku w *Sofiscie*, w drugim wypadku — w *Tymeuszu*. *Sofista*, jak *Tymeusz*, zajmują drugie miejsce w swych tetralogiach. Jedna z nich miała się składać, według wskazanego w *Tymeuszu* planu, z *Państwa*, *Tymeusza*, *Kritiasa* i *Hermokratesa*, druga zaś, według tego, co o niej na początku *Sofisty* powiedziano, z *Teeteta*, *Sofisty*, *Polityka* i *Filozofa*. W obu tych tetralogiach, jedynych, jakie Platon sam za tetralogie podał, czwarty dyalog pozostał nienapisanym, a w jednej nawet trzeci nie został dokończony. Bardzo naturalnem, wobec tego, jest przypuszczenie, że w obu przypadkach śmierć albo późny wiek autora stały na przeszkodzie wykonaniu powziętego planu. Przypuszczenie to co do *Kritiasa* jest już dosyć powszechnie przyjętem. Campbell nie bez słuszności rozszerza je i na tetralogię, poczynającą się od *Teeteta*. Wprawdzie Platon, gdy pisał *Sofistę*, już nie był pewnym, czy napisze *Filozofa*, jak się okazuje z ustępu *Soph.* 254ab, w którym mówił że: „filozofa... znajdziemy, jeśliśmy go szukali“, „jeśliśmy jeszcze chcieli go szukać“. Jednak, skłonność do łączenia kilku dzieł w jedną tetralogię i wyraźne zapowiadanie z góry ich planu należy widocznie do innej epoki, niż lektura pism, z którym spotykamy się w *Fedrze*. I w *Prawach* (str. 811c) Platon o opisaney przez siebie rozmowie śmiało powiada, że znajduje w niej szczere upodobanie i poczytuje swe *Prawa* za odpowiedniejsze do czytania dla młodzieży, niż wszystkie poezye, które poznał.

2) Zapal poetyczny, widoczny w *Państwie*, *Fedrze* i wcześniejszych dyalogach, ustępuje w *Sofiscie* i *Polityku*, a raczej ogranicza się do nielicznych przedmiotów i wtedy, gdy o nie potrafi autor, wybucha z całą siłą.

3) Cytaty z dzieł dawniejszych, jak np. Soph. 217c jest cytowany Parmenides, w Polityku 284b — Sofista, w Tymeuszu — Państwo, w Kritiasie — Tymeusz, obce są wcześniejszym, więcej dramatycznym dziełom. Robią te dyalogi późniejsze wrażenie rozpraw, w których forma dramatyczna została zachowaną tylko wskutek długoletniego przyzwyczajenia. Świadczy o tem sam Platon, gdy w Sofiscie (217c) formę tę uznaje za rzecz obojętną. W Tymeuszu zarzuca ją prawie całkiem i zamienia dyalog na rozprawę.

4) Muzyka słów coraz to więcej upajała Platona. W Tymeuszu i Prawach napotykamy ciągle rytmy poetyczne, bez takich ostrożnych zastrzeżeń i uniewinnień, jak w Fedrze. To samo zachodzi w Sofiscie, Polityku i Filebie więcej niż w innych dziełach Platona.

5) Od poetycznego i metafizycznego pojmowania idei przechodzi Platon coraz to więcej do logicznej teoryi pojęć. Pierwotna teorya idei okazała się trudną do utrzymania i uległa zmianie. Zwolennicy idei, w Sofiscie wzmiankowani, są to uczniowie Platona, utrzymujący jego własne dawniejsze poglądy, przeciwko którym wystąpił Arystoteles.

6) Utożsamienie Najwyższej Istoty z Duchem czyli Duszą widzimy prócz Sofisty i Polityka tylko w Filebie, Tymeuszu i Prawach. W Sofiscie wyrażenie tego poglądu zjawia się nagle, bez wstępu, ani też bez żadnego usiłowania dowodzenia; tak samo w Prawach.

7) Zastosowanie pojęcia ruchu do sfery duchowej, właściwe Sofiscie i dziełom późniejszym, stoi w sprzeczności z poprzedzającymi je dziełami, w których Byt prawdziwy jest nieruchomym, a ruch jest udziałem tylko niestałych zjawisk, które powstają i giną, a prawdziwie nie są.

8) Nacisk, w Sofiscie kładziony na metodę i ćwiczenia umysłowe odpowiada późniejszemu wiekowi Platona, gdy już miał wielokrotną okazję wypróbowania tej metody i jej rozwinięcia. Stąd wynika też skłonność do terminologii, widoczna w Teetecie, a uderzająca czytelnika Sofisty.

9) Pojęcie kategorii czyli najwyższych gatunków albo najogólniejszych pojęć po za Sofistą i Politykiem występuje tylko w Teetecie, Tymeuszu i Filebie.

W ten-to sposób usiłował Campbell przed blisko 30 laty przeprowadzić dowód, że Sofista i Polityk należą do najpóźniejszych pism Platona i że po nich już tylko nastąpiły: Fileb, Tymeusz, Kritias i Prawa. Dotąd nikt tego dowodzenia jeszcze nie obalił. Przeciwnie, badania Campbella bezwiednie potwierdzone zostały przez wielu filologów, którzy, nie znając jego dzieła albo też nie uznając za stosowne je przytaczać, na innych drogach do tych samych rezultatów dochodzili. Że Sofista i Polityk do najpóźniejszych dzieł Platona należą, tylorotnie dowiedziono, że nie można pojąć jak taki znawca Platona, jak Zel-

ler może się dotąd trzymać poglądu, w XVI-ym wieku przez Patrizi'ego ustalonego.

Wkrótce po Campbellu Oldenberg upatrywał w Sofiscie późniejszą formę dyalektyki Platona.

Do tegoż rezultatu doszedł Tocco¹⁴⁾ w swych badaniach nad Sofistą i Filebem. Zauważył w Sofiscie krytykę tych teorii, które w Państwie i Fedonie zostały wyrażone. Tocco zaszedł nawet tak daleko, że Sofistę uważał za późniejsze dzieło od Tymeusza, ku czemu nie miał dostatecznych powodów.

Teichmüller³⁸⁾ (II., 358) objaśnia wpływem Arystotelesa zmianę poglądów Platona, o której świadczy Sofista. Słusznie widzi w ustępie 217c dowód, że Sofista został napisany po Parmenidesie i sądzi, że Parm. został napisany dopiero po przybyciu Arystotelesa do Aten. Równocześnie z Teichmüllerem bronił Dittenberger tegoż poglądu, że Sofista należy do ostatniej epoki działalności pisarskiej Platona, opierając się na nowych spostrzeżeniach i uzupełniając badania stylistyczne Campbella przez uwzględnienie wyrazów często używanych i charakterystycznie odróżniających wcześniejsze od późniejszych dzieł Platona. Metoda ta łatwiejszą jest do stosowania i sprawdzania, niż metoda Campbella i, pod pewnym względem, pozwala na większą ścisłość. Partykuły, liczone przez Dittenbergera, mniej są od przypadku i treści zależne, niż rzadkie wyrazy, poszukiwane przez Campbella. Dittenberger stwierdził, że użycie słówka $\mu\eta\nu$, szczególnie w połączeniach $\tau\acute{\iota}\ \mu\eta\nu$, $\gamma\epsilon\ \mu\eta\nu$, $\alpha\lambda\lambda\alpha\ldots\ \mu\eta\nu$ charakterystycznym jest dla pewnej, bardzo ograniczonej grupy dzieł Platona, mianowicie tych samych, które Campbell uznał na mocy swoich spostrzeżeń za najpóźniejsze. Pod tym względem Sofista i Polityk najwięcej się do Praw zbliżają. Z wcześniejszych tylko Teetet, Fedr i Państwo mają te partykuły, ale mniej często, niż Sofista i Polityk. Również charakterystycznym jest stosunek wyrazów $\alpha\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$ i $\acute{\omicron}\varsigma\pi\epsilon\rho$. Pierwszy przeważa w Tymeuszu, Kritiasie, Prawach, Sofiscie i Polityku, a zupełnie go brakuje w pismach powszechnie za wcześniejsze uznanych, jak Eutyfron, Apologia, Kryton, Charmides, Protagoras. Nareszcie, spostrzegł także Dittenberger, że $\tau\acute{\alpha}\chi\alpha\ \iota\sigma\omega\varsigma$ po za Sofistą i Politykiem zdarza się tylko w Filebie, Tymeuszu i Prawach.

Wkrótce potem Frederking zwrócił uwagę na użycie $\tau\epsilon$ i przekonał się, że słówko to, szczególnie często używane w Prawach, bardzo rzadkie we wcześniejszych dziełach do Biesiady — w Sofiscie, Polityku i w Teetecie równie często się trafia, jak w Fedrze i w Państwie. Obliczenia Frederkinga niedokładne, sprostowane zostały przez jednoczesną rozprawę Hoefera¹⁹⁾, która jednak rezultatu nie za-

chwiała. Także Benn¹⁰⁴⁾ upatrywał w Parmenidesie, Sofście, Polityku, Filebie i Prawach, stopniową metamorfozę zasadniczych podstaw filozofii Platona. Później to samo szczegółowo uzasadnił na polu ontologii Peipers, wskutek czego po tylu zgodnych dowodzeniach nawet Sussemihl zmienił swe pierwotne zdanie i wyrzekł się dawniej przyjętej przezeń „epoki megaryjskiej“, uznając Sofistę i Polityka za dzieła znacznie późniejsze¹⁰⁵⁾. Nowemi badaniami potwierdził ten rezultat H. Jackson⁸⁰⁾, który wykazał różnicę pojmowania idei w Sofście i późniejszych dyalogach, w porównaniu z Fedonem, Państwem i wcześniejszymi. Rezultat ten, pomimo krytyki Zeller'a, także przez Archer-Hind'a⁸²⁾ we wstępie do jego doskonałych wydań Fedona i Tymeusza został przyjęty. W istocie Jackson i Archer-Hind zbyt wielkie znaczenie przypisują ideom w późniejszej filozofii Platona. Jednak zasadnicza teza, której bronią, mianowicie napisanie Sofisty dopiero po Państwie, dziś już nie może ulegać wątpliwości. Nawet Bonitz, bardzo zresztą ostrożny i chętnie powstrzymujący się od sądu w kwestyach chronologii dyalogów Platona, przyznaje, że Sofista zawiera rozwiązanie pewnych trudności, tkwiących w pierwotnej teorii idei Platona. W ostatnim 10-leciu prawie wszyscy piszący o Sofście Platona przyjmują pogląd Campbella, choć żaden Niemiec genialnego Szkota nie przytacza. Weygoldt (1885), Kassai¹⁰⁶⁾ (1886), Schanz²⁰⁾ (1886), Jezieniecki, Bergk, Gomperz (1887), Walbe, Siebeck, C. Ritter (1888), Dümmler, Lina, Christ (1889), wreszcie Tiemann, — wszyscy się godzą na to, że Sofista do ostatnich dzieł Platona należy. Szczególniej przyczyniły się do tego badania nad stylem Platona, wykazujące bardzo wiele cech, właściwych Prawom i Tymeuszowi, w Sofście i Polityku, — natomiast brak w tych dyalogach charakterystycznych cech dyalogów wcześniejszych. Autorowie tych prac statystycznych po większej części porównywali cyfry bezwzględne niezależnie od objętości dyalogów i od ilości okazji przy których dany wyraz mógł być użyty. Dla niektórych, najważniejszych cech językowych, charakterystycznie odróżniających ostatnią grupę pism Platona od wszystkich innych, dokonałem tego obliczenia i podaję je w formie tablicy, stanowiącej uzupełnienie tablic, opartych na danych Campbella. Z tablicy tej wyłączyłem statystykę cech mniej charakterystycznych, aby ułatwić porównanie tego, co istotnie najwięcej na uwagę zasługuje, a co w wielkiej ilości szczegółów, zestawionych przez C. Rittera, ginie. (Tablica II-a na końcu przypisków).

Polemika Zeller'a przeciwko statystyce stylu oparta jest na starej prawdzie, że każda statystyka przy nadużyciu i nieumiejętnem stosowaniu cyfr do nadużyć prowadzi. Ale nie jest to wystarczający po-

wód, aby statystykę lekceważyć; tylko należy ją stosować ostrożnie i rozumnie. Nie każde statystyczne porównanie jest równouprawnionem, jak mniema Zeller, gdyż należy zwracać uwagę nie tylko na cyfry, lecz i na ich znaczenie, przez co wyjaśni się wiele pozornych wyjątków. Zeller ma rację, że brak jakiegoś wyrażenia w danem dziele nie może służyć za dowód, że dzieło to zostało napisane, gdy Platon jeszcze owego wyrażenia nie używał. Ale częste powtarzanie pewnych wyrazów, których brak w większości dzieł Platona, a charakterystycznie cechujących najpóźniejsze jego dzieło Prawa, wystarcza niewątpliwie, aby wywnioskować, że dzieło, w ten sposób do Praw szczególnie podobne, niezbyt odległym jest od Praw i co do czasu napisania.

Ritter wskazuje 30 cech językowych, wspólnych Sofście i Politykowi z Filebem i Prawami. Jeśli, oprócz tego, liczne stosunki do innych dyalogów i sama treść Sofisty ten wniosek potwierdzają, to wolno poczytywać taki rezultat za uzasadniony naukowo lepiej, niż wszystkie dotychczasowe poglądy na chronologię dyalogów Platona, jedne sprzeczne z drugimi, poczynając od Tennemanna aż do Zellera.

Mieliśmy dotychczas różne teorie następstwa dzieł Platona (Schliermachera, Hermanna, Munka, Teichmüllera), każda z nich oparta na odrębnem założeniu, niemożliwym do dowiedzenia, a nawet nieprawdopodobnem, o ileby się to miało tyczyć wszystkich dzieł Platona bez wyjątku. Od 30 lat zaczęły się badania statystyczne nad stylem Platona, posiadamy już kilkanaście rozpraw tej treści, wszystkie prowadzą do jednego zgodnego rezultatu: Sofista, Polityk, Fileb, Tymeusz, Kritias, Prawa są ostatnimi dziełami Platona.

VIII. Polityk.

Jakkolwiek dyalog ten nie posiada tak wielkiej logicznej doniosłości, jak Sofista, zawsze jednak, zawiera szereg ustępów treści logicznej, po części potwierdzających poglądy wyrażone w dyalogach poprzednich, po części wprowadzających nowe teorie logiczne. Przy bliskim związku Polityka z Sofistą, nie dziwnego, że przedewszystkiem napotykamy w Polityku rozwój lub powtórzenie zapatrywań, wypowiedzianych w Sofście, tak że nawet Platon cytuje kilkakrotnie swe poprzednie dzieło:

266d: „To, cośmy wtedy powiedzieli w badaniu o Sofście, teraz jeszcze jaśniejsem się stało. — Co takiego? — Że przy takiej metodzie rozumowania nie chodzi o to, co się czcigodniejszym wydaje, ani też nie gardzi ona tem, co mniejsze, więcej, niż tem, co większe, tylko zawsze zgodnie ze sobą dąży do tego, co najprawdziwsze“ (porównaj Sofista 227a).

Polit. 284b: „jak w „Sofście” zmusiliśmy Niebyt do pewnego istnienia” (37),

286b: „uciążliwą była rozwlekłość Sofisty o istnieniu Niebytu” (38). W Polityku znajdujemy ten sam zapał do naukowej metody badania, która wszystkie szczegóły z równą uwzględnia uwagą i dąży do prawdy, nie ulegając wpływowi przesądów, uczuć i namiętności, panujących nad tłumem. Nadewszystko ceni Platon metodę podziału pojęć:

286d: „Przedewszystkiem rozum każe nam czcić najwięcej samą metodę, uzdalniającą do podziału pojęć na gatunki i cenić wykład nawet bardzo długi, jeśli on słuchacza pobudzi do myśli i nie oburzać się w takim wypadku na rozwlekłość, ani też na treściwość. Zresztą ten, co w takich zebraniach gani rozwlekłość i nie pozwala na długie wywody, w kółko powracające do pierwotnego przedmiotu, powinien zamiast tak prosto z góry tylko ganić rozwlekłość, także poczuwać się do obowiązku dowiedzenia, w jaki sposób przez skrócenie rozprawy można by w dyalektyce udoskonalić słuchaczy i wzmódcz ich zdolność określenia rozumowaniem tego, co istnieje. Innych ludzi i na inne przedmioty skierowanych nagan lub pochwał wcale nie potrzebujemy uwzględniać i wolno nam udawać, że nawet nie słyszymy mów takich”. (Porównaj z Sofistą: 235c, 253d).

Zamiłowanie to do podziału pojęć zdradza Platon i w Fedrze 266b: „Podziałów i uogólnień sam jestem zwolennikiem, aby stać się zdolnym mówić i myśleć. Zaś, jeśli kogoś innego uważam za zdolnego do objęcia wzrokiem rozmaitości i jedności, to w ślady jego idę, jakby za bogiem. Bóg wie, czy właściwie, czy nie, takich ludzi, co to czynić^c umieją, nazywam dotąd dyalektykami”. Metoda podziału pojęć służy do udoskonalenia naszych zdolności myślenia (39), co jest najwyższym ce-

(37) Ustęp ten bywa zwykle tłumaczony w ten sposób, że przez Sofistę rozumie się tytuł dialogu, ale prawdopodobniej znaczy on: „tak jak Niebyt zmusiliśmy do istnienia w pojęciu Sofisty”, co zgadza się z treścią dialogu tego. Inaczej trzeba by przypuścić, że Platon przez nieuwagę w usta jednej z osób dialogu kładzie mimowolnie przyznanie, że dialog ten nie był rzeczywistą rozmową, tylko dziełem Platona, co odbijałoby dziwnie od staranności Platona w charakterystyce osób i zapewnianiu czytelników o wiarygodności jego fikcji dramatycznych.

(38) Tutaj trudno, żeby Sofista znaczył co innego, niż dialog „Sofista”. Ale ustęp ten opuszczony jest zgodnie w dwóch rękopisach, mianowicie Σ (Venetus 189) i Υ (Vindobonensis 31), więc może nie istniał w oryginale Platona.

(39) 285c: Gdyby spytał się kto nas przy nauce czytania, czy, pytając się, z jakich liter składa się jakiś wyraz, stawiam pytanie przez wzgląd na dane szczegóły, czy też aby uczeń nabył ogólnej wprawy w czytaniu wszelkich wyrazów, jakie mu się nadarzyć mogą? Naturalnie, przez wzgląd na wprawę ogólną. — Cóż znowu? czy teraz badanie pojęcia polityka przedsięwzięliśmy przez wzgląd na samo to pojęcie, czy też aby w ogóle postąpić w dyalektyce? — I to oczywiście dla ogólnego postępu (porówn. Sofista, 227b).

lem ludzkiego życia (40), gdyż szczęście polega jedynie na pracy umysłowej i nauce:

272c: (Po opisanu życia pierwotnych ludzi, na pytanie, czy szczęśliwsi byli od współczesnych, odpowiada:) „jeśli, korzystając ze swych przywilejów, całą naturę badali i wypytywali się wszystkich istot, czy która z nich, mająca jakąś odrębną władzę, nie spostrzegła czegoś nowego do skarbcia wiedzy, łatwo osadzić, że owi ludzie byli o wielekroć szczęśliwsi od dzisiejszych“. Dalej 272d Platon przytacza warunek takiej szczęśliwości: pragnienie wiedzy i ćwiczeń umysłowych. (*ἐπιθυμίας περί τε ἐπιστημῶν καὶ τῆς τῶν λόγων χρήσεως*).

Aby cel ten osiągnąć, trzeba się wprawiać w zadawaniu pytań i odpowiadaniu na nie (41), w odszukiwaniu podobieństw i różnic między przedmiotami:

285b: trzeba, gdy ktoś najprzód ujrzy wspólność wielu przedmiotów (*τῶν πολλῶν τὴν κοινωνίαν*), nie ustawać, aż dopatrzy się w niej wszystkich różnic, jakie zawarte są w pojęciach, a znowu, gdy spostrzeże różnorodne niepodobieństwa wśród wielości, nie powinien odwrócić uwagi, nim nie ograniczy wszystkiego, co pokrewne, jednym podobieństwem i nie obejmie go istotą jednego pojęcia (*πρὶν ἂν ζύμπαντα τὰ οἰκεία ἐντός μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβᾶλῃται*).

308c: Każda nauka według możliwości to, co niepożyteczne, odrzuca, zaś bierze to, co pożyteczne i dobre, i z pierwiastków podobnych i niepodobnych wszystko łącząc w jedną całość, buduje jakiś jednolity kształt i potęgę (*μίαν τιὰ δύναιμι καὶ ἰδέαν δημιουργεῖν*)⁴. Porówn. Cratyl. 438e. — Do tego prowadzi nas dokładne określanie pojęć, nie polegające na obrazach lub metaforach:

267a: powróćmy do początku i doprowadźmy do końca określenie nazwy (*τὸν λόγον τοῦ ὀνόματος*) polityki⁴.

277c: „Raczej mową i rozumowaniem, niż rysunkiem lub inną pracą rąk, należy określić każdą istotę dla tych, co są w stanie ją pojąć“. Porównaj Cratyl. 439a: „które poznanie będzie piękniejszym i pewniejszym: czy z obrazu badać dobroć naśladowania tego, co przedstawia i istotę rzeczy, którą on przedstawia, czy też z samej rzeczy poznać

(40) 293d: „dopóki posiłkując się wiedzą i sprawiedliwością, (obywatele) utrzymują i według możliwości doskonalą swoje państwo, jedynie rząd taki uznamy według naszych określeń za właściwy“. 309c: „gdy w duszach powstaje prawdziwe mniemanie, istotnie uzasadnione, o tem, co piękne, sprawiedliwe i dobre, to nazywam je boskiem, i mówię, że powstaje w boskich istotach“ (porówn. Apolog. 30a): „dobrze wieście, że tak każe Bóg“; największe dobrodzieństwo dla miasta ulegać bogu; dbać trzeba tylko o duszę; Apol. 41e: „synów moich, gdy dorosną, ukarzę, robiąc im te same wyrzuty, co ja wam robiłem, jeśli wyda się wam, że oni o pieniądze lub o co innego więcej dbają, niż o cnotę, i jeśli udają, że są tem, czem nie są, zawstydzicie ich, tak jak ja was, że nie dbają o to, o co nadewszysztko dbać należy, i że dobrze o sobie mniemają, będąc niegodni“).

ją samą i ocenić czy jej obraz dobrze jest wykonany? — Zdaje mi się, że z samej rzeczy“ (ἐκ τῆς ἀληθείας. W tym ustępie ἀλήθεια znaczy rzecz samą, w przeciwstawieniu do jej obrazu: εἰκόν, za jaki tutaj Platon poczytuje wyraz).

To bowiem, co jest najwyższem i najdoskonalszem, pojęcie, jest dla zmysłów niedostępnem i tylko rozumem może być uchwycone:

285e: Zaś dla rzeczy największych i najczcigodniejszych, nie zrobiono jeszcze żadnego obrazu, tak jasno je ludziom przedstawiającego, aby ten, co chce duszę pytającego zadowolnić, mógł uczynić to przez pokazanie obrazu i zastosowanie go do jednego ze zmysłów (42).

Jasność pojęć jest najważniejszym warunkiem wiedzy, na wyrazach zaś nie wiele zależy: „jeśli będziesz się pilnował, żeby nie przywiązywać nadmiernej wagi do wyrazów (nazw), okazesz się na starość wzbogaconym mądrością“. (Porównaj Cratyl. 439a).

Najwięcej dzieli ludzi różnice w poglądach na to, co być powinno: 308e: (Sztuka królowania) „usuwa za pomocą śmierci lub wygnania i karze najgorszą hańbą tych, co nie umieją osiągnąć męstwa, wstrzeмиężliwości i w ogóle charakteru, dążącego do cnoty, lecz siłą złej natury są popychani ciągle do bezbożności, bezprawia i niesprawiedliwości (porów. Eutyfrona 7d i Krytona 49d). — Różnice te wywołują wzajemne przesładowania i walkę, której nie ma w zakresie czystej wiedzy, gdyż tu każdy, jeżeli ma rację, może dowieść słuszności swojego mniemania i przekonać innych.

Poglądy te, znane nam już z poprzednich dyalogów, w Polityku są rozwinięte szerzej i uzupełnione. Pojęcie jedności wszechwiedzy, uwydatnione już poprzednio w Sofście (257c), tutaj uważane jest za podstawę klasyfikacji nauk:

258e: „W ten sposób wszystkie nauki podziel, nazywając jedne praktycznemi, drugie zaś tylko poznającemi. Niech to, jak chcesz, będą dwa gatunki całej nauki, za jedność uważanej“.

Platon mówi o skarbcu mądrości, do którego każdy według sił powinien się przyczyniać (272e). Każda nauka ma za cel wzniesienie jednolitej budowy z tego materiału, przez wydzielenie szczegółów, nie mających wartości i połączenie trafnych spostrzeżeń w jedną całość (308c). Nauki dzieli Platon na teoretyczne i praktyczne, co odpowiada dzisiejszej różnicy między nauką czystą i stosowaną (258e). Czystą naukę

(41) 286a: należy się ćwiczyć w umiejętności objaśniania przyczyn każdej rzeczy i pojmwania ich. (Także Fedon 76b, Cratyl 426a).

(42) Porównaj 286a: gdyż tego, co jest bezcielesnem, a zarazem najpiękniejszym i najwznioślejszem, niczem innem ukazać nie można, jak tylko rozumowaniem (τὰ γὰρ ἀσώματα κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἅλλω δὲ οὐδενὶ σαφὺς δείκνυται).

dzieli znowu Platon na osądzającą, czyli krytyczną i rozkazującą czyli epitaktyczną.

259e: „Czy jeśli za pomocą arytmetyki poznamy różnicę między liczbami, będziemy jeszcze czegoś więcej żądać od tej nauki, niż sądu o tem, co poznaliśmy? — Nie więcej. — I architekt każdy nie sam pracuje, ale kieruje robotami. — Tak jest. — Dostarczając wiedzy, nie zaś pracy ręcznej. — Tak jest. — Więc słusznie możnaby mu przypisać wiedzę teoretyczną. — I, bardzo. — Jemu zaś nie wypada, myślę, kończyć na osądzeniu i zwolnić się od dalszych zadań, jak uwolniliśmy rachmistrza, tylko musi on przepisować wszystkim robotnikom to, co należy, aż dzieło jego będzie ukończone. — Słusznie. — Więc wszystkie nauki podobne do arytmetyki, również jak i do budownictwa, są teoretyczne, ale różnią się te dwa gatunki przez to, że jedne sądzą, a drugie rozkazują. — Zdaje się. — Więc słusznie podzielimy całą wiedzę teoretyczną na jedną część, którą nazwiemy rozkazującą, — i drugą — osądzającą, według mego zdania“.

260a

Do pierwszej zaliczone są nie tylko etyka i polityka, ale też i teorya sztuk pięknych, n. p. wiedza architekta. Mniejszą doniosłość posiada i nawet chyba nie całkiem na seryo przeprowadzonym jest podział żyjących istot, według którego człowiek jest swojskiem, w trzodach żyjącem zwierzęciem lądowem nierogatem, nie łączącym się z innymi zwierzętami i różniącym się od innej nierogacizny tylko potęgą dwóch nóg (262—267); w ogóle zwierzęta dzieli na dzikie i swojskie (264a), swojskie — na chowane w stadzie lub pojedynczo, stada na lądowe i wodne (264d), lądowe — na piesze i lotne (264e), piesze na rogate i nierogate (265b), nierogate — na łączące się z innymi gatunkami i nie łączące się (265e), te ostatnie na czworonożne (świnie) i dwunożne (ludzi) (43). Ten humorystyczny podział służy za przykład stosowania zasad podziału pojęć. To samo tyczy się również sztucznego podziału przedmiotów posiadanych i wytwarzanych przez człowieka: 279c: (wszystkie wyroby ludzkie służą, jako) *narzędzia naszej działalności*, albo chronią nas od obcych działań: *τὰ μὲν ἔνδεα τοῦ ποιεῖν τι, τὰ δὲ πάσχειν ἀμυντήρια*. Te ostatnie dzieli Platon przez cały szereg dychotomii dosyć dowolnych, aby określić pojęcie płaszcza (279e). Podziały te służą jako przykłady, objaśniające stosowanie pewnych reguł logicznych, które podówczas

(43) W ten sposób stawia Platon króla obok pastucha świn, upatrując w nich podobieństwo stad, że obydwa chowają i pielęgnują trzody nierogacizny pieszej, pierwszy — dwunożnej, drugi — czworonożnej. Podział ten ma głównie na celu uwydatnienie bezstronności metody filozoficznej, dla której świnie również uwagi godne są, jak ludzie.

były przez Platona po raz pierwszy wyrażone z wielkim naciskiem i do których on przywiązywał nadzwyczajną wagę:

286a. Każde pojęcie należy, o ile można, dzielić na pojęcia o różnych sobie zakresach, najlepiej dychotomicznie t. j. na 2 części:

262a: Nie należy oddzielać z jednej strony małej części, a z drugiej wiele wielkich części, ani też niezależnie od naturalnych różnic między gatunkami. Niech część zarazem obejmuje gatunek (*εἶδος*). Najlepiej od razu odróżnić od wszystkich innych to pojęcie, którego określenia szukamy, jeśli tylko słusznie można tak uczynić. Ale nadto rozdrabniać jest zbyt niebezpiecznie, najlepiej dzielić na połowy: prędzej w ten sposób okażą się naturalne gatunki (*ἰδέειν*). To zaś najważniejszym jest w badaniu (44). Dopiero, gdy podział dychotomiczny jest niemożliwym, uznaje Platon większą ilość członków podziału: 287c: „Więc podzielimy je (sztuki cz. umiejętności, dotyczące się państwa) na części, jak ofiarę, skoro nie możemy przepołowić. Gdyż zawsze należy dzielić na najbliższą liczbę części: im mniej, tem lepiej“. Zawsze jednak dzielić należy tak, aby każda część stanowiła zarazem istotny gatunek i aby zasada podziału była cechą i istotnie charakterystyczną, odróżniającą naturalne gatunki: 263a: (zaleca się) znaleźć gatunek i część zarazem (*γένος ἅμα καὶ μέρος*); 262e: dzielić przeważnie według gatunków i na połowy (*μᾶλλον κατ' εἶδη καὶ διχα*); 285a: (gani) brak przyzwyczajenia do dzielenia rodzajów na gatunki (*τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειδέσθαι σκοπεῖν διακρουμένων*); także pod 262b; w 285b (żąda, aby widzieć) różnice, które leżą w gatunkach (*διαφορὰς, ὁπόσαι περ ἐν εἶδεσι κεῖνται*).

Przez takie trafne podziały pojęć dochodzimy do głębszego poznania pierwiastków rzeczywistości, które częstokroć bywają przez ludzi niekompetentnych fałszywie pojmowane:

278c: „Wszak nie dziwilibyśmy się, jeśli by nasza dusza z natury doznała podobnego omamienia co do pierwiastków wszechrzeczy, i czasem pod wpływem prawdy miała stałe przekonania o wszystkim; czasem zaś zaczęła się wahać co do wszystkiego — i gdyby co do niektórych połączeń jakoś natrafiła na słuszne mniemania, zaś znowu nie poznawała przełożonych na wielką i trudną do objęcia miarę rzeczywistości. — Nie byłoby to nie dziwnego“.

Tak samo, jak nieraz we śnie zdaje nam się, że coś całkiem jasno i wyraźnie widzimy, czego potem po obudzeniu się wcale nie jesteśmy w stanie opisać, tak samo zdarza się, że i na jawie pojęcia raz trafnie odróżniamy a potem jedno za drugie bierzemy:

(44) W 262d gani Platon podział ludzi na Hellenów i barbarów, porównyując go z podziałem liczb na 10000 i te, które nie są 10000, zamiast na parzyste i nieparzyste, a ludzi na płeć męską i żeńską.

277d: „Trudno jest wyjaśnić coś większego, nie posługując się przykładami. Bo zdaje się, każdy z nas często w takim stanie bywa, jak ci, co we śnie coś wiedzieli, a znowu na jawie nie wiedzą“.

Spostrzegamy nasze błędy najłatwiej, gdy ktoś nas do prawdy za pomocą umiejętnie dobranych przykładów doprowadzi:

278e: „powinniśmy przejrzeć istotę całego przykładu w innym małym, częściowym przykładzie, aby to, co wiemy niby we śnie, jasnym stało się na jawie“.

Trudno pojąć najwznioślejsze prawdy bez przykładów i nawet teoria przykładu wymaga przykładu (277d: *παράδειγμα τοῦ καὶ μοι καὶ τὸ παράδειγμα αὐτὸ δεδέρκεν*). Chłopcy, co uczą się czytać, poznają łatwiej litery w krótkich sylabach, niż w długich i trudnych. Jeśli im zalecić porównanie sylab i wskazywać znane im łatwe sylaby, jako przykłady użycia liter, zdarzających się w sylabach długich i trudnych, to wkrótce będą w stanie rozpoznać każdą literę nawet w połączeniu z wieloma innymi, bo spostrzegą, że każda litera we wszystkich sylabach pozostaje jednakową i brzmi jednakowo, tak że wystarcza znać litery, aby czytać nieskończoną ilość nowych sylab (277e—278e).

Chociaż Platon już w poprzednich dyalogach przykładów używał i zalecał je (Fedr 262e, Sofista 218d), nigdzie jednak nie dał tak obszernego wykładu o logicznej doniosłości przykładu, jak w Polityku. Użycie przykładu polega na tem, że, ażeby poznać nowe i obce pojęcie w nowem i obcem dla nas zastosowaniu, porównujemy je z innem zastosowaniem tegoż samego pojęcia, już z poprzedniego doświadczenia znanem:

278e: „Wszak to dostatecznie pojęliśmy, że przykład wtedy powstaje, gdy jedno pojęcie, niezmieniając go, rozciągniemy na coś innego, do czego się ono również słusznie stosuje, połączymy oba wypadki i wyciągniemy z nich jeden sąd prawdziwy? — Zdaje się“.

W ten sposób kilkakrotnie w Polityku Platon posługuje się przykładami, uwydatniając metodologiczne znaczenie tego środka. Tak n. p. określenie pojęcia tkactwa służy za przykład, na którym wykazane są warunki określenia polityki (287b). Tak samo przeprowadzone jest porównanie między lekarzem, co przepisuje lekarstwa według okoliczności, a politykiem, zmieniającym prawa według potrzeb rządzonych przezeń obywateli:

295e: „Lekarz, gdy jest zmuszony wyjechać na czas jakiś i myśli, że nie prędko powróci, dla pamięci zapisze pacjentom, co mają robić, ale, jeśli by wbrew oczekiwaniu wcześniej wrócił, czyż nie odważyłby się zmienić tego, co przedtem zapisał, gdy spostrzeże, że chorzy mają się lepiej, niż się spodziewał, dzięki pogodzie, albo innym nieprzewidzianym okolicznościom, czy też będzie sądził, że nie powinien

nie nowego przepisywać i zabroni chorym postępować przeciw owym przepisom, pod pozorem, że one jedynie są lekarskie i zdrowe, zaś inne szkodliwe i przeciwne zasadom sztuki lekarskiej? Czy też takie postępowanie w nauce lub prawdziwej sztuce, zastosowanej do czegokolwiek pod wszelkim względem, wywołałoby największy śmiech z takich ustaw? — Niewątpliwie. — A jeśli ktoś o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, o pięknie i hańbie, o dobrem i złem pisał lub niepisane prawa ustanowił dla trzód ludzkich, chowanych według praw wydanych po miastach, — to czy ten, co umiejętnie je napisał, czy też kto inny, doń podobny, 296a nie ma prawa nowych przepisów wydawać? Czy też i takie zabronienie niemniej śmiesznem wydałoby się, niż pierwsze?“

Dalej usprawiedliwia Platon użycie nawet przemocy (296d), aby zmusić obywateli do przyjęcia praw, zgodnych z wymaganiami prawdziwej polityki. A 297a mówi: „nie z tego, co zrobią rozumni rządcy, nie będzie im za błąd policzone, dopóki baczycy będą na jeden wielki cel, ażeby zgodnie z rozumem i sztuką jak najsprawiedliwiej wszystko rozdzielać między obywateli, umieć ich zachować od niebezpieczeństwa i zrobić lepszymi, o ile można“.

Fikcyja ustanowienia zasad niezmiennych dla leczenia i marynarki za pomocą głosowania większości służy za przykład, ostrzegający nas, abyśmy i w polityce niezmiennych praw nie opierali na głosowaniu większości niekompetentnej, jeśli nie chcemy unieszczęśliwić tych, co podobnym prawom zmuszeni byłiby ulegać: 298—299 przedstawia Platon skutki, jakie musiałyby wyniknąć z postanowienia większości, ażeby zasady marynarki i leczenia były zależne od uchwał ludowych, a nie od zdania fachowych marynarzy i lekarzy. Gdyby obywatele zaczęli zazdrościć lekarzom i marynarzom przywilejów, jakie ci nabywają podczas chorób lub burzy i gdyby każdy chciał radzić i decydować, jak należy z chorymi lub z okrętami postępować, to głosu fachowych ludzi w takim zebraniu wcaleby nie słuchano. Oskarżonoby ich o dążenia do szkodliwych innowacyi i karanoby śmiercią. W ten sposób uniemożliwionoby samodzielne badania i życie, już teraz trudne, stałoby się w takich okolicznościach całkiem niemożliwem (299e: *ὁ βίος, ὃν καὶ νῦν χλευσός, εἰς τὸν χρόνον ἐκείνον ἀβίωτος γίγνεται* τὸ παράπαν). Jeszcze gorzej byłoby, gdyby przepisy, ustanawiane przez ludzi kompetentnych, były przekraczane i zmieniane według widzimisię pierwszego lepszego, co zagarnie władzę (300a), lub tłumu, który nigdy nie umiejętnie robić nie może (300e: *ὁμολογημένον ἡμῖν κείναι μηδὲν πλῆθος μηδ' ἡντιοῦν δυνατὸν εἶναι λαβεῖν τέχνην*).

W Polityku również, jak i w Sofiście, korzysta Platon z każdej okazji do uwag metodologicznych. Widać tu wpływ ciągłej pracy my-

sli i obserwacyi samej myśli, dążenie do wszechstronnego uwzględnienia wszystkiego, co się tyczy danego przedmiotu badania. Tak n. p. wtrąconem jest obszerne rozpatrywanie różnicy między miarą względną i bezwzględną:

283d: „Podzielmy zatem sztukę mierzenia na dwie części. Jedna, dotycząca się wielkości i małości względnej, druga koniecznej istoty tego, co powstaje. — Wszak i to, co miarę naturalną przewyższa, lub jej nie dorasta, zarówno w rozumowaniu jak i w czynach istotnie się zdarza i to właśnie najwięcej odróżnia dobrych z pomiędzy nas od złych“.

Sądzimy o wielkościach, albo porównyując je z drugimi, albo według absolutnej miary tego, co być powinno. Piękno i dobro można osiągnąć tylko uwzględniając ową miarę, są one w środku między ostatecznościami. Teoria ta, później przez Arystotelesa w etyce szczegółowo zastosowana do wszystkich cnót, tutaj przez Platona jest wskazana, jako nader ważne odkrycie, przedtem nieznanie (45) i kilkakrotnie z wielkim naciskiem powtórzona:

284b: „Trzeba koniecznie przyznać, że pojęcia większy lub mniejszy nie tylko względnie do innych ilości stosować się powinny, ale także i w stosunku do miary naturalnej“.

284e: „Jasne jest, że podzieliśmy sztukę mierzenia, jak powiedziano, w ten sposób na dwie części, ustanawiając jako jedną z nich wszystkie sztuki, które liczbę... mierzą przeciwnie do liczby, a jako drugą te, które opierają się na idealnej mierze“.

285c: baczmy tylko na to, że znaleźliśmy tylko dwa gatunki sztuki mierzenia.

Także różnica między przyczyną, a współdziałającymi okolicznościami okolicznościowo występuje przy podziale sztuk i nauk:

281d: „Spojrzmy na dwa rodzaje sztuki, dotyczącej się wszystkich wyrobów. — Jakie? — Jedna tylko współdziała, druga zaś sama jest przyczyną powstania rzeczy“.

Również później przez Arystotelesa w *Metafizyce* rozwinięta definicya ducha, jako samoistnej przyczyny ruchu, w *Fedrze* naprzód podana, w *Polityce* znajduje zastosowanie:

269e: „nic nie może zawsze samo się obracać, jak tylko to, co kieruje wszelkim innym ruchem“ (46).

(45) Miara absolutna nazwana przez Platona τὸ μέτρον (283e) jest zasadą wszelkiej sztuki (284a). Nazywa ją dalej także tem, co przystoi (τὸ πρέπον, 284e), tem, co być powinno (τὸ δεόν), środkiem między ostatecznościami (μέσον τῶν ἐσχαίων), właściwą chwilą (ὁ καιρός). 285a: „Ci, co nie przywykli dzielić pojęć na gatunki, mieszają dwa rodzaje miary, tak bardzo między sobą różne“. 284d: „Odróżnienie to jest bardzo ważnem i niezbędnem dla dokładnego dowodzenia“.

Duch tak określony, jest przeciwnym wszelkiej istocie ciał, ulegających zewnętrznym zmianom, które, zgodnie z poglądem, jeszcze w Fedonie wyrażonym, są źródłem wszelkiej niedoskonałości.

269d: „to, co niebem i światem nazwaliśmy, ma w darze od swego rodzica wiele wspaniałości, ale też posiada i ciało, wskutek czego nie może być zupełnie wolne od zmian...“ dalej 273bc: „materiałny pierwiastek (τὸ σωματωειδές) świata, jako źródło nieporządku, sprowadza nieład, gdy tylko pierwotny boski kierunek ustaje“. Porówn. Fedon 79a.

Gdy zwrócimy uwagę na doniosłość logicznej treści Polityka i na genialny humor, przenikający szczególne określenia i porównania tego dialogu, trudno przypuścić, żeby podobne arcydzieło mogło być stworzone przez jakiegoś nieznanego fałszerza. Jednak niektórzy znawcy Platona odważyli się powątpiewać o autentyczności Polityka. Pierwszy Socher w 1820 roku, wyraził takie powątpiewanie. Za nim poszli Suckow (1855) i Schaarschmidt (1861). Zarzuty Sochera i Suckowa dostatecznie zostały odparte przez Ueberwega, Grote'a, Jowett'a i Waddingtona¹⁰⁷⁾. Co się zaś tyczy zarzutów Schaarschmidta, to przekonały one z początku Ueberwega, który jednak później od nich odstąpił. Chociaż Zeller, Fouillée i wielu innych pisarzy autentyczność Polityka uważają za nieulegającą żadnej wątpliwości, jednak zaniechali szczegółowej krytyki zarzutów Schaarschmidta, a Campbell, który we wstępie do swego wydania dał wyczerpujący dowód autentyczności, wykazując związek i podobieństwo Polityka z Prawami, jeszcze nie znał późniejszych wątpliwości, niż te, które wyrażone były przez Suckow'a. W ten sposób niektórzy zwolennicy argumentacji Schaarschmidta mogliby ją uważać za nieobaloną dotąd, jak widać n. p. z dzieła Windelbanda¹⁰⁸⁾, który w ostatnim wydaniu swej historii filozofii greckiej śmiało przypisuje Polityka jednemu z uczniów Platona, wcale się nie wdając w uzasadnienie tego osobliwego poglądu, ani też nie zbijając tego, co w nowszych czasach przytoczono w obronie autentyczności. Dla tego warto przedstawić zarzuty Schaarschmidta i wykazać ich bezpodstawność, tembardziej, że niedawno zostały one wznowione przez Huita.

Schaarschmidt uważa za cechę niegodną Platona „*die weitgespinnene und unnütze Begriffsspalterei*“. Zarzut ten, gdy porównamy Polityka z Fedrem, o którego autentyczności nawet Schaarschmidt

(46) Porównaj Fedr. 245c: „tylko to, co samo siebie porusza (τὸ αὐτὸ κινεῖν), dla tego, że samo siebie porzucić nie może (ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἐαυτὸ), nigdy nie ustaje w swoim ruchu (οὐ ποτε λήγει κινούμενον), tylko jest źródłem i początkiem ruchu wszystkiego tego, co jest poruszaniem (ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως).

nie wątpi, traci wszelką doniosłość, w Fedrze bowiem Platon wyznaje, że jest zwolennikiem podziałów pojęć na gatunki i żąda, aby je dzielić do niepodzielnego gatunku ostatniego. Temu wymaganiu uczynił zadość nietylko w Sofście i Polityku, ale i w wielu innych dziełach, jak tego szczegółowo dowiódł Lukas.

Również nieuzasadnionym jest i drugi zarzut Schaarschmidta. Uważa on wnioski, oparte na przykładach i analogiach, za przeciwnie metodzie Platona, zapominając o tem, że właśnie w Fedrze (262cd) za leconym jest użytek właściwie dobranych przykładów.

Także myt, zawarty w Polityku, wzbudza podejrzenia Schaarschmidta (str. 230) dla tego, że służy za punkt wyjścia dla filozoficznego rozumowania, podczas gdy zwykle Platon posługuje się mytami tam, gdzie ustaje możność ścisłego dowodzenia. Ale wszak i w Fedrze myt stanowi podstawę dowodzeń filozoficznych, również jak i w Biesiadzie, a różnica którą upatruje Schaarschmidt między mytem w Polityku, a wzmianką o tym samym mycie w Prawach, jest tak dalece powierzchowną, że raczej ową wzmiankę w Prawach mamy prawo poczytywać za jeden z dowodów autentyczności Polityka. Zgodność mytu Polityka z innymi mytami Platona doskonale została udowodnioną przez Campbella. Lecz Schaarschmidt, o ile z jednej strony upatruje wielkie różnice, o tyle znowu z drugiej opiera się na podobieństwie mytów w Polityku i Prawach, aby uzasadnić podejrzenie, jakoby myt Polityka był naśladowaniem tego, co o panowaniu Kronosa powiedziano w Prawach!

Oto oba ustępy:

Polityk 271d: „i zwierzęta, według gatunków, i trzody, jak pasterze, rozdzieliły między sobą boskie duchy i do wszystkiego każdy wystarczał wszystkim tym, których pielegnował, tak, że nie dzikiego nie było, ani też nie jadły jedne drugich, ani też nie było wojny ani sporów... mieli owoce obfite z drzew i... nie wyhodowane za pomocą rolnictwa, tylko wydawane przez ziemię samą... takiem było życie pod panowaniem Kronosa“.

Ten sam myt w Prawach 713c: „Szczęśliwe ówczesne życie miało wtedy wszystkiego podostatkiem i bez trudu... Kronos, wiedząc, że żaden człowiek sprawami ludzkiemi samodzielnie rządzący, nie jest w stanie powstrzymać się od niesprawiedliwości i nadużyć, ustanowił królami i rządcami naszych państw nie ludzi, tylko duchów, z rodu więcej boskiego i lepszego, 272a tak jak my dziś czynimy z baranami i innymi swojskimi trzodami, nie poruczamy rządu wołom nad

b 273ab: „Świat, opuszczony przez Boga, zaczął mieć staranie i panowanie nad swemi sprawami, według możności przypominając sobie nauki twórcy i ojca“.

wołami, ani kozom nad kozami, tylko sami niemi kierujemy, jako gatunek lepszy od nich. Tak samo i bóg, będąc wówczas filantropem, ustanowił nad nami lepszy gatunek duchów... który dostarczał nam pokoju, wstydu, dobrych praw i obfitość sprawiedliwości i czynił ród ludzki wolnym od wojen i szczęśliwym... należy nam naśladować życie to, jakie według podania było pod rządem Kronosa“.

e Jeśli każde podobieństwo ma w ten sposób dowodzić naśladowania, każda różnica — fałszerstwa, to każde dzieło Platona dzięki takim dowolnym porównaniom możnaby uznać za nieautentyczne.

Dalej Schaarschmidt wypowiada zdziwienie, że w *Polityku* wskazanym jest ideał władcy, od praw niezależnego. Jednak, ta forma rządu nie jest tutaj zaleconą bezwzględnie, tylko, jako ideał, do którego rządy rzeczywiste prawie nigdy się nie zbliżają. Wyraźnie dodaje Platon w *Polityku* zastrzeżenie, że jeśli niema idealnego władcy, to najlepiej trzymać się ustanowionych praw (297e). Zwyczajne rządy tem więcej będą zbliżone do ideału, im więcej będą przestrzegały prawa (301a). W ogóle dla zwykłych ludzi lepiej się ściśle trzymać praw, niż je lekceważyć (302). Te same zupełnie poglądy wracają znowu w *Prawach*, tylko, że tam ideał wszechmądrygo władcy, uznany za niemożliwy do urzeczywistnienia, pozostaje na uboczu i tylko forma państwa na prawach oparta jest szczegółowo badana, przyczem Platon nie zapomina wcale, że ta forma zasługuje na uwzględnienie jedynie w obec niemożliwości urzeczywistnienia ideału (Państwo 425, Prawa 739d, 874e: prawa są potrzebne ludziom dla tego, że trudno im zawsze poznać to, co powinno być, a gdy nawet posiedzą tę wiedzę, zawsze jeszcze trudno wykonać i wytrwać w postanowieniu żyć według najlepszej wiedzy, — 746ac, 684bc.

Jeszcze mniej są słusznymi dalsze zarzuty Schaarschmidta. Upatruje on różnice między *Politykiem* a innemi politycznemi dziełami Platona, — po części niedowiedzione, po części całkiem obojętne, np. to, że ci, co państwem rządzą, nie są w *Polityku* filozofami, lecz praktycznymi artystami. Jednak Platon (*Polityk* 259d) zalicza wyraźnie politykę do nauk teoretycznych, które przeciwstawia praktycznym, — i polityk wcale nie ma na celu, jak twierdzi Schaarschmidt (str. 235) podmiotowego zadowolenia obywateli, tylko dąży do tego, aby boskie pra-

wdziwe mniemania u swych poddanych wzbudzić o tem, co dobre i sprawiedliwe (293d, 309c), zupełnie tak samo, jak Sokrates w Biesiadzie. Najlepszym królem jest ten, co uczy swych współobywateli sprawiedliwości i stara się ich doskonalić (ibid.).

Tylko uprzedzenie tłumaczy wątpliwości Schaarschmidta. Wyraża on zdziwienie, że Arystoteles nie krytykuje Platona za różnice między Politykiem a Państwem i Prawami. Ale wszak te różnice tylko w oczach Schaarschmidta są znaczne: przy bezstronnem badaniu znikają one lub dotyczą się kwestyi drugorzędnych. Zresztą, gdyby zachodziły nawet różnice istotne, to stąd nie wynikałoby, że Arystoteles musiałby je uwzględniać, ani też, że to, co o nich Arystoteles pisał, musiałoby zawierać się w dziełach Arystotelesa, dotąd zachowanych. Większość cytat Arystotelesa ma charakter przypadkowy i okolicznościowy, tylko Państwo i Prawa stanowią wyjątek i są obszerniej przez Arystotelesa omawiane. Tłumaczy się to ich treścią polityczną, do której Arystoteles wielką przywiązywał wagę. Natomiast treść Polityka wcale nie jest przeważnie polityczną, jak widać z powyższego zestawienia teoryi logicznych tego dyalogu.

Ueberweg dostatecznie dowiódł (str. 152—171), że Sofista i Polityk były znane Arystotelesowi i jakkolwiek później sądził, że cytaty Arystotelesa również dobrze mogłyby się odnosić do jakiegoś ucznia Platona, jak i do samego mistrza, to przez to wpadł w sprzeczność ze samym sobą, bo większość cytat, na których Ueberweg opiera autentyczność innych dzieł Platona, mają ten sam charakter nieokreślony, co i cytaty dotyczące się Sofisty i Polityka. Zresztą trudno przypuścić, aby Arystoteles jakiegoś swego współucznia nazywał „jednym z dawniejszych pisarzy“.

Ostatni zarzut Schaarschmidta polega na fałszywym wyobrażeniu o właściwościach stylu Platona. Schaarschmidt spostrzegł, że w Polityku zdarza się wiele wyrazów, obcych innym pismom Platona. Lecz stąd wcale nie wynika nieautentyczność Polityka, jeśli Tymeusz i Fedr są autentyczne. Gdyby Schaarschmidt wpadł na pomysł Campbella i zliczył wyrazy, których w Fedrze i Tymeuszu Platon używa, a które zresztą są obce innym dyalogom, przekonałby się, że Tymeusz jest pod względem stylu i doboru rzadkich wyrazów daleko oryginalniejszym, niż Polityk i Sofista, jak to widać z tablic porównawczych Campbella, który na 91 stronnicach Tymeusza i Kritiasa naliczył aż 427 wyrazów, nigdzie zresztą przez Platona nie używanych to jest 4,7 na stronicę, gdy Polityk takich wyrazów, sobie jedynie właściwych, ma zaledwie 2,8 na str., licząc w tem nawet i takie, które oprócz Polityka w Sofiscie są użyte. Skoro

więc Schaarschmidt nie wątpi o autentyczności Tymeusza, to upada jego zarzut, oparty na odrębności stylu Polityka.

We 25 lat po Schaarschmidtzie wystąpił Huit z bardzo wielką pewnością siebie, a małą znajomością rzeczy, przeciwko Politykowi Platona. Do zarzutów Schaarschmida dodał kilka swoich argumentów, które dość będzie przytoczyć, aby wykazać brak logiki u tego surowego krytyka. Huit dziwi się, że „les personnages n'ont pas de relief”, zapominając, że to samo zupełnie tyczy się Tymeusza, Kritiasa, Praw. Dalej przytacza, jako cechę nieautentyczności, że tytuł nie jest imieniem własnym, jak w większości dyalogów. Widocznie zapomina o istnieniu dzieł Platona pod tyt. Biesiada, Państwo, Prawa, choć o ich autentyczności nie wątpi. Jeszcze niezręcznie rozwija argument Schaarschmida o milczeniu Arystotelesa. Twierdzi, że jest niepojętem, dla czego w ciągu 1000 lat po śmierci Platona Polityk tylko przez kilku pisarzy został wzmiankowanym. Gdyby Huit miał w ręku wydanie Fischera, to przekonałby się, że oprócz 5-ciu przezeń wzmiankowanych pisarzy, jeszcze najmniej 7-miu cytują Polityka, mianowicie Pollux, Athenaeus, Euzebiusz, Klemens Aleksandryjski, Galenus, Stobaeus i Diogenes z Laerty, — przyczem Fischer wcale nie ma pretensyi wyliczania wszystkich, tylko tych, u których zdarzyło mu się spotkać wzmiankę o Polityku. Zresztą nawet przytoczone przez Huita imiona Prokla, Plotyna, Plutarcha, Teodoreta i Simpliciusza, zupełnie wystarczają, bo jeśli takim znawcom Platona, jak Proklus i Plotyn, odmówimy kompetencyi w rozstrzygnięciu kwestyi, czy jakieś dzieło Platon napisał, to w ogóle wszystkie świadectwa stracą wszelką wagę. W ostatniem swem dziele Huit wymyślił jeszcze kilka zarzutów, równie trafnych. Wydaje mu się podejrzanem, że autor Polityka cytuje Sofistę, rzecz nie zdarzająca się jakoby u Platona. Dziwna rzecz, jak Huit, pisząc 2-tomowe dzieło o Platonie, nie spostrzegł, że w Tymeuszu jest cytowane Państwo, a w Kritiasie Tymeusz.

Również razi Huita, że Sokrates młodszy, występujący w Polityku „est comparable à ces figurants de théâtre, dont tout le rôle se réduit à transformer par leur présence un long monologue à un semblant de conversation”. W Filebie, Prawach dyalog jest również pozoronym, jak w Polityku; Ueberweg dawno zwrócił na to uwagę i słusznie upatrywał w tem jedynie dowód, że Polityk musiał być napisany bliżej tej epoki, kiedy Platon pisał Prawa, niż owego czasu, kiedy obrazowo przedstawiał Biesiadę.

Jedyny zarzut Huita mający charakter poważniejszy, a przezeń tylko niedbale w przypisku dodany, oparty jest na wadliwej interpretacyi

tekstu. Zrobił on mianowicie spostrzeżenie, jakoby Platon w *Polityku* mieszał pojęcia wiedzy i mniemania, używając wyrazu *δόξα* w znaczeniu wiedzy. Gdyby tak było, mielibyśmy słuszny powód do zastanowienia się, gdyż odróżnienie i przeciwstawienie wiedzy mniemaniom stanowi pewnik zasadniczy logiki Platona, i dzieło, w którym mniemania poczytywane byłyby za jedno z wiedzą, albo nie byłoby dziełem Platona, albo też conajwyżej mogłoby być utworem jego młodości, kiedy jeszcze nie wytworzył sobie pojęcia prawdziwej wiedzy. Jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę ustępy, na które się powołuje *Huit*, łatwo się przekonać, że nie dowodzą one wcale, aby autor nie odróżniał wiedzy od mniemań. Jeden z tych ustępów (309e) mówi o mniemaniach, które dobry polityk powinien wpajać w swych poddanych, stanowiących trzodę ludzką. W tym związku nie dziwnego, że Platon używa istotnie terminu: „uzasadnione i prawdziwe mniemanie“, bo z założenia samego chodzi o owe trzody, dla których wiedza prawdziwa jest jeszcze niedostępna. W drugim ustępie, 310e, mowa o tem samem mniemaniu rządzonych tłumów w przeciwstawieniu do prawdziwej wiedzy rządzącego polityka-filozofa.

Dopóki więc nikt nie poważniejszego przeciw autentyczności *Polityka* zarzucić nie zdoła, wolno nam nie zarażać się sceptycyzmem *Schaarschmidta* i *Huita*, tembardziej, że *Polityk* i *Sofista* nie tylko nie zasługują, aby ich wykluczać z liczby dzieł Platona, ale nawet wśród tych dzieł pod względem teorii logicznych, w nich zawartych, pierwszorzędne zajmują miejsce. Platon pisał *Polityka* wtedy, gdy jasno pojmował wiele zawiłych kwestyi, przedtem dlań niedostępnych i bez *Polityka* trudnoby dobrze pojąć całość filozofii Platona.

Co do czasu napisania *Polityka*, to dyalog ten, jako dalszy ciąg *Sofisty*, z kilkakrotnemi zeń cytatami, był naturalnie odeń późniejszym. Ci wszyscy dawniejsi pisarze, poczynając od *Patriziego*, a kończąc na *Zellerze*, co *Sofistę* zaliczali do dzieł młodości Platona, i *Polityka* także uważali za dzieło wczesne, napisane przed 387 rokiem. Ale, odkąd prawie powszechne uznanie pozyskał pogląd, według którego *Sofistę* do najpóźniejszych dzieł Platona zaliczać należy, także i *Polityk* również powszechnie uznanym został za wyraz późniejszego rozwoju filozofa. *Ueberweg* bardzo trafnie przeprowadził porównanie teorii politycznych *Państwa*, *Polityka* i *Praw*, przyczem dowiódł, że *Polityk* więcej do *Praw* zbliżonym jest, niż do *Państwa*. Nadzieja urzeczywistnienia ideału, w *Polityku* osłabiona, w *Prawach* zupełnie upada. Natomiast to, co w rzeczywistości historycznej jest względnie znośnem i pożytecznem, coraz to wyrozumialej jest sądzonem przez starzejącego się filozofa.

Campbell oprócz tego widzi w Polityku wzmożenie się nastroju religijnego, panującego w Prawach i wzrastające zajęcie się logiczną stroną badania. Kwestye etyczne, w Polityku tak samo, jak w Tymeuszu, rozwiązuje Platon z kosmologicznego punktu widzenia.

Od czasów Ueberwega i Campbella pomnożyły się dowody późnego powstania Polityka. Hirzel¹⁰⁸⁾, Jowett, Kotzias¹⁰⁹⁾ (1875—76), a szczególnie Teichmüller (1881) pogląd ten coraz to gruntowniej uzasadniali. Teichmüller wykazał źródło nieporozumień, panujących co do tak zwanych dyalogów dyalektycznych (Parmenides, Sofista, Polityk), mianowicie uprzedzenie, jakoby teoria idei aż do późnej starości Platona przeważające u niego musiała mieć znaczenie (tom II. Str. 360). Peipers dochodzi do tego samego rezultatu przez porównanie ontologicznych teorii różnych dzieł Platona. To, co Teichmüller uważał za przeszkodę ku pojmowaniu rozwoju filozofii Platona, mianowicie niedokładne pojęcie teorii idei, pobudziło Jacksona⁸⁰⁾ do wyczerpujących nad tym przedmiotem badań. W 1886 r. wykazał on szczegółowo, że pojmowanie idei w Polityku świadczy o dalszym rozwoju filozofii Platona po za to, co nam znanem jest z Państwa i Fedona. W latach ostatnich przyłączyli się do tego poglądu Kassai, Bergk, Siebeck, Dümmler, W. Christ, a nareszcie potwierdziły go bez wyjątku wszystkie badania nad stylem dyalogów Platona. Przy tak powszechnej zgodzie wszystkich badań wystarczy krótkie wskazanie głównych podstaw uważania Polityka za jedno z najpóźniejszych dzieł Platona:

1) Polityk następuje po Sofiscie, należącym do późnych dzieł Platona. W Polityku broni się Platon od zarzutu rozwlekłości, zrobionego Sofiscie, więc trzeba przypuszczać, że Polityk nie bezpośrednio po Sofiscie nastąpił.

2) Pod względem teorii politycznych Polityk zajmuje miejsce pośrednie między Państwem a Prawami, tak że w każdym razie bliższym jest Praw, jak tego szczególnie dowiódł Hirzel.

3) Co do teorii nieśmiertelności, Polityk, jak słusznie zauważył Kassai, więcej zbliża się do Tymeusza, niż Fedona, gdyż tylko boska część duszy jest uznana za nieśmiertelną.

4) Co do stylu, Polityk najwięcej zbliża się do dzieła Platona, uznanego za najpóźniejsze, to jest do Praw.

5) Osoba Sokratesa ustępuje w Polityku na plan drugi, jak w Tymeuszu i Kritiasie, w czym te najpóźniejsze dyalogi bardzo się różnią od Państwa, Fedona, Biesiady i wcześniejszych.

6) Stawianie na równi Hellenów i Barbarów (262b) zrozumiałszem jest wtedy, gdy Platon już dużo podróżował i poznał wiele obcych na-

rodów, a doznał wiele rozczarowań we własnej ojczyźnie. Np. w Krytonie mówi z wielkiem lekceważeniem o Barbarach, a z nadzwyczajnem poważaniem o Atenach.

Stąd wynika, razem ze wszystkimi argumentami, przemawiającymi za późnem napisaniem Sofisty, że Polityk należy do ostatnich dzieł Platona; jedynie Fileb, Tymeusz, Kritiasz i Prawa mogą być oden późniejsze. Dopiero szczegółowy rozbiór treści i formy tych czterech dyalogów wskaże, czy są one istotnie od Polityka późniejsze, czy też mamy przyjąć krańcowy wniosek niektórych pisarzy, kładących Polityka po Filebie, Tymeuszu, Kritiasie, jednocześnie z Prawami. Dotychczas Polityk mało na siebie zwracał uwagi badaczy dyalogów Platona, nie wiele o nim pisano, a specjalnego wydania, oprócz Campbell'a, żadnego się nie doczekał. Należy jednak dyalog ten do najciekawszych i najoryginalniejszych dzieł Platona i trudno się zgodzić z Jezienskim, który Polityka, jak i Sofistę, do słabszych utworów zalicza i przeciwstawia arcydziełom. Polityk, choć całkiem innego rodzaju, niż Fedon, Państwo i Biesiada, jest prawdziwem arcydziełem i nosi piętno umysłu nie tylko wielce oryginalnego, ale też w zupełności dojrzałego, przez co wznosi się po nad cały szereg wcześniejszych dyalogów, jak Eutyfron, Laches, Charmides, a nawet Protagoras, choć pod względem literackim i poetycznym nie dorównywa najświetniejszemu arcydziełom Platona, jak Państwo, Fedr, Fedon i Biesiada.

IX. Parmenides.

Żadne dzieło Platona nie wywołało tyle przeciwnych sądów, co Parmenides. Jedni poczytywali je za najgłębszy i najważniejszy zabytek filozofii greckiej, drudzy lekceważyli, jako zbiór niezrozumiałych sprzeczności. Pod względem logicznym dyalog ten daje przeważnie rezultaty ujemne, które dopiero nabierają znaczenia w porównaniu z treścią innych dyalogów. Odkąd Socher w 1820 r. wyraził mniemanie, że Platon nie może być autorem Parmenidesa, rozpoczęła się długa i dotąd niezamknięta polemika o doniosłość zarzutów, robionych temu dyalogowi. Za Socherem poszedł Suckow (1823), obaj opierają się głównie na pierwszym wrażeniu, jakie ten trudny dyalog sprawia na czytelniku, szczególnie jeśli ktoś weźmie do ręki Parmenidesa bezpośrednio po Fedonie lub Biesiadzie. Wtedy wyda się on nudnym, bezcelowym, zagmatwanym, męczącym i niegodnym Platona, jeśli pojęcie tego, co jest godnem Platona, będziemy czerpać z dzieł napisanych przezeń w najświetniejszej epoce jego życia. Jednak przy gruntowniejszem badaniu,

wrażenie, jakie robi Parmenides, zmienia się i wtedy pojmujemy, że nawet Ast, co miał tak wygórowane pojęcie o Platonie, że większości jego dzieł odmawiał autentyczności, Parmenidesa podziwiał, jako istotne arcydzieło Platona (Ast, str. 240) i upatrywał w nim dojrzałą metodę badania, bezstronność i wstrzemięźliwość filozoficzną, wytrawność i ścisłość rozumowania i inne zalety.

Zarzuty Sochera zostały wyczerpująco odparte przez Stallbauma w jego obszernem wydaniu Parmenidesa i odtąd autentyczność dialogu była powszechnie uznaną aż do 1861 r., kiedy Ueberweg z wielką stanowczością znowu wystąpił z twierdzeniem, że Platon tego dialogu nie napisał, opierając się głównie na stosunku Parmenidesa do pism Arystotelesa. Ueberweg uważał za nieprawdopodobne, żeby Platon mógł być autorem tak ostrej krytyki swej pierwotnej teorii idei, jaką zawiera Parmenides, tembardziej, że zarzuty, zawarte w tej krytyce, są napozór wzięte z Metafizyki Arystotelesa. Jednak porównanie odnośnych ustępów tego dzieła z tekstem Parmenidesa, pozwala nam także na odwrotny wniosek, mianowicie, że Arystoteles swych zarzutów od samego Platona zapożyczył. Zresztą, jeśli weźmiemy pod uwagę, że Arystoteles przez 20 lat był uczniem Platona, łatwo także przypuścić, że zarzuty owe istotnie od Arystotelesa pochodzą i że on je naprzód ustnie zrobił Platonowi, potem, gdy Platon sam je wyraził, a po części odparł w Parmenidesie, Arystoteles mógł swoje własne zarzuty powtórzyć w Metafizyce, nie cytując Platona.

Zarzuty Ueberwega przeciwko autentyczności Parmenidesa zostały odparte przez Brandisa, Deuschle, a szczególnie przez G. F. Neumanna¹¹⁰). Jednak wkrótce potem znowu Mehring wystąpił z podejrzeniem, że Parmenides jest dziełem Arystotelesa, a Schaarschmidt zebrał wszystkie dawniejsze argumenty i dodał kilka nowych w celu dowiedzenia, że Parmenides nie jest dziełem Platona. Za nim oświadczyli się W. Luth¹¹¹) (1868), Teuffel (1874), Dühring (1878), W. Ribbeck¹¹²) (1886), Huiti Windelband, gdy z drugiej strony autentyczności bronili Zeller, Benn¹⁰⁴), Waddington¹⁰⁷), Jowett i Tocco¹⁴). Ponieważ od czasów Schaarschmidta nie nowego przeciwko autentyczności nie wymyślono, a jego zarzuty wielokrotnie już odparto, wystarczy krótko je przytoczyć i wykazać, że nie dowodzą one niczego.

Schaarschmidt dziwi się, że Platon „*längst ehe er den Aristoteles kannte, einen Aristoteles in demjenigen Dialoge zum Mitunterredner gewählt haben sollte, in welchen unter andern auch bei Aristoteles sich widerfindende Einwürfe gegen die Ideenlehre zur Sprache kommen*“ (Str. 169). Ale nawet jeśli przyznamy, że osoba dialogu Arystoteles

ma co wspólnego z historycznym Arystotelesem, to wszak brak wszelkiego dowodu a nawet prawdopodobieństwa, że dyalog ten był napisany przez Platona, zanim jeszcze Arystoteles został jego uczniem. W ciągu 20 lat obcowania Arystotelesa z Platonem dosyć było czasu na napisanie *Parmenidesa* i nie ma żadnej konieczności przypuszczać, że Platon napisał go wcześniej. Jest to dosyć nieprawdopodobnem, bo *Parmenides*, jak to widać z wielu szczegółów, należy mniej więcej do tej epoki w życiu Platona, co i *Sofista*, czyli był napisany wtedy, kiedy Platon znał już Arystotelesa.

Także inne zarzuty *Schaarschmidta* nie dadzą się utrzymać i aby być konsekwentnym, trzeba by razem z *Parmenidesem* wykluczyć z liczby dzieł Platona i kilka najważniejszych jego dyalogów, jak *Sofistę* i *Fileba*. *Schaarschmidt* twierdzi, że autor *Parmenidesa* uważa sprzeczności przez siebie wykazane za nierozwiązalne, tymczasem Platon wyraźnie oświadczył we wstępie do *Parmenidesa*, że cała druga część, zawierająca owe sprzeczności, jest tylko wzorem ćwiczenia dyalektycznego, poniekąd zabawą. Co się zaś tyczy zarzutów przeciwko teorii idei, to widocznie *Schaarschmidt*, również jak i *Ueberweg* niedostrzegli, że najważniejszy z tych zarzutów, t. zw. *τρίτος ἀνθρώπος* (polegający na tem, że skoro wielu konkretnych ludzi składa się na ideę człowieka, to idea ta razem z konkretnymi jej obrazami tworzyłaby znowu nową ideę, trzeciego człowieka, obok konkretnego człowieka i idei człowieka) już w Państwie się zdarza. Mowa tam jest o tem, czy możliwe są dwie idee krzesła (597c). Platon rozstrzyga to pytanie w ten sposób, że nawet, gdyby były 2 idee krzesła na pozór możliwe, to prawdziwą ideą byłaby idea, obejmująca obie i ta jedna idea, a nie owe pierwsze dwie, byłaby jedyną rzeczywistą ideą krzesła. Tę samą myśl powtarza Platon w *Tymeuszu* (str. 31ab) o idei wszechświata. Gdyby 2 różne idee wszechświata były możliwe, to tylko idea, obejmująca obie, byłaby prawdziwą i istotną ideą wszechświata. Właśnie ta sama myśl jest także rozwinięta w *Parmenidesie*. Ponieważ idea jest podobną do przedmiotu, któremu odpowiada, musiałaby napozór istnieć nowa idea, obejmująca i przedmiot i pierwszą ideę. W ten sposób otrzymalibyśmy dla każdego przedmiotu nieskończony szereg idei. Trudności tak przedstawionej Platon w *Parmenidesie* nie rozwiązuje, ale rozwiązał ją w *Państwie* i *Tymeuszu*, gdzie na przykładach jasno wykazał, że dwóch idei jednego przedmiotu być nie może. Zresztą, cały ten zarzut „trzeciego człowieka“ już przed Arystotelesem był znany. Według niedawno wydanego komentarza *Aleksandra z Afrodisias* (str. 62) do *Metafizyki* Arystotelesa autorem tego zarzutu był *Polyxenus*, współczesny Platonowi sofista, którego ten spotykał na dworze *Dyoni-*

ziasza w Syrakuzie. Niepodobna zatem, stąd, że w *Parmenidesie* przedstawionym jest zarzut „trzeciego człowieka“, wnosić, jakoby *Parmenides* nie był napisany przez Platona.

To, co Schaarschmidt określa, jako „Scheu vor dem Vorurtheile der Menge gegen die Dialektik“ (Str. 175), jest raczej lekceważeniem tłumy, które Platon wypowiada nie tylko w *Parmenidzie*, ale i w wielu innych dyalogach niewątpliwiej autentyczności.

Zarzuty, robione przez Schaarschmidta stylowi i wyrażeniom *Parmenidesa*, nie mają wobec badań *Campbella* żadnego znaczenia. W najważniejszych pismach Platona napotykamy setki ustępów, których forma ma cechy odrębne. Przy tak oryginalnym pisarzu nieczego wnosić nie można z odrębności formy pewnych ustępów lub nawet całych dyalogów, dopóki się nie przeprowadzi ścisłego porównania z wszystkimi innymi, czego *Schaarschmidt* nie zrobił.

Taka sama jednostronność sądu oczywistą jest w zarzucie, tylekroć powtarzanym, że rola Sokratesa w *Parmenidesie* jest niegodną jakoby mędra tak wielkiego. Lecz, w dziełach Platona wszystkich rola Sokratesa wcale nie jest zawsze jedną i tą samą. W *Tymeuszu*, *Kritiasie*, o których autentyczności wcale Schaarschmidt nie wątpi, jest ona jeszcze podrzędniejszą, niż w *Parmenidesie*. Trudno, aby Platon przez całe życie ciągle się powtarzał. Skoro w poprzednich dyalogach kładł w usta Sokratesa teorię idei, to tutaj, pragnąc wyrazić swe wątpliwości co do tej, przedtem przezeń bezwarunkowo przyjętej teorii, nie dziwnego, że poszukał innego filozofa, którego mógł bez narażenia się na zarzut nieprawdopodobieństwa, wprowadzić na scenę, jako krytyka Sokratesa. Takim filozofem nadającym się do podobnej roli był *Parmenides*, przez Platona i w innych dyalogach z wielką czcią wspominamy, a zwłaszcza w *Teetecie*, gdzie go nazywa głębokim myślicielem i wzmiankuje o jego dawnem spotkaniu z Sokratesem. W takim spotkaniu byłoby przeciwnem prawdopodobieństwu, aby znacznie starszy *Parmenides* grał rolę drugorzędną wobec młodziutkiego Sokratesa. Wszak i w innych dyalogach najpóźniejszych Sokrates ustępuje coraz to na dalszy plan, a w *Prawach* całkiem znika. W *Parmenidesie* wreszcie nie jest wcale Sokrates lekceważonym, i owszem, wszystkie osoby dyalogu podziwiają go, a krytyka względem niego przez *Parmenidesa* wypowiedziana, wcale mu nie ubliża. Samo spotkanie *Parmenidesa* z Sokratesem, o którym wiemy oprócz tego dyalogu jeszcze z *Teeteta* i *Sofisty*, nie w sobie nieprawdopodobnego nie ma i widocznie przez Platona było uważane za prawdziwe, albo co najmniej za możliwe, skoro wspomina o nim w niewątpliwie autentycznym *Teetecie*. W ogóle większość zarzutów *Schaarschmidta* polega na domniemaniu, że autor za nieautentyczne uwa-

zanych dyalogów był nader zręcznym i przebiegłym fałszerzem, zdolnym do naśladowania Platona tak dobrze, iż nieuprzedzony czytelnik wcale go od Platona odróżnić nie może, inaczej nie podziwiałby go taki znawca Platona jak Proklos, ani taki filozof jak Hegel. Autor, któryby umiał napisać takie arcydzieła, jak Parmenides, Sofista, Polityk i przytem pragnął pozostać nieznanym, musiałyby się odznaczać skromnością i brakiem wszelkiej ambicji. Większe ma za sobą prawdopodobieństwo zdanie Blassa, według którego autorzy istotnie fałszowanych czyli przypisywanych jakiemuś wielkiemu pisarzowi utworów byli wcale nie tak przebiegli, jak dzisiejsi filologowie, gdyż większość fałszerstw daje się udowodnić z daleko większym prawdopodobieństwem, niż to zdołał Schaarschmidt uczynić, gdy usiłował dowieść, że Parmenides nie jest dziełem Platona.

Parmenides oddawna był przedmiotem licznych i obszernych objaśnień i komentarzy. Wszyscy wydawcy, jak Thomson (1728), Fischer (1774), T. C. Schmidt (1821), Stallbaum (1829) usiłowali ułatwić zrozumienie zawitego dyalogu. Najnowsze wydanie Maguirre'a nie zastępuje dawniejszych, ale zasługuje obok nich na uznanie. Maguirre (1882) uważa za cel dyalogu dowiedzenie, że ani idealna jedność, ani też nieograniczona i rozproszona mnogość nie mogą być ostatniem wyjaśnieniem bytu, tylko, jak to później w Sofście Platon uzasadnił, jedność zarazem i różnaitość (ἐν καὶ πολλὰ).

Próbowano także ten najtrudniejszy ze wszystkich dyalog tłumaczyć na języki nowoczesne. Tłumaczenia te, obok wydań, świadczą o poczytności Parmenidesa. Z dawnych platonistów komentowali Parmenidesa Proklos i Damascius, z których pierwszy zestawia rozmaite zapatrywania swych poprzedników na to dzieło Platona. Jedni uważali całe dzieło Platona jedynie za przykład dyskusji dyalektycznej, bez celu dowiedzenia jakichkolwiek twierdzeń. Inni poczytywali Jedność, o której mowa w Parmenidesie za bóstwo. Później pojmowano dyalog coraz to mistycznie i alegorycznie. W zeszłym stuleciu Conti¹¹³ powraca do trzeźwiejszego poglądu i sądzi, że Platon chciał utożsamić idee z ogólnemi pojęciami. Tiedemann natomiast widział w naszym dyalogu zabawkę dyalektyczną, pełną sofizmów. Do tegoż zdania zbliżają się Tennemann, Ast i Socher. Stallbaum natomiast odkrywa tu wielkie prawdy metafizyczne, szczególnie dotyczące się teorii idei. Idee są w jego oczach myślami Boga i tworzą tak różnorodne połączenia, jak przedmioty zmysłowe (str. 267), jednak w ten sposób, że te ostatnie od pierwszych zależą i w nich mają przyczynę i źródło swego bytu. Renouvier (1844) widzi w Parmenidesie krytykę Eleatów i dowód, że Byt nie jest tak jednolitym, jak oni twierdzili, ale również rozmaitym,

jak zjawiska. Rozmaitość nie może istnieć bez jedności, ani też jedność bez rozmaitości. Do tegoż rezultatu doszedł Kuno Fischer w swych badaniach nad Parmenidesem. Polemiczną tendencję upatrywali w tym dialogu także Stumpf¹¹⁴⁾ i Chaignet, zaś Jowett i Zeller są zdania przeciwnego. Fiorentino¹¹⁵⁾ sądzi, że tu Platon wyrzeka się swej teorii idei i zarazem usiłuje ją zastąpić inną. Zdania tego trzyma się także Jowett we wstępie do swego tłumaczenia. Według niego teorya idei została zmienioną przez Platona w późniejszych latach w ten sposób, że idee Platon coraz to więcej utożsamiał z ogólnemi pojęciami. Tocco bardzo obszernie uzasadnił poglądy, przez Fiorentino i Jowetta wyrażone. Widzi on w Parmenidesie wprowadzenie pojęcia naśladowania (μίμησης) na miejsce dawnego udziału (μέθεξις) przedmiotów konkretnych w ideach, przez co idee przestają być nieruchomemi, jak dawniej. Jedność na równi z rozmaitością ma nadal w oczach Platona istnieć nie tylko w świecie materyalnym, ale też w świecie idei. Ten sam pogląd, według którego Parmenides odpowiada ważnemu zwrotowi w rozwoju filozofii Platona, znalazł wymownego obrońcę w Jacksonie. Według niego Platon w Parmenidesie przekształca pierwotną teorię idei i kładzie podwaliny do nowej teorii wiedzy. —

Istotnie też napotykamy w Parmenidesie liczne wskazówki logicznych badań autora. Tylko niewykształcone tłumy poczytują logiczne ćwiczenia za próżną gadaninę (47), zaś ten, co ma gruntownie poznać prawdę, powinien być w zupełności logicznie wyćwiczony (48). Aby ten cel osiągnąć doradza Platon wszechstronne rozważanie skutków każdej hipotezy, bo tylko takie ćwiczenia, choć wyglądają na poważną zabawę (49), uzdalniają nas do poznawania i określenia idei (47). Jest to piękna i boska skłonność do badań naukowych. Kto

(47) 135c: Więc co zrobisz z filozofią? Dokąd zwrócisz się, nie znając tych rzeczy? — Nie całkiem jasnem wydaje mi się to w obecnej chwili. — Bo zawczasie, rzekł, przed należytem wyćwiczeniem się, Sokratesie, podejmujesz się określić piękno i sprawiedliwość i dobro i każdą ideę. Spostrzegłem to przedwczoraj, słuchając twojej dyskusyi z tym tu obecnym Arystotelesem. Wiedz dobrze, pięknym i boskim jest zapal, który kieruje cię do rozumowań, ale zdobądź się na ćwiczenie częstsze za pomocą tego, co większości wydaje się niepożytecznem, jak oni nazywają, gadaniem, dopóki jeszcze jesteś młodym, jeśli nie, to nie zdobędziesz prawdy.

(48) 136b: i jednym słowem, jeśli o czemkolwiek przypuścimy, że jest, albo nie jest, albo że w ogóle doznaje jakiegokolwiek stanu (ἄλλο πάθος πάσχοντος), należy zbadać, co stąd wynika dla samej rzeczy, jakoteż i dla każdego innego przedmiotu osobno, jaki kto uwzględni, także dla grup tych przedmiotów, wreszcie tak samo dla wszystkich razem. I znowu co do innych rzeczy, to zbadać należy ich stosunek względem samych siebie, jako też do innych przedmiotów, jakiegokolwiek wyróżnimy, bądź to, jeśli to, co przypuszczono, przypuszczono jako istniejące, bądź też jako nieistniejące, jeśli masz po doskonałym wyćwiczeniu przeniknąć w zupełności prawdę.

(49) 137b; skoro mamy zabawić się w poważną zabawę.

się im chce oddać, ten nie zwraca uwagi na świat widzialny, lecz stara się poznać to, co tylko rozumem uchwycić można, mianowicie idee (50). Istota idei trudną jest do określenia. Naprzód przytacza Sokrates teoryę udziału rzeczy w ideach, ale wkrótce spostrzega wiele trudności w tym stosunku (51). Dla tego zatrzymuje się w końcu na tożsamości idei i pojęć, których istnienie jedynie w duszach jest możebne (52). Te idee w duszy byłyby zarazem wzorami dla bytu przedmiotów zmysłowych, które one naśladują (53). Na pozór i przeciwko temu pogładowi przemawia kilka zarzutów, jednak Platon ich nie uznaje, gdyż przyjmując owe zarzuty, musiałyby dojść do konsekwencji, na które, jak sądzi, żaden prawdziwy myśliciel nie mógłby się zgodzić, dopóki chciałby utrzymać możliwość dyalektyki (54). Najogólniejsze idee, czyli kategorie,

(50) 135e: także ucieszyłem się, gdyś powiedział do niego, że nie zgodziłbyś się na badanie niepewności w zakresie przedmiotów zmysłowych, tylko w zakresie tego, co najwięcej rozumem ująć można i za idee poczytywać.

(51) 129a: „Czy nie sądzisz, że istnieje sama przez się idea podobieństwa i inna jej przeciwległa, samo niepodobieństwo? Jeśli zaś te dwie istnieją, to ja i ty i wszystko inne, co wielością nazywamy, bierze w nich udział? I te przedmioty, które przyjmują udział w idei podobieństwa, stają się podobnymi dzięki niej i o tyle, o ileby udział w niej przyjęły, tak samo te, które przez niepodobieństwo są niepodobne i te, które w obu ideach udział przyjmując, są podobne i niepodobne? Jeśli nawet wszystko w obu przeciwległych sobie ideach udział bierze i przez to jest podobnym i niepodobnym między sobą, to cóż dziwnego? Bo, jeśliby ktoś dowiódł, że samo podobieństwo staje się niepodobnym, lub niepodobieństwo podobnym, to byłoby to, sądzę, cudem. Jeżeli zaś to, co w owych obu ideach mając udział, oba przymioty przyjmuje, to nie wydaje mi się, Zenonie, wcale szczególnem, nawet gdyby ktoś okazał, że wszystko jest jednością przez udział w idei jedności i tak samo wielością przez udział w idei wielości. Ale jeśli ktoś dowiedzie, że to, co jest samą jednością, jest zarazem wielością, a znowu wielość jednością, to już będę się dziwił. I co do innych pojęć tak samo“.

Dalej (130b) Sokrates wypowiada wątpliwość i niepewność, zapytany przez Platona, czy uznaje idee dla wszystkich konkretnych przedmiotów, za co spotyka go ze strony Parmenidesa zarzut niekonsekwencji (130e) i krytyka pojęcia owego udziału przedmiotów w ideach. (131abc). Wreszcie Parmenides robi zarzut, że jeśli to, co przedmioty mają wspólne, stanowi ideę, to sama idea, z przedmiotami mając wiele wspólnego, nową tworzyłaby ideę i t. d. do nieskończoności (132ab).

(52) 132b: Ale, rzekł Sokrates, Parmenidesie, czy każda idea nie jest przypadkiem myślą (*vóημα*) o tem, czego się dotyczy? W takim razie nigdzie powstawaćby nie mogła inaczej, jak tylko w duszach: wtedy każda byłaby jednością i nie byłaby już narażoną na to, o czem mówiliśmy (patrz wyżej cytate 51).

(53) 132d: (zdaje mi się), że idee, jakby wzory, istnieją w przyrodzie, a wszystko inne do nich jest podobnym i naśladuje owe wzory. Sam zaś udział przedmiotów w ideach nie polega na niczem innym, jak na podobieństwie do nich.

(54) Na krytykę Parmenidesa, że idee oderwane od rzeczywistości traciłyby wszelkie znaczenie dla nas i nie mogłyby ani nam, ani nawet doskonałej istocie służyć, jako środek do osiągnięcia wiedzy, odpowiada Sokrates: Czyż nie zanadto dziwnem będzie rozumowanie, pozbawiające nawet boga wiedzy? (134e) Wtedy Parmenides streszcza całą dyskusję: 135a: To wszystko, Sokratesie, i oprócz tego wiele innych trudności zawierają w sobie pojęcia, jeśli są one same ideami tego, co istnieje i jeśli ktoś każdą ideę odgraniczy osobno. Stąd słuchacz takich teorii wpada w kłopot i zaczyna wątpić, czy tak jest, a jeśliby było, wyda się koniecznem, że to wszystko dla rozumu ludzkiego pozostać musi niepojętem. Ten, co tak powie, będzie na pozór miał

które Platon w Parmenidesie przytacza, nie różnią się istotnie od tych, które były wyliczone w Teetecie: substancja, podobieństwo, niepodobieństwo, tożsamość, różnica, jedność i liczba:

129d: „jeśli zaś ktoś, jakem teraz mówił, najprzód rozdzieli osobno same gatunki, jak podobieństwo, niepodobieństwo, wielość, jedność, spokój, ruch i wszystko podobne i następnie dowiedzie, które z nich mogą łączyć się lub dzielić, cieszyłbym się nadzwyczajnie Zenonie. To, coś mówił, zdaje mi się bardzo dzielnie przeprowadzonem. Jednak daleko więcej, jak mówię, ucieszyłbym się, gdyby ktoś umiał tę samą trudność, w samych pojęciach, pod wszelkim względem zawikłaną, tak udowodnić w zakresie tego, co rozumem jest pojmowane, jakieście wy to uczynili w zakresie tego, co zmysłom jest przystępne“.

Wyliczenie kategorii w Teetecie str. 185d, obejmuje Byt, Niebyt, podobieństwo, niepodobieństwo, tożsamość, różnicę, jedność, wielość. W Sofście str. 254d: Byt, Niebyt, tożsamość, różnicę, ruch i spokój. W Parmenidesie do wyliczonych w Teetecie dodaje Platon ruch i spokój, które spotykamy także w Sofście; we wszystkich trzech dyalogach wyliczenie kategorii ma charakter okolicznościowy i nie jest podane, jako wyczerpujące, wskutek czego trudno przy porównaniu odnośnych ustępów orzec, czy różnice wynikają z rzeczywistych zmian w poglądach Platona, czyli też ze stopniowego rozwoju jego poglądów. Ale mamy inne wskazówki, określające stanowisko Parmenidesa w środku między Teetetem a Sofistą. W Parmenidesie wypowiedzianem jest życzenie, żeby ktoś tak określił stosunki czystych pojęć, jak to Zenon przeprowadził dla przedmiotów, na zmysły działających. Życzenie to zostało urzeczywistnionem w Sofście str. 251—253, a trudno przypuścić, aby Platon po napisaniu Sofisty wskazywał, jako zadanie nader trudne do uskutecznienia to, co poprzednio już było wykonanem. Dla tego cała dyskusja w Sofście o stosunkach pojęć może być tylko uważaną za wykonanie programu nakreślonego w Parmenidesie. Oprócz tego, widać w Sofście i inne aluzje do Parmenidesa. Gdy Platon twierdzi (Sofista 241e), że ten, co nie zbadał pojęcia Niebytu, narażonym jest

racye, i jak przed chwilą powiedzieliśmy, dziwnie trudno będzie go przekonać, że się myli. Trzeba bardzo zdolnego człowieka, aby mógł pojąć, że każda rzecz należy do pewnego rodzaju i że pojęcie jej samo przez się istnieje. Jeszcze zaś więcej godnym podziwu będzie ten, co będzie umiał sam prawdę znaleźć i będzie mógł nauczyć innego, wszystko dokładnie zbadawszy. — Zgadza się z tobą, Parmenidesie, rzekł Sokrates. Całkiem mówisz po mej myśli. — Lecz znowu, rzekł Parmenides, jeśli ktoś się nie zgodzi na istnienie gatunków zapatrzwszy się na to wszystko, cośmy teraz powiedzieli i na inne podobne zarzuty, i jeśli nie określą gatunku każdej rzeczy, to nie będzie miał dokąd zwrócić myśli, nie zgadzając się na to, że idea pozostaje niezmienną: w ten sposób całkiem zniszczy zdolność rozumowania...“ „Prawdę mówisz, rzekł Sokrates“.

na ciągle sprzeczności, to widocznie odnosi się to do sprzeczności, wykazanych w Parmenidesie, a wynikających z jednostronnego pojmowania Bytu i Niebytu. Sprzeczności te zostały usunięte później, przez teorię rozwiniętą w Sofiscie, według której Niebyt równa się pojęciu różnicy (Sofista 257). Kiedy w Parmenidesie, równie jak w Teetecie, (str. 189a), Niebyt uchodzi jeszcze za niepojęty i niewyjaśniony (55), w Sofiscie (str. 237—8) usiłuje Platon ową zagadkę rozwiązać.

Ćwiczenia logiczne tak gorąco w Parmenidesie (135c) zalecane, stanowią przedmiot Sofisty i Polityka. W Sofiscie (259c) wyraźnie mówi Platon, że teoria stosunku ogólnych pojęć tam podana, do wymyslenia jest trudniejsza, niż szereg sprzeczności, opartych na definicyach niedokładnych. Właśnie takie szeregi sprzeczności, ganione w Sofiscie, zawiera Parmenides i dla tego trudno przypuścić, aby Platon pisał ten dyalog po Sofiscie. Wyrażną alluzję do hipotez kolejnych przedstawianych w Parmenidesie, zawiera Sofista w 244b:

„czy twierdzicie, że tylko jedność istnieje? — Tak. — A bytem nazywacie coś? — Tak. — Czy to samo, co jedność, używając dwóch nazw dla jednej i tej samej rzeczy? Czy jak? Jasne jest, że ten, co taką hipotezę przyjmuje, z trudnością odpowie na obecne pytanie i na jakiegokolwiek inne“.

Trochę dalej (Sofista, 245) wykazaną jest trudność rozstrzygnięcia, czy byt jest jednością czy wielością, co właśnie w Parmenidesie pozostało nierozstrzygniętem, gdyż obydwie przeciwne sobie twierdzenia po kolei doprowadziły do wniosków, sprzecznych z założeniem. Natomiast w Sofiscie (249b) usiłuje Platon pogodzić sprzeczności i dowieść, że byt jest zarazem jednością i wielością.

Kiedy Sofista w ten sposób zawiera alluzję do Parmenidesa, znowu sam Parmenides w kilku ustępach wyraźnie odnosi się do napisanego już przedtem Teeteta. Tak n. p. wprowadzony w Teetecie podział ruchu na ruch w przestrzeni i zmianę jakości, traktowany jest w Parmenidesie jako rzecz znana i wiadoma:

Teetet, 181c: Czy nazywasz ruchem tylko taki ruch, przy którym coś zmienia miejsce, czy też także, jeśli obraca się w jednym miejscu? — Także i to ostatnie. — Więc

W Parmenidesie, 138b: „gdyby (jedność) była w ruchu, to albo zmieniałaby miejsce albo jakość, bo tylko te dwa gatunki ruchu istnieją“. Także 162e: „jeżeli coś

(55) 142a: „To, co nie jest, czy może, jako nieistniejące, być czemś lub mieć coś? — Jakże? — Więc nie ma ono ani nazwy, ani określenia, ani też nie określi go wiedza, ani zmysłowość, ani mniemanie? Zdaje się, nie“ (οὐδὲ λόγος, οὐδὲ τι; ἐπιστήμη, οὐδὲ αἰσθησις οὐδὲ δόξα; οὐ φαίνεται). 164b: Zatem jedność nieistniejąca nie jest w żadnym stanie nigdzie (ἐν οὐκ ὅν οὐκ ἔχει πῶς οὐδαμῇ). Porówn. Teet. 189a: ten, co sądzi coś o Niebycie, nie nie sądzi (ὁ μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει, zaś ten, co nie nie sądzi, w ogóle nawet wcale nie sądzi (ὁ γὰρ μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει).

niech to będzie jeden gatunek. Gdy zaś coś pozostaje w jednym miejscu, a starzeje się, lub robi się czarnym z białego, albo twardym z miękkiego, lub inaczej się jakkolwiek zmienia, czy nie słusznym będzie nazwać to drugim gatunkiem ruchu? — Zdaje mi się. — Jest to koniecznym. Więc nazywam te dwa gatunki ruchu jedną zmianą jakościową (*ἁλλοίωσιν*), drugi ruchem w przestrzeni (*φωράν*)⁴.

się ani nie zmienia, ani też nie obraca się w miejscu, ani nie przechodzi z miejsca na miejsce, czy mogłoby jeszcze inaczej być w ruchu?⁴

Wyobrażenie idei idei i t. d. do nieskończoności, przeprowadzone w Teetecie na pojęciu wiedzy, jest w Parmenidesie uogólnione:

Teetet 200b: „Czy znowu mi powiecie, że istnieją wiedze wiedzy i niewiedomości... i w ten sposób będziecie zmuszeni wracać do tego samego bez końca, nie nie postępując?” (Porówn. Parmen. 132b).

Tak samo jak w Teetecie pojęcie wiedzy wiedzy wprowadzone jest jako argument przeciwko danej przez Teeteta definicji wiedzy, tak samo w Parmenidesie pojęcie idei poddanem jest krytyce przez wyprowadzenie zeń pojęcia idei idei. Bliższy stosunek Parmenidesa do Sofisty i Teeteta pozwala też na wyjaśnienie znaczenia antynomii Parmenidesa. Zarówno w Teetecie (56), jako też w Sofiscie (230b), wyraził Platon zdanie, że sprzeczne wywody świadczą o fałszywości przesłanek, na których polegają. Skoro zatem Platon, zarówno przed, jak i po napisaniu Parmenidesa wyznawał taki pogląd, to nie mamy prawa przypisywać antynomiom Parmenidesa innego znaczenia, jak wykazanie, że samo założenie wielkiego poprzednika Platona, jedność bytu, nie zgadza się z prawdą. W związku z tem, godnem jest uwagi, że zarówno w Parmenidesie (57) jak i w Sofiscie (234c), niedoświadczenie i niekonsekwencya młodzieży są przeciwstawione wszechstronności i bezstronności badania naukowego (Polit. 227a, Sof. 266d, 284b). Spostrzeżenie to słusznie skłoniło Renouvier'a do uwagi, że Platon nie był młodym, gdy pisał Parmenidesa, bo wtedy nie kładłby nacisku na niedoświadczenie tego wieku. Już Patrizi zaliczał Parmenidesa do dzieł późniejszych i dopiero od czasów Tennemana rozpowszechniło się mniemanie, jakoby

(56) Teet. 200d: jak trzeba określić wiedzę, aby nie wpaść w najmniejszą sprzeczność z samym sobą?

(57) Parmenides 130e: Jesteś jeszcze młody, Sokratesie, i jeszcze nieprzyglęła do ciebie filozofia tak, jak sądzi, że kiedyś to nastąpi, gdy żadnego pojęcia nie będziesz lekceważył.

Parmenides mógł być napisany w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Sokratesa, przed założeniem Akademii. Appelt¹¹⁶⁾ widzi nawet w Parmenidesie rozprawę polemiczną z najwcześniejszej epoki działalności pisarskiej Platona, pełną sofizmów. Inaczej oceniają to dzieło Tocco, Teichmüller i Benn, którzy z treści dyalogu wnoszą o bardzo późnem jego napisaniu, upatrując w Parmenidesie krytykę własnych dawniejszych poglądów Platona. Do oceny kwestyi chronologii Parmenidesa najważniejszym jest stosunek tego dyalogu do Teeteta i Sofisty, w których obu zawarta jest wzmianka o spotkaniu Parmenidesa z Sokratesem. Wzmianka ta pozwala także na pewne wnioski co do chronologicznej kolei dyalogów. W Teetecie (183e) wspomina Platon, że Sokrates kiedyś, będąc bardzo młodym, zetknął się ze starym Parmenidesem i podziwiał głębokość jego myśli. Niektórzy uczeni, jak Schleiermacher, C. F. Werder¹¹⁷⁾, Ritter, Brandis przypuszczali, że wzmianka ta odnosi się do napisanego już przedtem dyalogu „Parmenides”. Ale uwzględniając inne aluzye Parmenidesa do Teeteta, przyjdziemy raczej ze Steinhartem do wniosku, że wzmianka zawarta w Teetecie, jest raczej zapowiedzią Parmenidesa, z myślą napisania którego Platon się nosił, gdy pisał Teeteta. Być może spotkanie Parmenidesa z Sokratesem miało miejsce rzeczywiście, albo też zostało wymyślane przez Platona; w każdym razie mowa o niem w Teetecie nie tak, jakby autor miał na myśli gotowy już szczegółowy opis tego spotkania, zawarty już w Parmenidesie. Całkiem inaczej wspomina o tem samem spotkaniu w Sofście (217c), gdzie wyraźnie autor przypomina formę dyalogu Parmenidesa, odmienną od innych dzieł swoich, polegającą na bardzo krótkich pytaniach i odpowiedziach, przyczem odpowiadający daje sobą bez uporu (ἀλύτως καὶ εὐγλωτῶς) kierować. Ta niesamodzielność odpowiadającego postawiona jako warunek dyskusyi jest tak charakterystyczną cechą drugiej części dyalogu, że wzmianka w Sofście prawdopodobnie dotyczy się już gotowego i poprzednio napisanego dzieła, które nie może być innem, niż Parmenides. Słusznie też Steinhart, Jowett, Noack, Peipers uważają Parmenidesa za wcześniejszego od Sofisty. Potwierdzają to wyżej przytoczone porównania treści logicznej. Chociaż Ast, Stallbaum, Hermann, Susemihl, Ribbing, G. J. Neumann, Mистриotes, Goebel¹¹⁸⁾, Kirchmann, Weygoldt, Bergk i Zeller są zdania przeciwnego, jednak żaden z argumentów, przez nich przytoczonych, nie wystarcza, aby Parmenidesa uznać za późniejszego od Sofisty. Ponieważ Zeller jest najpoważniejszym obrońcą poglądu, według którego Parmenides byłby napisany po Sofście, więc dość będzie przytoczyć jego rozumowania, aby się przekonać, że nie osłabiają w niczem

naszego dowodzenia. Zeller opiera się na porównaniu kilku ustępów Sofisty i Parmenidesa podobnej treści, wnioskuje z ich wzajemnego stosunku o późniejszym jakoby powstaniu ustępów Parmenidesa od ustępów Sofisty. Z tych Parmenides 128e i Sofista 251a, 253d tyczą się stosunku idei do siebie, które w Parmenidesie, równie jak w Fedonie, są uważane jeszcze za całkiem od siebie niezależne, zaś w Sofiście, według nowej teorii, mają pewną między sobą wspólność. Ta nowa teoria w Sofiście wprowadzona jest jako wielce ważny postęp, i porównanie powyższych ustępów raczej prowadzi do wniosku, że w Sofiście opuszcza Platon pogląd, którego w „Parmenidesie“ bronił Sokrates przeciw Parmenidesowi. Inne przez Zeller'a zestawione ustępy nie pozwalają w ogóle na żadne chronologiczne wnioski i w obec wyżej przytoczonych porównań całkiem upadają.

Co do czasu napisania „Parmenidesa“ to pomysł Teichmüllera, według którego Platon, wprowadzając do dialogu Arystotelesa, miał na myśli swego ucznia tegoż nazwiska, bardzo zasługuje na uwagę. W ten sposób dialog nasz byłby napisany po 367 r., co też zgadza się doskonale z badaniami nad stylem jego. Już Campbell zaliczał go do tej epoki, w której były napisane Państwo, Teetet i Fedr. Używanie formuł, zawierających $\mu\eta\gamma$, odpowiada według Dittenbergera i Gomperza stylowi najpóźniejszych dzieł Platona. Także zauważone przez Walbe'go częste używanie wyrazu $\pi\eta\zeta$ i podobnych; spostrzeżone przez Siebeck'a zamiłowanie do pytań, zawierających $\tilde{\epsilon}\rho\zeta$ i do twierdzeń apodyktycznych; stwierdzone przez Lina przeważanie przyimków, rządzących przypadkiem 4-ym, wszystko to wskazuje na związek Parmenidesa z grupą najpóźniejszych dzieł, z czym także zgadza się C. Ritter, który jednak robi zastrzeżenie, że w grupie tej „Parmenides“ musiałby być najwcześniejszym dziełem. Ritter łączy to zastrzeżenie z wątpliwością co do autentyczności Parmenidesa, ale wątpliwości jego, oparte na pewnych różnicach między stylem Parmenidesa a innych dialogów nie mają znaczenia w obec badań Campbella nad oryginalnością stylu Platona, dowodzących, że każdy dialog u Platona zawsze wielce się różni od wszystkich innych. Kugler dziwi się, że w Parmenidesie na 13 $\mu\epsilon\tau\omicron\iota$ tylko 3 razy $\tau\omicron\iota\upsilon\upsilon$ jest użyte, gdy w innych dziełach Platona oba te wyrażenia bywają używane równomiernie, a w Prawach $\tau\omicron\iota\upsilon\upsilon$ jest nawet 7 razy częstsze. Jednak takie zestawianie wyrażen, które nie całkiem są równoznaczne i nie zawsze jedno drugie zastąpić mogą, a przytem nie bardzo często są używane, do żadnych wniosków chronologicznych prowadzić nie może. Stąd wynika, że ten wniosek do którego porównanie logicznej treści Parmenidesa z Teetetem i Sofistą doprowadziło, mianowicie uznanie go

za ogniwo, łączące oba powyższe dyalogi, utrzymuje się w całej sile. Możemy zatem przyjąć za prawdopodobne, że Parmenidesa Platon napisał po Teetecie, a przed Sofistą, około 60-go roku swego życia, wkrótce po przyjęciu do swej Akademii młodego jeszcze, a już zapowiadającego wielkie zdolności dyalektyczne Arystotelesa.

X. Fileb.

Dyalog ten należy do najważniejszych pod względem treści logicznej dzieł Platona i zawiera ustępy o najzawilszych zadaniach logiki i psychologii. Schaaarschmidt jednak nie zawahał się w wypowiedzeniu swych wątpliwości co do autentyczności tego dyalogu. Powątpiewania te pozostały bez skutku. Ueberweg dowiódł że Arystoteles uważał Fileba za dzieło Platona, tak dalece przekonywująco, że nawet przeciwnik autentyczności Horn¹¹⁹⁾ to przyznaje i ucieka się do nieprawdopodobnego przypuszczenia, że Arystoteles mógł się w tym względzie mylić. Georgii i Tocco zbili szczegółowo zarzuty Schaaarschmidta, a nawet Huit, w innych wypadkach chętnie idący za Schaarschmidtem, tutaj zwraca się przeciwko niemu i w najnowszym swem dziele dowodzi, że Fileba napisał Platon. Najnowszy przeciwnik autentyczności Horn wychodzi z takich założeń, których żaden znawca Platona za słuszne nie uzna. Mianowicie rozumuje tak: nie wszystkie wywody w Filebie są ściśle, nieraz są one sprzeczne z tymi, które o tych samych przedmiotach czytamy w innych dziełach Platona, więc Platon nie mógł napisać Fileba. Przy porównaniu niewątpliwie autentycznych dzieł Platona, już nieraz się przekonał, że nawet on nie zawsze mógł być konsekwentnym, czasem się mylił, często zmieniał zdanie, więc nie możemy rozumować Horna przyjąć za trafne, tembardziej, że są one oparte na bardzo subiektywnym sądzie o wewnętrznej wartości samego Fileba. Dla Horna jest to „*ein mit völlig unzulänglichen Mitteln unternommener und höchst schülerhaft gerathener Versuch einer Vermittelung zwischen den ethischen Haupt-richtungen der Zeit*“, dla innych zaś badaczy Fileb pozostaje jednym z arcydzieł Platona, jak między innymi sądzi np. G. Schneider, który Filebowi poświęcił w ciągu lat kilkunastu kilka rozpraw i jedno obszerne dzieło. Nad wyjaśnieniem tego trudnego dyalogu pracowali wydawcy, szczególnie Stallbaum, Poste¹²⁰⁾ i Badham¹²¹⁾. Także tłumaczenia Götza, Georgii, Paley¹²²⁾ mają wielkie znaczenie dla zrozumienia zawilego gdzieniegdzie tekstu. Starożytnego dzieła Galena już nie posiadamy, natomiast znajdujemy wiele zdań

dawnych komentatorów o Filebie w komentarzu Olym p i o d o r a. W nowszych także czasach napisano o tym dyalogu wiele rozpraw, świadczących o zajęciu, jakie Fileb wzbudzał wśród specjalistów, zajmujących się Platonem.

Logiczna doniosłość Fileba, uwydatniona przez Grote'a, została dokładniej wykazana w zakresie teorii podziału pojęć przez Lukasa. Znajdujemy tutaj ten sam idealistyczny zapał co do wszechpotęgi rozumu, jak w Sofście i Polityku. Kto wybrał sobie życie myśliciela, ten ma najwięcej boskie życie (58) i jak jaki bóg pozostaje wolnym od nieumiarkowanych rozkoszy, równie jak i połączonych z nimi (59) cierpień. Zadowolenie, którego dostarcza nam wiedza i nauka jest najczystsza rozkoszą w życiu ludzkim:

52a: „Jeszcze dodajmy (do poprzednio wyliczonych rozkoszy) rozkosze, jakie daje nauka, jeśli zdaje nam się, że są one wolne od cierpienia, jakie z początku sprawiałby głód wiedzy. — Tak się zdaje. — A cóż, czy ci, co są pełni wiedzy, gdy później ją tracą przez zapomnienie, widocznie przytem cierpią? — Nie wprost, ale wskutek rozumowań o swym stanie, gdy ktoś pozbawiony wiedzy, cierpi wskutek jej braku. — Ale my obecnie, mój drogi, badamy tylko naturalne wrażenia (παθήματα) niezależnie od rozumowań (χωρίς τοῦ λογισμοῦ). — Prawdę zatem mówisz, że zapomnienie wiedzy zawsze bez cierpienia zachodzi“.

Jakkolwiek dostępne tylko wybranym (60) zajęcie to zapewnia prawdziwe szczęście:

11b: „sądzić, myśleć, pamiętać (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μνησθῆναι) i wszystko pokrewne, jak słuszne mniemania i prawdziwe wnioski, są dla wszystkich lepsze i przyjemniejsze niż rozkosz, o ile kto może w nich przyjąć udział“.

Wszyscy prawdziwi mędrcy przyznają, że rozum panuje nad niebem i ziemią (61) i że wszystko rozumnie jest uporządkowaniem, jak tego dowodzi sam widok wspaniałości wszechświata:

28d: „Czy mamy powiedzieć, Protarchu, że i wszystko to, co się zowie wszechświatem, podlega władzy nierozumu, przypadku i trafu,

(58) 33a: Temu, co wybrał sobie żywot myśli, nie nie przeszkadza żyć w ten sposób. — Mówisz, bez rozkoszy ani cierpienia?

(59) 33b: i nie dziwnego, jeśli prawdopodobnie jest to najwięcej boski sposób życia. Albowiem istotnie jest to nieprawdopodobnem, żeby bogowie doznawali rozkoszy lub cierpienia. (καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θεϊκώτατος — οὐκ οὖν εἰκός γε οὕτε χαίρειν τοὺς θεούς, οὕτε τὸ ἐναντιοῦν).

(60) 52b: Więc należy przyznać, że te rozkosze wiedzy nie są zmieszane z cierpieniem, choć nie są właściwe wielu ludziom, tylko bardzo nielicznym.

(61) 28c: Wszyscy mędrcy, co prawdziwie się poważają, zgadzają się na to, że rozum nam jest królem nieba i ziemi; i pewno mają rację.

czy też przeciwnie, jak powiedzieli nasi przodkowie, rozum i jakaś dziwna mądrość (φρόνησις τις θαυμαστή) uporządkowała wszystko i niem rządzi? — Nic z tego, mój dziwny Sokratesie. Gdyż to, coś teraz powiedział, wydaje mi się nawet bezbożnem, a to, że rozum (νοῦς) wszystko uporządkował, godnem jest widoku świata, słońca, księżyca, gwiazd i całego ich obrotu, i nie inaczej bym o tem mówił, ani mniemał“.

Cel sam sobie wystarczający, dobro (62), osiąga się przez połączenie miary piękności i prawdy:

65a: „Skoro nie możemy dobra określić jedną ideą, weźmy trzy: piękność, miarę i prawdę, i powiedzmy, że dobro, jako jedność, najśluszejbyśmy przypisywali ich połączeniu, które stało się takim dzięki owej jedności, jako dobru“.

Prawda jest celem każdego badania (63), nie chodzi bynajmniej o to, kto ma rację. Tylko skłonna do sporów niedoświadczona młodzież chce zawsze mieć słuszność i chciałaby z wszystkimi dyskutować bez upamiętania:

16a: Protarehos mówi: „Czy nie widzisz, że jest nas wielu, Sokratesie, że wszyscy jesteśmy młodzi, i czy nie boisz się, że razem z Filebem na ciebie napadniemy, jeśli na nas będziesz wymyślał?“

Młodzież bowiem nie zna właściwych granic i stosunków pojęć:

15d: „Takim jest niestarzejący się w nas i nieśmiertelny stan rozumowania. Ten, co za młodu skosztuje go po raz pierwszy, ucieszony, jakby znalazł skarb mądrości jakiś, wpada w zapał z rozkoszy i chętnie porusza każde rozumowanie, czasem rozwijając je w jedną stronę i mięszając w jedność, czasem znowu odplatając i dzieląc, doprowadza do wątpliwości naprzód i najwięcej samego siebie, potem zaś tego, kogo złapie, czy się zdarzy starszy, czy młodszy, czy rówieśnik, nie darując ani ojcu, ani matce, ani żadnej istocie, obdarzonej słuchem, o mało co nawet nie zwracając się do zwierząt, nie tylko do ludzi: nawet cudzoziemcowi nie dałby pokoju, gdyby tylko skądkolwiek znalazł tłumacza“.

Istotna mądrość polega na dokładnem określaniu pojęć, przyczem stosunek każdego pojęcia do pokrewnych mu zawsze winien być wyjaśniony:

(62) 60c: Wszak istota dobra tem się różni od innych, że ten, komu zawsze i wszędzie pod wszelkim względem przypadnie w udziale, nic innego nie będzie potrzebował? Porówn. 54c: to, dla czego wszystkoby się to działo, co ma pewien cel, jest w dziale dobra (τό γε μὴν, οὐδ' ἐνεκα τοῦ ἐνεκα τοῦ γινόμενον ἀεὶ γίγνεται, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μορᾷ ἐκείνῳ ἔστιν).

(63) 14b: Teraz bowiem nie w tym celu się spieramy, aby moje lub twoje przypuszczenie zwyciężyło, tylko trzeba współwalczyć w obronie tego, co najprawdziwsze (τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ ποῦ συμμαχεῖν).

16c: „I dawni myśliciele, mędrsi od nas i bliżej bogów żyjący, takie podanie głosili, że wprawdzie z jedności i wielości (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων) składa się wszystko, co tylko uchodzi za istniejące (τῶν αἰετῶν λεγόμενων εἶναι), ale że w sobie zawiera zrośniętą nieskończoność z określoną granicą (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμμετον ἔχοντων). Że zatem powinniśmy, skoro tak uporządkowany jest świat, zawsze w badaniu ustanawiać jedną ideę co do każdej rzeczy; szukając bowiem, znajdziemy ją, skoro jest w rzeczy zawarta. Gdy zaś ją pojmniemy, to następnie badajmy dwie, jeśli w pierwszej są zawarte, jeśli nie, to trzy, lub inną liczbę, i o każdej z tych dalszych idei tak samo znowu, aż początkowa jedność okaże się nie tylko jednością i wielością i nieskończonością (ἄπειρα), ale też określoną ilością (ὁπόσα). Zaś idei nieskończoności nie trzeba do wielości wprost stosować (πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν), dopóki ktoś wszelkiej liczby nie przejrzy i nie pozna, leżącej w środku między nieskończonością a jednością. Wtedy dopiero wolno każdą jedność do nieskończoności podzielić i pożegnać. Bogowie, jak mówiłem, tak nam kazali badać, a uczyć się i nauczać wzajemnie. Ale ci ludzie, co dziś za mędrceów uchodzą, gdy natrafiają na jedność, to za prędko lub za wolno mnożą ją na wielość i zaraz po jedności u nich następuje nieskończoność. Pojęcia zaś pośrednie uchodzą ich uwagi, te, które stanowią różnicę między dyalektycznym a erystycznym rozumowaniem w naszych dyskusjach“.

Osiągamy to, dzieląc każdy rodzaj na możliwie najmniejszą ilość gatunków i przeprowadzając te podziały, aż otrzymamy zamknięty w sobie system pojęć.

Łatwo jest postawić to wymaganie, bardzo trudno zadość mu uczynić (64), dla tego wydaje się Platonowi urzeczywistnienie go jakby snem (65), pod wpływem boskiego natchnienia wyśnionym (66). Szczególniej trudno wynaleźć pojęcia, pośredniczące między najogólniejszymi ideami a konkretnymi przedmiotami doświadczenia zmysłowego (16c).

(64) 16b: Nie ma ani też nie znajdzie się piękniejsza droga, niż ta, której zawsze jestem miłośnikiem, choć często ją gubiłem i pozostawałem samotnym i bezradnym. Wskazać ją wcale nie trudno, ale bardzo trudno po niej kroczyć. Wszystko, co tylko kiedykolwiek odkryto, jeśli ma charakter sztuki, jasnem się stało jedynie dzięki tej metodzie.

(65) 20b: Dawno słyszałem pewne rozumowania we śnie, albo może na jawie, i teraz myślę... (Powiedzenie to dotyczy się określenia idei dobra, które jest zastosowaniem wyżej wskazanej metody).

(66) 16c: Darem bogów dla ludzi (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις) nazywa Platon metodę podziału pojęć. (Porówn. L. P. II, przyp. 12, Str. 37 co do tego ustępu).

Należy zawsze odróżniać prawdopodobieństwo od prawdy (67) i dla tego nie wszystkie nauki mają równą doniosłość. Najwyżej stawia Platon metafizykę i matematykę:

57e: „Więc te nauki (arytmetykę i geometryę) uznalibyśmy za najdokładniejsze? — W zupełności. — Ale Protarchu wyparłaby się nas dyalektyka, jeśli byśmy jakąkolwiek inną naukę wyżej stawiali. — A za cóż należy ją uważać? — Jasnem jest, że za wiedzę tego wszystkiego, o czem teraz mówimy. Gdyż myślę, że wszyscy, co choć trochę rozumu mają, przyznają, że nauka o bycie i o tem, co rzeczywiście i zawsze równe sobie istnieje, jest o wiele najprawdziwszą wiedzą. A ty cóż na to? jakbyś to, Protarchu, osądził?“

Po krótkiej krytyce poglądu Gorgiasza, dającego pierwszeństwo retoryce, tak Sokrates kończy:

59c: „Bezpieczna, czysta prawda niewątpliwie jest możliwą dla nas tylko co do przedmiotów, wiecznie pozostających niezmiennymi i niezmieszanymi, albo co do tych, co im są najbardziej pokrewne. Wszystko zaś inne należy uznać za drugorzędne i późniejsze. — Wielką prawdę mówisz“.

Mniej dokładną wydaje się Platonowi wiedza przyrodnicza:

58e: „Większość umiejętności i ci, co się niemi trudzili, przedewszystkiem posługują się mniemaniami i z nateżeniem sił badają to, co się dotyczy mniemania. Jeśli nawet ktoś sądzi, że bada przyrodę, wie, że on bada przez całe życie świat nasz ten, skąd powstał, jakim działaniom ulega i jakie wywiera; więc ten z pośród nas, co na to swą pracę skieruje, bada nie to, co zawsze istnieje, tylko to, co powstaje i powstanie i powstało? — A czyż staje się w tem wszystkim cokolwiek jasnem, gdy o najdokładniejszą prawdę chodzi w zakresie rzeczy, z pomiędzy których nie niezmiennem ani było, ani jest, ani będzie? — Jakże? — Czyż o rzeczach, które żadnej stałości nie mają, możemy kiedykolwiek osiąść jakąkolwiek pewność? — Sądzę, że w żaden sposób. — Więc ani rozum ani wiedza tych rzeczy nie zawiera najistotniejszej prawdy“.

Wszędzie zachodzi wielka różnica między celami teoretycznymi a praktycznymi (68). Idealne jednostki, absolutnie równe sobie, z którymi ma do czynienia matematyk, obce są technikowi:

(67) 56a: o muzyce mówi Platon, że „wiele w sobie zawiera niedokładności, a mało pewności“ i gani takie sztuki i nauki, które pod tym względem są do muzyki podobne.

(68) 57a—e: przeprowadza Platon odróżnienie matematyki filozoficznej (τῆς κατὰ φιλοσοφίαν) od praktycznej (τῆς κατὰ τεχνονικὴν καὶ κατ'ἐμπορικὴν), służącej w budownictwie lub handlu.

56e: „jedni bowiem liczą razem jednostki, nierówne co do ilości, jak np. dwa obozy lub dwa woły, lub dwa przedmioty w ogóle najmniejsze lub największe. Drudzy zaś nie chcieliby się zgodzić na to, jeśli ktoś nie uzna, że żadna z pomiędzy tysięcy jednostek od drugiej nie różni się w niczem“.

Potrzebę podziału pojęć (69) wyjaśnia Platon na przykładzie podziału dźwięków (17cd: βάρύ, ὀξύ, ὁμότρονον) i wymaga, aby każde pojęcie którym się posługujemy, tak zostało podzielonem. Istnienie różnych gatunków w jednym rodzaju (70), jedność pojęcia pomimo różnaitości przedmiotów, do których się stosuje, to są pytania, których trafne pojęcie, według Platona, jest bardzo ważnem:

15a: „Gdy zaś kto spróbuje określić pojęcie człowieka i jedność piękna lub dobra, to co do tych i do nich podobnych jedności, powstają wielkie wątpliwości. — Jak? — Przedewszystkiem, czy należy przypuścić, że wszystkie takie jedności rzeczywiście istnieją, potem, jakim znowu sposobem, każda z nich jeśli jest zawsze sama sobie równą i ani powstaje, ani ginie, pomimo tego jaknajpewniej jest jedyną. Następnie, czy należy przypuścić, że każda idea rozciąga się na nieskończoność zjawisk i staje się wielością, czy też w całości, co wydawałoby się najnieprawdopodobniejszym, jest po za sobą tą samą jednością w wielu przedmiotach. Takie są przyczyny wątpliwości wszelkich co do jedności i wielości tego rodzaju, a nie tamtego, gdy niedokładnie są zbadane te zasadnicze kwestye, natomiast ich dokładne zbadanie daje pewność i podstawę wiedzy“.

Przytacza tu jeszcze raz Platon trudności, które w Parmenidesie były wskazane i poprzestaje na stwierdzeniu tymczasowem, że połączenie pojęć stanowi istotę myślenia (71), że bez odróżniania pojęć rozumowanie byłoby niemożliwem (73), że jednak nie wszystkie przeciwieństwa

(69) 19b: kto nie umie każdego pojęcia podzielić na gatunki i to samo uczynić z podobieństwem, tożsamością lub z przeciwieństwem pierwszemu pojęciu, ten do niczego nigdy zdatnym nie będzie.

(70) 12e: Wszystko pod względem rodzaju stanowi jedność (γένει... ἓν), której części jednak jedne drugim być mogą przeciwległe, albo też bardzo różnić się między sobą.

(71) 15d: Powiedzmy, że tożsamość jedności i wielości, wynikająca z rozumowania, (ὅτι λόγων) obiega wszystko, co tylko jest przedmiotem mowy; zawsze: dawniej i teraz i nigdy nie miało to początku, ani też nie doczeka się końca, tylko jest właśnie taką właściwością (πᾶθος) rozmowań naszych (τῶν λόγων), jak mi się zdaje, nieśmiertelną i niestarzejącą się.

(72) 13a: nie wierz temu rozumowaniu, co wszystkie przeciwieństwa (τὰ ἐναντία-τατα) łączy w jedność.

dadzą się pogodzić (72), pomimo tego, że wewnątrz jednego rodzaju mogą istnieć gatunki przeciwległe (70).

Wrażenia zmysłowe, polegają na ruchu, wspólnym duszy i ciału: 34a: „Nazywając wrażeniem zmysłowem ruch, który powstając razem w duszy i ciele, wspólnie porusza jedno i drugie, nie popełniłbyś błędu“ (τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἰσθῆσιν, οὐκ ἄπο τρόπου φθέργοι' ἔν). Ruch ten tylko wtedy ma miejsce, gdy podrażnienie zewnętrzne ma dostateczną siłę, aby i do duszy dotrzeć: „gdy dusza nie bierze udziału w doznanych przez ciało wstrząśnieniach, nazwij to niewrażliwość“ (33e: „ὅταν (ἡ ψυχὴ) ἀπαθὴς γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος, ἀναισθησίαν ἐπονόμεζον“).

Pamięć nie zależy od ciała, tylko jedynie od duszy, która jest w stanie samodzielnie bez pomocy ciała powtórzyć ruch, wywołany po raz pierwszy wrażeniem:

34b: „Gdy to, czego razem z ciałem dusza doznała (ἐπασχε), bez ciała, sama w sobie powtarza (ἐν αὐτῇ... ἀναλαμβάνει), wtedy mówimy, że pamięta“ (ἀναμνησέσθαι που λέγομεν). Na pamięci i wrażeniach polegają mniemania, które, jeśli je wyrazimy słowami, stają się sądami:

38b: „Czy nie z pamięci i wrażen zmysłowych powstaje mniemanie i każdorazowe dążenie do ostatecznego osądzenia rzeczy (τὸ διαδοξάζειν ἐγγχεῖσθαι)? — I bardzo... 38e: „Jeśli ktoś przy nim (przy tym, co myśli) będzie obecnym, to to, co on do siebie mówił, wyrazi głosem i powie to samo do obecnego przy nim towarzysza; i w ten sposób stało się zdaniem (λόγος) to, co przedtem nazwaliśmy mniemaniem (δόξα“.

Jednak jesteśmy w stanie także tworzyć obrazy w myśli i wyobrazić sobie to, co pierwotnie było doznane, jako wrażenie zmysłowe:

39b: „Czasem ktoś to, co kiedyś mniemał i mówił, uczyni niezależnym od wzroku lub innego zmysłu (αἰσθησεως) i jakoś widzi w samym sobie obrazy tego (εἰκόνας), co mniemał i mówił. Czy to nie zdarza się nam? — Bardzo często. — Wszak obrazy prawdziwych mniemań i zdań (λόγων) są prawdziwe, a fałszywych — fałszywe? — Niewątpliwie“.

Niedokładność wrażen jest źródłem błędnych mniemań:

38c: „Wszak często, widząc coś zdaleka i niedokładnie, zdarza się, że chcemy osądzić to, co widzimy?“

(73) 13e: Liczne wydają się wszystkie nauki i niepodobne jedne do drugich. Jeśli nawet niektóre wydadzą się przeciwległymi drugim, to czyż godnym byłbym dyalektyki, jeśli obawiając się tego twierdziłbym, że żadna nauka nie jest niepodobną do innej i jeśli by takie rozumowanie potem, jak bajka, nam uciekło, pozostawiając nas, osadzonych na jakimś głupstwie? (σωζόμεθα ἐπὶ τινας ἀλογίας)?

(Dalej przytacza jako przykład stąd wynikających błędów — możliwość, że wyda się żywym człowiekiem jakaś postać, sztucznie przez pasterzy zrobiona).

Nasze poznawanie polega na podobieństwie naszej duszy do duszy świata, od której pochodzi:

30a: „Czy nie powiemy, że nasze ciało ma duszę? — Naturalnie, powiemy. — A skądby ją wzięło, gdyby ciało wszechświata (τοῦ παντός σῶμα) nie miało duszy i wszystkiego, co ma nasze ciało i tylko jeszcze piękniej pod wszelkim względem nie było uposażonem? — Jasne jest, że nikąd“.

Ludzką duszę porównywa Platon z księgą, do której wrażenia i pamięć wpisują mniemania i sądy:

38e: „Zdaje mi się, że dusza nasza podobną jest do jakiejś księgi. — Jak? — Gdy pamięć godzi się z wrażeniami i z tem, co one zmuszają nas odczuwać, wtedy zdaje mi się, jakoby one w naszych duszach pisały zdania“.

Oto logiczna treść Fileba (pomijając obszerne metafizyczne i etyczne wywody tego zawiłego dyalogu). Wiele mamy wskazówek po temu, że Fileb był napisany po Sofiscie, szczególnie określenie trudności, polegającej na możliwości połączenia wielu orzeczeń z jednym podmiotem, jako już często omawianej (74). Właśnie w Sofiscie trudność ta była przedmiotem najdłuższej dyskusyi. — Polityk także musiał prawdopodobnie poprzedzać Fileba. Podział nauk na teoretyczne i praktyczne, przeprowadzony w Polityku (258e) tutaj przytoczony jest jako już znany (57a—e). Że świat ma duszę i rozum, w Polityku uzasadnia to Platon na mocy ruchów ciał niebieskich, w Filebie zaś przytacza, jako jasne i naturalne, że dusza wszechświata jest istotnem źródłem i przyczyną dusz ludzkich. — Stosunek Fileba do Parmenidesa jest powszechnie uznany i udowodniony szczególnie przez Zöllera, Schaarschmidta, Jowetta i Siebecka. Wszyscy się zgadzają, że Fileb jest późniejszym, niż Parmenides. — Co się tyczy Państwa i Fileba, to pogląd Zöllera, według którego Fileb ma poprzedzać Państwo, polega na uprzedzeniu co do kilku ustępów tych dyalogów. Kwestyę pierwszeństwa Państwa przed Filebem gruntownie opracował H. Hoffman¹²³). — Mniejszą wagę ma stosunek Gorgiasza do Fileba, zbadany przez Grote'a, Dümmлера i z innej strony przez Teichmüllera.

(74) 14d: Czy mówisz o tem, że jeśli ktoś mnie, Protarcha, nazwie jednym, to znowu z drugiej strony stanowią wiele przeciwnych sobie osób, skoro pozostając tym samym, bywam nazwanym wielkim i małym, ciężkim i lekkim i wiele innych rzeczy? — Tyś tutaj co, to jest powszechnie znane, o jedności i wielości...

lera. Widać że w Filebie Platon obojętniej, a nawet życzliwiej wspomina Gorgiasza, niż w dyalogu tej nazwy. Zgadza się to z przypuszczeniem, że Fileba pisał znacznie później, w wieku, kiedy już miał za sobą wszystkie walki z Sofistami i kiedy sam zaczął większą wagę przywiązywać do retoryki, którą dawniej gardził.

Pogląd Tennemann'a, który sądził, że Platon mógł Fileba napisać w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Sokratesa, wprowadzając jeszcze w bieżącym stuleciu znalazł obrońców, jak Schleiermacher, Socher, H. Ritter, Brandis, Zeller, Munk, Suckow, Michelis, a po części Steinhart i Oldenberg, ale z drugiej strony widzimy od czasu gruntownych badań, które przeprowadził Baumgarten-Crusius¹²⁴) (1837) zwiększającą się liczbę uczonych, uznających jednogłośnie Fileba za jedno z najpóźniejszych dzieł Platona. Stallbaum upatruje w Filebie styl starca, Hermann zalicza Fileba do ostatniej epoki piśmiennictwa Platona, Poste¹²⁰) przeprowadził dokładne porównanie teorii, wypowiedzianych w Filebie z teoryami Arystotelesa i doszedł do wniosku, że są one o tyle zbliżone, iż Fileb odpowiada późnemu stadium rozwoju filozofii Platona. Nie znając tych badań Poste'a, Ueberweg nieco później (1861) posiłkował się świadectwami samego Arystotelesa, aby dowieść, że Fileba mógł Platon napisać tylko w późnym już wieku. Także Campbell znalazł po temu nowe argumenty i jednocześnie z nim Grote poczytywał styl dydaktyczny Fileba za charakterystyczną cechę późniejszych pism Platona. W ostatnich czasach poparli te poglądy Jowett, Tocco, Teichmüller, Susemihl, Windelband, Dümmler, H. Hoffmann¹²³), opierając się na wielu trafnych spostrzeżeniach, dotyczących się treści dyalogu. Niezależnie od nich wszyscy ci, co badali styl i formę pism Platona, jednogłośnie uznali Fileba za dzieło późniejsze, niż Państwo, Teetet i Fedr, a zbliżone do Praw i Tymeusza. Campbell znalazł 59 wyrażen, wspólnych Filebowi z Prawami, Tymeuszem, Sofistą, Politykiem, a obcych wszystkim innym dziełom Platona. Także Roeper, Dittenberger, Hoefler, Schanz, Gomperz, Walbe, C. Ritter uwydatnili wiele cech językowych charakterystycznych, wspólnych Filebowi z Prawami i Tymeuszem; tutaj należy częste używanie połączeń μήν, pytań z ἄρα, określeń całości (πᾶς i pochodne), przewaga κατὰπερ nad ὥσπερ, przewaga ὄντως, ἀληθῶς, ἀληθεῖς nad τῷ ὄντι, ὥς ἀληθῶς, τῇ ἀληθείᾳ, twierdzeń stanowczych nad problematycznymi, zastąpienie πότερον przez πότερα przed spółgłoskami.

Wszystkie te cechy językowe potwierdzają nasze wnioski, wynikające z porównania logicznej treści Fileba z Politykiem, Sofistą, Par-

menidesem, z którego wynika, że Fileb jest od tych wszystkich dyalogów późniejszym. Po Filebie już tylko Prawa, Tymeusz i Kritias mogły być napisane, a nawet przypuszczenie C. Rittersa, że Fileba Platon pisał jednocześnie z pierwszą częścią Praw, choć jeszcze nie jest dostatecznie uzasadnionem, ma pewne prawdopodobieństwo. Ritter opiera się tu głównie na spostrzeżeniu, że Fileb ma w sobie wiele cech językowych, wspólnych z Prawami. W pierwszych 4-ch księgach Praw zauważył, że *πότερον* użyte jest zawsze przed samogłoskami, natomiast w 6 miejscach, gdzie po tym wyrazie następowała spółgłoska, użył Platon wyrazu *πότερα*. W 5-ej i 6-ej księdze Praw nie spotykamy ani *πότερον* ani *πότερα*, w ostatnich zaś księgach tylko raz *πότερα*, — zresztą, nawet przed spółgłoskami — *πότερον*. Stąd wnosi C. Ritter, że zastąpienie *πότερον* przez *πότερα* przed spółgłoską było przejściowem przyzwyczajeniem Platona, w końcu przezeń zaniechanem, a ponieważ w Filebie tak samo, jak w I—IV księgach Praw, jest przed spółgłoskami zawsze użyte *πότερα*, więc okoliczność ta zbliżałaby Fileba do pierwszych czterech ksiąg Praw więcej, niż do jakiegokolwiek innego dyalogu. Jednak, całe to rozumowanie, jakkolwiek subtelne, nie może być uważanem za dostatecznie pewne. W tym wypadku, jak w wielu innych rozprawach o stylu Platona, zawsze wypada żałować, że autor nie znał badań Campbella. Wtedy wiedziałby, że takich cech, które Prawa dzielą wyłącznie z pewnym innym dyalogiem, bywa dla każdego z późniejszych dyalogów ilość znaczna, więc z jednej podobnej cechy językowej o wyjątkowem pokrewieństwie wnosić nie można. Jednak w obec wielu innych podobieństw stylistycznych Fileba do Praw spostrzeżenie C. Rittersa, samo przez się nie decydujące, powiększa prawdopodobieństwo każdego wniosku o napisaniu Fileba mniej więcej w tej samej epoce, kiedy były napisane Prawa. Na tym dyalogu, jak i na Sofiscie i Polityku, widać doniosłość metody, przez Campbella do badań nad chronologią dyalogów Platona wprowadzonej, mianowicie statystyki stylu. Kiedy dawniejsi badacze bardzo się różnili w swych poglądach co do czasu napisania Fileba, wszyscy uczeni, którzy badali specjalnie styl Platona, bez wyjątku zgadzają się na to, że styl Fileba dowodzi napisania go w tej samej epoce, co Prawa i Polityk.

XI. Biesiada.

Żadne z dzieł Platona nie jest doskonalszem pod względem formy, ani też więcej jednolitem co do treści, jak Biesiada. Cały dyalog tyczy się miłości i Platon nie wpłata tu innych tematów, jak to często czyni

w innych swych dziełach. Stąd wynika, że w Biesiadzie o miłości mało znajdujemy przyczynków do znajomości ówczesnych poglądów logicznych Platona, ale za to nieliczne wskazówki zawarte w tym dialogu, są podwójnie ważne; naprzód dla tego, że nikt nigdy na seryo nie wątpił o niezaprzeczonej autentyczności Biesiady, a powtórnie dla tego, że dialog ten jest jedynym dziełem Platona, o którym z największym prawdopodobieństwem wiadomo, kiedy zostało napisane. Dialog ten, wielokrotnie tłómaczony i to nawet przez tak wielkich poetów, jak Racine i Shelley, często wydawany w oryginale, objaśniany i komentowany, dotychczas więcej zajmował uczonych pod względem zawartych w nim aluzji historyczno-literackich, niż teorii logicznych. A jednak znajdujemy tu określenie wiedzy, jako zdolności zdania sobie sprawy czyli wskazania przyczyn czegoś, gdyż prawdziwe mniemanie tem się różni od wiedzy, że ten, co słusznie mniema, ale wiedzy nie posiada, nie umie uzasadnić swego mniemania (75). Jeśli ten wywód porównamy z dowodzeniem Teeteta, że nawet słuszne i uzasadnione mniemanie jeszcze wiedzą nie jest, to spostrzeżemy, że pojęcie wiedzy, gdy Platon pisał Biesiadę, nie było jeszcze przezeń tak ściśle określone, jak w dziełach późniejszych. Wyraz „filozofia“ ma w Biesiadzie jeszcze pierwotne znaczenie swe, jako miłość mądrości, którą Platon nawet przeciwstawia mądrości. Dopiero w Fedonie, Państwie i późniejszych, filozofia i mądrość stają się równoznacznymi. W Biesiadzie filozof uchodzi za istotę pośrednią między mędrce a nieukiem (76), podczas gdy w Fedonie wstępuje on do rzędu bogów (77).

Oryginalną jest teorya logiczna, ubocznie w Biesiadzie wygłoszona, według której nawet wiedza tylko na pozór pozostaje niezmienną (78), w istocie zaś ciągle się odnawia, w ten sposób, że te same po-

(75) 202a: „Słuszne mniemanie bez umiejętności uzasadnienia (τὸ ὀρθὰ δοξάζειν ἄνευ τοῦ εἶναι λόγον δοῦναι) nie jest też wiedzą, bo to, co jest nierozumne, jakże mogłoby być wiedzą? Ani też niewiedzą, bo to, co dotyka się rzeczywistości, jakże byłoby niewiedzą? Włec istnieje coś takiego, jak słuszne mniemanie, w środku między rozumem, a niewiedzą (μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας)“.

(76) 204a: „czemże są filozofowie (οἱ φιλοσοφούντες), jeśli nie są ani mędrcami, ani nieukami? — Jasna, że są w pośrodku między jednym a drugim“.

203e: „Z bogów żaden nie filozofuje ani też nie pragnie mądrości, bo ją posiada; ani też żaden mędrzec nie filozofuje. Ani znowu nieucy nie filozofują ani pragną mądrości“.

(77) 82c: „do gatunku bogów dojść nikt nie może, prócz tego co filozofował w ciągu życia i odchodzi zupełnie czysty, jak miłośnik nauki. Dla tego... prawdziwi filozofowie powstrzymują się od wszelkich pożądliwości cielesnych i z całej siły opierają się im nie z obawy marnotrawstwa i ubóstwa... ani też ze wstydu przed złą sławą nikczemności...“ (tylko wskutek chęci zostania bogami, czego Platon nie dopowiada).

(78) 208a: „Zaś jeszcze dziwniejszem jest, że nawet wiadomości nasze nie tylko, że jedne powstają, drugie giną, i nigdy nie jesteśmy ci sami co do wiedzy, ale nawet

jęcia ciągle na nowo tworzymy. Takie psychologiczne pojmowanie pojęć i wiedzy bardzo się różni od późniejszych teorii metafizycznych, wspólnych Fedonowi i Państwu, według których wiedza i pojęcia stanowią niezmienną rzeczywistość. Owa zmienność wiedzy, ciągle stwarzanie jej na nowo, nie zgadza się z teorią przypomnienia (*ἀνάμνησις*), według której wszelkie nabywanie wiedzy w tym życiu jest tylko przypomnieniem tego, cośmy kiedyś w innym życiu wiedzieli. Ta teoria przypomnienia gra bardzo ważną rolę w Fedonie i Fedrze, a nawet w znacznie później napisanym Tymeuszu, choć nie powtarzana szczegółowo, znajduje swe uzasadnienie metafizyczne za pomocą hipotezy wspólnego pochodzenia dusz ludzkich i blizkiego pokrewieństwa ich z duszą świata. Gdyby Platon, pisząc Biesiadę, wyznawał teorię przypomnienia, to miałby równie doskonałą okazję, jak w Fedrze do tego, aby ją przytoczyć. Stąd wynika prawdopodobieństwo, że Biesiada została napisana przedtem, tembardziej, że Platon w tym dialogu całkiem stanowczo wypowiada zdanie, że innej nieśmiertelności, oprócz tej, którą daje sława, nie ma. Wiara w nieśmiertelność jest tak uparcie powtarzana we wszystkich późniejszych dziełach od Fedona aż do Praw, że zaprzeczenie jej w Biesiadzie stanowi bardzo cenną wskazówkę chronologiczną, niezależnie od kwestyi, czy Platon nieśmiertelność rozumiał metaforycznie, jak twierdzi Teichmüller, czy też istotnie wierzył w osobistą nieśmiertelność każdej duszy. — Jeśli mamy brać liczne opowiadania Platona o życiu pośmiertnym za metafory i alegorye, to stanowcze zaprzeczenie nieśmiertelności w Biesiadzie dowodzi (79), że kiedy pisał ten dialog, jeszcze nie uważał za pedagogicznie konieczne i pożądane straszenie ludzi pośmiertnymi karami, jak w Fedonie, Fedrze, Państwie, Prawach. Jeśli zaś Platon nieśmiertelność duszy tak rozumiał, jak to później u Chrześcian było przyjętem, to tem więcej występuje wielka różnica i nawet przeciwieństwo między tem zapatrywaniem właściwem późniejszym dziełom Platona, a śmiałym zaprzeczeniem nieśmiertelności ludzkiej w Biesiadzie. Horn, chcąc odwrócić naturalny porządek rozwoju filozofii Platona i uważając Biesiadę za późniejszą od Fedra, jest

każda poszczególna wiadomość na to jest narażoną (*ταῦτον παύσει*); gdyż zapomnienie jest zgonem wiedzy, a uczenie się na nowo, wiedzę nową na miejsce straconej szepiąc, zachowuje ją tak, że się wydaje, jakby była tą samą. W ten bowiem sposób zachowuje się wszystko, co jest śmiertelnem, nie przez wieczne pozostawanie tem samem, jak to, co boskie, ale przez to, że to co ginie i starzeje się, pozostawia drugie nowe na swem miejscu takie, jakim samo było“.

(79) 208b: „W ten tylko sposób (*μνησθή*) to, co jest śmiertelnem, ma udział w nieśmiertelnem, — i ciało, i wszystko inne. Gdyż nie może być inaczej. Więc się nie dziw, jeśli z natury rzeczy każda istota czei własne potomstwo, przez wzgląd bowiem na nieśmiertelność właściwą są każdemu ta miłość i te zachody“.

zmuszony uciec się do mało prawdopodobnej hipotezy, że Platon, zaniechawszy poglądów Fedra w Biesiadzie, do tych samych poglądów znowu w Fedonie powraca.

Tworzenie się ogólnych pojęć, według Biesiady, odbywa się indukcyjnie, poczynając od przedmiotów konkretnych (80), ale pomimo tego otrzymane w ten sposób pojęcia ogólne mają wszelkie cechy, przypisane ideom w Fedonie:

210e: „Bo kto do tego stopnia zostanie doprowadzonym w nauce miłości, zapatrzony kolejno i we właściwy sposób na to, co piękne, to zbliżając się już do celu nauki miłości, naraz ujrzy dziwne co do swej istoty piękno, właśnie to piękno, Sokratesie, dla którego wszystkie trudy poprzednie były podjęte, przedewszystkiem zawsze istniejące i ani powstające, ani ginące, ani rosnące, ani niknące, powtórę nie takie, żeby było pod jednym względem piękne, pod drugim brzydkie, ani czasem takie, czasem owakie, ani też względnie do czegoś piękne, względnie zaś do czegoś innego brzydkie, ani też tutaj piękne, a tam brzydkie, jak gdyby dla jednych było takim, a dla innych innem. Ani też nie przedstawi mu się piękno jak twarz jaka, ani ręce, ani też nie cielesnego, ani mowa jakaś, ani wiedza jakaś, ani też jako przymiot czegoś np. zwierzęcia, ziemi, nieba lub czegoś innego, — tylko samo przez się samodzielne (τὸ αὐτὸ μὲν αὐτὸ) jednokształtne (μονοειδὲς ἀπὸ ὅν) wieczne piękno, w którym pojedyncze piękne przedmioty biorą udział w taki sposób, że, gdy one powstają lub giną, samo piękno ani większem ani mniejszem się przez to nie staje i żadnego wpływu nie doznaje. Gdy ktoś od tych poszczególnych przedmiotów przez właściwą miłość wzniósł się o tyle, że zaczyna widzieć ową ideę piękna, to już osiąga prawie cel. Gdyż to znaczy właściwie dążyć do wiedzy miłości, lub być przez kogo innego prowadzonym, zaczynając od tych szczególnych pięknych przedmiotów, ciągle wznosić się do owego piękna, jakby używając szczeდეł, od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od pięknych ciał do pięknych czynności, od nich do pięknych nauk, aż od nauk poszczególnych w końcu przejdzie do owej nauki, która nie jest niczego innego jak samego piękna nauką i pozna w końcu to, co jest istotnie pięknem. W takiej chwili życia, jeśli wogóle kiedykolwiek, warto żyć człowiekowi, zapatrzonemu na czyste piękno“.

(80) 210b: „Piękność jakiegokolwiek ciała jest pokrewną piękności innego, i — jeśli chodzi o dążenie do idei piękna, byłoby wielkiem głupstwem nie uważać za jedno i to samo piękności istniejącej we wszystkich ciałach“. Dalej 211c mowa o stopniowym uogólnianiu, poczynając od przedmiotów szczególnych.

Różnica tu tylko ta, że w Biesiadzie całe rozumowanie jest przeprowadzone w stosunku do jednego przykładu, mianowicie idei piękna, w Fedonie zaś mamy wielość idei równouprawnionych. Stosunek przedmiotów konkretnych do idei, tak samo jak w Fedonie, wyrażony jest przez pojęcie ich „udziału“ w idei, w ten sposób, że zmiany przedmiotów poszczególnych nie mogą mieć wpływu na niezmienną ideę. Z tego wszystkiego widać, że w Fedonie rozwinięta jest ta sama teoria idei której pierwsze zastosowanie napotykamy w Biesiadzie, z dodatkiem teorii nieśmiertelności i przypomnienia. Dodatek ten pozostaje niezmiennym w najpóźniejszych pismach, np. w Tymeuszu, co potwierdza przypuszczenie, że Biesiada była napisaną przed Fedonem. — Pogląd powyższy na pierwszeństwo Biesiady przed Fedonem przyjęty został przez większość uczonych, co tę sprawę badali, i poparty licznymi wywodami szczegółowymi. Dawniejsze zapatrywanie, jakoby Fedon poprzedzał Biesiadę, kiedyś bronione przez Tennemanna, Sochera, Asta, H. Rittera, ma wprawdzie i dziś jeszcze przedstawicieli, jak Peipers, Dümmler i Christ, lecz ci uczeni nie zdołali wynaleźć poważnych argumentów przeciwko tutaj przytoczonym.

Co się tyczy stosunku Biesiady do Fedra, którego główny temat stanowi również miłość, jak w Biesiadzie, to już Grote zwrócił na to uwagę, że wyjątkowe znaczenie, jakie idea piękna ma w Biesiadzie, w Fedrze wydaje się zapomnianem. Tam piękno jest tylko jedną z wielu idei. Teichmüller słusznie stąd wywnioskował, że pojęcie miłości jest w Fedrze dojrzałe i późniejsze. Równie trafną jest uwaga Teichmüllera, że poczucie własnej siły u autora jest w Fedonie i Fedrze daleko większe niż w Biesiadzie. Wyraża się to nie tylko tem, że filozof w Biesiadzie nie jest nawet mędrcem, gdy w Fedonie i Fedrze filozof wkracza śmiało do towarzystwa bogów, jako im równy, — ale i w śmiałej krytyce pisarzy współczesnych i dawniejszych, krytyce, którą Fedon i Fedr się odznaczają, podczas gdy w Biesiadzie autor bardzo skromnie i z uznaniem traktuje innych pisarzy, choć nad wszystkich wynosi Sokratesa. W Fedrze znajdujemy nawet wyraźną aluzję do Biesiady, gdy Sokrates mówi (Phaedr. 242a), że Fedr dał okazyję do wielu mów, co właśnie odpowiada treści Biesiady, w której na życzenie Fedra tam obecnego, za przedmiot mów obrano miłość i pierwsza na ten temat mowa została przez Fedra wygłoszoną. Skoro Huit twierdzi, że pierwszeństwo Fedra przed Biesiadą jest powszechnie uznanem, to tylko składa nowy dowód swej nieznamości najnowszej literatury o dyalogach Platona, wiedziałby bowiem inaczej, że oprócz przytoczonych przezeń Teichmüllera i C. Rittera, jeszcze Campbell,

Dittenberger, Frederking, Peipers, Schanz, Kugler, Gomperz, Lina uważają Fedra za późniejszego od Biesiady.

Co się zaś dotyczy daty napisania Biesiady, to zawsze pozostaje słynny anachronizm w mowie Arystofanesa, jako najpewniejsza podstawa chronologii Biesiady. Jestto wzmianka o „niedawno“ zaszłym podziale Mantinei, o którym wiemy, że nastąpił dopiero w 385 roku. Wzmianka ta dowodzi napisania Biesiady około tegoż czasu, bo znacznie później byłaby niewłaściwą, gdyż podział ów trwał tylko kilkanaście lat i później został zniesiony. — Wolf, Tennemann, Spiller,¹²⁵⁾ Zeller, Teichmüller, Sybel¹²⁶⁾ i Kassai szczegółowo przedmiot ten badali i wniosek stąd wynikający przeciw wszelkim zarzutom obornili. Usiłowania innej interpretacji owej wzmianki (Hommel), przypisania jej jakiejś późniejszej interpolacji lub odniesienia do znacznie późniejszego czasu (Dümmler) nie dały żadnych rezultatów. Owa wzmianka wydaje się tak naturalną w miejscu, gdzie jest zrobioną, w tak ścisłym stoi związku z tem, co poprzedza i następuje, że nie można jej uważać za dodatek późniejszy, ani samego Platona, ani jego wydawców. Jest ona zrozumiałą tylko, jeśli Biesiada została napisaną wkrótce po wypadku, który zaszedł w 385 r. Przypuszczenie to daje nam pewną datę dla wielu innych pism samego Platona, jakoteż i współczesnych.

I badania nad stylem Biesiady zgadzają się także w zupełności z naszymi wywodami powyższymi. Wszelkie cechy stylu Biesiady dowodzą, że dyalog ten został napisany pod koniec pierwszej epoki działalności pisarskiej Platona, a przed Fedonem, Państwem, Teetetem i Fedrem. C. Ritter wprawdzie sądzi, że Biesiada była napisana po Fedonie, ale zebrane przezeń szczegóły jedynie dowodzą wielkiego podobieństwa stylu między obydwoma dyalogami i wniosek co do ich porządku jedynie na porównaniu treści opartym być może, nie zaś formy. To, że *καθ' ἑαυτὴν*, właściwe późniejszym dyalogom, w Biesiadzie zdarza się 2 razy, a w Fedonie wcale, że Biesiada ma jeden raz *οὐκ*, którego brak w Fedonie, a z charakterystycznych wyrazów, właściwych dyalogom późniejszym, jeszcze *πότῃ* (1), *γε μὴν* (1), *ἀλλὰ . . . μὴν* (2) których brak w Fedonie, zrównoważonem jest przez spostrzeżenie, że w Fedonie daleko więcej spotykamy wyrażen, właściwych późniejszym dziełom Platona, mianowicie: *ἀληθὺς* (2), *μὲν* (1), *ὁρθὸς* (1), *ἀληθῆ* (1), *πάντοτε οὖν* (17), *καὶ μάλα* (1), *πῶς* (1), *ποῖον* (1), *σχέδόν* (2), *τὰ οὖν* (1), których całkiem brak Biesiadzie. Także najwyższy stopień w twierdzeniach, bardzo charakterystyczny dla dzieł późniejszych, jest w Fedonie częstszy (4 razy), niż w Biesiadzie (1 raz), gdy odpowiedzi za pomocą *ἐγὼ γὰρ* itp. formułek, zestawionych przez C. Rittera, sta-

nowiące cechę dzieł wcześniejszych, stanowią w Biesiadzie 11% wszystkich odpowiedzi, w Fedonie zaś (późniejszym) tylko 7%. Nareszcie, według Campbell'a Fedon ma więcej wyrażań, wspólnych mu z Prawami i Tymeuszem, niż Biesiada.

XII. Fedros.

Pod względem treści logicznej Fedros nie ustępuje Teetetowi, pomimo tego, że głównym tematem dyalogu jest według jednych retoryka, według innych miłość. Nad usunięciem trudności, które przedstawia tekst, pracowało wielu wydawców, wśród których w nowszych czasach Badham¹²⁷⁾ i Thompson¹²⁸⁾ zajęli miejsce najzaszczytniejsze. Oprócz tego, mamy liczne tłumaczenia na różne języki i bardzo znaczną ilość komentarzy i specjalnych rozpraw o Fedrze. Cały ten wyjątkowo obfity materiał, obejmujący sumienne i drobiazgowo badania, nie usunął dotąd jednak pewnych zasadniczych wątpliwości co do zamiarów autora, czego powodem prawdopodobnie było zbyt pobieżne traktowanie treści logicznej Fedra, który nie doczekał się pod tym względem takich opracowań jak Teetet. Lukasz uwydatnił doniosłość Fedra dla podziału pojęć, Thompson i Grote zwrócili uwagę na obfitość w nim teorii logicznych, Teichmüller nazwał go nawet hymnem na cześć logiki, ale nikt dotąd nie zestawiał teorii logicznych i nie porównał ich z podobnymi teoryami innych dyalogów Platona. Ta metoda porównania logicznej treści, przy żadnym dziele nie daje tak zadawalniających rezultatów, szczególnie dla chronologii dyalogów co przy Fedrze, o którym w ciągu całego stulecia bieżącego najsprzeczniejście wygłaszano poglądy. Tymczasem zbadanie logiki Fedra odrazu rozstrzyga wiele wątpliwości i całkiem jasno określa stanowisko tego dyalogu w rozwoju działalności pisarskiej Platona. Rzadko jakie dzieło starożytne dało powód do dyskusji tak namiętnych, jak Fedr. Ci, co go uważają za utwór młodości Platona, z równą pewnością siebie i stanowczością bronią swych zapatrywań, z równem politowaniem mówią o umysłowej ślepotcie swych przeciwników, jak i ci, co sądzą, że tylko w dojrzałym wieku takie dzieło mogło być napisane. Jedni nie wahają się twierdzić, że Platon, pisząc Fedra, nie wiele był starszy nad lat 20, — drudzy są przekonani, że nie mógł być wtedy dalekim od 50go roku życia. Tutaj tylko logika może dać wnioski niezawodne: gdyby uczeni, walczący ze sobą o datę napisania Fedra, uznali treść logiczną za najpewniejsze kryterium dojrzałości autora, to takie różnice zdań stałyby się niemożliwymi, gdyż, jak Thompson trafnie orzekł, w Fedrze

znajdujemy wykład tych właśnie zasad i teorii logicznych, które Platon dopiero w swych pismach najpóźniejszych zaczął stosować.

Platon żąda, aby wszelkie badanie naukowe zaczynało się od jasnego określenia pojęć (81), by uniknąć zagmatwania rozumowań sprzecznościami (82). Zdolność jasnego określania pojęć odróżnia prawdziwego dyalektyka od retorów i mowców, którzy starają się działać na mniemania innych, sami nie posiadając wiedzy (83). Jedynie dyalektycy umieją trafnie określać pojęcia (84) wskazując, czym są, a nie, czym się wydają (85). Tylko pojęcie stanowi istotę rzeczy:

247c: „Nadniebnej przestrzeni jeszcze żaden z poetów ziemskich nie opiewał, ani też nigdy godnie opiewać nie będzie w stanie. Ma się ona tak. Gdyż trzeba się odważyć powiedzieć to, co jest istotnie, tembardziej gdy o prawdzie mowa. Albowiem bezbarwna, bezkształtna, nie-
dotykalna istotna rzeczywistość dostępna jest tylko dla rozumu, prawdziwego sternika duszy. Tej rzeczywistości dotyczy prawdziwa wiedza i ona to zajmuje ową nadniebną przestrzeń. Więc, skoro myśl boga żywi się czystą wiedzą i rozumem, tak jak myśl każdej duszy zdolnej do pojęcia, co jej przystoi, taka myśl, bezustannie widząc byt istotny, miłuje go i, badając prawdę, rośnie i czuje się dobrze, aż obrót wszechświata w koło powróci ją do tego samego miejsca. Podczas tego obrotu widzi samą sprawiedliwość, samą wstrzemięźliwość, samą wiedzę, nie tę, ^d
^e

(81) 237c: „Chcąc się dobrze poradzić o jakiegokolwiek rzeczy, zawsze od tego trzeba zacząć, żeby wiedzieć to, o czym ma być narada, inaczej nieuchronnie musimy całkiem złądzić. Większość ludzi nie spostrzega, że nie znają istoty rzeczy. To też, jak gdyby ją znali, zaczynają badać bez ustanowienia określeń i później okazują to, co w takim wypadku bywa prawdopodobnem: bo nie zgadzają się ani z samymi sobą, ani z innymi“.

(82) 263a: „Jeśli ktoś nazwie żelazo albo srebro, czy wtedy wszyscy nie rozumiemy jednego i tego samego? — Zupełnie. — A cóż, jeśli mowa o tem, co dobre lub sprawiedliwe? Czy każdy nie sądzi inaczej i czy nie wątpimy o sądach innych i o naszym własnym? — Zupełnie — Więc w niektórych rzeczach zgadzamy się, w innych nie? — Tak jest. — A w czym łatwiej nas oszukać i w jakich kwestiach retoryka najwięcej zdziałać może? — Jasnem jest, że w tych, co do których nie jesteśmy pewni.

(83) 269b: „Nie trzeba się gniewać, ale wybaczyć tym, którzy, nie znając dyalektyki, nie byli w stanie określić, co to jest istotnie retoryka i wskutek tego, posiadając wiadomości niezbędne, jako wstęp do tej sztuki, sądzili, że wynaleźli retorykę i, ucząc innych tego, myślą, że ich doskonale uczą retoryki, zaś stosowanie właściwe tych wiadomości i obmyślanie mowy, jako całości, nie poczytują za swoje zadanie, tylko pozostawiają to swoim uczniom, żeby sami sobie dostarczyli tego, czego potrzebują w swych mowach“.

(84) 266b: Jestem miłośnikiem podziału i łączenia pojęć, aby nauczyć się mówić i myśleć... Tych, co umieją to czynić, bóg wie, czy słusznie, czy też nie, dotychczas nazywam dyalektykami.

(85) 246a: O idei (duszy) w ten sposób należy się odezwać: Aby wyrazić, jaką jest, trzeba by wywodów pod wszelkim względem boskich i długich, — do czego zaś podobną jest, wyjaśni ludzkie i krótsze przedstawienie.

Własnoręcznie podpisane
Własnoręcznie podpisane

co tutaj powstaje ani taką, która w każdym z przedmiotów, przez nas tutaj za istniejące poczytywanych, jest inną, tylko wiedzę istotnie istniejącą w tem, co jest rzeczywistym ($\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \tilde{\omega}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tilde{\omega}\nu\ \tilde{\omega}\nu\tau\omega\varsigma$)“.

Tylko znajomość stosunków pojęć prowadzi do prawdziwej wiedzy, gdyż wiedza zawsze się tyczy istoty rzeczy i dostępną jest nie przez zmysły, tylko za pomocą rozumu (86). Pomimo tak stanowczego idealizmu, Platon w Fedrze już nie jest takim wrogiem posługiwania się zmysłami w celach poznawania, jak w Fedonie, tylko przypisuje im ograniczone znaczenie, jak w Tymeuszu. Służą one, a szczególnie wrażenia wzroku, poczytywane za najprzenikliwsze (86), jako materyał, z pomocą którego rozum buduje uogólnienia, przypominające mu poznane przed urodzeniem idee:

249b: „Człowiek powinien rozumieć to, co się nazywa ogólną ideą, jako pochodzące z wielu wrażeń, w jedność rozumowaniem ujętych. To zaś jest przypomnieniem owych rzeczy, które kiedyś nasza dusza widziała, gdy, z bogiem podróżując, lekceważyła to, co dziś nazywamy istniejącem, a wznosiła się do rzeczywistego bytu ($\lambda\nu\alpha\chi\upsilon\phi\alpha\sigma\sigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \tilde{\omega}\nu\ \tilde{\omega}\nu\tau\omega\varsigma$). Dla tego słusznie do lotu się gotuje myśl filozofa. Gdyż on pamięcią swoją zawsze sięga, o ile może, owych idei, z którymi bóg przestając, jest boskim. Jedynie człowiek, który umie z takich wspomnień należycie korzystać, ciągle doskonale święcenia otrzymując, staje się istotnie doskonałym. Odwracając się zaś od tego, co ogół ludzi uznaje za ważne, a zwracając się do tego, co boskie, bywa upominanym przez większość ludzi, którzy go poczytują za waryata i nie spostrzegają, że jest natchnionym“.

To, co w Fedonie było przedmiotem długiego dowodzenia, istnienie pojęć wrodzonych, tutaj powtórzonem jest dogmatycznie i objaśnione za pomocą mytu. Jeśli przełożyć alegorye i metafory tego mytu na teorye odnośne, to wolno nam wywnioskować, że Platon, pisząc Fedra, był przekonany o tem, że posiadamy pewną ilość idei wrodzonych, których nie zawdzięczamy doświadczeniu zewnętrznemu, chociaż właśnie to ostatnie jest pobudką do odtworzenia ich w naszej myśli. Jeśli takie idee nie pochodzą z doświadczenia zmysłowego, muszą one, wnosi Platon, pochodzić z jakiegoś poprzedzającego wszelką zmysłowość doświadczenia. Nasze poznawanie polega na pojęciu stosunków zachodzących między temi ideami a przedmiotami wrażeń zmysłowych, oraz stosunków

(86) 250d: Wzrok jest najprzenikliwszym ze zmysłów cielesnych ($\tilde{\omega}\phi\lambda\epsilon\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \delta\epsilon\upsilon\tau\alpha\tau\eta\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \delta\iota\alpha\ \tau\tilde{\omega}\tilde{\omega}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\chi\epsilon\tau\alpha\ \alpha\lambda\omicron\theta\tilde{\iota}\tau\omicron\nu$), a jednak za pomocą niego mądrości ($\epsilon\pi\tilde{\omega}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) nie widzimy... tylko piękności przypałało to w udziale, że jest zarazem najgodniejszą miłości ($\epsilon\pi\alpha\sigma\mu\iota\omega\tau\omicron\tau\omicron\nu$) i dla zmysłów najjaśniejszą ($\epsilon\pi\alpha\varphi\alpha\tilde{\nu}\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$).

łączących i dzielących same idee. Dochodzimy do tego, łącząc szczegóły w jedności wyższe i dzieląc pojęcia ogólne umiejętnie:

265e: „Zdaje mi się, że zresztą istotnie żartowaliśmy. Ale w tem, co przypadkiem zostało powiedzianem, są dwie rzeczy, których potęgę d gdyby kto umiał ująć sztuką, wdzięczneby miał zadanie. — Jakie? — To, co wielostronnie rozprószone, połączyć w jedną ideę, widząc całość, aby każdy szczegół określiwszy, jasnem uczynić to, o czem kto chce wykładać... i znowu być w stanie dzielić na gatunki, na członki tak, e jak urosły i nie próbować przełamywać żadnej części według zwyczaju złego kucharza.“ (87).

Tworzenie pojęć i podział ich na gatunki prowadzą nas do wiedzy systematycznej przez poznanie podobieństw i niepodobieństw (88), błędy zaś polegają na fałszywych podobieństwach (89). Platon żąda, abyśmy zawsze w badaniu postępowali metodycznie, rozstrzygając przedewszystkiem co do każdej rzeczy, czy jest prostą, czy złożoną:

270c: „Czyż nie tak należy myśleć o naturze każdej rzeczy: przedewszystkiem, czy jest prostą, czy złożoną, jeżeli mamy sami nabyć umiejętności w niej i udzielać jej innym; następnie, jeśli jest prostą, należy zbadać jej moc, którą posiada, działania lub cierpienia, — jeżeli zaś ma w sobie kilka gatunków, należy je wyliczyć, i zbadać to samo co do każdego, mianowicie, jaką zdolność działania posiada i jakim wpływom ulega“ (90).

Następnie, jeżeli mamy do czynienia z przedmiotem prostym, powinniśmy oznaczyć, jak może działać, albo jakim działaniom ulegać, — jeżeli zaś chodzi o przedmiot złożony, to powinniśmy znaleźć jego pierwiastki i określić prawdziwą istotę każdego pierwiastku, jego zdolność działania lub specyficznego cierpienia. W ten sposób Platon łączy tutaj żądanie badania logicznego ze świadomością, że rozbiór logiczny nie wystarcza, jeżeli nie będzie uzupełnionym przez metafizyczny (88). Już

(87) 277a: okazuje Platon zastosowanie dyalektyki, która daje najwyższe szczęście człowiekowi (λόγοι τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα). Ale ten, co chce się nią posilkować, powinien przedewszystkiem prawdę wiedzieć o tem co pisze lub mówi (277b) i być w stanie określić wszystko, a określiwszy, znowu podzielić do najniższego gatunku (κατ'εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνεται).

(88) 270b: wiedza powinna się różnić od rutyny (τριβὴ καὶ ἐμπειρία) i opierać się na znajomości całości (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως (270c). 273d: ten co wie prawdę (ὁ τὴν ἀληθεῖαν εἰδώς) najlepiej umie znaleźć podobieństwa.

(89) 262b: Wszak ci, co fałszywie mniemają i błędzą, jasnem jest, że zawdzięczają to pewnym podobieństwom, które wpływają na nich (δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρένῃ).

(90) Dalej przyrównywa Platon badanie bez przestrzegania tych warunków (ἢ ἀνευ τούτων μέθόδος) do podróży ślepego: „Ten co chce kogoś uczyć, powinien wskazać jasno istotę rzeczy, o której mówi (270e: ἀν τῷ τις τέχνῃ λόγους διδῶν, τὴν οὐσίαν δεῖξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου, πρὸς δ' τοὺς λόγους προσοίσει).

tutaj w Fedrze występuje pojęcie wiedzy systematycznej, która obejmuje całość bytu i wyznacza każdemu szczegółowi właściwe mu miejsce. To dążenie do poznania porządku wszechświatowego przebija się także w traktowaniu zadań pojedynczych, które Platon w Fedrze podejmuje. Tak np. powiada, że istoty duszy nie można inaczej poznać, jak w związku z istotą całości bytu (91). Nieśmiertelność duszy, w Fedrze daleko krócej niż w Fedonie omawiana, wywnioskowaną jest z daleko ogólniejszych zasad, mianowicie z istoty duszy, jako źródła wszelkiego ruchu:

245c: Wszelka dusza jest nieśmiertelną, gdyż to, co zawsze jest w ruchu, jest nieśmiertelne. To zaś, co porusza coś innego i zarazem jest przez coś innego poruszanem, gdy nastąpi przerwa ruchu, traci życie. Jedynie to, co samo siebie porusza, skoro nie może samego siebie opuścić, nigdy nie przestaje być w ruchu, tylko pozostaje początkiem i źródłem ruchu dla wszystkich innych rzeczy, które porusza. Sama zaś zasada ruchu nie ma początku. Wszystko bowiem, co powstaje, powstaje nieuchronnie z mocy zasady, ona zaś nie miałaby z czego powstać. Bo jeśliby zasada z czego powstała, to z tego, a nie z niej resztaby powstawała. Skoro zaś zasada nie ma początku, to z konieczności jest niezniszczalną. Gdyż, gdyby mogła być zniszczoną, to ani ona już z niczego, ani też nieby z niej nie powstało, jeśli wszystko ma z zasady powstawać. W ten sposób zasadą i początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza. To zaś nie może ani powstać, ani zniszczonem być nie może, inaczej musiałoby całe niebo i cała przyroda upaść bez ruchu i nie miałaby nigdy znowu siły, któraby im ruch powróciła. Skoro zaś uznaliśmy to, co samo siebie porusza, za nieśmiertelne, to ten, co powie, że to jest właśnie istota i określenie duszy, nie będzie miał się czego wstydzić. Wszelkie bowiem ciało, któremu ruch przychodzi z zewnątrz, jest bez duszy, a wszelkie, które z siebie samego, z wewnątrz ruch bierze, ma duszę dla tego, że taką jest natura duszy, jeśli tak jest, że nic innego samo się nie porusza, jak tylko dusza, to z konieczności musi ona być bez początku i nieśmiertelną“.

Ten dowód również krótki, jak ścisły, robi wrażenie rozdziału i metafizyki Arystotelesa i bardzo jest podobny do rozumowań Sofisty, Polityka i Fileba. Ideał Platona, system wszechświatowej wiedzy, unosi go i skłania do przyznania pierwszeństwa zdolności pojmowania przed innymi działaniami ducha. Dla tego też Platon w Fedrze tak wy-

(91) 270c: „Czy myślisz, że istotę duszy (ψυχῆς φύσιν) można w sposób godny wzmianki pojąć bez pojęcia natury wszechświata (ἀνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως); jeśli Hipokratesowi z rodu Asklepiadów mamy wierzyć, to nawet o ciele bez tej metody nic pewnego wywnioskować nie można“.

soko nad poetę i prawodawcę stawia filozofa, który odwraca się od spraw ludzkich i dąży do boga:

278b: „Idź i powiedz Lyzyaszowi i innym, co piszą mowy, i Homerowi i innym, co pisali poezye epiczne lub liryczne, — i po trzecie, Solonowi i wszystkim innym, co napisali pisma w stylu politycznym, nazywając je prawami, jeśli pisali to wszystko z wiedzą prawdy i z możliwością obronienia w dyskusyi tego, co napisali i jeśli umieją mówić tak dobrze, żeby to, co napisali, w porównaniu z ich mową wydało się słabem, — to takiego z pomiędzy nich nie należy nazywać według tego, co pisał (poetą, prawodawcą, mówcą), tylko według tego, czem się poważnie zajmował. — A jakiej nazwy jemu udzieliysz? — Nazwać go mędrceem wydaje mi się za wiele, — i odpowiedniem tylko bogu: ale nazwa filozofa lub podobna lepiej będzie jemu odpowiadać i będzie właściwszą. — Bardzo słusznie. — A wszak znowu tego, kto nie ma nic więcej godnego uznania, niż to, co ułożył lub napisał, obracając to przez długi czas w myśli, bądź klejąc jedno z drugim, bądź wykreślając, słusznie nazwiemy poetą, mówcą, prawodawcą? — A jakże.“

Filozof nie uznaje żadnych autorytetów i nie poprzestaje na świadectwach piśmiennych (92); żądając dowodów, wierzy tylko własnemu rozumowi, nie zważając na ludzkie mniemania:

274c: „Gdybyśmy prawdę sami znaleźli, czyż dbalibyśmy jeszcze o mniemania ludzkie?“

275c: „Czyż ten, co sądzi, że zarówno umiejętność, jaką zamknął w piśmie, jak i to, co z pism wyciągnie, będzie jasnem i pewnem, nie jest pełen wielkiej głupoty, będąc zdania, że spisane mowy mogą coś więcej uczynić, niż przypomnieć to, co napisano temu, co posiadał już wiedzę tej samej rzeczy? — Bardzo słusznie. — Pismo bowiem ma w sobie tę dziwną właściwość (że przypomina), — stanowiącą istotne jego podobieństwo do malowidła. Obrazy bowiem stoja, jak żywe, — gdy jednak je o co spytać, bardzo poważnie milczą. Tak samo i pisma. Można by mniemać, że one coś mówią, jakby myślały, a jednak, jeśli się kto ich spyta, pragnąc nauczyć się tego, co mówią, to zawsze jedno i to samo pokazują. Gdy raz zostanie spisana, obraca się każda mowa wszędzie wśród wiedzących, również, jak i wśród tych, dla których nie jest przeznaczona, i nie umie mówić z kim należy lub milczeć, gdy jest lepiej. Gdy zaś jest lekceważoną i niesłusznie lżoną, zawsze potrzebuje

(92) 270c: Ma rację Hippokrates, ale oprócz niego trzeba badać rozum (λόγος), czy się z nim zgadza (εἰ συμφωνεῖ).

pomocy swego ojca, — sama bowiem bronić się nie umie ani też dać sobie rady“.

Platon śmiało wszystkim mówcom, poetom, prawodawcom zapowiada, że na poważanie zasługuje każdy z nich tylko o tyle, o ile był filozofem. Stawiając w ten sposób filozofa wyżej od wszystkich innych ludzi, Platon prześciga samego siebie i w zdumienie wprowadza czytelnika, podziwiającego jego pisma, twierdząc, że pedagogiczna działalność filozofa, jego osobisty wpływ na uczniów, stoją nieskończenie wyżej od jego działalności pisarskiej. Ta ostatnia jest w jego oczach tylko zabawą, służącą w celu pozostawienia wspomnień o żywej działalności nauczyciela:

276a: „Cóż, czy nie widzimy innego gatunku mowy, która do pierwszej tak się ma, jak do rodzonego brata, jak powstaje i o ile jest lepszą i potężniejszą od pierwszej? — O jakiej mowie mówisz i jak powstaje? — Ta, która za pomocą wiedzy wpisuje się do duszy uczącego się, która umie się sama obronić i wie, wobec kogo należy mówić i przed kim milczeć. — Mówisz o mowie wiedzącego, żywej i mającej duszę, której obrazem słusznie można nazwać mowę spisana (93)“.

O tem lekceważeniu pisma komentatorowie Platona bardzo dużo pisali i nawet upatrywali w niem dowód, że Fedr musiał być jednym z wcześniejszych pism Platona, bo autor po napisaniu wielu dzieł nie lekcewałoby pisma do tego stopnia. Ale, jeśli weźmiemy pod uwagę nieco retoryczny charakter Fedra, to musimy przyznać, że Platonowi chodziło jedynie o zwrócenie uwagi czytelników współczesnych na swoją w Akademii działalność pedagogiczną. Takie stanowcze przecenianie ustnego wykładu w porównaniu z pismem przystoi tylko temu, co już dużo pisał i nie boi się posądzenia o nieudolność w pisaniu, a z drugiej strony ma dostateczne doświadczenie w nauczaniu, aby być pewnym powodzenia. Jako warunki powodzenia podaje Platon zdolności wiedzę i wprawę, i pomimo pozornego lekceważenia retoryki, daje nam

(93) Dalej 276b—e Platon przeprowadza ciekawe porównanie między filozofem a rolnikiem. Ten ostatni, gdy pracuje na seryo, sieje ziarna w polu i cierpliwie czeka ośm miesięcy, aż wejdą. Dla zabawki zaś zasiewa w inspektach nasiona, wschodzące w ciągu tygodnia, ale też mało pożytku przynoszące. Tak samo filozof nie może być co do nasion, przezeń wysiewanych, mniej rozumnym, niż rolnik i nie bierze tego na seryo, co atramentem na papier wysieje, bo robi to dla zabawki i przypomnienia sobie własnych myśli na starość. Jest to zabawka szlachetniejsza niż zabawki pospolitych ludzi, polegające na pijatyce itp. Natomiast, poważną działalnością filozofa jest zasiewanie za pomocą dyalektyki (*διαλεκτικῆ τέχνη*) w duszy odpowiedniej — przepięknych rozumowań wiedzy, które samym sobie i temu, w którym wyrosną, umieją pomódz i nie są bezpłodne, tylko zawierają nieśmiertelne ziarno, przechodzące od jednej duszy do drugiej i zapewniające największą ludzką szczęśliwość temu, w czyjej duszy kwitną (277a).

cały szereg wskazówek zasadniczych, dotyczących się sztuki przekonywania słuchaczy. Widać, że wyszedł już poza granicę ciasniejszego poglądu, wyznawanego w *Gorgiaszu* i że, gardząc retoryką współczesną, nie uważa za próżne badań retorycznych w ogóle i nie waha się stosować retorycznych środków, aby osiągnąć wpływ na czytelnika. Doświadczenie pedagogiczne przekonało go, że ścisły dowód nie dla wszystkich bywa dostępnym i że nie dość znaleźć prawdę, nie będąc w stanie udzielić jej innym i rozpowszechnić to, co za słuszne poczytujemy. Na starość staje się Platon coraz to więcej retorycznym, choć zawsze pozostał wiernym wygłoszonemu w *Fedrze* zdaniu, że prawdziwa retoryka winna być opartą na wiedzy logicznej, a nie na byle jakich mniemiach (94). Dalej ceni nie tylko treść, ale też właściwy układ mowy (95) i żąda, aby każdy szczegół zajmował w niej właściwe miejsce:

264b: (Platon gani mowę *Lyzyasa*), „Czy to, co na drugim miejscu powiedziane, stoi jako drugie, dla jakiej konieczności? Czy w ogóle co innego z tego, co powiedziane, ma sobie właściwe konieczne miejsce? Bo mnie, jako nie niewiedzącemu wydało się, jakoby autor wypowiedział to, co następuje, dosyć śmiało i bez namysłu. Ty może znasz jakąś potrzebę retoryczną, wskutek której on wszystko właśnie w tym porządku obok siebie umieścił? — Dobry jesteś, jeśli myślisz, że tak łatwo mogę się domyślić jego pobudek. Ale sądzę, to mi przyznasz, że każda mowa, jakby zwierzę, powinna mieć jakieś własne ciało i nie być pozbawioną ani głowy ani nóg, tylko mieć kończyny, zarówno jak i środek, odpowiadające jedne i drugim i całości“. (Dalej przytacza Platon humorystyczne wiersze *Midasa*, które można czytać od początku lub od końca z równym powodzeniem, jako przykład nieumiejętnego układu treści: 264de).

Platon surowo sędzi formalistykę retorów współczesnych (96), polegającą jedynie na rutynie i wytwarza pojęcie retoryki filozoficznej,

(94) 259e: „Wszak ten, co dobrze i pięknie ma przemawiać, powinien posiadać wiedzę prawdy co do tego, o czym ma mówić“, 262c: „Wieg ten, co prawdy nie zna, a mniemania upolował, da, zdaje się, nam śmieszną i nieumiejętną sztukę mówienia“.

(95) 236a: „Takie rzeczy (które w mowie o czymś stanowią pierwiastek niezbędnny, choć pospolity) trzeba pozostawić i wybaczyć (*συγγνωστής*) ich powtórzenie mówcy, chwalać go za ich układ (*τῷ διαθῆσθαι*), nie zaś za ich wynalezienie (*εὑρεσθαι*). Gdy zaś przytoczy rzeczy trudniejsze do znalezienia i nie całkiem niezbędne, to oprócz właściwego układu, ma zasługę ich wymyślenia“.

(96) 267a—d wylicza różne nazwy, używane w retoryce współczesnej do określenia różnych sposobów szematycznych, używanych przy układzie mów, i dowodzi, jak małą wartość mają podobne sztuczki, które zaledwie tem mogą być dla mówcy, czem strojenie strun dla muzyka (268e). *Perykles* był wielkim mówcą, dla tego, że był uczniem filozofa *Anaksagorasa*, bo bez filozofii żadna umiejętność doskonałości nie osiągnie (269e). To zaś, co współcześni nazywali retoryką, w oczach Platona nie jest żadną umiejętnością, tylko nieumiejętną rutyną (260e: οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή).

która za pomocą mowy kieruje duszą: (261a Platon wzywa swe rozmowniki, aby przekonały Fedra, że jeśli nie wyćwiczy się dostatecznie w filozofii, nie będzie nigdy umiał przekonywująco o niczem mówić. Potem 271—272 wylicza warunki umiejętnej retoryki; ten, co na seryo zechce tę umiejętność uprawiać:

(271a) „po pierwsze z całą dokładnością napisze i dowiedzie, czy dusza jest jednolitą całością, czy też nakształt ciała rozmaitością. Po wtóre, na co jest w stanie działać i jakim wpływom ulega. Po trzecie (271b) podzieli mowy i dusze na gatunki, określi stany duszy i ich przyczyny i wskaże jednych zgodność z drugimi, ucząc, jaka dusza za pomocą jakich mów, dla jakiej przyczyny da się lub nie da się przekonać“.

Skoro moc mowy polega na kierunku dusz, więc ten, co ma zostać mówcą, powinien wiedzieć, ile jest gatunków dusz. Przypuścmy, że jest ich tyle a tyle i takich a takich, wskutek czego jedni stają się takimi, a drudzy innymi. Zaś odróżniwszy je, przypuścmy, że mamy tyle a tyle gatunków mów, a każda z nich jest taką a taką. Tacy a tacy ludzie przez takie a takie mowy, dla takiej przyczyny dadzą się łatwo do tego namówić, inni zaś znowu — nie. Należy to wszystko dostatecznie rozważyć, a następnie, widząc, że tak jest i dzieje się w praktyce, umieć śledzić bacznie za pomocą zmysłów (To ostatnie w celu poznania ludzi, z którymi ma się do czynienia. 272a—b)“.

Retoryka filozoficzna umie odróżniać prawdziwe podobieństwa od fałszywych, także niepodobieństwa, rzeczy i pojęć (97).

Jeśli powyższe logiczne i retoryczne teorie Fedra porównamy z treścią innych dyalogów, to łatwo znajdziemy liczne wskazówki do oznaczenia miejsca Fedra w rozwoju filozofii Platona. Przedewszystkiem narzuca się pytanie stosunku Fedra do Gorgiasza. Pytanie to często było dyskutowanem: gdy Lukas w swem dziele o metodzie podziału pojęć u Platona zbierał głosy kompetentnych badaczy w tej kwestyi, znalazł tylko 8 głosów za pierwszeństwem Gorgiasza, a 10 za pierwszeństwem Fedra i przyłączył się do większości. Ale nie miał racyi, bo takie pytanie może jedynie być rozstrzygniętem za pomocą rozumowania, nie zaś przez większość głosów. Wprawdzie większość dawniejszych badaczy, Schleiermacher, Ast, H. Ritter, Brandis, Krische¹²⁹⁾, Suckow, Schoene, Ribbing, Stein, Scharschmidt uważali Fedra za dzieło wcześniejsze od Gorgiasza, lecz w ostatnich

(97) 262a: Więc trzeba, aby ten, co by miał oszukać kogo innego, a sam nie zostać oszukanym, dokładnie poznał podobieństwa i niepodobieństwa wśród tego, co istnieje. — Jest to koniecznem.

czasach przeważały argumenty, przemawiające za stosunkiem odwrotnym, już oddawna zbierane przez Sochera, Stallbauma, Hermannna, Rosesa, Steinharta, Susemihla, Munka, Ueberwega, a potem potwierdzone przez Campbella i większość uczonych współczesnych, którzy się tą kwestyą zajmowali. Nawet Zeller, choć miał dawniej Fedra za wcześniejszego, dał się przekonać i w ostatnim wydaniu swej filozofii Platona przyznał, że Fedr jest późniejszym od Gorgiasza. Wśród nowszych autorów szczególnie zasłużony wydawca Fedra Thompson¹²⁸⁾ dowiódł pierwszeństwa Gorgiasza, po nim także Siebeck, Natorp, Dümmeler powtórzyli te same wywody, nie przytaczając jednak wcale Thompsona. W Anglii, oprócz Thompsona, także Bury¹³⁰⁾ bronił pierwszeństwa Gorgiasza w sposób tak przekonywujący, że byłoby zbyt ciężkim tutaj te wywody powtarzać lub komentować; można je poczytywać za ostatecznie dla nauki nabyte. Już dziś tylko ci, co Campbella i Thompsona nie znają, mogą wątpić o tem, że Fedr musiał być napisany znacznie później, niż Gorgiasz. W Niemczech, jedynie dzięki dziwnemu przyzwyczajeniu, pozwalającemu niemieckim uczonym pomijać najświetniejsze badania innych narodów, dotąd jeszcze kilku badaczy trzyma się dawnego poglądu.

Stosunek Fedra do Fedona również stanowił przedmiot wielu badań, ale tu jeszcze znaczna ilość uczonych trzyma się starego poglądu, według którego Fedon musiał być napisany dopiero po Fedrze. Do przedstawicieli tego zdania należeli Schleiermacher, Ast, Hermann, Steinhart, Susemihl, a obecnie jeszcze go bronią F. Schedle¹³¹⁾, Liebhold⁵³⁾, Kassai, Gomperz, Natorp, Christi Zeller. Wobec tego nie będzie zbyt ciężkim przytoczenie kilku ważnych względów, dla których, wbrew zdaniu tych uczonych, Fedr niewątpliwie został napisany dopiero po Fedonie. Już Schultess⁶⁰⁾ obszernie dowiódł, że podział duszy na trzy części tak charakterystycznie przeprowadzony w Państwie i Fedrze, nie mógł pozostać bez wzmianki w Fedonie, jeśliby Platon już wówczas miał to przekonanie o troistości duszy, którego w najpóźniejszych swych pismach się nie wyparł. Dowód nieśmiertelności w Fedrze jest tak ścisłym i dokładnym, że również nie mógł być pominiętym w Fedonie, gdzie Platon usiłował wszystkie dowody nieśmiertelności zestawić, gdyby pisać Fedona, miał już tę jasną świadomość, która go później nie opuściła, że dusza jest zasadą wszelkiego ruchu. Dowód ten stanowi jeden z najwspanialszych pomysłów filozofii Platona i dziś, kiedy większość dowodów Fedona nie robi na nas wrażenia, dowodzenie Fedra zachowuje całą swoją doniosłość metafizyczną. Także teoria idei, w Fedonie dopiero nieśmiało wprowadzona, w Fedrze uchodzi za powszechnie znaną.

Porównanie odnośnych ustępów stanowczo dowodzi, że po napisaniu Fedra Platon inaczejby pisał Fedona, czyli, że Fedon musiał być przed Fedrem napisany. Za Schultessem doszli do tegoż wniosku Peipers i Bury, uważając szczególnie przedstawienie teorii nieśmiertelności za niewątpliwą wskazówkę porządku obu dyalogów. Oprócz tego mamy jeszcze więcej spostrzeżeń, potwierdzających to zdanie. W Fedonie (80a) Platon obszernie dowodzi panowania duszy nad ciałem, w Fedrze (246b) zaś krótko i dogmatycznie twierdzi, że dusza się zawsze opiekuje ciałem. Teoria przypomnienia, w Fedonie jeszcze jako rzecz dosyć nowa, szczegółowo uzasadniona, w Fedrze uznana jest za niewątpliwą (243) i służy za podstawę mytu. W Fedonie twierdzenie, że idee stanowią istotę rzeczy, postawione jest w formie pytania (76d), w Fedrze pogląd ten przytoczonym jest jako wspólne dziedzictwo filozofów (236, 241) i wygłoszony jest z tą samą pewnością siebie, co w Tymeuszu.

Obok tych podobieństw z Fedonem, spostrzegamy także równie charakterystyczne różnice między obydwoma dyalogami. Jeśli sobie uprzytomnimy, że Tymeusz, w którym Platon najobszerniej mówi o świecie materialnym, jest niewątpliwie jednym z najpóźniejszych dzieł filozofa, to łatwo wywnioskujemy, że Fedr, jako więcej do Tymeusza zbliżony, późniejszym powinien być od Fedona.

W późniejszych swych dziełach Platon mniej bezwzględnie sądził poznawanie za pomocą zmysłów. Podczas kiedy w Fedonie zmysły uważa jedynie za przeszkodę ku wiedzy, nie waha się mówić w Fedrze o łączeniu w jedną pojęcie różnorodności doświadczeń zmysłowych i nawet przyznaje, że najdoskonalszy zmysł, wzrok, ma przywilej rozpoznawania idei piękności (249b, 250d). Także w Fedonie wzrok był obok słuchu wymieniony, jako jeden z najdoskonalszych zmysłów (65b), ale z dodatkiem, że nawet te zmysły wcale nam nie pomagają w poznaniu piękna, dobra i sprawiedliwości. Spostrzeżenia te potwierdzają nasz wniosek, że Fedr jest dziełem późniejszym od Fedona.

Tembardziej musi być późniejszym od Biesiady, skoro uznaliśmy Biesiadę za wcześniejszą od Fedona. Jednak i ten stosunek nie jest dotąd powszechnie uznanym. Większość, jak Steinhart, Susemihl, Ueberweg, Liebhold, Teuffel, Peipers, Windelband, Christ i Zeller sądzą, że Fedr był napisany przed Biesiadą. Jednak w tym wypadku mniejszość (Munk, Teichmüller i Campbell) ma rację niewątpliwie. Przez bezpośrednie porównanie trudno tego dowieść, gdyż mało jest odpowiadających sobie ustępów w tych dwóch dyalogach. Jednak Fedr (250e) zawiera wyraźną aluzję do Biesiady (207—208), gdy mowa jest o tem, jak fizyczny pociąg płciowy może stanowić dla wielu punkt wyjścia do platonicznej

miłości idei piękna i jak ta miłość piękna na stopniu najniższym wyraża się przez popęd do płodności fizycznej. Pogląd ten, w Biesiadzie obszernie przedstawiony, jest w Fedrze krótko przytoczony i mytycznie uzasadniony. Także spostrzeżenia Teichmüllera co do aluzji, zawartych w mowie Lyzyasza, przytoczonej w Fedrze, do mowy Pauzaniassa, przytoczonej w Biesiadzie, nie są bez wartości.

Natorp badał także stosunek Fedra do Protagorasa i Menona, przyczem uznał oba dyalogi za wcześniejsze. Ale to się rozumie samo przez się, skoro uznajemy, że Fedr nastąpił po Gorgiaszu, Fedonie i Biesiadzie.

Daleko trudniej określić stosunek Fedra do Teeteta, gdyż niewiele ustępów nadaje się do porównania. Mamy w Teetecie to samo względne uznanie dla zmysłów, jako narzędzi poznania (179c, 184d), to samo dążenie, aby stać się podobnym do boga (176a, w Fedrze 253a), choć Teetet napozór więcej zbliżony do pesymizmu Fedona, niż do pogodnej wyższości, panującej w Fedrze. Jednak takie usposobienia częstokroć w ciągu jednego roku mogą się zmieniać i nie upoważniają do wniosków. Jeśli chodzi o ogólne wrażenie, jakie robią te dyalogi, to wydaje się nienaturalnem oddzielanie Fedra od Fedona Teetetem, gdyż Fedr jest równie bliskim Fedona i Biesiady, jak Teetet jest zbliżony do następujących po nim Sofisty i Parmenidesa. Z drugiej znów strony ujemny rezultat dyalogu w Teetecie, pomimo tego, że kolejne przeczenia zawierają w sobie pewne twierdzenia, może uchodzić za dobry powód do uważania Fedra za utwór późniejszy i dojrzałszy. Pojęcie retoryki, jako sztuki przekonywania (Teet. 201a), wydaje się mniej prawdopodobnem po określeniu retoryki filozoficznej w Fedrze.

Wszystkie te względy nie mają charakteru decydującego i bardzo być może, Teetet był mniej więcej jednocześnie z Fedrem pisany. Tyle tylko jest pewnem, że Fedr nastąpił po Biesiadzie i Fedonie, ale przed Parmenidesem, gdyż w tym ostatnim ta forma teorii idei, którą jeszcze w Fedrze widzimy, zostaje przez Platona zaniechana.

Wielu badaczy widzi w Fedrze cechy młodzieńczego wieku autora. Zdaje się, nie nadużyto jeszcze żadnego argumentu tyle, co tej mniemanej młodzieńczości Fedra. Pomimo ostrzeżenia Tennemanna, że Fedr nie mógł zostać napisanym w wieku młodzieńczym, już Schleiermacher na początku bieżącego stulecia dał się o tyle olśnić pozorną młodzieńczością Fedra, że uznał go za pierwszą niemal próbę początkującego pisarza. Za nim poszli Boeckh, Gray, Ast, van Heusde, H. Ritter, Brandis, Krische, Bonitz, Zeller, Volquardsen¹⁸²), Bonitz, Schaarschmidt, Teuffel, a w ostatnich czasach wystąpili w obronie tej osławionej młodzieńczości jeszcze

Usener i Wilamowitz-Moellendorf. Przeciwnie główny nacisk na dojrzałość treści kładli Stallbaum, Hermann, Steinhart, Ueberweg, Grote, Jowett, Teichmüller i Windelband. Najgruntowniej zbadał ten przedmiot Teichmüller, któremu przyznali słuszność Tannery, H. v. Kleist i Blass.

Teichmüller³⁸⁾ jak przed nim Thompson¹²⁸⁾ główny nacisk kładą na świadectwo Cycerona, które ma wielką wartość, gdyż Cyceon, jak wiadomo, miał bliskie stosunki z Akademią. Także wzrastająca pewność Platona, której dowiedli Campbell i Thompson, a za nimi Teichmüller, jest niewątpliwą wskazówką przeciwko młodości Fedra.

Przy oznaczaniu daty Fedra gra wielką rolę stosunek tego dzieła do współczesnych pism Isokratesa. Spengel w Niemczech a Dobree w Anglii pierwsi zwrócili uwagę na polemikę między Isokratesem a Platonem. Po nich Volquardsen, Reinhardt¹³³⁾, Usener, Susemihl, Roses¹³⁴⁾, Christ, Wilamowitz-Moellendorf i Dümmler uznali Fedra za wcześniejszego, niż mowa Isokratesa przeciw Sofistom, dla tego, że jakoby Platon w tej mowie był zaczepiony i po wydaniu jej jużby nie chwalił Isokratesa, jak to czyni w Fedrze. Ale dowody twierdzenia, że mowa przeciw Sofistom tyczy się także Platona, są zupełnie niewystarczające, gdyż Platona Isokrates wcale nie wymienia, a powtórę trudno przypuścić, aby Platon, raz przez Isokratesa zaczepiony, miał do niego żal przez całe życie bez przerwy. Taka nienawiść nieubłagana wcale nie licuje z powagą i wyrozumiałością filozofa, którą Platon tak często w swych okazuje dziełach. Nawet Gorgiasza i Protagorasa Platon w Filebie i Teetecie wspomina bez urazy, jakkolwiek dawniej z tymi sofistami namiętnie walczył. Platon, jak przystoi filozofowi, nie był wiecznie wrogiem nawet wobec przedstawicieli przeciwnych zapatrywań. Co się tyczy Isokratesa, Campbell dowiódł, że Platon w późniejszym wieku przyswoił sobie niektóre cechy stylu tego retora, co także Blass uznaje. Teichmüller zaś przekonywująco okazał, że właśnie późniejsze pisma Isokratesa, poczynając od Panegiryku, mogły pozyskać uznanie Platona. Istotnie uznanie dla Isokratesa, wyrażone w Fedrze, jest dosyć względne i nawet nieco protekeyonalne, gdyż Platon kładzie w usta Sokratesa tylko wyrażenie nadziei, że Isokrates przewyższy innych retorów i mówców, co z punktu widzenia Platona nie wiele znaczy, skoro w tym samym dialogu filozofie przedstawia, jako coś nierównie większego i boskiego, niż wszelka retoryka.

Nie jest zatem nieprawdopodobnem, że Fedr został napisany dopiero po mowie przeciw sofistom i to, o ile z powyższych porównań

z innymi dziełami Platona się okazuje, najmniej o 10 lat później, jeśli mowa przeciwko sofistom pochodzi z pierwszego dziesięciolecia po śmierci Sokratesa, a Fedr, jako późniejszy od Biesiady, przypada najwcześniej w drugiej połowie drugiego dziesięciolecia IV-go wieku przed Chr. Więc nawet, jeśliśmy mieli przypuścić, że Isokrates w swej mowie przeciw Sofistom miał na myśli Platona i że Platon nań za to się obraził, to do napisania Fedra miał dość czasu, aby o tem zapomnieć i wyrazić pewne uznanie dla daleko późniejszego dzieła Isokratesa, mianowicie dla Panegiryku.

Zresztą już Ueberweg zwrócił uwagę na to, że Fedr zawiera pewne aluzye do mowy przeciw sofistom. Później Teichmüller, Bergk, Natorp aluzye te jeszcze lepiej wykazali. Stosunek Fedra do Panegiryku, zauważony już przez Stallbauma, nie pobudził go do stanowczego wniosku i dopiero Teichmüller szczegółowo udowodnił, że Fedr prawdopodobnie został wydany wkrótce po Panegiryku. Wniosek ten doskonale się zgadza z wynikami porównania Fedra z innymi dyalogami, gdyż, jeśli Fedr został napisany około 380 r., to po Biesiadzie napisanej około 385 r., miał Platon czas napisać Fedona, Państwo, a może i Teeteta.

Inna okoliczność potwierdza jeszcze prawdopodobieństwo przypuszczenia, że Fedr powstał około 380 r. Mianowicie, jak Campbell słusznie zauważył, Fedr musiał być napisany wtedy, kiedy Lyziasz był już bardzo sławnym, a jednak przed jego śmiercią, tak ostra bowiem krytyka osobista byłaby niewłaściwą względem nieboszczyka. Ponieważ Lyziasz umarł w 378 roku, więc zgadza się z tem przypuszczenie, że Fedr mógł być napisany około 380 r. Pytanie, czy mowa Lyziasza, przytoczona w Fedrze, istotnie była napisaną przez Lyziasza, czy też została wymyśloną przez Platona, wielce zajmowało niektórych uczonych. Haenisch¹³⁵), a za nim Spengel, Franz, Westermann, Hoelscher, A. L. J. Schmidt, Volquardsen, Ueberweg, E. Egger, Teuffel i Susemihl bronią zapytrywania, że Platon przytoczył dosłownie mowę, istotnie przez Lyziasza napisaną. Ale pomimo argumentów, które ci uczeni przytaczają, trudno orzec stanowczo w tej kwestyi, gdyż bardzo na uwagę zasługuje zdanie Hermanna, że mowa ta mogła być przez Platona napisana z pomocą wyrażień i całych zdań, zaczerpniętych z innych mów Lyziasza, w celu naśladowania jego stylu. Zresztą pytanie to nie ma wpływu na określenie daty Fedra, dopóki nie wiadomo, kiedy mógł Lyziasz podobną mowę napisać.

Wszystkie wskazówki zaczerpnięte z treści Fedra, ze stosunku tego dyalogu do pism Isokratesa i do innych dzieł Platona, prowadzą

zgodnie do wniosku, że Platon Fedra nie mógł wcześniej napisać, niż około 380 roku. Z wynikiem tym doskonale zgadzają się badania nad stylem dyalogu. Campbell widzi w nim wszystkie cechy pism późniejszych, mianowicie skłonność do zdań rytmicznych, liczne nowotwory językowe i rzadkie wyrazy zapożyczone u dawniejszych autorów, unikanie następujących jedna po drugiej samogłosek i bardzo wielką ilość rzadkich wyrażen, które Fedr dzieli z Tymeuszem, Kritiasem i Prawami. Oprócz tego Fedr zawiera 170 wyrazów, których zresztą nie ma w żadnym dziele Platona.

Stosunek Fedra do Praw, Tymeusza i Kritiasa, odkryty przez Campbella, potwierdziły wszystkie późniejsze badania nad stylem Fedra. C. Ritter znalazł w Fedrze aż 18 cech językowych, właściwych grupie Sofisty, Polityka, Fileba, Tymeusza, Kritiasa i Praw. Taka zgodność rezultatów, otrzymanych za pomocą metod całkiem odmiennych, nadaje tym rezultatom prawdopodobieństwo, zbliżające się do zupełnej pewności, i ci, co jeszcze opierają się przy przestarzałym uprzedzeniu Schleiermachersa co do wczesnego napisania Fedra, zdradzają tylko własną niewiadomość przedmiotu i brak obeznania się ze współczesną literaturą o stylu Platona. W całym badaniu chronologii dzieł Platona nie ma nic pewniejszego, jak to, że Fedr, napisany po Biesiadzie i Fedonie, a przed Parmenidesem i Sofistą, przypada na czas między 384 a 378 rokiem, najprawdopodobniej około 380 r. przed Nar. Chr.

Zakończenie.

Z powyższego przeglądu dyalogów stanowiących trzy pierwsze tetralogie dzieł Platona, okazuje się, że porównanie logicznej treści dyalogów pozwala z wielkiem prawdopodobieństwem określić ich chronologiczny porządek. Przy braku wszelkich historycznych świadectw co do daty napisania dzieł Platona, tylko porównanie ich treści i formy może doprowadzić do pożądanego skutku. Aluzye upatrywane do zewnętrznych wypadków, lub do pism innych autorów, czasem dają cenne wskazówki, ale prawie nigdy nie są zupełnie pewne. Natomiast rozwój logiczny filozofa stanowi najwięcej charakterystyczną cechę jego pism. Pisząc przez 50 lat, mógł Platon nieraz zmieniać zdanie, ale w żadnym dziale filozofii nie mamy tyle danych do ocenienia, które z dwóch zdań jest prawdopodobnie dojrzałe, jak w zakresie logiki.

Porównanie logicznych teorii tem więcej na uwagę zasługuje, że potwierdza ono wszystkie rezultaty dawniej zdobyte za pomocą dwóch odmiennych i niezależnych od siebie metod, metody leksykograficznej

Campbella i niemieckiej tak zwanej Sprachstatistik. Angielska i niemiecka metoda badania stylu Platona uzupełniają się wzajemnie i zyskują niezachwianą podstawę gdy zgodność ich rezultatów zostaje poparta przez porównanie różnych szczebli logiki Platona.

Połączenie tych trzech metod i wykazanie ich zgodności, po raz pierwszy w obecnem dziele przedsięwzięte, dowodzi, że do najpóźniejszej epoki piśmienniczej działalności Platona prócz Tymeusza, Kritiasa i Praw należą też Polityk i Fileb, napisane przezeń prawdopodobnie po 65-ym roku życia, również jak poprzedzający ich Sofista. Weześniejszym od Sofisty jest Parmenides, jednak nie wcześniej napisany niż po 60-ym roku życia Platona.

Ostatnią tę grupę poprzedziły Państwo, Fedr i Teetet, oddzielone od Parmenidesa długą przerwą, tłómaczącą wielkie różnice stylu i treści między tymi dyalogami, a grupą poczynającą się od Parmenidesa i Sofisty. Eutyfron, Apologia i Kryton zostały natomiast napisane przed 30-ym rokiem życia Platona, Kratyl później, ale przed Biesiadą, która powstała wkrótce po założeniu Akademii w 385-ym roku. Po Biesiadzie, a przed Fedrem pozostaje miejsce na Fedona. Jeśli Fedr był napisany około 380-go roku, to na całe 12 lat następnych pozostawałaby jedynie praca nad Teetetem i prawdopodobnie nad przeróbkami Państwa.

Rezultaty powyższe stanowią podstawę dla dalszych badań nad mniejszymi dyalogami Platona. Tak szczegółowe obrobienie pierwszych trzech tetralogii wymagało siedmiu lat pracy i znacznych funduszy wydanych na podróże naukowe i na książki. Cała dotychczasowa praca nad pierwszymi trzema tetralogiami dzieł Platona, razem z nieukończonymi jeszcze badaniami nad pozostającymi sześcioma tetralogiami, jest zaledwie wstępem do systematycznego przedstawienia samej logiki Platona, jej powstania i rozwoju w duszy filozofa. Zaś nawet ta wiedza, którą nam da poznanie logiki Platona, jest tylko cegiełką do zbudowania prawdziwej logiki, korzystającej z doświadczeń wszystkich dawniejszych logików. Gdy się pomyśli, jak drobnym przyczynkiem są powyższe badania do osiągnięcia ostatecznego celu, dla którego zostały przedsięwzięte, łatwo może powstać powątpiewanie, czy niezbyt głęboko zaczęliśmy kopać fundamenta naszego gmachu logicznego, i czy znajdziemy pomocników, aby go kiedykolwiek ukończyć.



PRZYPISKI.

Uwaga. W przypiskach dla niektórych najczęściej cytowanych dzieł używam skrótów następujących:

LPI = W. Lutosławski, *O Logice Platona*, część pierwsza: *O tradycyi tekstu Platona*, Kraków, 1891.

LPII = W. Lutosławski, *O Logice Platona*, część druga: *dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*, Warszawa, 1892.

Ueberw. Grund. = Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*, 8-e Aufl. bearbeitet von M. Heinze, Berlin, 1894.

Ueberw. Unters. = F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*, Wien, 1861.

Zeller Ph. d. Gr. = Eduard Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II-er Theil, 1-e Abtheilung: *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*, 4-e Auflage. Leipzig, 1889.

Liczby arabskie, jeśli po tytule dzieła lub zastępującem go skróceniu następują, oznaczają zawsze stronnice.

Ilekróć w tekście autor jaki jest przytoczony bez uwydatnienia w przypisku dzieła, do którego się cytata odnosi, znaczy to, że mowa o dziele powszechnie znanem, którego tytuł podaje Ueberw. Grundr. 137—189.

¹⁾ Franciscus Patritius, *Nova de universis philosophia*, Venetiis 1593 in fol. str. 44 następuje rozdział: *de dialogorum ordine*. Patrizi żył 1529—1597 i przez 14 lat wykładał filozofię Platona w Ferrarze, potem zaś w Rzymie. Dzieło jego powyższe wyszło według Brunet'a najprzód w Ferrarze 1591, ale tego wydania British Museum nie posiada; nawet przytoczone tutaj późniejsze weneckie wydanie jest rzadkością bibliograficzną.

²⁾ W powstaniu mytu megaryjskiej epoki życia Platona widzimy to samo ciekawe psychologiczne zjawisko, które przedstawiłem, badając źródła fałszywej i nieuzasadnionej niezem identyfikacyi Trazylla astrologa i Trazylla wydawcy dzieł Platona. (LPI, 16—21, 59—60).

³⁾ Treść tych dawniejszych badań nad porządkiem dzieł Platona przedstawiają między innymi: Ueberw. Grundr. 144—164, Ueberw. Unters. 7—111, Zeller Ph. d. Gr. 487—508; godnem uwagi jest, że Heinze, wydawca pośmiertnych wydań historii filozofii Ueberwega, odstąpił pod wpływem Zellera od tego, co Ueberweg dowiódł już w 1861 r. i uważa Teeteta, Sofistę i Polityka za dzieła wcześniejsze, niż Biesiada i Państwo.

⁴⁾ Ueberw. Unters. 259: „die historische Forschung kann ihr Ziel — erst dann erreichen, wenn sie zuvörderst mit der unsichern Tradition gebrochen hat, sogenannte Zeugnisse, deren Quellen wir nicht mit Gewissheit aufzeigen können, vorläufig ganz auf sich beruhen lässt, um zunächst nur aus den durchaus zuverlässigen Documenten das Bild zu ermitteln, welches diese für sich allein betrachtet gewähren“.

⁵⁾ Ueberw. Unters. 202—209 dowodzi, że według Arystotelesa Sofista, Polityk, Fileb do bardzo późnych dzieł Platona należą.

⁶⁾ O filozoficznej doniosłości rozstrzygnięcia kwestyi chronologii dzieł Platona patrz także LPI 7—13, 52; LPII 24—32.

⁷⁾ *The Theaetetus of Plato, with a revised text and english notes by Lewis Campbell, Professor of Greek in the University of St. Andrews, Oxford 1861.* Dzieło to, z bardzo pouczającym wstępem i obszernym komentarzem tekstu, doczekało się drugiego uzupełnionego wydania w 1883 roku.

⁸⁾ *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and english notes by Lewis Campbell, Oxford 1867.*

⁹⁾ Ueberw. Unters. 212 zestawia świadectwa, dotyczące się późnego napisania Praw i Kritiasa.

¹⁰⁾ Paradoksalne dzieła Schaarschmidta, „die Sammlung der Platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866“, taki wpływ wywarło, że Ueberweg sam uległ mniemaniu, jakoby najważniejsze dzieła Platona, Sofista, Polityk i Fileb mogły być napisane przez kogo innego. Całe zaś dowodzenie Schaarschmidta głównie polegało na nieznamości stylu Platona, i apadło samo przez się wskutek badań Campbella.

¹¹⁾ Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, London 1867.

¹²⁾ Jowett w tłumaczeniu (LPI, 51) Polityka (tom IV str. 528) kładzie nacisk na pokrewieństwo stylu i treści między Politykiem a Prawami.

¹³⁾ Dopiero w lipcu 1895 roku niemieccy uczeni dowiedzieli się o doniosłości dzieł Campbella, wskutek podróży przezemnie przedsięwziętej w celu naradzenia się z najwięcej kompetentnymi filologami co do zamierzonego niemieckiego wydania dzieła *O Logice Platona*. Odwiedziłem Lipsk, Wiedeń, Erlangen, Würzburg, Giessen, Marburg, Göttingen i Gryfę i przekonałem się, że najwięksi znawcy Platona: T. Gomperz, C. Ritter, Schanz, Siebeck, Natorp, Cohen, Wilamowitz-Moellendorf, Peipers, Diels, Susemihl dotąd Campbella nie znali, choć Th. Gomperz i M. Schanz posiadali w swych bibliotekach jego dzieło — z nierozciągniętymi kartkami. Na zgodne naleganie tych uczonych posłałem do redakcyi międzynarodowego pisma *Archiv für Geschichte der Philosophie* treściwe przedstawienie stosunku odkrycia Campbella do niemieckiej statystyki stylu i moich własnych badań. Artykuł ten został pomieszczony w październikowym zeszycie (tom IX zeszyt 1) powyższego pisma (1895 r.) i dopiero z niego dowiemy się ogół pracujących na polu filozofii o zasługach Campbella.

¹⁴⁾ Felice Tocco, *Ricerche Platoniche*, Catanzaro 1876.

¹⁵⁾ A. Roeper, *de dualis usu platonico*, Gedani 1878, str. 34, in 8-o, dysert. doktorska.

¹⁶⁾ Dittenberger, *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge*, Hermes, Bd. XVI, S. 321, Berlin 1881.

¹⁷⁾ R. Jecht, *De usu particulae ἤδη in Platonis dialogis*, Halis Saxonum 1881 str. 55, in 8-o, rozprawa doktorska.

¹⁸⁾ A. Frederking, *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*, w *Jahrbücher für classische Philologie*, Band 28 S. 534, za 1882 rok.

¹⁹⁾ H. Hofer, *De particulis Platonicijs capita selecta*, Bonnae 1882, str. 41, in 8-o dys. dokt.

²⁰⁾ M. Schanz, *Zur Entwickelung des platonischen Stiles*, Hermes Bd. XXI str. 437, Berlin 1886.

²¹⁾ F. Kugler, *De particulae τοι eiusque compositorum apud Platonem usu*, Trogen 1886, str. 56, in 8-o. dys. doktor. uniwers. w Bazylei.

²²⁾ F. Blass, *Attische Beredsamkeit*, tom II str. 426 Leipzig 1874.

²³⁾ Th. Gomperz, *Platonische Aufsätze* w *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien*, CXIV Band 2-es Heft, Wien 1887 str. 742 i nast.

²⁴⁾ E. Walbe, *Syntaxis Platonicae specimen*, Bonnae 1888, str. 38, in 8-o.

²⁵⁾ H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, 2-e Aufl., Freiburg i. B. 1888.

²⁶⁾ C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart 1888.

²⁷⁾ Ivo Bruns, recenzja powyższego dzieła w 99-ym tomie str. 281 pisma *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.

²⁸⁾ P. Natorp, recenzja powyższego dzieła w *Philosophische Monatshefte* Bd. XXV str. 341.

²⁹⁾ Tiemann, recenzja tegoż dzieła str. 791—797, 839—842 w *Wochenschrift für classische Philologie* za 1889 rok. Tamże, str. 248, 362, 556, 586: artykuły: *Zum Sprachgebrauch Platos*, i *Einige formelhafte Wendungen bei Plato*.

³⁰⁾ T. Lina, *De praepositionum usu platonico*, Marpurgi 1889, str. 75, 8-o.

³¹⁾ L. van Cleef, *De attractionis in enuntiationibus relativis usu platonico*, Bonnae 1890, str. 54, in 8-o.

³²⁾ L. Campbell, recenzja dzieła Rittera w *Classical Review* za luty 1889-go roku (vol. III pag. 28).

³³⁾ L. Campbell, *Order of Platos dialogues*, str. 1—28 w tomie I, zeszyście 1-ym dwumiesięcznika *Bibliotheca Platonica*, wydawanego przez platonistę T. M. Johnsona w Osceola, miasteczku stanu Missouri w Ameryce. Pismo to, specjalnie poświęcone badaniom nad Platonem, zaczęło wychodzić w 1889 roku, a zeszyt, zawierający artykuł Campbella, nosi datę Lipiec—Sierpień 1889 r. Adres wydawcy: Thos. M. Johnson, Osceola, St. Clair Co. Mo. U. S. A. — cena 3 doll. rocznie.

³⁴⁾ L. Campbell, *On the Sophistes Politicus and Philebus in the order of the Platonic dialogues*, str. 25—42, w *Transactions of the Oxford Philological Society* za 1888—89 rok. (sold at Clarendon Press depository 116 High Street Oxford, price 1 sh.). Artykuł ten jest krótszy, ale poprawniej drukowany, niż artykuł w *Bibliotheca Platonica*. Za to brak w nim ustępów, odnoszących się do Fedra, Państwa i Teeteta, stanowiących zakończenie artykułu, pomieszczonego w amerykańskim piśmie.

³⁵⁾ L. Campbell, *Plato*, w tomie XIX str. 194—212 *Encyclopedia Britannica*. Jest to jedna z najlepszych rozpraw, przedstawiających całokształt dzieł Platona, obszerniejsza, gruntowniejsza i oryginalniejsza niż większość artykułów w *Encyklopediach*, a jednak nikt wśród niemieckich uczonych nie cytuje tej interesującej pracy.

³⁶⁾ *Plato's Republic*, the Greek text, edited with notes and essays by the late B. Jowett and Lewis Campbell, Oxford 1894, 3 vol. Jest to wspaniałe dzieło, które powinno znajdować się w każdej bibliotece; pierwszy tom zawiera tekst, trzeci tom wyczerpujący komentarz, a cały drugi tom jest poświęcony rozprawom nad dziełami Platona. Znajdujemy tutaj str. 165—340 obszerną pracę Campbella „*On Platos use of language*” str. 20—46; inną rozprawę o stosunku Państwa do innych dyalogów — a także przedruk odczytu, mianego przed oxfordzkim towarzystwem filologicznym, wzmiankowanego wyżej (przyp. 34). Campbell, opierając się nie wyłącznie na Państwie, ale na wszystkich dyalogach Platona, daje cały zarys składu Platona i mnoży ilość argumentów dowodzących niezbieżność Sofista, Polityk, Fileb, Tymeusz, Kritias, Prawa, są najpóźniejszymi dziełami Platona.

³⁷⁾ L. Spengel, *Isokrates und Plato*, w *Abhandl. der Akad. der Wissensch. München* za 1855 r. str. 729—769. Także później w piśmie *Philologus* tom XIX str. 593, Göttingen 1863.

³⁸⁾ G. Teichmüller, *Literarische Fehden*, Breslau 1881—84, 2 tomy.

⁸⁹⁾ F. Dümmler, *Akademika*, Giessen 1889 — także, *Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates*, Basel 1890. Sam Dümmler wcale się nie przyznaje do zależności od Teichmüllera, choć go często cytuje.

⁴⁰⁾ D. Peipers, *Ontologia platonica*, Lipsiae 1883, 606 str. in 8-o.

⁴¹⁾ Dogodną miarę dla objętości tekstu Platona stanowią stroniczki wydania Didota, które są jednostajniej za drukowane, niż stroniczki innych wydań. Otóż pierwsze trzy tetralogie zawierają 191 str. ustępów treści logicznej na 429 str. tekstu, czyli $44\frac{1}{2}\%$ tekstu tyczy się logiki. Tymczasem wszystkie inne dzieła Platona razem wzięte zawierają zaledwie 175 str. ustępów logicznych na 829 str. czyli 21% tekstu. Jeśli wyliczyć trzy obszerne dyalogi (Państwo, Tymeus, Prawa), to reszta zawiera tylko 82 str. ustępów logicznych na 341 str. tekstu, czyli $24\frac{1}{2}\%$.

⁴²⁾ J. Wagner, *Zur Athetese des Dialogs Eutyphron*, Brünn 1883.

⁴³⁾ Y x e m, Ueber Platons Eutyphron, Berlin 1842.

⁴⁴⁾ Schierenberg, Ueber die Zeit der Abfassung des platonischen Euthyphro, Lemgau 1830.

⁴⁵⁾ James Riddell, *The Apology of Plato with a revised text and english notes*, Oxford 1867. Dzieło to, pominięte w Ueberw. Grundr., nie tylko jest jednym z najlepszych wydań Apologii, ale zawiera bardzo cenną i pouczającą monografię o języku Platona. (*Digest of platonic idioms*).

⁴⁶⁾ The Apology of Plato with introduction and notes, by S. G. Stock, Oxford 1887. Doskonałe wydanie z obszernym komentarzem, także w Niemczech njeznane.

⁴⁷⁾ *Platonis Eutyphro* with introduction and notes, by J. Adam, Cambridge 1890, najlepsze wydanie Eutyfrona, zawiera komentarz uwytatniający pokrewieństwo Eutyfrona z Apologią. Porówn. tegoż wydawcy: *Platos apologia Socratis* with introduction notes and appendices by J. Adam. Oprócz tego z pomiędzy bardzo licznych wydań Apologii na uwagę zasługują: wydanie E. Talbot z francuzkim komentarzem, Crona z niemieckim i Wagnera z angielskim.

⁴⁸⁾ W Apologii również jak w Eutyfronie spotykamy według Campbella bardzo mało (raz jeden na 4 str. tekstu) wyrazów, właściwych najpóźniejszemu dziełom Platona; w obudyalogach brak τί μήν, γε μήν, καθάπερ, ὄντως, μῶν, κατά accusat., (Dittenberger, Schanz, Kugler, Lina) brak również (C. Ritter) ὁρθῶς, ὁρθότατα, ὁρθότατα λέγεις, ἀληθεύσας, ἀληθῆ, παντάπασι μὲν οὖν, πῶς, πῇ, ποῖον, τοῦ ποιοῦ, διήλον ὥς, χρεῶν, εἰς lub κατά δύναμιν, μέγχιπερ, χάριν — to jest właśnie wyrażań, charakterystycznych często powtarzających się w Prawach i innych późniejszych dyalogach Platona. W obu dyalogach natomiast częstym jest ὥσπερ, διήλον ὅτι, ἴσως, które są znacznie rzadsze w Prawach i innych późniejszych dyalogach. Apologia różni się od Eutyfrona tem, że zawiera 1 τε, 3 τῇ ἀληθείᾳ, 1 ξύμπασι, 1 διήτα, 2 σχεδόν, 3 ἕως (περ), 3 πότερον przed samogłoskami, 1 πότερα przed spółgłoskami, 4 τάχα — wszystko wyrażenia, których Eutyfron nie posiada, ale których użytek bynajmniej nie jest ograniczony do późniejszych pism Platona. Natomiast brak w Apologii kilku wyrazów, które spotykamy w Eutyfronie, jak np. περὶ accus., particip. c. εἰναί, odpowiedź twierdząca z ὁρθῶς, σχεδόν τι, ἀληθῆ λέγεις, ἀληθῆ, ὁρθῶς λέγεις, ναί, πάνυ μὲν οὖν, καί μάλα, ἤ γάρ, ἢ οὐ. Nareszcie w Eutyfronie przeważają przedimki z 2-im przypadkiem, w Apologii zaś z czwartym. Są to drobne bardzo różnice, zbyt mało charakterystyczne, aby przy niewielkim rozmiarze tych dyalogów przypisywać im jakiegokolwiek znaczenie chronologiczne. Z pomiędzy wyliczonych różnic, τε, τῇ ἀληθείᾳ, ξύμπασι, σχεδόν czynią Apologię podobniejszą do późniejszych pism Platona — znnowu zaś περὶ accus., particip. c. εἰναί, odpowiedź twierdząca z ὁρθῶς, καί μάλα — zbliżają więcej Krytona do

tychże pism o tyle, o ile 8 wyliczonych tutaj cech zdarzają się najczęściej w Prawach Sofiscie, Polityku, Filebie, Tymeuszu i Krytiasie.

⁴⁹⁾ J. H. Bremi, *Philologische Beiträge aus der Schweiz*, Zürich 1819, tom I str. 131.

⁵⁰⁾ Zeller, *Zur Geschichte der platonischen und aristotelischen Schriften* (Hermes XV, 547, Berlin 1880).

⁵¹⁾ Z bardzo licznych komentarzy Krytona na uwagę zasługują: Criton traduit et annoté par Waddington Kastus, Paris 1861, (także: Criton texte grec avec un argument et des notes en français par C. Waddington, Paris 1871 i wielokrotnie później — wyd. Lecroq, Paris 1875 i wiele razy później — wyd. Marcou Paris 1878 etc. — wyd. J. Adam, Cambridge 1888 — wyd. szkolne Schanza, Leipzig 1888.

⁵²⁾ Z pomiędzy cech wspólnych Apologii z Eutyfronem, wyliczonych w przyp. 48, Kryton ma prawie wszystkie. Brak w nim tych samych wyrażen, częstych w Prawach, których brak w Apologii i Eutyfronie. Wyrazów, właściwych najpóźniejszym dziełom Platona, spotykamy w Krytonie jeszcze mniej, niż w Apologii i Eutyfronie, mianowicie tylko 1 na każde 6 str. tekstu. Natomiast rzadkie w Prawach ὅσπερ, ὅτι, ἵσως spotykamy w Krytonie kilkakrotnie. Od Eutyfrona i Apologii Kryton różni się bardzo mało. Spotykamy w Krytonie 1 τς, tak samo jak w Apologii, zaś brak tego wyrazu w Eutyfronie. Tak samo ξύμπας τῇ ἀληθείᾳ, σκεδόν, ἡ πῶς, ἡ οὐ, δι᾽τα w odpowiedziach, powtarzających część pytania — są wspólne Krytonowi z Apologią, nie ma zaś w Eutyfronie. Do tego jeszcze dodać należy przewagę 4-go nad 2-im przypadkiem, wspólną Krytonowi z Apologią, gdy w Eutyfronie przeważa 2-i nad 4-ym przyp. (Lina). Natomiast zdarzających się w Eutyfronie γὰρ οὖν, γὰρ w odpowiedziach powtarzających, καὶ μάλα, ἡ γάρ, καὶ μὴν, ἀλλὰ μὴν, περὶ ... acc., particip. c. εἶναι, εἶπον, ὁρθῶς brak zarówno w Apologii, jak i w Krytonie. Cechy powyższe zbliżają Krytona więcej do Apologii, niż do Eutyfrona, ale z drugiej strony można także wskazać kilka cech, wspólnych Krytonowi i Eutyfronowi, a obcych Apologii, np. spotykamy w Krytonie, również jak w Eutyfronie, ἀληθῆ λέγεις, ἡ οὐ, σκεδόν τι, καί, πάνυ μὲν οὖν, których brak w Apologii, — zaś ἕως, τάχα, kilkakrotnie występujące w Apologii, nikną w Krytonie i w Eutyfronie. Od Apologii, również jak od Eutyfrona, Kryton różni się tem, że brak w nim τῶ ὄντι, ἀληθῶς, ὡς ἀληθῶς, μὴν, πάνυ γε, μάλιστα, περί c. gen. (anastrophe) — i że τοῖνυν zdarza się w Krytonie częściej (5 razy), niż μέντοι (2 razy); tymczasem stosunek ten w Apologii wynosi 6 : 7, w Eutyfronie 2 : 14.

⁵³⁾ Streszczenie logicznych ustępów Fedona zawiera: Liebhold, Ueber die Bedeutung des Dialogs Phädon für die platonische Erkenntnisstheorie und Ethik, Rudolfstadt 1876.

⁵⁴⁾ Teichmüller (wyżej przyp. 38) tom I str. 126; R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 1877 tom I str. 232 — i Chiapelli w artykule „Panezio“ w piśmie Filosofia delle scuole italiane za 1882 r.

⁵⁵⁾ Z pisarzy starożytnych przytaczają Fedona: Arystoteles, Athenaeus, Clemens Alexandrinus, Cyceon, Diogenes z Laerte, Eusebiusz, Gellius, Lactantius, Lucyan, Origenes, Plutarch, Simpliciusz, Suidas, Theodoretus, Św. Tomasz, Varro i t. d.

⁵⁶⁾ C. Crawford, A dissertation on the Phaedon of Plato, London 1773. Autor ma Platonowi szczególnie za złe, że nie poznał się na rozkoszach miłości nie platońskiej. Porówn. o Parker'ze L P II, 41—43.

⁵⁷⁾ O Prantl'u, porówn. L P II, 18. Fedona specjalnie krytykuje Prantl w swem tłumaczeniu tego dialogu (Berlin 1884).

- ⁵⁸) Z pomiędzy licznych komentarzy Fedona najwięcej na uwagę zasługują: W. D. Geddes, *Platos Phaedo*, with introduction and notes, 2 ed. London 1883. — W. Wagner, *Platos Phaedo*, London 1870, a szczególnie: R. D. Archer Hind, *The Phaedo of Plato*, London 1883. — L. Campbell, on the Papyrus fragment of the Phaedo, *Classical Review*, Octob. Decemb. 1891, vol. V pag. 363—365, 454—457. Ta ostatnia rozprawa, jak wszystko co Campbell napisał, ma wielką doniosłość.
- ⁵⁹) E. Welper, *Platon und seine Zeit*, Kassel 1866.
- ⁶⁰) F. Schultess, *Platonische Forschungen*, Bonn 1875, rozdz. II. *Phaedon und Phaedrus*.
- ⁶¹) Alberti, Ist der dem Plato zugeschriebene Dialog *Kratylos* ächt? w piśmie *Rheinisches Museum* za 1866—67 r. tom XXI str. 180, tom XXII str. 477.
- ⁶²) Lehrs, tamże, tom XXII str. 436.
- ⁶³) Suckow, *De Platonis Cratylo*, Treptow 1868.
- ⁶⁴) Dreykorn, *Der Kratylos ein Dialog Platos*, Zweibrücken 1869.
- ⁶⁵) H. Schmidt, *Platos Kratylos ... erläutert*, Halle 1869 (bardzo cenna praca).
- ⁶⁶) T. Benfey, *Ueber die Aufgabe des platonischen Kratylos*, Gottingen 1866.
- ⁶⁷) W. Hayduck, *De Cratylī Platonici fine et consilio*, Vratislaviae 1868.
- ⁶⁸) O Waddingtonie, L P II, 55 przyp. 165.
- ⁶⁹) D. Heath, *On Platos Cratylus* (*Journ. of Philol.* 1888, vol. XVII, p. 192).
- ⁷⁰) Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1862.
- ⁷¹) C. Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes 1861 (bardzo ważne).
- ⁷²) *The works of Thomas Gray*, edited by E. Gosse, London 1884, vol. IV, p. 67—338: *Notes on Plato*. (Pierwsze wydanie 1814 r.).
- ⁷³) E. M. Ditttrich, *De Cratylo Platonis*, Berolini 1841.
- ⁷⁴) Z nowszych prac o Kratylu szczególnie na uwagę zasługuje: F. Schaublin, *Ueber den platonischen Kratylos*, Basel 1891. Porówn. także: H. Kirchner: *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylos*, Brieg 1892 — i P. E. Rosenstock, *Platos Kratylus und die Sprachphilosophie der Neuzeit*, Strassb. 1893.
- ⁷⁵) O logicznych teoriach Teeteta oprócz Peipers'a (L P II, 22) pisali: Kleinpaul, (*Der Begriff der Erkenntniss in Platons Theätet*, Gotha 1867). — O. Schulze (*Der plat. Wissensbegriff im Dialog Theätet*, Naumburg 1873). — E. Schnipfel (*Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im platonischen Theätet*, Gera 1874). — F. Michelis (*Platos Theätet mit spezieller Beziehung auf den Kom.* von Dr. Schmidt, Freiburg in B. 1882). — K. Würz (*Die sensualistische Theorie der Sophisten und Platos Widerlegung derselben nach dem Theätet dargestellt und beurtheilt*, Trier 1888).
- ⁷⁶) Że Kratyl musiał poprzedzić Teeteta szczególnie dowiódł J. Kreienbühl: *Neue Untersuchung über den platonischen Theätetos*, Luzern 1874.
- ⁷⁷) Dissen, *De arte combinatoria in Platonis Theaeteto*, Göttingen 1836. — Kiesel, *De ratione quam Plato arti mathematicae cum dialectica intercedere voluerit*, Köln 1840.
- ⁷⁸) Berkuski, *Platons Theätetos*, Jena 1873.
- ⁷⁹) H. Schmidt, *Exegetischer Commentar zu Platos Theätet*, Leipzig 1880.
- ⁸⁰) H. Jackson, *Platos later theory of ideas: IV The Theaetetus*, *Journ. of Phil.* vol. XIII, 242—272.

⁸¹⁾ E. Rohde, Die Abfassungszeit des platonischen Theätets w Neue Jahrb. f. Philologie tom 123 str. 321, tom 125 str. 80 1881—1882. Philologus XLIX, 2—L, 1—LI, 474 (1890—1892).

⁸²⁾ Archer Hind, The Timaeus of Plato, London 1888.

⁸³⁾ M. Jezienicki, Ueber die Abfassungszeit der platonischen Dialoge Theaetet und Sophistes, Lemberg 1887.

⁸⁴⁾ P. Mayer, Quaestiones Platonicae, Leipzig 1889.

⁸⁵⁾ Natorp, O polemice między Rohde i Zellerem, Philosophische Monatshefte XXVII, 481.

⁸⁶⁾ Z przytoczonych przez Zellera ustępów Państwa treści podobnej do treści pewnych ustępów Fileba, żaden nie może być uważany za oczywiście późniejszy niż odnośny ustęp w Filebie. Gdy w Państwie dosyć szczegółowo stan obojętności się odróżnia od bólu i rozkoszy, w Filebie ten podział przyjęty jest jako wiadomy. W Państwie jako przykład możliwie czystej rozkoszy zmysłowej jest podane wrażenie miłego zapachu, w Filebie to wrażenie za mniej „boskie“ czyli czyste uchodzi, niż widok pięknych form geometrycznych. Widzimy tutaj pewien postęp od Państwa do Fileba, nie na odwrót Obszerniejsze traktowanie rzeczy w Filebie wynika ztąd, że w Państwie kwestya rozkoszy jest potrącona okolicznościowo, w Filebie zaś stanowi główny przedmiot dyskusyi.

⁸⁷⁾ Mniej zupełną klasyfikacyę formy opowiadanych dyalogów podał Stein (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1862—1875, (3 tomy).

⁸⁸⁾ Ilość rzadkich wyrazów wspólnych Teetetowi z grupą najpóźniejszych pism Platona jest według Campbella tylko 40 na 100 str., czyli mniej niż w Fedonie i Biesiadzie. Ale to się tłumaczy, jeśli weźmiemy pod uwagę, że wykluczone są tu liczne wyrazy wspólne Teetetowi z Sofistą i Politykiem, choć należące do grupy: Tymeusz, Kritisz, Prawa.

⁸⁹⁾ Słowo μέθοδος, przez francuskich i angielskich tłumaczy lub komentatorów prawie wszędzie jest oddane przez méthode lub method — tylko Niemcy uciekają się do różnych omówień, (jak np. Schleiermacher: das erklärende Verfahren — Deutschle: der Gang der Untersuchung — Müller: der Fortgang unserer Erörterung) tak jakby obawiali się uwydatnić logiczny i metodologiczny charakter pism Platona.

⁹⁰⁾ Hayduck, Ueber die Echtheit des Sophistes und Politicus, Greifswald 1864.

⁹¹⁾ Alberti, w Rheinisches Museum, Band XXI str. 180—209 (1866).

⁹²⁾ Mackay, The Sophistes of Plato, London 1868.

⁹³⁾ Deussen, De Platonis Sophistae compositione ac doctrina, Bonnae 1869.

⁹⁴⁾ R. Pilger, Ueber die Athetese des platonischen Sophistes, Berlin 1871.

⁹⁵⁾ H. Petersen, De Sophistae dialogi Platonis ordine nexu Consilio, Kiel 1871.

⁹⁶⁾ W. H. Thompson, On the genuiness of the Sophist of Plato and on some of its philosophical bearings, Journal of philology, tom VIII, str. 290—322.

⁹⁷⁾ M. Jezienicki, Studya nad platońskim Sofistą. Część I, Tarnopol 1889.

⁹⁸⁾ E. Appel, Zur Echtheitsfrage des Dialogs Sophistes, Archiv f. Gesch. d. Philos. tom V str. 55—60.

⁹⁹⁾ Huit, Annales de philos. chrétienne tom XVIII str. 48—69, 169—188 (1888 r.) nie przytaczając Schaarschmidta, wszystkie jego zarzuty bezmyślnie powtarza. — Porówn. Huit str. 49, Schaarsch. str. 183, Huit str. 52, Schaarsch. 185, Huit str. 52, Schaarsch. str. 195, 188, 102, Huit str. 62, Schaarsch. str. 210, Huit str. 66, Schaarsch. str. 222, Huit str. 175, Schaarsch. str. 222. Wogóle Huit zdradza nadzwyczajną powierzchowność i lekkomyślność w swych sądach o Platonie.

¹⁰⁰⁾ Windelband, Gesch. der alten Philosophie, 2 Aufl., München 1894.

- ¹⁰¹⁾ Deuschle, Platons Werke, 3-e Gruppe, 3-es Bändchen, der Sophist, Stuttg. 1857.
- ¹⁰²⁾ Lowndes, Remarks on the life and writings of Plato, London 1827.
- ¹⁰³⁾ Oldenberg, patrz L P I, 57.
- ¹⁰⁴⁾ Benn, The Greek philosophers, London 1882, tom I, 264.
- ¹⁰⁵⁾ Istotna część i uznanie należą się Susemihłowi za jego bezstronność, która pozwoliła mu uznać dawny błąd, wspólny większości badaczy Platona z przed 30 lat, i przez niego samego podzielany w obszernem jego dziele z 1855 r. Uczynił to w recenzji dzieła Peipers'a, w Wochenschrift für klassische Philologie za 1884 r., t. I, str. 513—524.
- ¹⁰⁶⁾ Kassai, Meletemata Platonica w Egyetemes Philologiai Kozlony, Budapest 1886, str. 862.
- ¹⁰⁷⁾ C. Waddington, De l'authenticité des écrits de Platon, séances et trav. de l'Acad. des Sc. mor. et polit., tome 126, page 5, Paris, 1880.
- ¹⁰⁸⁾ Hirzel, Zu Platons Politikos, Hermes, tom VII str. 127, za 1874 r.
- ¹⁰⁹⁾ Kotzias, ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἐν Ἀθῆναις, 1876, tom I, str. 425.
- ¹¹⁰⁾ G. F. Neumann, De Platonico quem vocant Parmenide, Berolini 1863.
- ¹¹¹⁾ W. Luthe, De Parmenide qui Platoni tributur, Münster 1868.
- ¹¹²⁾ W. Ribbeck, Ueber Platos Parmenides Philosophische Monatshefte, XXIII, 1—35.
- ¹¹³⁾ A. Conti, Illustrazione del Parmenide di Platone, Venezia 1743.
- ¹¹⁴⁾ M. K. Stumpf, Zeitsch. f. Philosophie u. philosophische Kritik, 1869, str. 199.
- ¹¹⁵⁾ Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia greca, Firenze 1864.
- ¹¹⁶⁾ Appel, Untersuchungen über den Parmenides des Plato, Weimar 1879.
- ¹¹⁷⁾ C. F. Werder, De Platonis Parmenide, Berolini 1833.
- ¹¹⁸⁾ R. Goebel, Ueber den platonischen Parmenides, Gütersloh 1880.
- ¹¹⁹⁾ Horn, Platonstudien, Wien 1893.
- ¹²⁰⁾ The Philebus of Plato with Introduction, notes and app. by Badham, 2 ed. London 1878.
- ¹²¹⁾ The Philebus of Plato with a revised text and english notes by E. Poste, Oxford 1860.
- ¹²²⁾ The Philebus of Plato translated by F. A. Paley, London 1873.
- ¹²³⁾ H. Hoffmann, Platos Philebus erläutert und beurtheilt, Offenburg 1888.
- ¹²⁴⁾ L. F. O. Baumgarten Crusius, De Philebo Platonico, Lipsiae 1809.
- ¹²⁵⁾ J. Spiller, De temporibus Convivii platonici, Glivitti 1841 (Gleiwitz).
- ¹²⁶⁾ L. v. Sybel, Platons Symposion, Marburg 1888. O tem dziele Phil. Monatsh. XXV, 235 i Class. Review, May 1890.
- ¹²⁷⁾ Platonis Phaedrus rec. C. Badham, London 1851.
- ¹²⁸⁾ The Phaedrus of Plato by W. H. Thompson, London 1868. (Bardzo ważne).
- ¹²⁹⁾ A. B. Krische, Ueber Platons Phaedros, Gottinger Studien 1847, str. 930—1065.
- ¹³⁰⁾ J. B. Bury, Questions connected with Platos Phaidros, Journal of philol. 1886, numer XXIX.
- ¹³¹⁾ F. Schedle, Die Reihenfolge der platon. Dialoge Phaedros Phaedon Staat Timaeus, Innsbruck 1876.
- ¹³²⁾ Volquardsen, Platons Phädrus Erste Schrift Platos, Kiel 1862.
- ¹³³⁾ C. Reinhardt, De Isocratis aemulis, Bonn 1873.
- ¹³⁴⁾ Δ. Πρώτης, περί οικειότητος τοῦ Ἰσοκράτους καὶ Πλάτωνος w piśmie Πλάτων, za Lipiec 1881 r.
- ¹³⁵⁾ Haenisch, De oratione quae sub nomine Lysiae in Platonis Phaedro legitur, Ratibor 1825.

I. Tablica statystyczna rzadkich wyrazów w dyalogach Platona, obliczona według danych Campbella.

I. Najpóźniejsze dzieła Platona:	I. So.	II. So. Leg.	III. So. Leti.	IV. Po.	V. Po. Leg.	VI. Po. Leti.	VII. SP.	VIII. SP. Leg.	IX. SP. Leti.	X. Phl. SP.	XI. Phl. Leti.	XII. Phl. Leti.
Nowotwory	111 ¹	17	21 ¹¹	147 ¹⁷	9	16	127	13	18	2 ²⁶	2 ³¹	?
Dyalektyczne terminy	19 ²	11 ⁷	21 ¹²	25 ¹⁸	11	16 ²³	21	10	17	2 ²⁷	7 ³²	?
Fizyczne i matemat.	8 ³	2 ⁸	23 ¹³	25 ¹⁹	22	45	17	11	31	5 ²⁸	12 ³³	?
Poetyczne	30 ⁴	8 ⁹	19 ¹⁴	47 ²⁰	15 ²²	24	38	11	21	2 ²⁹	5 ³⁴	?
Złożone niezwykle	19 ⁵	17 ¹⁰	25 ¹⁵	49 ²¹	27	35 ²⁴	34	21	29	4 ³⁰	4 ³⁵	?
Ogółem rzadkie wyrazy ³⁷	187 ⁶	55	108 ¹⁶	295 ¹⁶	84	136	237 ²⁵	66	116	14	30 ³⁶	62

II. Inne dzieła Platona zawierają na 100 str. tekstu wyrazów właściwych Leti.

Fileb ¹⁾	92	) W cyfrze podanej dla Fileba dołączono te wyrazy, które Fileb oprócz Praw Tym. Krit. dzieł z Sofistą i Politykiem. 2) U Campbella podana cyfra 5/6 odpowiadałaby 83 wyrazom na 100 str. Steph. — ale wtedy C. przez pomyłkę połączył także str. zajete streszczeniem, a nie tekstem, przez co mu na Państwo wypadło 295 str. zamiast 280.
Fedr	117	
Państwo ²⁾	87	
Menexen	80	
Fedon	70	
Biesiada	65	
Ion	60	
Teetet	40	
Protagoras	33	
Laches	33	
Lysis	33	
Kratyl	25	
Apologia	25	
Eutyfron	25	
Gorgiasz	25	
Eutydem	20	
Crito	16	
Parmenid	14	
Hippias mniej.	14	
Menon	13	
Alcybiades I	12	
Charmides	8	

To znaczy, że np. w Fedrze spotykamy na 100 str. tekstu 117 takich wyrazów, które poza Fedrem w żadnym dialogu prócz Praw, Tymeusza lub Kritiasa nie zdarzają się, i t. d.

Objaśnienia. So. znaczy Sofista, Po. = Polityk, Leg. = Prawa, Leti = Prawa, Tymeusz, Kritias — jako jedna całość, SP. = Sofista i Polityk — jako jedna całość, Phl. = Fileb. W pierwszej kolumnie, oznaczonej So, podana jest ilość obliczona na 100 str. tekstu Sofisty, rzadkich wyrazów, nie zdarzających się nigdzie, prócz w Sofiscie, lub w Sofiscie i Polityku. W drugiej kolumnie jest wskazana ilość na 100 str. Sofisty wyrazów, które prócz Sofisty nie zdarzają się nigdzie, jak tylko w Prawach: włączone są tutaj takie wyrazy, które prócz Sofisty i Praw, trafiają się tylko w Polityku, gdyż Polityk z Sofistą stanowi jedną, ponieważ całość, więc wyraz jakiś, właściwy Sofiscie, może się powtórzyć w Polityku, nie stając się przez to mniej rzadkim na ogół dzieł Platona. W trzeciej kolumnie, oznaczonej So. Leti, wskazana jest ilość (na 100 str. Sofisty) takich wyrazów, które prócz Sofisty zdarzają się tylko w Prawach, Tymeuszu lub Kritiasie, to jest w grupie jednogłośnie za najpóźniejsze uznanych dzieł Platona. I tutaj są włączone takie wyrazy, które prócz Sofisty i Praw, Tymeusza lub Kritiasa zawiera jeszcze Polityk. Kolumny IV, V, VI,

oznaczone Po., Po. Leg., Po. Leti., podają te same statystyczne cyfry dla Polityka, obliczone w stosunku do 100 str. tekstu tego dyalogu. W kolumnach VII, VIII, IX obliczenie jest dokonane dla Polityka i Sofisty, razem wziętych i uważanych za jedną całość. Więc np. kolumna IX SP. Leti zawiera ilość takich wyrazów (na 100 str. tekstu Sofisty i Polityka razem wziętych), które spotykamy: w Sofiscie, albo w Polityku, albo w Sofiscie i Polityku, a zarazem: w Prawach, albo w Tymeuszu, albo w Kritiasie, albo w kilku dyalogach tej grupy, a po zatem w żadnym innym dyalogu Platona. Kolumna X wskazuje ilość wyrazów wspólnych SP. i Filebowi, obliczoną w stosunku do 100 str. Phl. Nareszcie kolumna XI (Phl. SP. Leti.) obejmuje wyrazy, które zarówno w SP., jak i w Phl, jak i w Leti. się trafiają, obliczone na 100 str. Phl., aby wskazać wspólność między Phl. a SP. i Leti. Ostatnia kolumna XII zawiera ilość wyrazów na 100 str. Phl., które po za Phl. tylko w Prawach, Tymeuszu lub Kritiasie spotykamy, i które określają stopień pokrewieństwa stylu między Filebem, a grupą za najpóźniejsze uznanych trzech dyalogów.

Przypiski objaśniające tablicę statystyczną.

1. W Sofiscie znajdujemy 56 wyrazów, poza Sofistą w żadnym dyalogu nieużywanych, a nowoutworzonych przez Platona. Z tych 36 są w ogóle w całej greckiej literaturze znane tylko z tego ustępu Sofisty, w którym się raz jeden trafiają, zaś 10 używane są jeszcze przez Arystotelesa. Doliczywszy do tego 3 wyrazy, które prócz Sofisty tylko w Polityku, a zresztą nigdzie się nie zdarzają, mamy 59 wyrazów, odróżniających Sofistę od wszystkich dyalogów Platona, nie licząc Polityka, z którym jest przez samego autora złączony. 59 wyrazów na 53 str. tekstu (wyd. Estienne) wypada 111 wyrazów w stosunku do 100 str. Taka oryginalność stylu nie tylko nie potwierdza podejrzeń co do autentyczności, ale zupełnie je usuwa, bo wiadomo, że nikt tak jak Platon nie był śmiałym w tworzeniu nowych wyrazów. Naśladowca późniejszy trzymałby się niewolniczo stylu i terminologii dyalogów Platona; Platon zaś, niczem nie kępowany, we wszystkich późniejszych swych dziełach pozwalał sobie tworzyć mnóstwo nowych wyrazów.

2. Campbell podaje 9 wyrazów dyalektycznych, właściwych Sofiscie, a obcych wszystkim innym dyalogom. Z tych 1 jest używany przez Arystotelesa, 1 zaś przez żadnego innego autora, prócz Platona w Sofiscie. Do tego doliczając σύνεμνο w znaczeniu: pomagać w dzieleniu pojęć, które prócz Sofisty tylko w Polityku się trafiają, a zresztą nigdzie, otrzymujemy 10 wyrazów na 53 str. tekstu Sofisty, czyli wypada 19 na 100 str. (w Protagor. 334d σύνεμνε ma inne znaczenie, mianowicie skracaj).

3. Campbell podaje 4 takie wyrazy, zdarzające się w Sofiscie, a zresztą nigdzie. Jeden z nich, πλεστός, jest używany także przez Arystotelesa.

4. Campbell podaje 14 wyrazów, zdarzających się tylko w Sofiscie; do tego doliczyłem ἀπερηγός, które oprócz Sofisty zdarza się w Polityku tylko, i οἱ χρεῖστοςες w znaczeniu bogowie, użyte w ten sposób tylko w Sofiscie 216b. Razem 16 wyrazów poetycznych bardzo rzadkich na 53 str., czyli 30 na 100 str.

5. Campbell podaje 10 takich nieużywanych złożonych wyrazów, które prócz Sofisty nigdzie w dziełach Platona nie zdarzają się. Z tych 3 i u żadnego innego autora greckiego nie zdarza się, zaś ἐπὶ ἀλλὰ ξίς używa Arystoteles i inni.

6. U Campbella wyliczono 94 wyrazy, właściwe tylko Sofiscie, i 5 wyrazów, które prócz Sofisty jedynie jeszcze w Polityku się zdarzają; razem 99 wyrazów bardzo rzadkich na 53 str. tekstu Sofisty, czyli wypadałoby 187 na 100 str. tekstu.

7. Campbell wylicza 5 wyrazów dyalektycznych, poza Sofistą wcale przez Platona nieużywanych. Z tych *συνομολογία* także i przez innych autorów nie jest używane. Dodając do tego *σύνολος*, wyraz oprócz Sofisty i Praw tylko w Polityku użyty, mamy 6 wyrazów dyalektycznych, wspólnych Prawom tylko z Sofistą (i w jednym przypadku, z Politykiem), czyli 11 na 100 str. — *σύνολος* trafia się też u Arystotelesa.

8. Tutaj należy tylko jeden wyraz *ζάινω*, który w Sofiscie i Prawach raz, a w Polityku kilka razy się trafia.

9. Cztery wyrazy, właściwe tylko Sofiscie i Prawom.

10. Ośm wyrazów, poza Sofistą i Prawami nigdzie nieużytych przez Platona, i jeden, który oprócz tych dwóch dialogów jeszcze także znajduje się w Polityku, mianowicie *εὐπρεπής*.

11. Oprócz 9 wyrazów, policzonych w poprzedniej kolumnie, zalicza się 1 wyraz wspólny Sofiscie i Tymeuszowi, i 1 wyraz (*ἔνδορος*) spotykany oprócz w Sofiscie jeszcze w Polityku, Tymeuszu, Prawach, zresztą nigdzie u Platona (używany przez Arystotelesa) razem 11 wyrazów na 53 str. Sofisty, czyli 21 na 100 str.

12. Oprócz 6 wyrazów, policzonych wyżej (Sof. Leg.), należą tutaj 3 wyrazy, wspólne Sofiscie z Tymeuszem, z których jeden (*διαπορῶν*) oprócz Sofisty występuje w Tymeuszu i Prawach, nareszcie jeden (*τομή*), poza Sofistą znany tylko z Polit., Tym., Praw. Razem 11 wyrazów.

13. Oprócz wzmiankowanego wyżej (8) należą tutaj 6 wyrazów wspólnych Sof. z Tym., 3 z Tym. i Leg. i 2 z Pol., Tym., Leg. — razem 12 wyrazów.

14. Oprócz 4 wyr. poprzedniej kolumny mamy 2 wyrazy wspólne Sof. z Tym., 3 z Tym. i Leg. i 1 wyr. (*ἄγτος*) nigdzie w Platonie nie napotkany prócz Praw, Kri-tiasa, Sofisty. Razem 10 wyr.

15. Oprócz 9 z poprzedniej kolumny, jeszcze 2 wyrazy właściwe tylko Sofiscie i Tym., i 2 wyr., które oprócz tych dwóch dialogów jeszcze zdarzają się w Prawach. Razem 13 wyrazów.

16. Różnica między tą cyfrą, a sumą składających się na nią cyfr, nad nią stojących, pochodzi stąd, że te częściowe cyfry przy obliczeniu stosunku na 100 str. tekstu były zaokrąglane do jedności, aby uniknąć ułamków.

17. W Polityku Campbell znalazł 78 wyrazów nowoutworzonych, gdzieindziej przez Platona nieużywanych, z pomiędzy których 33 takich, których żaden inny grecki autor nie użył, a 16 używane były później przez Arystotelesa. Oprócz tego doliczono tutaj 3 takie nowotwory, które tylko w Polityku i Sofiscie zostały przez Platona użyte. Razem 81 wyrazów nowoutworzonych i poza Politykiem (lub Sofistą) nie używanych, na 55-u str. tekstu Polityka, czyli wypadaloby 147 na 100 str. tekstu.

18. Oprócz wyrazu wspomnianego wyżej (2), wspólnego Politykowi z Sofistą, używa Platon w Polityku jeszcze 13 wyrazów dyalektycznych, którymi się zresztą nigdzie nie posługuje (z nich 3 są używane także przez Arystotelesa) — razem 14 wyr. dyał. na 55 str. tekstu, czyli 25 na 100 str.

19. Tutaj policzono 14 wyrazów, poza Polit. nigdzie przez Platona nieużywanych, z których 4-ch żaden inny autor nie używa, a 1 jest używany przez Arystotelesa.

20. Oprócz wyrazu przytoczonego wyżej (4), wspólnego Politykowi z Sofistą, mamy 25 wyrazów poetycznych, poza Politykiem nigdzie nie używanych.

21. Dwadzieścia siedem wyrazów, z których 5 używa także Arystoteles, zaś 8 poza Politykiem Platona u żadnego greckiego autora się nie zdarzają.

22. Oprócz 7 wyrazów, przez Campbella policzonych, dodano tutaj wyraz *ἀσέβης*, podany mylnie przez Campbella jako tylko w Polityku napotkany. Wyraz ten oprócz Polityka trafia się w Prawach, zresztą nigdzie u Platona.

23. Oprócz 5 wyrazów, policzonych w poprzedniej kolumnie, dodano wyrazy διορισμός (Tym., Sof., także u Arystot.), διανόησις (Sof., Tym., Leg.), σύνολος (Sof., Pol., Leg., także u Aryst.), τομή (w znaczeniu terminu dyalektycznego, tylko w Sof., Pol., Tym., Leg.), razem 9 wyrazów na 55 str. tekstu Polityka, czyli 16 na 100 str.

24. Oprócz przytoczonego wyżej εὐπραγίας (Sof., Pol., Leg.), 14 wyrazów wspólnych Politykowi z Prawami, 3 z Tymeuszem i περιλείτω, które poza Politykiem trafia się w Prawach i Tymeuszu.

25. Na 108 str. tekstu Sofisty i Polityka, razem wziętych, znajdujemy 256 wyrazów, które poza tymi dwoma dyalogami nigdzie w dziełach Platona nie zostały użyte, z nich 88 także poza Platonem przez nikogo nieużywane, 38 zaś używane przez Arystotelesa.

26. Wyraz δοξασοφία, wspólny Sofiście z Filebem, zresztą nigdzie u Platona.

27. Wyraz συγκεφαλαιοῦμαι wspólny Sofiście z Filebem, zresztą nigdzie u Platona.

28. Trzy wyrazy wspólne Politykowi z Filebem, zresztą nigdzie u Platona.

29. Jeden wyraz, wspólny Filebowi z Sofistą, gdyż drugi, podany na tem miejscu przez Campbella, μέγριπερ, zdarza się też w Tymeuszu, Kritiasie, Prawach.

30. Wyraz ἐνάρθιμος, wspólny Filebowi z Sofistą, i καταπαύω, wspólne Filebowi z Politykiem.

31. Wyraz συγκρίσις, wspólny Filebowi z Sofistą, Tymeuszem, Prawami i używany też przez Arystotelesa.

32. διαλογίζομαι (Phl., Sof., Tym.), σχίζω (Phl., Sof., Pol., Tym.), διαμερίζω (Phl. Pol., Leg.), διαχωρίζω (Phl., Pol., Tym.), razem 4 wyrazy na 56 str. Fileba, czyli 7 na 100 str.

33. Cztery wyrazy: ἄμετρος, διάθεσις, διάκρισις, σῶμα = σωματοειδές, zdarzające się prócz Fileba w Sofiście, Tymeuszu, Prawach, σύμμιξις, γένεσις w znaczeniu ogólnem (te dwa prócz Fileba w Sof., Pol., Tym., Leg.) i ὕλη (Phl., Tym., Leg.).

34. Trzy wyrazy, z których jeden tylko w Phl., Sof., Leg., drugi (μέγριπερ) w Phl., Sof., Pol., Tym., Leg.; trzeci (ἀγίρω) w Phl., Pol., Tym., Leg.

35. ἀπίδεν (Phl., Sof., Leg.), ἐπίκλην (Phl., Sof., Tym.).

36. Razem 17 wyrazów rzadkich, które Fileb dzieli zarówno z grupą Sofisty, Polityka, jak i z powszechnie za najpóźniejszą uznaną grupą Prawa, Tymeusz, Kritias, pomimo bardzo wielkich różnic treści.

37. Jak dalece wielka ilość wyrazów, gdzieindziej przez Platona nieużywanych nie może służyć za dowód przeciwko autentyczności Sof. i Pol., widać ztąd, że inne przez nikogo nie kwestyonowane dyalogi mają jeszcze więcej takich wyrazów. Phaedrus zawiera według Campbella 170 wyrazów, w żadnym innym dyalogu przez Platona nie użytych, czyli 321 na 100 str. tekstu, więc jeszcze więcej niż Sof. Pol. — Fedra prześciga pod tym względem Tymeusz, zawierający (jeśli wziąć Tymeusza i Kritiasa jako jedną całość) 348 wyrazów, nigdzie zresztą przez Platona nie użytych, na 104 str. tekstu, czyli 334 na 100 str.

Miejska Biblioteka Publiczna
im. Juliusza Słowackiego
W TARNOWIE

C-35877

