



MEANDER

ROK LXXIX 2024: s. 63–90
ISSN 0025-6285
DOI: 10.24425/meander.2024.152485

KATARZYNA BORKOWSKA
ORCID: 0000-0001-7607-6448
e-mail: kborkowska@ihnpn.pl
Instytut Historii Nauki, Polska Akademia Nauk

EKLEKTYCZNY PLATONIZM CYCERONA. MIĘDZY SCEPTYCYZMEM A DOGMATYZMEM*

CICERO'S ECLECTIC PLATONISM. BETWEEN SCEPTICISM AND DOGMATISM

Streszczenie: Artykuł podejmuje kwestię platonizmu Cyserona przez pryzmat refleksji nad pismem zawartej w *Fajdroście* Platona. Metoda sokratejska zaprezentowana w dialogach Platona funkcjonować ma jako antidotum na problemy z pismem przedstawione w *Fajdroście* poprzez angażowanie umysłu czytelnika do własnej pracy. Postaram się wykazać, w jaki sposób Cyseron, mimo różnic formalnych, reinterpretuje metodę sokratejską z zachowaniem najważniejszych jej funkcji, szczególnie w dialogach *Tusculanae disputationes*, *De finibus* i *De oratore*. Cyseron przedstawiony jest jako świadomy naśladowca Platona, który umiejętnie wykorzystuje formę dialogu jako narzędzie filozoficzne pozwalające utrzymać platońskie w istocie napięcie między sceptycyzmem i dogmatyzmem.

Słowa kluczowe: Cyseron; Platon; filozofia starożytna; dialog; dialektyka; sceptycyzm; dogmatyzm

Summary: The article discusses Cicero's Platonism through the lens of the reflection on writing as included in Plato's *Phaedrus*. The Socratic method, as presented in Plato's dialogues, is intended to provide an antidote to the problems with writing as described in *Phaedrus* by engaging the reader's mind and provoking their own thinking. The discussion demonstrates the ways in which Cicero reinterprets the

* Artykuł jest przepracowaną częścią mojej pracy doktorskiej *Cyseron i Platon: tłumaczenia, parafrazy, nawiązania* (2022), przygotowanej w Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem prof. Mikołaja Szymańskiego.



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

Socratic method through adhering to its most important features despite formal differences, particularly in *Tusculanae disputationes*, *De finibus* and *De oratore*. Cicero thus becomes a conscious imitator of Plato, one who skilfully employs the dialogic form as a philosophical tool and retains the Platonic tension between scepticism and dogmatism.

Keywords: Cicero; Plato; ancient philosophy; dialogue; dialectics; scepticism; dogmatism

Cyceroną często opisuje się jako pozbawionego wyraźnej orientacji filozoficznej, niezbyt (albo wcale nie¹) oryginalnego encyklopedystę² i eklektyka³, wykazującego ewentualnie zabarwienie stoickie⁴ tudzież sceptyczne⁵, które przejąć miałyby od swoich nauczycieli. Powszechnie uznaje się, że w swoich dziełach inspirował się naukami Akademii, które jednak częściej wiąże się z Filonem z Larissy i Antiochem z Askalonu niż z samym Platonem⁶. Reprezentujący sceptycznie zorientowaną Nową Akademię Filon i jego zwrócony ku starszemu kierunkowi dogmatycznemu uczeń Antioch bez wątpienia wywarli głęboki wpływ na postawę filozoficzną Cycerona. Trudno jednak nie dostrzec wyjątkowego miejsca, jakie w synkretyzmie rzymskiego mówcy zajmuje Platon⁷. *Księgi akademickie* zdradzają, że szczególnie autorytet, jakim Cyceron darzy Platona, nie pozwala mu poprzestawać na interpretacjach pośredniczących nauczycieli (Filon i Antiocha), lecz popycha go do własnych poszukiwań filozoficznych.

Rozmówcy *Ksiąg akademickich* omawiają stanowiska szkół filozoficznych rozkwitłych po śmierci Platona, w szczególności Starej i Nowej Akademii, a także Lykejonu i Stoi.

¹ Np. „il [Cicéron] savait tout ce que les Grecs avaient pensé et le rendait avec une clarté admirable, mais il ne pensait rien et n'avait pas la force de rien imaginer” – z listu opata Ferdinanda Galianiego do pani d'Épinay, cyt. za: C. Lévy, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, Rome 1992, s. 60; por. s. 59–64.

² Np. „philosophical encyclopedic exposition” – C. Lévy, *Cicero and the Timaeus*, [w:] *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, oprac. G. J. Reydams-Schils, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, s. 97; por. U. Legeay, *Marcus Tullius Cicero, philosophiae historicus*, Lyon 1845.

³ Np. G. Reale, *Cyceron i eklektyzm akademicki w Rzymie*, [w:] id., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 539.

⁴ Np. H. A. K. Hunt, *The Humanism of Cicero*, Melbourne University Press, Melbourne 1954, s. 188–205.

⁵ Np. C. Bishop, *Cicero, Greek Learning and the Making of Roman Classic*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 101–103.

⁶ Zob. np. Lévy, *Cicero academicus...*, s. 97; V. Hösle, *Cicero's Plato*, *Wiener Studien* 121, 2008, s. 147; 154; J. Dillon, *Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977, s. 61.

⁷ Na to, pod jak silnym wpływem Platona pozostaje Cyceron, wskazuje sposób, w jaki odnosi się do niego w swoich pismach. Gęsto usiane platońskimi motywami, raz po raz przywołują imię greckiego filozofa, najczęściej w towarzystwie niezwykle przychylnych epitetów. Pojawia się zatem Platon „niby jakiś bóg filozofów” (*quasi quidam deus philosophorum* – *Nat. deor.* II 32), „najwybitniejszy spośród filozofów” (*gravissimus philosophorum omnium* – *Leg.* II 14; por. *Fin.* V 7, gdzie Arystoteles jest nazwany „pierwszym spośród filozofów wyjąwszy Platona”), „człowiek najmądrzejszy w Grecji i najbardziej uczony” (*sapientissimus Graeciae vir longaeque doctissimus* – *Leg.* II 39), przede wszystkim zaś jako „nasz” (*noster Plato* – *Rep.* IV 5; *Leg.* III 5; 32; *deus ille noster* – *Att.* IV 16, 3), czyli jego – Cycerona – autorytet.

Dominujący w rozmowie Warron, który reprezentuje dogmatyczną postawę wyznawaną przez Starą Akademię⁸, pyta występującego w dialogu Cyncerona: „lecz cóż to słyszę o tobie samym? Porzuciłeś Starą Akademię i popierasz teraz Nową?”⁹. Cynceron odpowiada wymijająco, a jego odpowiedź wyraża swobodny stosunek do podążania za którąkolwiek ze szkół¹⁰. W późniejszej części dialogu wyznaje, że orientacja sceptyczna wydaje mu się bliższa Platonowi, gdyż jest bezpośrednio reprezentowana przez Platońskiego Sokratesa:

Tę nazywają Nową Akademią, która mnie się wydaje stara, jeśli w istocie do tej starej zaliczymy Platona, w którego książkach nic się nie stwierdza i rozważa się różne strony zagadnienia, a nie mówi się nic pewnego o żadnej spośród badanych rzeczy¹¹.

Powyższa refleksja zdradza, że Cynceron nie jest specjalnie przywiązany do żadnej ze szkół akademickich ani do utartych podziałów między nimi, które gotów jest rozumieć całkiem odwrotnie, powołując się na własne rozumienie ich powiązań z myślą Platona. Jednocześnie wzbrania się on przed deklaracją wyłącznie sceptycznego lub dogmatycznego stanowiska, zamiast tego wskazując na połączenie między nimi.

Dialog

Korpus retoryczno-filozoficzny Marka Tulliusza Cyncerona składa się z dwudziestu jeden dzieł, spośród których czternaście przyjmuje formę dialogu. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że w wyborze tej formy literackiej Cynceron podąża śladami Platona, reinterpretując jego filozofię w łacińskim dialogu retorycznym. Platon nie był wprawdzie jedynym ani pierwszym autorem dialogów, ale z pewnością najlepiej zapamiętanym, a być może najwybitniejszym. Jak zauważył Gallus Zoll, użycie słowa *dialogus* zakorzeniło się w języku łacińskim dzięki Cynceronowi, który był pionierem gatunku w Rzymie¹². Podejmując ten sam gatunek literacki, tym bardziej objawia się Marek Tulliusz jako *Platonis aemulus*:

Cicero's position among ancient interpreters of Plato is unique, because he still uses the form of the dialogue. Even if the later Middle and Neoplatonic commentators show a remarkable

⁸ Co wyznaje Warron w dialogu: *si vero Academiam veterem persequemur, quam nos, ut scis, probamus...* – *Acad.* I 7.

⁹ *Ibid.*, 13: *sed de te ipso quid est [...], quod audio? [...] relictam a te veterem Academiam [...] tractari autem novam.* Wszystkie przekłady są mojego autorstwa, o ile nie zaznaczono inaczej.

¹⁰ *Ibid.*: *quid ergo? [...] Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere? certe enim recentissima quaeque sunt correctae et emendatae maxime. quamquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamur, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarent, coarguit.*

¹¹ *Ibid.*, 46: *hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.*

¹² G. Zoll, *Cicero Platonis aemulus. Untersuchungen über die Form von Ciceros Dialogen, besonders von De oratore*, Juris, Zürich 1962, s. 49.

awareness of the literary laws of the genre dialogue (think of Albinus and the anonymous author of *Prolegomena in Platonis philosophiam*) they [...] don't use it themselves, and thereby they betray a profound distance from one of the most important sources of Plato's philosophy. On the contrary, the two ancient philosophers of whom most dialogues have been preserved are – Plato and Cicero¹³.

Powinowactwo dialogów Cyserona i Platona bywa jednak kwestionowane. Samuel Scolnicov¹⁴ przedstawia dialog jako klasyczną już formę ekspresji filozoficznej, pochodzącą od Platona; jego naśladowcy, spośród których pierwszego wymienia Cyserona, nie osiągają jednak zdaniem Scolnicova dramatycznego kunsztu charakteryzującego dzieła Platona, używając dialogu jako niewiele więcej niż pretekstu do przedstawienia stanowisk różnych szkół filozoficznych¹⁵. Pogląd, wedle którego dialogom rzymskiego mówcy brakowało tak podziwianej u Platona atmosfery żywej rozmowy, nie jest rzadki wśród badaczy¹⁶. Ponieważ w dziełach Cyserona przeważa dłuższa ekspozycja tematów w nieprzerwanych wypowiedziach, uczeni skłonni są oddzielać je od tradycji platońskiej, wskazując na bliższe powinowactwo z traktatem Arystotelesa¹⁷. W tym też duchu Malcolm Schofield zaproponował specjalny termin dla określenia utworów filozoficzno-retorycznych Cyserona: „dialog-traktat”¹⁸. François Renaud uznaje to za satysfakcjonujący kompromis¹⁹ w obliczu faktu, że inni nazywają je po prostu traktatami²⁰.

¹³ Höfle, op. cit., s. 150; por. F. Renaud, *Return to Plato and Transition to Middle Platonism in Cicero*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, oprac. H. Tarrant et al., Brill, Leiden 2018, s. 77.

¹⁴ S. Scolnicov, *Beyond Language and Literature*, [w:] *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, oprac. G. Cornelli, de Gruyter, Berlin 2016, s. 5–14.

¹⁵ Ibid., s. 5: „Time and again, dialogue has been used in philosophical writing as a literary façade. Cicero did it, and so did later, among many others, Galileo and Berkeley. But their dialogues are little more than confrontations of ideas thinly veiled behind names of speakers that are mere personifications of philosophical positions. [...] A platonic dialogue, by contrast, is real drama, with developed characters, personality clashes, in most cases with an elaborate setting, even ostensibly precise dramatic date”.

¹⁶ Por. np. Hunt, op. cit., s. 9: „The great orator who could plead a cause so that men would hang on his lips could not arrange a philosophic argument in an attractive form. In those opening passages where he tries to copy the conversational style of Plato, he fails lamentably; in general he has an unattractive arrangement and an uninspired tone which makes pleasurable reading impossible. The method of composition (by translating whole slots of Greek originals), the awkward piecing together of the parts, the obvious fictions in characterizations, all conspire to create works without the vitality of Plato”.

¹⁷ Np. Ciceronis *De oratore libri tres*, wyd. A. Wilkins, Hakkert, Amsterdam 1962, s. 4; P. L. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth, London 1989, s. 25–26; Renaud, op. cit., s. 79.

¹⁸ M. Schofield, *Ciceronian Dialogue*, [w:] *The End of Dialogue in Antiquity*, oprac. S. Goldhill, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 66.

¹⁹ Renaud, op. cit., s. 79.

²⁰ Np. C. E. W. Steel, *Reading Cicero. Genre and Performance in Late Republican Rome*, Duckworth, London 2005, s. 108: „the writing of the treatises is a way in which Cicero can compensate for his lack of prestigious biological forebears”.

Nie są to uwagi nieuzasadnione. Przede wszystkim, korpus filozoficzno-retoryczny Cyncerona nie jest bynajmniej jednorodny. Siedem spośród składających się nań dzieł nie ma nic wspólnego z dialogiem, rozciągając się w długiej, pojedynczej wypowiedzi. Te z całą pewnością zasługują na miano traktatów. Cztery z nich – *Orator*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum* oraz *De officiis* – skierowane są do konkretnych osób; okraszone inwokacjami i personalnymi aluzjami, przypominają formę listu – jednej strony wymiany myśli między dwoma osobami, która odwołuje się do ich wcześniejszych rozmów i antycypuje kolejne. Taka wypowiedź pozwala na umieszczenie myśli w kontekście relacji międzyludzkiej, na warunkach nieco podobnych do dialogu, mimo nieobecności rozmówcy.

Czternaście Cyncerońskich dialogów także znacząco różni się między sobą co do formy. Znajdziemy wśród nich utwory takie jak *De divinatione*, gdzie po krótkiej (zaledwie cztery paragrafy na początku księgi I) wymianie zdań między Markiem i jego bratem Kwintusem następują dwie długie przemowy pełne przykładów z historii i literatury, za to o niezbyt osobistym charakterze; mowa Kwintusa w obronie wróżbiarstwa zajmuje prawie całą księgę I, księgę II dominuje mowa Marka przeciwko wróżbiarstwu. Interakcje między postaciami są minimalne, wypowiedzi zaś stosunkowo bezosobowe (choć bywają dowcipne). Inaczej sprawa przedstawia się na przykład w bardziej przypominającym żywą rozmowę *De legibus* – tam każdy z trzech rozmówców aktywnie uczestniczy w dyskusji, a relacje między nimi są wyraźnie zarysowane.

Większość dialogów Cyncerona czerpie z różnych tradycji. Dobrym tego przykładem jest *De oratore*: David Mankin zauważa, że ogólna struktura tego dialogu – trzy księgi poświęcone jednemu tematowi, odbywające się w tej samej scenerii, oraz kontrast między księgą I, gdzie dyskusja toczy się pomiędzy kilkoma osobami w dynamiczny sposób, a II i III, wypełnionymi seriami dłuższych mów – sprawia wrażenie zainspirowanej Dikajarchem²¹. Z kolei wstępy rozpoczynające każdą księgę oraz dyskusja poprzez przemowy używające przeciwnej argumentacji (obie cechy charakteryzują wiele dialogów Cyncerona poza *De oratore*) uważane są powszechnie za wpływ Arystotelesa, którą to inspirację potwierdza pośrednio sam Cynceron, przypisując Arystotelesowi to drugie w księdze III *O mówcy*²², a to pierwsze w liście do Attyka²³.

Jednocześnie *De oratore* ściśle koresponduje z Platonem poprzez częste nawiązania do jego i Sokratesa postaci (szesnaście razy do każdego z nich) i do dzieł Platona (osiem razy) oraz nieco bardziej subtelne aluzje w elementach akcji i scenerii²⁴. Przy tym wszystkim nie ma solidnych podstaw, by przyjąć, że powszechne występowanie dłuższych wypowiedzi w tekstach rzymskiego mówcy jest wyrazem odejścia od tradycji dialogu Platonskiego. Choć dynamiczne wymiany zdań i wyraziście zarysowane charaktery postaci są charakterystycznymi cechami dzieł Platona, to i u niego znajdziemy długie passusy nieprzerwanych wypowiedzi, często bezosobowych i bardzo technicznych lub mistycznych, jak na przykład w *Timajosie* czy zdominowanej przez wywód Ateńczyka V księdze *Praw*. Nawet w utwo-

²¹ Cicero, *De oratore*, Book III, wyd. D. Mankin, Cambridge University Press, Cambridge 2011. s. 20.

²² Cic. *De or.* III 80: ...*Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognititis, explicare.*

²³ Id., *Att.* IV 16, 2: ...*in singulis libris utor prohoemiis, ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικὸς vocat.*

²⁴ Cicero, *De oratore*, Book III, wyd. Mankin, s. 21.

rach najbardziej cenionych za kunsztowne oddanie atmosfery spotkania i relacji między rozmówcami, *Uczcie* i *Fajdrosie*, struktura tekstu opiera się na serii przemówień rozmaicie ujmujących zadany temat. Spotkamy ponadto u Platona wiele ustępów jedynie formalnie dialogicznych, gdzie rozmówca odzywa się wyłącznie, by potwierdzić słowa przemawiającej postaci, nie wnosząc nic do toku jej wypowiedzi. W świetle przytoczonych okoliczności przyznanie formalnej zależności tekstów Cyserona od dialogów Platona nie wydaje się bynajmniej kontrowersyjne.

Dialog a problem pisma. *Fajdros*

Zwróćmy jednak uwagę na inne aspekty pisarstwa Platona, które z większym powodzeniem uznać można za istotę jego twórczości niż zewnętrzne, czysto formalne elementy. Te właśnie aspekty odnajdziemy w Cyserońskiej reinterpretacji dialogu Platona.

Refleksję na temat dialogu Platona warto przeprowadzić w świetle przedstawionych przez niego w *Fajdrosie* zastrzeżeń wobec samego pisma. Problem pisma, zasygnalizowany na samym początku komentarzami Sokratesa na temat spisanej kopii mowy Lizjasza ukrywanej przez Fajdrosa²⁵, omówiony jest dokładnie w ostatniej części dialogu²⁶. Pisanie przynosi niekorzystne skutki zarówno autorowi, jak i czytelnikowi. Spisany dyskurs (λόγος) jest z konieczności niezmienny, a przez to skazany na nieadekwatność, jego autor zaś na niezrozumienie. Czytelnik natomiast, zawierzywszy pismu, przestaje skutecznie używać własnego rozumu.

Sokrates przekonuje w *Fajdrosie*, że wiedza o tym, co i jak należy mówić w zależności od stanu duszy słuchacza, ma zasadnicze znaczenie dla skuteczności przekazu. Tylko sposób mówienia dobrany odpowiednio do duszy odbiorcy zdoła do niego dotrzeć²⁷. Ze względu na warunek znajomości rodzaju duszy efektywne przekonywanie i nauczanie możliwe jest tylko w bezpośredniej relacji. W rezultacie brak możliwości dostosowania dyskursu do okoliczności i poziomu zrozumienia słuchających przedstawia Platon w *Fajdrosie* jako naczelną wadę słowa pisanego²⁸. Słowo pisane pozostaje zawsze takie samo w obliczu wątpliwości czytelnika. Nie daje wyjaśnień i nie dba o to, czy odbiorca jest w stanie za nim podążać. Biegnie własnym, z góry ustalonym torem. Nie ma przy tym żadnej kontroli nad tym, do kogo mówi. Jest właściwie skazane na niezrozumienie. Argument ten (275 de) nazywam pierwszym zarzutem wobec pisma – wprawdzie wyrażony wprost pojawia się po tak zwanej mowie egipskiej²⁹, czyli micie Teuta (274 c – 275 b), to

²⁵ Pl. *Phdr.* 228 a–e.

²⁶ Od 270 b.

²⁷ Ibid., 270 b; 271 b; 271 cd.

²⁸ Ibid., 275 de: δεινὸν γάρ που, ὃ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἄν, ὥς τι φρονούντας αὐτοῦς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινοῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαύουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν, οἷς δεῖ γὰρ καὶ μή.

²⁹ Termin pochodzi z samego dialogu: ὃ Σώκратες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίου καὶ ὀποδαποῦς, ἄν ἐθέλης, λόγους ποιεῖς (ibid., 275 b).

jednak jest wyraźnie zapowiedziany wcześniej, przy ustalaniu warunków skutecznego przekazu (270 b; 271 b).

Drugi zarzut wobec pisma, przedstawiony w mowie egipskiej przez króla Egiptu Tamuza, sięga znacznie głębiej: pismo niszczy pamięć.

Przez zaniedbanie pamięci pismo spowoduje zapomnienie w duszach tych, którzy je opamięnowali, a z zaufania do niego nie będą czerpać wspomnień [ἀναμνησκομένων] z wnętrza siebie samych, lecz z zewnątrz, przez obce litery: znalazłeś zatem receptę nie na pamięć, lecz na przypominanie³⁰.

Jak już wspomniałam, choć problem pisma omówiony jest dopiero pod koniec dialogu, towarzyszy czytelnikowi od samego początku, wprowadzony przez komentarze Sokratesa na temat mowy Lizjasza, której Fajdros nie tylko nauczył się na pamięć, ale w ukryciu trzyma przy sobie jej kopię³¹. Zdemaskowawszy zamiary Fajdrosa, Sokrates przekonuje go, by mowę przeczytał, zamiast recytować ją z pamięci. Dochodząc do końca dialogu rozumiemy, że uczenie się na pamięć ma tę samą wadę, co pismo. Niezmienny tekst nie jest w stanie dostosować się do publiczności ani udzielić wyjaśnień w stosownych momentach. Opieranie się na tekście wyuczonym blokuje działanie rozumu w chwili obecnej w takim samym stopniu, jak opieranie się na tekście napisanym. Oba są zewnętrzne wobec naszego rozumu, nawet jeśli ten pierwszy do pewnego stopnia zinternalizowaliśmy. Zapamiętanie nie jest równe zrozumieniu. Gdyby Fajdros pokusił się o opowiedzenie mowy Lizjasza własnymi słowami, dałby świadectwo, że istotnie wie, o czym mówi. Prawdziwa wiedza polega bowiem na odzyskiwaniu treści z wnętrza samego siebie. Drugi zarzut wobec pisma rezonuje także nieco dalszym znaczeniem, które wyłania się, gdy weźmiemy pod uwagę znaczenie przypominania sobie (ἀνάμνησις) treści własnych wspomnień w korpusie Platónskim. W *Fajdrosie* wspomniane w drugiej przemowie Sokratesa³², w szczególności omówione w *Menonie*³³, najpełniej zaś przedstawione w *Fedonie* w kontekście losu duszy po śmierci (i przed narodzinami): prawdziwą istotę rzeczy nasza dusza poznaje przed przybyciem na ten świat³⁴, a spędzony tutaj czas wykorzystalibyśmy najlepiej, poświęcając całe życie na przypominanie jej sobie – czyli filozofię³⁵. Zauważmy także, jak często przywoływany jest w dialogach nakaz delficki³⁶ i jak często nawołuje się do jego spełnienia – badania własnej duszy³⁷. Platon stawia przypominanie metodą introspekcji w opozycji do zdobywania wiedzy ze źródeł zewnętrznych³⁸. Robert Lazu, przy-

³⁰ Ibid., 275 a: τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένων· οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρεσ.

³¹ Loc. cit., zob. wyżej, przyp. 25.

³² Ibid., 249 bc oraz d.

³³ *Men.* 86 b.

³⁴ *Phd.* 75 cd.

³⁵ Ibid., 114 e; por. *Apol.* 38 a.

³⁶ Np. *Charm.* 164 de; *Alc. I* 124 ab. Na temat autentyczności *Alcybiadesa I* zob. J. Jirsa, *Authenticity of the Alcibiades I. Some Reflections*, LF 132, 2009, s. 225–244.

³⁷ Np. *Phdr.* 229 e – 230 a; *Alc. I* 130 e.

³⁸ Np. *Res publ.* VII 518 bc.

wołując podobne poglądy Andrei Cornei³⁹ i Jacques'a Derridy⁴⁰, jest zdania, że Platon nie krytykuje w *Fajdrosie* pisma samego w sobie, lecz traktowanie go jako autonomicznego źródła wiedzy, substytutu bezpośredniej komunikacji (w tym szczególnie dialektyki) oraz czerpania wspomnień z wnętrza duszy⁴¹.

Pierwszy zarzut wobec pisma

Mając na uwadze krytykę pisma z *Fajdrosa*, warto zwrócić uwagę, w jaki sposób dialogi Platońskie radzą sobie tak z pierwszym zarzutem wobec pisma (brak możliwości dopasowania formy i treści do poziomu odbiorcy oraz niezmiennosc przekazu w obliczu wątpliwości czytelnika), jak i z drugim (odwrócenie duszy od siebie samej i bezrefleksyjne podążanie za autorytetem pisma). Zamiast dyskursu zawieszono w pustce dialog Platoński przedstawia nam rozmowę umieszczoną w kontekście i od tego kontekstu zależną. Konkretnie okoliczności pełnią znaczące tło dla dyskusji filozoficznej. Nie tylko nadają jej wyrazu, ale także zakreślają granice, w których może się poruszać. Niektóre teksty korpusu Platońskiego kładą większy nacisk na miejsce rozmowy, inne na czas lub na motywacje postaci i relacje między nimi, wszystkie jednak żywo przedstawiają sytuację spotkania.

Najbardziej znany ze szczegółowego opisu miejsca rozmowy i nastroju, jakie wywołuje ono w bohaterach, jest *Fajdros*. Znalazłszy przyjemny zakątek, Sokrates daje się ponieść jego urokowi. To czarujące miejsce pod rozłożystym platanem przedstawione jest jako siedlisko nimf⁴², których obecność Sokrates wyczuwa i za sprawą których puszcza wodze fantazji w poetyckiej mowie na temat miłości:

To miejsce faktycznie wydaje się boskie, nie dziw się zatem, jeśli w trakcie mówienia poniosą mnie nimfy: już teraz mówię prawie w dytyrambach⁴³.

³⁹ A. Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București 1988, s. 17–23.

⁴⁰ J. Derrida, *Plato's Pharmacy*, [w:] id., *Dissemination*, oprac. i przeł. B. Johnson, The Athlone Press, London 1981, s. 107–109.

⁴¹ R. Lazu, *Plato and Writing*, Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Filosofie și Științe ale Comunicării 3, 2008, s. 5–13.

⁴² *Phdr.* 230 b: νῆ τὴν Ἥραν, καλή ἢ καταγωγὴ· ἢ τε γὰρ πλάτανος αὐτὴ μάλ' ἀμφιλαφὴς τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἀνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἢ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ρεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμηράσθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀγγελῶν ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων εἴκειν εἶναι.

⁴³ *Ibid.*, 238 d: τῷ ὄντι γὰρ θεῖος εἴκειν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε εἰάν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσης· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι. *Por.* 241 e – 242 a: οὐκ ἦσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων· εἰάν δ' ἐπαινεῖν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἶε ποιήσῃ; ἄρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάσω; λέγω οὖν ἐνὶ λόγῳ, ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τάναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστιν. καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου; περὶ γὰρ ἀμφοῖν ἰκανῶς εἴρηται.

Poza okolicznościami miejsca i czasu⁴⁴, istotną siłą napędową rozmowy w tekstach Platońskich jest wykształcenie i postawa rozmówców. Wiele różnic w formie, nastroju i zakresie poruszanych treści uzależnić można od charakteru uczestników rozmowy. Z sofistami i retorami rozprawia Sokrates o przedmiocie ich profesji, nauczaniu, wiedzy i zaletach ducha, zachowując pełen szacunek dystans (*Gorgiasz*, *Protagoras*). Z bliskimi przyjaciółmi porusza w lekkiej atmosferze tematy miłosne i mistyczne (*Uczta*, *Fajdros*). Z młodymi adeptami filozofii dotyka sfery metafizycznej i świata idei (*Fedon*, *Państwo*)⁴⁵. Z doświadczonymi filozofami analizuje w szczegółach kwestie najbardziej abstrakcyjne (*Timajos*, *Parmenides*). Kształt rozmowy zależy nie tylko od możliwości intelektualnych bohaterów, ale także od ich emocji i motywacji. W *Charmidesie* podkreślony jest wpływ nieśmiałości młodzieńca⁴⁶ i jego relacji z Kritiaszem⁴⁷ na przebieg rozmowy. W *Uczcie* niespodziewane wtargnięcie Alcybiadesa burzy porządek spotkania, przerywając ledwie rozpoczętą wypowiedź Arystofanesa⁴⁸. Swoim zachowaniem Alcybiades daje świadectwo własnego doświadczenia miłości, czego być może nie byłby zrobił z taką szczerością, gdyby nie stan zaawansowanego upojenia alkoholowego. Choć pojawia się nieproszony i wprowadza zamieszanie, jego wypowiedź na temat miłości jest o wiele żywsza i pełniejsza od innych, gdyż płynie bezpośrednio z jego własnego wnętrza, nie zaś z zasłyszanych

⁴⁴ Miejsce determinuje temat rozmowy także w *Prawach* – zob. Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. D. Zygmontowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017, s. 16–17 – oraz w *Eutyfronie* (2 a). Rozmowy w celi śmierci Sokratesa w *Kritonie* i *Fedonie* uginają się pod ciężarem sytuacji. Oba dialogi w pierwszym zdaniu zwracają uwagę na czas akcji: „co tak wcześniej przyszedłeś, Kritonie?” (*Crit.* 43 a: τί τηνικαδε ἀφίξαι, ὦ Κρίτων;); „Fedonie, czy byłeś przy Sokratesie w więzieniu tego dnia, gdy wypił truciznę?” (*Phd.* 57 a: αὐτός, ὦ Φαιδών, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῆ ἡμέρᾳ, ἣ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ;). Oba przedstawiają napięcie przyjaciół Sokratesa, gdy oczekują na powrót zwiastującego jego śmierć statku z Delos (*Crit.* 43cd; *Phd.* 59 de). Oba podkreślają też ich zapał i wytrwałość w organizowaniu spotkań z Sokratesem, utrudnionych ze względu na procedury więzienne (*Phd.* 59 d). Tematy słuszności ucieczki w *Kritonie* i nieśmiertelności duszy w *Fedonie* nie są poruszane w oderwanych od rzeczywistości dywagacjach, lecz w kontekście realnych wydarzeń, które zapowiada zbliżający się nieuchronnie statek z Delos. Szczera empatia bliskich przyjaciół Sokratesa naznacza charakter tych dialogów (*Crit.* 43 b; *Phd.* 59 ab), nadając silną emocjonalną motywację ich poszukiwaniom jak najbardziej przekonującego argumentu o słuszności ucieczki (*Kriton*) i ich zmaganiom ze strachem przed śmiercią (*Fedon*).

⁴⁵ Zob. Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 381: „Among earlier works only the *Phaedo* and the central books of the *Republic* are at all comparable. In the latter case Plato’s brothers, in the former the two Thebans Simmias and Cebes participate, in effect, as promising young graduate students in philosophy. And it is no accident that these are the two contexts in which the theory of Forms is most fully discussed. The intellectual tone here, as in the later dialogues, is almost that of a philosophy seminar. How different is the urbane and at the end rowdy party atmosphere of the *Symposium*, the elaborate public context of the *Protagoras*, the passionate moral conflicts of the *Gorgias* and the *Republic* I, the quibbling of the *Euthydemus*, the stubbornness of Meno or the fanaticism of Euthyphro”.

⁴⁶ *Charm.* 158 cd.

⁴⁷ *Ibid.*, 162 bc.

⁴⁸ *Symp.* 212 c – 213 a.

historii⁴⁹. W księdze I *Państwa* Platon zwraca uwagę na pełną wyższości postawę Trazymacha⁵⁰ i jej wpływ na przebieg rozmowy. Postawa ta nie pozwala rozmówcom dojść do porozumienia. Po odejściu Trazymacha charakter dyskusji znacząco się zmienia, mimo że Glaukon przejmuje jego tezę⁵¹. Podczas gdy większość rozmówców Sokratesa rezygnuje, napotkawszy *aporii* (która kończy zwykle dialog, a w przypadku *Państwa* – księgę I), bracia Platona przekonują Sokratesa do dalszej walki o tezę, której nie zdołał dotąd udowodnić. Nie zmiana tezy, lecz zmiana nastawienia rozmówców nadaje kierunek rozmowy w tym dialogu. Dyskurs nie jest bowiem z góry ustalony, lecz podąża za uwagą, ciekawością i możliwościami rozmówców⁵².

Zapisany dialog jest niezmiennym tekstem, który nie może wymknąć się zarzutom wobec pisma z *Fajdrosa*. Platon tworzy jednak świat przedstawiony, w którym rozmowa odbywa się spontanicznie, jest zanurzona w okolicznościach i zdeterminowana poziomem intelektualnym i stanem emocjonalnym rozmówców. Rozprawia się z pierwszym zarzutem wobec pisma, symulując warunki żywej rozmowy.

Drugi zarzut wobec pisma

Drugi zarzut wobec pisma dotyczy blokowania mocy rozumu przez zaufanie do zewnętrznego nośnika danych. Platon niweluje ten efekt, pilnując, by czytelnik nie mógł zaufać jego tekstowi, poprzez nieustanne wzbudzanie wątpliwości. Zasadniczo dialogi Platona nie dają bezpośrednich odpowiedzi na pytania, które stawiają. Jak podsumował to Cyceron w już zacytowanym passusie, „w jego książkach nie mówi się nic pewnego o żadnej spośród badanych rzeczy”⁵³. Ich lektura angażuje umysł czytelnika poprzez niejasności. Platon nie wypowiada się nigdy we własnym imieniu. Postać Sokratesa, dominująca w większości jego dialogów, unika zdradzania własnych poglądów, których, jak często twierdzi, jest pozbawiona⁵⁴. Sokrates sporadycznie wypowiada się w jakichkolwiek sprawach z pewnością; wyrażenie własnej opinii nie jest nigdy jego celem. Poszukuje prawdziwej wiedzy, pobudzając swoich rozmówców do kwestionowania ich własnych sądów. Jednocześnie czytelnik zachęcany jest do samodzielnego poszukiwania prawdy we własnej duszy zamiast szukania w książkach gotowej recepty na szczęście i doskonałość duchową, której można by nauczyć się na pamięć. Z trudem znajdziemy w korpusie Platońskim zdania, które nadawałyby się do zacytowania jako trafnie oddające jego filozofię. Kiedy dostajemy odpowiedzi, nie są one pełne, lecz częściowe, stworzone na potrzeby kontekstu danej

⁴⁹ Interesująca lacanowska interpretacja – por. M. Sharpe, *Hunting Plato's Agalmata*, *European Legacy* 14, 2009, s. 538.

⁵⁰ *Res publ.* I 338 a–d.

⁵¹ *Ibid.*, II 358 bc.

⁵² Poniekąd w uznaniu tej zależności pogląd, że cała konstrukcja idealnego państwa w Platońskiej *Politei* zdeterminowana jest tyrańskimi ambicjami Glaukona, zyskuje wśród badaczy na popularności; zob. np. Ch. Rowe, *The City of Pigs. A Key Passage in Plato's Republic*, *Philosophie Antique* 17, 2017, s. 55–71; J. Howland, *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Paul Dry Books, Philadelphia 2018, s. 75.

⁵³ Zob. wyżej, przyp. 11.

⁵⁴ Np. *Res publ.* I 337 e; *Apol.* 21 d; 23 b.

rozmowy⁵⁵. Otrzymujemy w efekcie różne, nie całkiem przystające do siebie obrazy, między innymi duszy w *Fedonie*, *Fajdrosie* i *Państwie*, pośmiertnego sądu w *Gorgiaszu* i *Państwie*, kosmicznego porządku w *Timajosie* i *Państwie*.

Najczęściej używanymi przez Platona metodami tworzenia znaczeń są: pytanie, hipoteza, analogia, metafora i mit, oraz oczywiście *aporia*:

[*Aporia*] is his literary device for reinterpreting the Socratic elenchus as the preparation for constructive philosophy. The reader is to accompany the interlocutor in the recognition of a problem. But the more astute reader will also recognize some hints of a solution. Hence the tension between the surface conclusion in *aporia* and the implicit hints of positive doctrine. These dialogues embody in their literary form the notion of creative perplexity that is Plato's reinterpretation of the Socratic elenchus⁵⁶.

W najbardziej charakterystycznym dla siebie zabiegu zwykł Sokrates uchylać się od odpowiedzi⁵⁷, dekonstruując serią pytań pozycję swego rozmówcy. Sokratejski *elenchos* odpowiada na oba zarzuty wobec pisma. Ponieważ wymaga zaangażowania rozmówcy, wychodząc od jego tezy i obalając ją na podstawie jego własnych mniemań, nie może istnieć w oderwaniu od niego. To właśnie umiejętne odniesienie się do głębokich przekonań rozmówcy gwarantuje sukces obalenia jego początkowej tezy. W ten sposób metoda elenktyczna broni się przed pierwszym zarzutem wobec pisma, przed drugim zaś poprzez doprowadzenie do *aporii*.

Przekonania niewzruszone

Chociaż Platoński Sokrates unika wypowiedzania swojego zdania bezpośrednio, to jednak rzadko zajmuje neutralne stanowisko. Wykazuje bowiem tendencję do kierowania tokiem wypowiedzi, stawiając problem w specyficzny sposób oraz zbijając przedstawiane tezy. Jego sposób dyskusji często sugeruje, że daną kwestię ma już dawno przemyślaną, a błędy rozmówcy są mu znane i antycypuje je, zanim się pojawią. Są przy tym poglądy, których Sokrates nie podważa, lecz przyjmuje bez zastrzeżeń i z silnym przekonaniem, nawet wtedy, gdy nie potrafi ich udowodnić. Powracają one w kolejnych dialogach i współgrają ze sobą we wzajemnej harmonii. Do założeń tego rodzaju należą między innymi: nikt świadomie nie chce zła (na przykład *Hipparch.* 227 cd; *Men.* 77 de), dobro jest tożsame z mądrością (na przykład *Lach.* 194 d; *Euthd.* 281 e), mądrość jest szczęściem (na przykład *ibid.*, 279 d), ἀρετή i składające się na nią zalety ducha muszą przynosić korzyść (na przykład *Charm.* 175 ab; *Res publ.* II 357 ab) i muszą być jakąś wiedzą (na przykład *Lach.* 194 d; *Charm.* 165 c). Gdy obrane są za podstawę argumentów, to właśnie ich niewzruszalność prowadzi do *aporii*.

⁵⁵ Por. P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1903, s. 13: „His own definitions, when not mere illustrations, are always working hypotheses or epigrammatic formulas, subordinate to and interpreted by the argument of which they form a part, and recognized as imperfect, but sufficient for the purpose at hand”.

⁵⁶ Kahn, *op. cit.*, s. 100.

⁵⁷ Np. *Res publ.* I 337 a.

W *Charmidesie* Sokrates utrzymuje rozmowę wokół własnego założenia o tożsamości rozwagi (σωφροσύνη) i dobra poprzez zastrzeżenia wobec proponowanych przez Charmidesa i Kritiasza definicji rozwagi. Wielokrotnie dopytuje, czy jest zgoda na to, że rozwaga jest czymś pięknym (καλόν τι) i dobrym (ἀγαθόν)⁵⁸. Nie odrzuca całkiem propozycji Kritiasza, że rozwaga jest wiedzą⁵⁹, jednak nalega na ustalenie przedmiotu tej wiedzy w taki sposób, by przynosiła ona korzyść: „Mam bowiem takie przeczucie [μαντεύομαι], że rozwaga jest czymś dobrym i korzystnym [ὠφέλιμὸν τι καὶ ἀγαθόν]”⁶⁰. Wiara, że rozwaga jest dobrem, nie pozwala Sokratesowi zaakceptować wniosków wynikających z wywodu⁶¹. Podobnie w *Państwie* przekonanie, że sprawiedliwość musi być dobrem i wpływać korzystnie na życie człowieka, pobudza rozmówców do poszukiwania nowych dowodów⁶². Wiara w dobro sprawiedliwości prowadzi ich do odrzucenia tezy Trazymacha – mimo braku przekonujących argumentów i mimo tego, że nie zdołali jeszcze określić, czym sprawiedliwość właściwie jest⁶³. W *Protagorasie* przekonanie Sokratesa o tożsamości zalet ducha każe mu porzucić sformułowany na podstawie doświadczenia życiowego wniosek, że ἀρετή nie można się nauczyć⁶⁴. Niewzruszone przekonania Sokratesa nadają kierunek jego rozmowom, prowadząc rozmówców, nie wyłączając jego samego, do poszukiwania nowych dowodów mimo przeciwnych argumentów oraz odrzucania wyniku dyskusji mimo braku sprzeciwu w jej toku.

Ironia. Między sceptycyzmem a dogmatyzmem

Słuszne przekonania nie są jednak jeszcze prawdziwą wiedzą. Diotyma w *Uczcie* prezentuje metaforę Erosa-filozofa, pośredniczącego między sferą ludzkiej niewiedzy i boskiej mądrości⁶⁵. Jego domeną są słuszne przekonania i pragnienie wiedzy⁶⁶. Wywód Diotymy skupia się na pragnieniu jako sile napędowej filozofii, rozwijając wcześniejsze rozważania Sokratesa dotyczące tego, że w istocie pragnienia zawiera się nieobecność (tutaj: wiedzy)⁶⁷. Diotyma identyfikuje słuszne przekonanie jako charakterystyczne dla stanu Erosa-filozofa (nieposiadającego mądrości, lecz jej pragnącego⁶⁸), a jako różnicę między słusznym mniemaniem a wiedzą wskazuje (mimoходом) zrozumienie (λόγος)⁶⁹. Więcej na ten temat oferuje Platon w *Menonie*, prezentując metaforę ruchomych figur Dedala⁷⁰. Słuszne przekonania, w przeciwieństwie do prawdziwej wiedzy, są nietrwałe i nieuzasadnione. Więź,

⁵⁸ *Charm.* 159 c i d; 160 e.

⁵⁹ *Ibid.*, 165 c.

⁶⁰ *Ibid.*, 169 b.

⁶¹ *Ibid.*, 175 ab.

⁶² *Res publ.* II 357 ab.

⁶³ *Ibid.*, 354 bc.

⁶⁴ *Prot.* 320 b; 361 a–c.

⁶⁵ *Symp.* 204 ab.

⁶⁶ *Ibid.*, 202 a.

⁶⁷ *Ibid.*, 200 e.

⁶⁸ *Por. ibid.*, 203 e – 204 a.

⁶⁹ *Ibid.*, 202 a.

⁷⁰ *Men.* 97 d – 98 b.

która pozwala uchwycić ulotne opinie, to zrozumienie poprzez przypomnienie (ἀνάμνησις). Powtarzane niemal niczym mantra zapewnienia Sokratesa, że nie ma wiedzy na tematy, o których rozprawia, nie przekonują jego rozmówców ani czytelnika. Choć bowiem nie przyznaje się do wiedzy, wyraźnie kieruje się pewnym zbiorem przekonań.

Ironią nazwać można napięcie, które powstaje między niewzruszonymi przekonaniem Sokratesa a jego do niczego się nie przyznającą personą. Jest ona także narzędziem literackim, które pozwala – na tyle, na ile to możliwe – wymknąć się problemom pisma⁷¹. Tekst ironiczny jest nieuchwytny, niejednoznaczny i stymulujący intelektualnie. Bazująca na dialogach Platona interpretacja ironii, którą przedstawił Leo Strauss, zwraca uwagę na te same aspekty, które w *Fajdosie* stanowią o wyższości słowa mówionego nad pisany: dostosowanie poziomu dyskursu do odbiorcy i przekazanie go w taki sposób, by spowodować odbiór do wejścia do własnego wnętrza:

To have a spokesman who is famous for his irony is tantamount to have no spokesman at all. Irony means primarily dissimulation. It comes to mean noble dissimulation. The superior man who is aware of his superiority is „ironical in his relations to the many”, says Aristotle. That is to say, he does not let his inferiors feel their inferiority, or his superiority. He conceals his superiority. But if his superiority consists in wisdom, his noble dissimulation must consist in concealing his wisdom, that is to say in presenting himself as less wise than he is, or not saying what he knows. And given the fact that there is a great variety of types of unwisdom, his irony will consist in speaking differently to different kinds of people. Irony comes to mean to answer general questions differently when speaking to different kinds of people, as well as never answering, but always raising, questions⁷².

Poza uchylaniem się od odpowiedzi i mówieniem w różny sposób do różnych odbiorców Sokrates mówi też rzeczy paradoksalne, wprowadzając w konsternację zarówno swych rozmówców, jak i czytelnika. Bywa, że gdy zdaje się mówić otwarcie, jego wyobrażenia na temat tego, co jest dobre, a co złe do tego stopnia odbiegają od opinii jego rozmówców (a często także czytelników), że ci nie są w stanie potraktować jego wypowiedzi z powagą⁷³. Także tendencja do wieńczenia rozmów o sprawach ludzkich kosmicznym mitem w roli ostatecznego argumentu⁷⁴ utrudnia wzięcie ich na poważnie. Ironia wyraża napięcie między sceptycyzmem i dogmatyzmem, oboma obecnymi w filozofii Platońskiej:

Whereas traditional Platonism was one of the most dogmatic schools, Plato gave rise to a most skeptical school as well, and this can be explained by the fact that while Plato himself

⁷¹ A jednocześnie Sokratejską metodą dydaktyczną, zob. W. Nicgorski, *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2016.

⁷² L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, oprac. Th. L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 152.

⁷³ Np. kiedy w *Gorgiaszu* argumentuje, że skoro ucieczka przed sprawiedliwą karą jest szkodliwa dla duszy, powinniśmy dokładać starań, aby naszych wrogów nie spotkała kara (480 e – 481 b).

⁷⁴ Np. obraz sądu pośmiertnego jako argument za sprawiedliwością w *Gorgiaszu* (523 a – 527 e) i w *Państwie* (X 614 b – 621 d); por. obraz wędrówki nieśmiertelnych dusz w rozmowie o retoryce i miłości w *Fajdosie* (245 c – 253 c), który wprawdzie nie stanowi wieńczenia rozmowy, ale jest jej punktem kulminacyjnym.

was neither a dogmatist nor a skeptic, his successors were unable to remain on this level. There is a remarkable sentence of Pascal according to which we know too little to be dogmatists and too much to be skeptics, which expresses beautifully what Plato conveys through his dialogues⁷⁵.

Napięcie między dogmatyzmem a sceptycyzmem znajdziemy w nieco innej formie także u Cyserona. Jego ambiwalentny stosunek do podziału współczesnej mu filozofii platońskiej na Starą i Nową Akademię⁷⁶, z których każda preferowała bardziej dogmatyczny lub bardziej sceptyczny kierunek, wskazuje, że w jego interpretacji filozofia platońska wymaga obu tych aspektów⁷⁷. Przede wszystkim jednak Cyseron łączy dogmatyzm ze sceptycyzmem poprzez użycie formy dialogu, wyróżniając się na tle innych kontynuatorów myśli platońskiej.

Dialog platoński w ujęciu Cyserona

Cyseron wielokrotnie deklaruje w swoich dziełach, że preferowaną przez niego metodą rozmowy jest ta uprawiana przez Sokratesa i uwieczniona przez Platona. *Rozmowy tuskułańskie*, uznawane przez uczonych za wyjątkowo „nieplatońskie” pod względem formalnym z uwagi na długość wykładów, pasywną postawę jedynej rozmówcy Cyserona, suchy ton wypowiedzi i znikomą aranżację dramatyczną⁷⁸, wyjątkowo silnie, bo aż trzykrotnie podkreślają znaczenie rozmowy „na sposób sokratejski”. Na początku I księgi Marek Tulliusz opisuje zasady, które przyjął miał podczas fikcyjnej rozmowy w Tusculum:

Odbywało się to tak, że ten, kto miał chęć uczestniczyć w rozmowie, mówił, co sądzi, ja zaś na to odpowiadałem. To jest w istocie, jak wiesz, stara sokratejska metoda rozprawiania –

⁷⁵ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, oprac. S. Benardete, Chicago University Press, Chicago 2001, s. 4.

⁷⁶ Zob. Cic. *Acad.* I 7; 13; 17–18.

⁷⁷ Por. W. Nicgorski, *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, *Political Theory* 12, 1984, s. 575: „That he is both stoic and skeptic reflects the fact that he finds himself caught up in the fundamental Socratic paradox that he both knows and does not know at the same time”.

⁷⁸ Zob. np. I. Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge Philological Society, Cambridge 2007, s. 5: „Scholars agree that the literary format of the *Tusculans* is peculiar. Three features tend to puzzle most. First, there is Cicero's choice of the continuous lecture as his preferred mode of discourse, which has raised questions about the *Tusculans'* genre. Is the work a *disputatio* or a *schola*, a *senilis declamatio* or a *sermo* (these are Cicero's own labels, used at various places in the dialogue), or, perhaps, an offspring of that mysterious entity, the Hellenistic diatribe? Second, Cicero opted for an anonymous and inexpressive stooge as his one and only one interlocutor – a seemingly improsperous and quite inexplicable decision by someone who knows how to sparkle with masterful ethopoeia. Finally, the setting. In contrast to the absorbing mises-en-scene of some of his other dialogues, that of the *Tusculans* appears uninspired and sketchy, to the point of being «pratiquement inexistante»”. Por. G. F. White, *Dialogue Form in Cicero's Academica*, referat wygłoszony na konferencji „The Dialogue Form in Ancient Philosophy: Xenophon, Plato, Cicero”, Princeton University, 2017, s. 1–2, https://philosophy.princeton.edu/sites/g/files/toruqf2381/files/documents/events/white_dialogue_form_in_academica.pdf (dostęp 23 grudnia 2024).

poprzez przeciwstawianie się opinii rozmówcy; Sokrates bowiem uważał, że w ten właśnie sposób najłatwiej odkryć, co jest najbardziej podobne do prawdy⁷⁹.

Cyceron powołuje się tutaj na motywację natury filozoficznej pochodzącą od Sokratesa, wedle którego dialog najlepiej nadawał się do poszukiwania prawdy. We wstępie do II księgi dodaje jednak własne uzasadnienie o charakterze retorycznym:

Zawsze mi się podobał ten zwyczaj perypatetyków i Akademii rozmawiania o wszystkich rzeczach z przeciwnych perspektyw; nie tylko z tego powodu, że inaczej nie ma możliwości odkrycia tego, co w każdej rzeczy najbardziej podobne do prawdy, lecz także dlatego, że jest to najznakomitsze ćwiczenie retoryczne⁸⁰.

Motyw dialogu jako najlepszej metody dążenia do prawdy pojawia się jeszcze raz we wstępie do księgi V. Tutaj Cyceron deklaruje ponadto, że w swojej praktyce dialektycznej podąża tą samą ścieżką, którą podążał Sokrates, nie zaś jedną z wielu wyznaczonych przez rozmaite szkoły, które rozkwitły po jego śmierci⁸¹:

Złożoność sposobu rozmowy, różnorodność tematów i ogrom talentu [Sokratesa], uwiecznione w pamięci i pismach Platona, dały w efekcie początek wielu rodzajom szkół niezgadzających się między sobą filozofów, z których my najchętniej podążamy za tą, którą naszym zdaniem praktykował Sokrates, aby ukrywać własne zdanie, zbijać błędy innych i w każdej rozmowie poszukiwać tego, co jest najbardziej podobne do prawdy⁸².

Marek Tulliusz genezę dialogu jako formy literackiej odnajduje w praktyce filozoficznej Sokratesa i przede wszystkim do niego odnosi swoje uwagi na temat dialogu w *Rozmowach tuskulańskich*. W powyższych charakterystykach praktyki Sokratejskiej oszczędnie skupia się na kilku elementach: rozważaniu problemu z różnych (przeciwstawnych) perspektyw, ukrywaniu własnej opinii, zbijaniu błędów rozmówców i poszukiwaniu tego, co najbardziej podobne do prawdy. Podobnie swoją ulubioną metodę rozmowy, pochodzącą od Sokratesa, Cyceron charakteryzuje w *De divinatione*:

Ponieważ zaś stałym zwyczajem Akademii jest nie wypowiadać własnego zdania, pochwałać to, co się wydaje najbardziej podobne do prawdy, zestawiać dowody, wyklądać wszystko, co

⁷⁹ Cic. *Tusc.* I 8: *fiebat autem ita, ut, cum is, qui audire vellet, dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur.*

⁸⁰ Ibid., II 9: *itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset, quid in quaque re veri simile esset, inveniri, sed etiam quod esset ea maxuma dicendi exercitatio.*

⁸¹ Cyceron przyznaje wszakże (*Tusc.* V 11), że Karneades zaadaptował ten Sokratejski „zwyczaj” (*mos*) naśladowując go najdokładniej i sięgając po niego wyjątkową obficie (*acutissime coposissimeque*).

⁸² Ibid.: *cuius multiplex ratio disputandi rerumque varietas et ingenii magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum, e quibus nos id potissimum consecuti sumus, quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus et in omni disputatione, quid esset simillimum veri, quaereremus.*

da się powiedzieć o każdym stanowisku, i nie narzucając własnych poglądów, pozostawiać słuchaczom zupełną swobodę sądu, pragnę także i ja trzymać się tego przekazanego przez Sokratesa zwyczaju...⁸³

Na początku dzieła *O naturze bogów* Ciceron oświadcza, że jego zdanie w tej sprawie nie będzie wyjawione i nie jest istotne, a ten, kto tego docieka, jest przesadnie ciekawy – liczy się bowiem waga argumentów, a nie autorytetu:

Jeśli zaś chodzi o tych, którzy pytają się, co sam myślę o poszczególnych sprawach, to wykazują oni zbyt wielką ciekawość, bo w rozważaniach naukowych powinno się zwracać uwagę nie tyle na wielkość czyjejs powagi, ile na moc dowodów. Powaga osób występujących w charakterze nauczycieli po większej części jest nawet szkodliwa dla tych, którzy pragną się uczyć; przestają oni bowiem posługiwać się własnymi osądami, przyjmując za pewne to, co orzekł uznawany przez nich nauczyciel⁸⁴.

Podobnie jak Platon, Ciceron przestrzega przed przywiązaniem do autorytetu, które nie pozwala używać w pełni własnego umysłu.

Bezrefleksyjna pewność spowodowana przesadnym zaufaniem do autorytetu staje się przyczyną porażki rozmówcy Cicerona w dialogu *De finibus*, Torkwata. Dialog ten zawiera także wyjątkowo dokładną charakterystykę sokratejskiej metody rozmowy, która nabiera szczególnego znaczenia w konfrontacji z faktyczną formą dialogu Cicerona. Na początku II księgi *De finibus* Ciceron oświadcza, że nie ma nic wspólnego z tego rodzaju filozofami, którzy wygłaszają ciągły wykład (*scholam aliquam*) na jakikolwiek zadany im temat⁸⁵. Samą tę praktykę nazywa zuchwałą (*audax*) i beczelną (*impudens*) i podkreśla jej wady: po pierwsze, w trybie sofistycznej wypowiedzi obrona teza bywa niepoparta prawdziwym przekonaniem rozmówcy; po drugie, długa, ciągła wypowiedź płynie swoim torem, często oddalając się od przedmiotu rozmowy. Najczęściej zaś nie ma porozumienia pomiędzy rozmówcami co do podstawowych omawianych pojęć. Obiekcje te czerpie z *Fajdrosa* Platona, którego nie omieszka wspomnieć⁸⁶. Gdy w poprzedniej księdze *De finibus* sam Ciceron sięgnął po formę dłuższego przemówienia, by scharakteryzować swoje zastrzeżenia wobec nauki Epikura, znacząco podkreślił, że posłużył się rozbudowaną wypowiedzią „mając na celu raczej pobudzenie Torkwata do mówienia niżli przemawianie samemu”⁸⁷.

⁸³ Cic. *Div.* II 150: *cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare, quae simillima veri videantur, conferre causas et, quid in quamque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam...*

⁸⁴ Cic. *Nat. deor.* I 10: *qui autem requirunt, quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt, quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. quin etiam obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum, quod ab eo, quem probant, iudicatum vident.* Przeł. Wiktor Kornatowski.

⁸⁵ *Fin.* II 1–3.

⁸⁶ *Ibid.*, 4.

⁸⁷ *Ibid.*, I 26: *quae cum dixissem, magis ut illum provocarem, quam ut ipse loquerer...*; przeł. Wiktor Kornatowski.

Torkwatus właśnie wystąpił z dłuższą mową na temat swoich epikurejskich przekonań co do najwyższego dobra, a Cynceron rozwodzi się nad zaletami krótkich pytań i odpowiedzi w stosunku do ciągłej mowy. Mimo że zarówno przed, jak i po wspomnianym ustępie forma *De finibus* zdominowana jest przez rozbudowane ekspozycje, Cynceron jednak stawia siebie i swoich rozmówców po stronie Sokratesa, zdecydowanie odgradzając się od tradycji sofistycznej. „My postępujemy stosownie” (*nos commodius agimus*⁸⁸) – ponieważ stawiający tezę Torkwatus wyjaśnił, dlaczego przyjmuje stanowisko epikurejskie. Torkwatus wprost postulował, by pozwolono mu wypowiedzieć się w ciągłym wywodzie (*perpetua oratio*) zamiast serii pytań i odpowiedzi (*interrogare aut interrogari*)⁸⁹. Podobna sytuacja, gdy próby zastosowania metody sokratejskiej przez jednego bohatera spotykają się z protestem rozmówcy i dyskusja przekształca się w długą wypowiedź, pojawia się i w innych miejscach u Cyncerona⁹⁰, a między innymi także na początku rozmowy Cyncerona z Katonem Młodszym w III księdze *De finibus*:

Nie będę odpowiadać na pojedyncze pytania tobie, który dobrze wiesz, co mógłbym powiedzieć, lecz, jak podejrzewam, chcesz wyłapać coś z mojej krótkiej odpowiedzi, jeśli więc nie uważasz tego za niestosowne, wyjaśnię raczej całą myśl Zenona i stoików, zwłaszcza że mamy czas⁹¹.

Zbyt nachalne naleganie na przyjęcie bardziej skutecznej formy dyskusji, do którego mógłby posunąć się Sokrates, byłoby nie na miejscu między dobrze wychowanymi Rzymianami.

Elenchos po rzymsku

Przystawszy na dłuższą wypowiedź, w II księdze Cynceron zamierza upewnić się, jak Torkwatus rozumie poszczególne elementy własnego wywodu i zależności między nimi. Rozważa zatem krótko, jak rozumieć należy słowa „granice dobra” (a konkretniej, jak rozumieją je Torkwatus i Epikur, w imieniu którego ten pierwszy się wypowiada). Zabieg ten prezentuje opisaną przed chwilą metodę sokratejską – zatrzymanie wywodu dla ustalenia, na co kto przystaje – jednak tylko pozornie. Pytanie o definicję „granic” i „dobra” pojawia się tuż po bezpośrednim przywołaniu Platona⁹². Kwestia ta bardzo szybko sprowadzona zostaje do pytania o istotę przyjemności, co uwydatnia nawiązanie do dialogów greckiego filozofa na innym poziomie, o którym Marek Tulliusz nie pisze bezpośrednio. Cynceron nie traci czasu na ustalenie definicji „granic”, którą przyjmuje za oczywistą na podstawie tego, co powiedziane zostało w księdze I, dobro zaś redukuje do przyjemności, zakładając, że jest to zgodne ze stanowiskiem Torkwata (i Epikura). Taka manipulacja tokiem wywodu zdradza cel inny niż tylko upewnienie się w definicji omawianych pojęć. Jak pisze Robert Gorman:

⁸⁸ Ibid., II 3.

⁸⁹ Ibid., I 29.

⁹⁰ Np. *Nat. deor.* III 4; 7; 19.

⁹¹ *Fin.* III 14: *non ignoranti tibi [...], quid sim dicturus, sed aliquid, ut ego suspicor, ex mea brevi responsione arripere cupienti, non respondebo ad singula, explicabo potius, quoniam otiosi sumus, nisi alienum putas, totam Zenonis Stoicorumque sententiam.*

⁹² Ibid., II 4.

Cicero's question „what is pleasure?” is of course far from innocent. He asks, not from a desire to correct his ignorance, but to show up the weaknesses in Epicurus's definition. His question is thus classically Socratic in its irony⁹³.

W swej sokratejskiej ironii pytanie o istotę przyjemności rozpoczyna iście sokratejską wymianę zdań między Cyncerem a jego rozmówcą⁹⁴. Torkwatus, który od początku zastrzegł się, że nie ma zamiaru być przepytanym, już na wstępie wyraża swoją niechęć dla przyjętej przez Cyncerona metody, wskazując na ironię zawartą w jego pytaniu: „Kto, pytam, nie wie, czym jest przyjemność, albo kto potrzebowałby jakiejś definicji, żeby ją lepiej zrozumieć?”⁹⁵. Otóż Cynceron uważa, że albo Epikur tego nie wie, albo też nikt na świecie, ponieważ wszyscy znają fizyczne uczucie przyjemności, które jest czymś znacznie więcej niż tylko nieobecnością bólu⁹⁶. W następującej wymianie Torkwatus upiera się, że najwyższą przyjemnością jest w istocie brak cierpienia. Sekwencja kończy się, gdy Cynceron prowokuje go na sposób sokratejski: „Uważasz zatem, że taką samą przyjemność odczuwa człowiek niespragniony, który miesza miód dla innych, i spragniony, który go pije?”⁹⁷. Nie sposób przystać na takie stwierdzenie; choć nie zostaje to wypowiedziane wprost, stanowisko Torkwata (a wraz z nim Epikura) zostało tutaj obalone. Postawiony pod ścianą, rozmówca Cyncerona nie przyznaje porażki, lecz wini dialektykę: „Skończ przesłuchiwanie, jeśli można, ja w istocie od początku mówiłem, jak wolę, właśnie tego się spodziewając – pułapek dialektyki”⁹⁸. Forma długich przemówień zostaje więc przywrócona na prośbę Torkwata, który rzuca lekko prześmiewczy komentarz, usprawiedliwiający mający wkrótce nastąpić ciągły wywód: „Tak jakby naprawdę ciągła wypowiedź odpowiednia była tylko dla retorów, a dla filozofów już nie”⁹⁹. Na poziomie świata przedstawionego forma rozmowy zdeterminowana jest uprzejmością Cyncerona-bohatera, który ulega preferencjom Torkwata, mimo że wolałby rozprawić na sposób sokratejski. Podobnie jak u Platona postawa rozmówcy determinuje tutaj kształt rozmowy. Na początku swego wywodu przeciwko przyjemności jako najwyższemu dobru Cynceron podkreśla, że to właśnie niechęć do dialektyki prowadzi Epikura do nieścistości i absurdów, sugerując, ale nie mówiąc tego wprost, że także Torkwatus pozostaje w błędzie przez porzucenie dialektyki:

Spełnię zatem twoje życzenie i będę mówił, jeśli dam radę, retorycznie, posłużę się jednak tą retoryką filozofów, nie tamtą naszą sądową, która z konieczności, ponieważ jest mową pospolitą, musi być niekiedy nieco bardziej ograniczona. Lecz dopóki Epikur gardzi dialek-

⁹³ R. Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Steiner, Stuttgart 2005, s. 49.

⁹⁴ *Fin.* II 4–17.

⁹⁵ *Ibid.*, 6: *Quis, quaeso, [...] est, qui, quid sit voluptas, nesciat, aut qui, quo magis id intellegat, definitionem aliquam desideret?*

⁹⁶ *Ibid.*, 6–7.

⁹⁷ *Ibid.*, 17: *ergo in eadem voluptate eum, qui alteri misceat mulsum ipse non sitiens, et eum, qui illud sitiens bibit?*

⁹⁸ *Ibid.*: *finem [...] interrogandi, si videtur, quod quidem ego a principio ita me malle dixeram hoc ipsum providens, dialecticas captiones.*

⁹⁹ *Ibid.*: *quasi vero [...] perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit.*

tyką, Torkwacie, która jedna zawiera całą umiejętność i postrzegania istoty rzeczy, i ocenia-
nia jej jakości, i rozprawiania wedle metody i rozumu, ponosi porażkę w mówieniu, jak mi
się wydaje, i nie stosuje żadnej sztuki, by rozróżnić te rzeczy, o których chce nauczać, tak jak
te właśnie, o których przed chwilą rozmawialiśmy¹⁰⁰.

Torkwatus występuje w *De finibus* w roli przedstawiciela myśli epikurejskiej; ponieważ
w I księdze wyraził swoje głębokie poparcie dla filozofii Epikura, Cynceron traktuje ich
stanowiska jako tożsame. W cytowanej powyżej wypowiedzi posługuje się metonimią, gdy
pisze o Epikurze, który, jak wiemy, nie miał już możliwości zwrócić się ku dialektyce
w czasach Cyncerona, w czasie terażniejszym¹⁰¹. Jego słowa odnoszą się do odrzucenia
sokratejskiej metody rozmowy przez Torkwata chwilę wcześniej. Argumentacja Cyncerona
ma wiele wspólnego z zarzutami wobec pisma przedstawionymi w *Fajdroście*. Naleganie
Torkwata na nieprzerwaną formę wypowiedzi jest powiązane z jego pozbawionym głę-
bszej refleksji podążaniem za Epikurem. Jego błąd polega na uśpieniu umysłu poprzez
zawierzenie zewnętrznemu autorytetowi i uśpienie wewnętrznej mądrości. „Wierz mi,
Torkwacie, nie będziesz w stanie utrzymać tych twierdzeń, jeśli wejrzysz w siebie samego,
swoje myśli i pasję”¹⁰² – mówi Cynceron. W ciągu swej wypowiedzi dąży do udowodnienia
swemu rozmówcy, że ulega on autorytetowi Epikura jedynie w słowach, w głębi ducha zaś
podziela niewzruszone przekonanie Cyncerona, którym podsztyty jest cały jego wywód: że
najwyższym dobrem jest doskonałość duchowa¹⁰³. Mając w pamięci problemy z pismem
z *Fajdrośa*, Cynceron konstruuje swą długą, „retoryczną” wypowiedź wokół odbiorcy. Poza
rozprawieniem się z epikurejskimi postulatami poprzez ich gruntowną analizę i zestawie-
niem z alternatywnymi perspektywami często sięga do przykładów z życia Torkwata, jego
historii rodzinnej i historii rzymskiej, które dowodzą, że ani Torkwat, ani jego przodkowie,
ani wielcy Rzymianie nie kierowali się przyjemnością jako najwyższym dobrem¹⁰⁴. Zbicie
wysuniętej przez rozmówcę tezy przez odwołanie się do jego własnych przekonań (czy się
do nich przyznaje, czy nie) jest typowo sokratejskim zabiegiem¹⁰⁵. Z kolei sięgając do
technik oratorskich, poprzez wykorzystanie w swej argumentacji przykładów z historii

¹⁰⁰ Ibid., 17–18: *obsequar igitur voluntati tuae dicamque, si potero, rhetorice, sed hac rhetorica philosophorum, non nostra illa forensi, quam necesse est, cum populariter loquatur, esse interdum paulo hebetiorem. sed dum dialecticam, Torquate, contemnit Epicurus, quae una continet omnem, et perspicendi, quid in quaque re sit, scientiam, et iudicandi, quale quidque sit, et ratione ac via disputandi, ruit in dicendo, ut mihi quidem videtur, nec ea, quae docere vult, ulla arte distinguit, ut haec ipsa, quae modo loquebamur.*

¹⁰¹ Por. *ibid.*, 30: *quam haec sunt contraria! hic si definire, si dividere didicisset, si loquendi vim, si denique consuetudinem verborum teneret, numquam in tantas salebras incidisset.*

¹⁰² Ibid., 69: *non potes ergo ista tueri, Torquate, mihi crede, si te ipse et tuas cogitationes et studia perspexeris...*

¹⁰³ Np. *ibid.*, 39: *quantum enim potero, miniam contentiones omnesque simplices sententias eorum, in quibus nulla inest virtutis adiunctio, omnino a philosophia semovendas putabo; ibid.*, 44: *ita ceterorum sententiis semotis relinquitur non mihi cum Torquato, sed virtuti cum voluptate certatio.*

¹⁰⁴ Np. *ibid.*, 58–66; I 23–24.

¹⁰⁵ Por. G. Vlastos, *Socratic Studies*, oprac. M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 4. Zabieg ten Cynceron wykorzystuje także w *De republica* I 58–63.

Rzymu Marek Tulliusz nadaje jej bardziej uniwersalny charakter i czyni ją bardziej przekonującą dla słuchaczy przywiązanych do rzymskich wartości, ponieważ nie odnosi się ona wyłącznie do jednostki¹⁰⁶.

Wywód Cyncerona pozostaje jednak bez odpowiedzi Torkwata. „Mam do kogo się z tym zwrócić – powiedział Torkwatus – i chociaż sam mógłbym coś odpowiedzieć, wolę jednak odwołać się do ludzi lepiej do tego przygotowanych”¹⁰⁷. Cynceron nie oponuje i sprawa zostaje otwarta. W II księdze *De finibus* sokratejski *elenchos* występuje w wygładzonej wersji, zakończony *aporią* – również łagodną (jeśli nie wręcz pozorną, ponieważ o ile Torkwatus może jeszcze być może mieć wątpliwości, czytelnik został już raczej przekonany mową Cyncerona). Torkwatus nie zostaje zmuszony do ustosunkowania się do argumentów wysuniętych przez Cyncerona ani do przyznania się do błędu¹⁰⁸. *De finibus* jest dialogiem zbudowanym z pary przeciwstawnych sobie mów („na sposób arystotelesowski” – *Aristotelio more*), jednak II księga, zawierająca nie tylko dokładne omówienie zalet metody sokratejskiej, ale także prezentację tej metody poprzez dynamiczną i obalającą tezę wymianę zdań oraz liczne intertekstualne nawiązania do tekstów Platona, zakorzenia go także głęboko w tradycji platońskiej.

Elegancka, pełna szacunku atmosfera i życzliwe relacje między postaciami niezależnie od różnicy poglądów są charakterystyczne dla dialogów Marka Tulliusza i odróżniają je od utworów Platona, w których Sokrates nie waha się zawstydząć i irytować swych rozmówców. Cynceron pomija milczeniem ten aspekt ironii Sokratesa, który wyprowadzał jego rozmówców z równowagi¹⁰⁹, by wzbudzić w nich wątpliwość¹¹⁰ i „obudzić z dogmatycznego snu ku autentycznej ciekawości intelektualnej”¹¹¹, gdy opisuje ją w *De oratore* jako elegancką i inteligentną formę humoru¹¹²:

¹⁰⁶ Por. M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I: *Stoicism in Classical Latin Literature*, Brill, Leiden 1985, s. 72–73: „For Cicero history serves as an empirical test for the ethical claims of the different philosophical schools. While history supplies *exempla virtutis*, philosophy in turn provides norms for judging the choices that men must make in their own historical environment. This integration of the abstractions of the philosophers with the concreteness of history is what made Cicero’s philosophical ideas relevant to his Roman audience”. Zob. także G. W. R. Ardley, *Cicero on Philosophy and History*, Prudentia 1, 1969, s. 28–41.

¹⁰⁷ *Fin.* II 119: *habeo, inquit Torquatus, ad quos ista referam, et, quamquam aliquid ipse poteram, tamen invenire malo paratiores.*

¹⁰⁸ Por. Gildenhard, op. cit., s. 19: „[...] Cicero’s dialogues do not usually feature the admission of any one character to have been in the wrong, thus losing face by having to concede defeat in intellectual debate. Differences in opinion are either reconciled or left open”.

¹⁰⁹ Por. np. Pl. *Res publ.* I 337 a: ὁ Ἡράκλειος – ἔφη – αὐτῆ ῥεῖνη ἢ εἰωθῦα εἰρωνεία Σωκράτους! καὶ ταῦτ’ ἐγὼ ἤδη τε καὶ τοῦτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθέλησας, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσας, ἢ ἀποκρινοῖο, εἰ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

¹¹⁰ Np. id., *Apol.* 29 d – 30 e.

¹¹¹ R. Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1970, s. 18.

¹¹² Por. Zoll, op. cit., s. 119–120: „In der Ausrichtung der *dissimilatio* nach den Normen des *aptum / decorum / honestum / utile* und nach dem Ideal der *urbanitas* und *humanitas* liegt also der eigentliche Grund für die innere Wandlung beschlossen, die das Ironie-Prinzip in Ciceros Dialoggestaltung durchgemacht hat. Daher fehlen gewisse Formen der echten sokratischen εἰρωνεία – wie die Frage, die völlige Gleichschaltung mit dem Partner, der Mythos – die sich einzig aus dem

Błyskotliwe jest także udawanie przez mówienie czego innego, niż myślisz, nie tego rodzaju, o którym mówiłem wcześniej, gdy mówisz rzecz przeciwną, jak Krassus Lamii, lecz kiedy na poważnie igrasz z samym gatunkiem mowy, mówiąc coś innego, niż myślisz. [...] Fanniusz opisuje w swoich *Rocznikach*, że tym rodzajem humoru odznaczał się Emilianus Afrykańczyk i nazywa go greckim słowem εἰρων; ja jednak, podążając za przekazem tych, którzy lepiej się na tym znają, uważam, że w tej ironii i udawaniu Sokrates daleko przewyższał wszystkich humorem i kulturą. Ten niezwykle elegancki rodzaj łączy żartobliwość z powagą i jest odpowiedni nie tylko w wypowiedziach retorycznych, lecz także w kulturalnych dyskusjach¹¹³.

Platon w rzymskiej scenerii

W dialogu *De oratore* goście Krassusa, zebrani w jego domu w Tuskulum, poprzedni dzień spędziwszy na dyskusjach wagi państwowej¹¹⁴, podejmują temat sztuki wymowy. Młody Sulpicjusz wyznaje, że nigdy nie udało mu się przekonać Krassusa – a próbował wielokrotnie – do głębszej wypowiedzi na temat retoryki¹¹⁵:

Jeśli to zostanie przez ciebie spełnione, Krassusie, będę miał wielką wdzięczność dla tego miejsca dyskusji – twojego domu w Tuskulum – i daleko wyżej cenić będę tę twoją podmiejską szkołę niż Akademię i Lykejon¹¹⁶.

Krassus uzasadnia swój opór przed rozmową o sztuce wymowy brakiem wiedzy technicznej oraz wprawą:

Wyznaję bowiem, że zawsze odmawiałem udziału w rozmowach tego rodzaju, odmawiałem często i tobie, gdy pragnąłeś takiej rozmowy i zabiegałeś o nią, jak sam przed chwilą powiedziałeś. Nie robiłem tego z pychy czy nieuprzejmości, ani nie dlatego, że chciałem sprzeciwić się twojemu zapałowi, jak najbardziej słusznemu i pożytecznemu (szczególnie że

Ethos des Wahrheitsstrebens erklären. [...] Wenn Cicero die εἰρωνεία des Sokrates mit der gesellschaftlich orientierten *dissimulatio* gleichsetzt, projiziert er selbstverständlich seine eigene Sicht der *dissimulatio* auf Sokrates. [...] Dieser betrachtet die εἰρωνεία des Sokrates unter gesellschaftsethischen Gesichtspunkten und ordnet sie in sein System der ἀρεταί ein. Er hebt dabei an der εἰρωνεία besonders die χάρις hervor, die Cicero in seinem Wortlaut mit *lepor et humanitas* wiedergibt”.

¹¹³ Cic. *De or.* II 269–270: *urbana etiam dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias, non illo genere, de quo ante dixi, cum contraria dicas, ut Lamiae Crassus, sed cum toto genere orationis severe ludas, cum aliter sentias ac loquare; [...] in hoc genere Fannius in annalibus suis Africanum hunc Aemilianum dicit fuisse egregium et Graeco eum verbo appellat εἰρων; sed, uti ei ferunt, qui melius haec norunt, Socratem opinor in hac ironia dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. genus est perelegans et cum gravitate salsum cumque oratoriis dictionibus tum urbanis sermonibus accommodatum.*

¹¹⁴ *Ibid.*, 24–27.

¹¹⁵ *Ibid.*, 96–98.

¹¹⁶ *Ibid.*, 98: *quod quidem si erit a vobis impetratum, magnam habebō, Crasse, huic palaestrae et Tusculano tuo gratiam, et longe Academiae illi ac Lycio tuum hoc suburbanum gymnasium antepōnam.*

pośród wszystkich ciebie jednego uznałem za najlepiej wyposażonego do przemawiania), lecz z braku przyzwyczajenia do takich dyskusji oraz braku wiedzy o tych rzeczach, które są niejako w sztuce przekazywane¹¹⁷.

Wypowiedź ta charakteryzuje się rzymską obojętnością wobec technicznych dywagacji¹¹⁸, przywołuje jednak także na myśl uchylającego się od odpowiedzi Platońskiego Sokratesa, zwłaszcza że deklaracja niewiedzy Krassusa wydaje się ironiczna, biorąc pod uwagę, że inni rozmówcy mają go za najwyższy autorytet w sprawach retoryki¹¹⁹. Krassus czyni także zastrzeżenie o sokratejskim charakterze, gdy w końcu poddaje się namowom:

Zatem proszę bardzo, pod jednym warunkiem: dopóki wolno mi będzie przyznać, że nie potrafię tego, czego nie potrafię, i wyznać, że nie wiem tego, czego nie będę wiedział, możecie przepytac mnie wedle własnego upodobania¹²⁰.

Kiedy jednak pada pierwsze pytanie: „czy istnieje twoim zdaniem jakaś sztuka wymowy?”¹²¹, Krassus wycofuje się po raz kolejny, wskazując na jego oddalenie od spraw, o których zwykł rozmyślać i rozmawiać, i sugerując, że to zagadnienie jest nieodpowiednie dla Rzymianina jego pokroju:

Cóż to mi teraz przedkładacie za niepoważną kwestię, niby jakiemuś Grekowi, gadatliwemu i cieszącemu się nadmiarem wolnego czasu, i być może uczoneму i wykształconemu, o której miałbym mówić wedle upodobania? Kiedy, wedle waszego wyobrażenia, miałbym się zajmować takimi rzeczami czy rozmyślać nad nimi? Czyż raczej nie wyśmiewałem bezwstydnosci tych ludzi, którzy, przesiadując na wykładach, zobowiązywali się przed szeroką publicznością mówić na jakikolwiek zadany temat?¹²²

Zbudowaną wcześniej aluzję do Sokratesa kontruje tutaj sam mówca, gdyż pytanie, o którym tak krytycznie wyraża się Krassus: „czy istnieje twoim zdaniem jakaś sztuka wymo-

¹¹⁷ Ibid., 99: *nam me quidem fateor semper a genere hoc toto sermonis refugisse et tibi cupienti atque instanti saepissime negasse, ut tute paulo ante dixisti; quod ego non superbia neque inhumanitate faciebam neque, quod tuo studio rectissimo atque optimo non obsequi vellem (praesertim cum te unum ex omnibus ad dicendum maxime natum aptumque cognossem), sed me hercule istius disputationis insolentia atque earum rerum, quae quasi in arte traduntur, inscitia.*

¹¹⁸ Por. niżej, przyp. 125.

¹¹⁹ Np. *ibid.*, 76 (Scewola o Krassusie): *quas ego si quis sit unus complexus omnis idemque, si ad eas facultatem istam ornatissimae orationis adiunxerit, non possum dicere eum non egregium quendam hominem atque admirandum fore; sed is, si quis esset aut si etiam umquam fuisset aut vero si esse posset, tu esses unus profecto, qui et meo iudicio, et omnium vix ullam ceteris oratoribus – pace horum dixerim – laudem reliquisti.*

¹²⁰ Ibid., 101: *iam vero ista condicione, dum mihi liceat negare posse quod non potero et fateri nescire quod nesciam, licet [...] vestro arbitratu percontemini.*

¹²¹ Ibid., 102: [...] *existimesne artem aliquam esse dicendi?*

¹²² Ibid.: *quid? mihi vos nunc tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quaestiunculam, de qua meo arbitratu loquar, ponitis? quando enim me ista curasse aut cogitasse arbitramini et non semper inrisisse potius eorum hominum impudentiam, qui cum in schola adsedissent, ex magna hominum frequentia dicere iuberent, si quis quid quaereret?*

wy?”, ma typowo sokratejski charakter. Krassus jednak proponuje, by odpowiedzi na nie udzielił zamiast niego „jakiś Grek, który nas zachwyci tym rodzajem dyskusji”¹²³. Poważny argument przeciwko tej postawie podaje Scewola:

Powinieneś spełnić życzenie młodych, Krassusie, którzy nie potrzebują zwyczajnego rozgadania jakiegoś Greka bez pożytku ani starych śpiewek powtarzanych w szkołach, lecz poszukują odpowiedzi na pytania u człowieka ze wszystkich najmądrzejszego i najlepiej przemawiającego i tego, który przoduje radą i słowem nie w książeczkach, lecz w sprawach największych i w tej siedzibie potęgi i chwały, którego śladami chcą podążać, którego zdanie chcą poznać¹²⁴.

Doświadczenie w dyskusji, na które powołuje się Krassus, ma małe znaczenie wobec siły autorytetu – przekonuje Scewola. O ile być może nie wypada Rzymianinowi bezcelowo rozprawiać na mało praktyczne tematy, o tyle tym bardziej nie wypada, by młodzi Rzymianie uczyli się przemawiania od Greków. Krassus ulega argumentom Scewoli, zachowując jednak dystans wobec obranego kierunku rozmowy:

Cóż jest bowiem bardziej niedorzecznego, niż mówić o mówieniu, kiedy samo mówienie jest zawsze niedorzeczne, jeśli niekonieczne?¹²⁵

Rozmówcy w *De oratore* poruszają zatem treści uważane za greckie, prezentując je z własnej – rzymskiej – perspektywy. Cynceron umieszcza ich w prywatnym zacisku willi tuskułańskiej Krassusa, którą ukazuje jako optymalne miejsce filozoficznej dyskusji, w szczególności podkreślając jej przewagę nad greckimi szkołami¹²⁶. Szerszym od porównania historycznego do Akademii i Lykejonu jest porównanie literackie, przywołujące *Fajdrosa* Platona. Aluzje do *Fajdrosa* w *De oratore* wykraczają daleko poza kwestię lokalizacji rozmowy, to odniesienie jest jednak najbardziej bezpośrednie i pojawia się już na początku dialogu¹²⁷:

„Dlaczego, Krassusie, nie naśladujemy tego Sokratesa, który jest w *Fajdrosie* Platona? Przywiódł mi to bowiem na myśl właśnie ten twój rozłożysty platan, który szerokimi gałęziami osłania przed słońcem nie gorzej niż ten, którego cienia szukał Sokrates, i który

¹²³ Ibid., 104: *quod si te, Cotta, arbitrarer aut te, Sulpici, de eis rebus audire velle, adduxissem huc Graecum aliquem, qui nos istius modi disputationibus delectaret.*

¹²⁴ Ibid., 105: *gerendum est tibi mos adulescentibus, Crasse, qui non Graeci alicuius cotidianam loquacitatem sine usu neque ex scholis cantilenam requirunt, sed ex homine omnium sapientissimo atque eloquentissimo atque ex eo, qui non in libellis, sed in maximis causis et in hoc domicilio imperi et gloriae sit consilio linguaque princeps, cuius vestigia persequi cupiunt, eius sententiam sciscitantur.*

¹²⁵ Ibid., 112: *nam quid est ineptius, quam de dicendo dicere, cum ipsum dicere numquam sit non ineptum, nisi cum est necessarium?*

¹²⁶ Zob. przykłady przytoczone powyżej: I 98; 102; 105.

¹²⁷ Por. Gildenhard, op. cit., s. 34: „In most of his dialogues [...] Cicero used his settings ingeniously to highlight the two identities that guided his pen: the rival of Plato (*Platonis aemulus*) and the former consul (*consularis*) of Rome”.

zdaje mi się wyrastać nie tyle z samego strumyka, jak jest opisany, ile z mowy Platona; a to, co uczynił ten o najtwardszych stopach, że ułożył się w trawie i tak wygłaszał słowa, które filozofowie uważają za natchnione boską mocą, z pewnością mnie tym bardziej przystoi – pozwolić stopom odpocząć”. Na to Krassus: „Zrobimy nawet jeszcze wygodniej” – i polecił przynieść poduszki, aby wszyscy usiedli na siedziskach, które były pod platanem¹²⁸.

Inaczej niż w wypadku pojawiających się w dalszej części I księgi porównań do Akademii i Lykejonu oraz greckich szkół w ogóle, miejsce rozmowy z *Fajdrosa* przywołane jest w jak najbardziej pozytywnym kontekście. W przytoczonym wyżej komplemente Sulpicjusza pojedyncza dyskusja w domu Krassusa przyćmić ma szkoły akademików i perypatetyków o wielowiekowych tradycjach¹²⁹, a mniejszej rangi szkoły greckie i panujące w nich obyczaje bohaterowie dialogu wspominają z pobłażliwością i pełnym wyższości dystansem¹³⁰. Tymczasem Scewola, zachęcając towarzyszy do odtworzenia sytuacji z *Fajdrosa*, traktuje ją jako wzór godny naśladowania. Platan Krassusa nie ustępuje temu u Platona (ale i go nie przewyższa), a wzorowanie się na wytrzymałym Sokratesie w odpoczynku i rozmowie nie obraża rzymskiego poczucia stosowności¹³¹, tak jak czyni to podążanie za próżnymi zwyczajami praktykowanymi w greckich szkołach. Rezerwa wobec abstrakcyjnych i niepraktycznych treści poruszanych w greckich dyskusjach wyrażana jest w *De oratore*, jak już widzieliśmy, często, jednak nie odczuwamy jej w opisie rozprawiającego w trawie Sokratesa. Poruszane przez niego treści Scewola nazywa „natchnionymi boską mocą” (*divinitus*), zgodnie z opinią filozofów. Określenie to koresponduje z boską energią zamieszkującą miejsce pod platanem, która przenika i porywa mowę Sokratesa u Platona¹³², a jednocześnie sugeruje pewną doskonałość treści poruszanych w *Fajdrosie*. Ten obraz ideału godnego naśladowania z wypowiedzi Scewoli przekształca Krassus, aranżując wygodniejszą, lub bardziej stosowną (*commodius*), wersję Platońskiej sytuacji, poprzez wprowadzenie komfortowych siedzisk. To krótkie zakończenie nawiązania do scenerii Platońskiej wiele zmienia w jego wyrazie. Sugeruje bowiem subtelnie, że rzymska willa przewyższa nawet najbardziej idealne warunki rozmowy u Greków¹³³, choć może się na nich wzorować. Wersja z poduszkami jest bardziej elegancka i cywili-

¹²⁸ *De or.* I 28–29: „*cur non imitatur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse; et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiceret in herba atque ita illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius*”. tum Crassum „*immo vero commodius etiam*” pulvinosque poposcisse et omnis in eis sedibus, quae erant sub platano, consedisce dicebat.

¹²⁹ Zob. wyżej, przyp. 116.

¹³⁰ Np. w przytoczonych wyżej passusach: I 102;105; II 17–18.

¹³¹ Por. dyskusję o dialektyce *aptum – ineptum* ibid.

¹³² Zob. wyżej, przyp. 43.

¹³³ Warto tutaj zwrócić uwagę, że Ciceron podkreśla fikcyjność lokalizacji opisanej w *Fajdrosie*: „*quae mihi videtur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse* (zob. wyżej, przyp. 128), podczas gdy tę w *De oratore* przedstawia jako rzeczywistą.

zowana niż odpoczynek bezpośrednio na łące. Między wierszami można stąd także wy-
czytać, że i dialog Cyncerona przewyższa elegancją dialog Platona, którego śladami podąża
jednak chętnie i z dumą¹³⁴.

Dialog retoryczny – podsumowanie

Cynceron wykorzystuje i przekształca wątki platońskie, umieszczając je w rzymskim kon-
tekście i dostosowując do rzymskiej kultury. Imitując sposób rozmowy przedstawiony
w dialogach Platona, znacznie łagodzi jej konfrontacyjny charakter, nie stawiając swoich
rozmówców w niezręcznych sytuacjach i zawsze utrzymując dżentelmeńską atmosferę.
Unika także drobiazgowych i nieeleganckich analogii charakterystycznych dla Platońskiego
bohatera:

Cicero makes his *disputationes* into models of *humanitas*, a complex idea combining cour-
tesy, respect for the opinions of others, and learning without ostentation, seasoned with just
the right amount of humor and presented with a charming elegance of expression. Fusing in
this way Socratic investigation with the virtues of traditional Roman *sermo*, Cicero depicted
a mode of philosophical discourse that, even when it was about the most abstruse subjects,
might be find acceptable in the highest circles of Roman society¹³⁵.

Patrząc na sposób, w jaki Marek Tulliusz wypowiada się o metodzie sokratejskiej, oraz na
to, jak inkorporuje ją w swoich dialogach, można zauważyć, że w swojej interpretacji
kładzie on nacisk na inne elementy niż długość wypowiedzi, na której w dużej mierze
skupiają się badacze. Wedle własnych deklaracji w emulacji dialogu Platońskiego Cyce-
ron skupiał się na czterech podstawowych elementach: przedstawianiu problemu z róż-
norodnych perspektyw, ukrywaniu własnego zdania w celu wydobycia prawdziwego
przekonania rozmówcy, zbijaniu błędów rozmówcy i poszukiwaniu tego, co najbardziej
podobne do prawdy. Przy wyrażaniu niekwestionowanego poparcia dla dialektyki częściej
stosował ciągłą wypowiedź o retorycznym charakterze niż formę *stricte* dialogiczną.
Długie przemowy jego postaci charakteryzują się jednak pewną polifonicznością, udzie-
lając głosu filozofom o różnorodnych perspektywach. W wypowiedzi dekonstruującej
epikurejskie podejście do przyjemności z II księgi *De finibus* Cynceron konfrontuje między
sobą poglądy między innymi Arystotelesa, Arystypa, Diodora i Kallifonta¹³⁶, by wyłu-
skać to, co – jego zdaniem – łączy wszystkie nauki, które mają jakąkolwiek wartość,
mianowicie konkluzję, że najwyższym dobrem jest doskonałość duchowa¹³⁷ (pogląd ten
przypisuje ostatecznie także Torkwatowi, który nie przemyślał dokładnie konsekwencji

¹³⁴ Gorman, op. cit., s. 12, uważa, że ingerencja Krassusa odzwierciedla stosunek Cyncerona do
Platońskiego materiału źródłowego: „As this passage implies, Cicero Romanizes Socratic dis-
course in part by taming it. He smoothes the rough edges, avoiding, e.g., references to «shoe-
makers and cooks» or the inclusion of episodes of doubtful humor, qualities which made Socrates
appear to the hostile eye as the «Clown of Athens» (*scurra Atticus*)”.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Np. Cic. *Fin.* II 34–35; 41–44.

¹³⁷ Ibid., 38–39.

założeń Epikura¹³⁸). Jego wypowiedź, jak sam ją nazwał, „retoryczna” (*dicam, si potero, rhetorice*¹³⁹), jest skonstruowana wokół wyobrazonego dialogu między dawnymi filozofami. Ów wyobrażony dialog przefiltrowany jest jednak przez przekonania Cycerona-bohatera (i, naturalną koleją rzeczy, autora), wyraźnie zainspirowanego Platonem, którego wcale często nie wspomina, ale z którego dzieł gęsto czerpie w swej argumentacji¹⁴⁰. Ten sposób wypowiedzi jest charakterystyczny dla całego korpusu retoryczno-filozoficznego Cycerona. Używają go bohaterowie o różnych orientacjach filozoficznych, prezentując różnorodność perspektyw na te same poglądy, często wzajemnie się wykluczających i pozostawionych bez wyraźnego rozstrzygnięcia. Własne zdanie Marek Tulliusz skutecznie ukrywa w sieci poglądów, z których utkane są jego retoryczne wypowiedzi – co do tego, jaką orientację filozoficzną reprezentował on sam (o ile w ogóle jakąś), konsensusu wśród badaczy nie ma¹⁴¹.

Argumentum

In hac dissertatiuncula de Cicerone imitatore Platonis tractatur. Cum Socratica ratione disserendi in nonnullis Platonis dialogorum exemplis deliberata, tum incommodis scribendi, quae a Platone in Phaedro explicata sunt, perspectis demonstratur, quomodo illam rationem Cicero sibi assumpserit, maxime autem in Tusculanis disputationibus nec noc in dialogibus De finibus et De oratore. Inde Cicero aemulator peritus ostenditur, qui formam dialogi docte utitur ad instar instrumenti philosophici, ut ambas philosophiae Platonis partes exprimat, videlicet illas, quae sceptica et dogmatica vocantur.

Bibliografia

- Ardley, G. W. R., *Cicero on Philosophy and History*, Prudentia 1, 1969, s. 28–41
- Bishop, C., *Cicero, Greek Learning and the Making of Roman Classic*, Oxford University Press, Oxford 2019
- Borkowska, K., *Cyceron i Platon: tłumaczenia, parafrazy, nawiązania*, dysertacja doktorska, Uniwersytet Warszawski, 2022
- Colish, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I: *Stoicism in Classical Latin Literature*, Brill, Leiden 1985
- Cornea, A., *Sciere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București 1988
- Derrida, J., *Plato's Pharmacy*, [w:] id., *Dissemination*, oprac. i przeł. B. Johnson, The Athlone Press, London 1981, s. 61–171
- Dillon, J., *Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977

¹³⁸ Ibid., 51.

¹³⁹ Ibid., 17.

¹⁴⁰ Np. *ibid.*, 44–58.

¹⁴¹ Np. Colish, *op. cit.*, s. 69–79.

- Gildenhard, I., *Paideia Romana. Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge Philological Society, Cambridge 2007
- Gorman, R., *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Steiner, Stuttgart 2005
- Howland, J., *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Paul Dry Books, Philadelphia 2018
- Hösle, V., *Cicero's Plato*, WS 121, 2008, s. 145–170
- Hunt, H. A. K., *The Humanism of Cicero*, Melbourne University Press, Melbourne 1954
- Jirsa, J., *Authenticity of the Alcibiades I. Some Reflections*, LF 132, 2009, s. 225–244
- Kahn, Ch. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Lazu, R., *Plato and Writing*, Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Filosofie și Științe ale Comunicării 3, 2008, s. 5–13
- Lévy, C., *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, Rome 1992
- Lévy, C., *Cicero and the Timaeus*, [w:] *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, oprac. G. J. Reydamas-Schils, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, s. 95–110
- Legeay, U., *Marcus Tullius Cicero, philosophiae historicus*, Lyon 1845
- MacKendrick, P. L., *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth, London 1989
- Mankin, D. (wyd.), *Cicero, De oratore, Book III*, Cambridge University Press, Cambridge 2011
- Nicgorski, W., *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, Political Theory 12, 1984, s. 557–578
- Nicgorski, W., *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2016
- Reale, G., *Cyceron i eklektyczm akademicki w Rzymie*, [w:] id., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1999, s. 539–552
- Renaud, F., *Return to Plato and Transition to Middle Platonism in Cicero*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, oprac. H. Tarrant et al., Brill, Leiden 2018, s. 73–89
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1970
- Rowe, Ch., *The City of Pigs. A Key Passage in Plato's Republic*, Philosophie Antique 17, 2017, s. 55–71
- Schofield, M., *Ciceronian Dialogue*, [w:] *The End of Dialogue in Antiquity*, oprac. S. Goldhill, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 63–84
- Scolnicov, S., *Beyond Language and Literature*, [w:] *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, oprac. G. Cornelli, de Gruyter, Berlin 2016, s. 5–14
- Sharpe, M., *Hunting Plato's Agalmata*, European Legacy 14, 2009, s. 535–547
- Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1903
- Steel, C. E. W., *Reading Cicero. Genre and Performance in Late Republican Rome*, Duckworth, London 2005
- Strauss, L., *On Plato's Symposium*, oprac. S. Benardete, University of Chicago Press, Chicago 2001

- Strauss, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, oprac. Th. L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1989
- Vlastos, G., *Socratic Studies*, oprac. M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge, 1994
- White, G. F., *Dialogue Form in Cicero's Academica*, referat wygłoszony na konferencji „The Dialogue Form in Ancient Philosophy: Xenophon, Plato, Cicero”, Princeton University, 2017, https://philosophy.princeton.edu/sites/g/files/toruqf2381/files/documents/events/white_dialogue_form_in_academica.pdf (dostęp 23 grudnia 2024)
- Wilkins, A. (wyd.), *Ciceronis De oratore libri tres*, Hakkert, Amsterdam 1962
- Zoll, G., *Cicero Platonis aemulus. Untersuchungen über die Form von Ciceros Dialogen, besonders von De oratore*, Juris, Zürich 1962
- Zygmuntowicz, D. (przeł. i oprac.), *Platon, Prawa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017