Andrzej Serafin
ORCID 0000–0002–2641–2623
DOI 10.24917/20838972.14.6.

Metamorfozy pojęcia cnoty w Akademii

Nauka bez cnoty jako miecz u szalonego
Jan Kochanowski, *Wykład cnoty*

Akademia utraciła cnotę. Trudno dokładnie powiedzieć kiedy. Być może wtedy, gdy przestała być depozytariuszką dobra. Wraz z nim utraciła dostęp do metafizyki, uznając ją za czczą i oderwaną od rzeczywistości grę pojęć, urojenie, projekcję lub – w najlepszym razie – bezzasadną hipostazę. Tradycyjnie jednak, to znaczy u zarania filozofii, w momencie założycielskim, jakim było powstanie pierwszej, wzorcowej Akademii w Gaju Akademosa, metafizyka nie była czymś danym, oczywistym, ani też czymś, co da się niezbicie wykazać apodyktycznym wywodem logicznym. Przeciwnie, była związana z określonym sposobem życia, opartym na rygorze, panowaniu nad sobą, wcielaniu w życie dobra, harmonii i ładu. Cnota była fundamentem filozoficznego życia oraz warunkiem możliwości filozoficznego poznania zarówno wtedy, jaki i w późniejszych wiekach. Rzymski republikanizm i średniowieczne chrześcijaństwo były pasami transmisyjnymi doktryny cnoty. Któż śmiałby dziś twierdzić jak niegdyś Seneka, że filozofia „urabia i kształtuje ducha, wprowadza ład do życia" poprzez „doskonalenie duszy ludzkiej", że jest ona „nauką cnoty, ale zdobywaną na drodze samej cnoty, nie ma bowiem ani filozofii bez cnoty, ani cnoty bez filozofii"[1]. Dziś przecież „żaden filozof nie zwróciłby się do ludzi z zamiarem uczynienia ich dobrymi, bo zostałby natychmiast wyśmiany"[2]. Te słowa Jana Patočki trafnie oddają sytuację obecną, lecz zawarta w nich sugestia, że niegdyś było inaczej, wymaga sprecyzowa-

[1] L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 56, 411–412.
[2] J. Patočka, *Plato and Europe*, przeł. P. Lom, Stanford 2002, s. 195.

nia. Wprawdzie w dyskursie filozoficznym cnota pełniła niegdyś istotną rolę, jednak nie jest tak, że był on powszechnie uznawany i obowiązujący. Wręcz przeciwnie. Anegdota o zupełnym fiasku publicznego wykładu Platona o dobru świadczy o tym, że dzisiejsza sytuacja nie różni się wiele od niegdysiejszej jeśli chodzi o recepcję, natomiast różni się zasadniczo co do postawy samej Akademii, która – w przeciwieństwie do dawnej – utraciła niegdysiejszą misję uprawy i doskonalenia duszy. W niniejszym eseju chciałbym zastanowić się nad przyczyną i konsekwencją tej utraty.

Zestawmy dwa modele Akademii: dawny i dzisiejszy. Pierwotna Akademia stawiała sobie za cel troskę o duszę i samopoznanie, metodą zaś, za pomocą której do owego samopoznania doprowadzała, była dialektyka i cnota. Techniki te służyły do doprowadzania do dobra – za pomocą dialogu oraz praktyki życiowej. Celem nie było zatem studium dawnych tekstów, rekonstrukcja cudzych poglądów ani ich porównywanie. Przedmiotem zainteresowania nie był martwy tekst, lecz żywa dusza. Tekst bowiem ma charakter wtórny. Pierwotne jest spotkanie i rozmowa. Dzisiejsza Akademia opiera się na skrajnie odmiennych założeniach. Cnota jest tylko koncepcją, pojęciem analizowanym podczas kursu etyki, będącym tylko jednym z wielu przedmiotów, a nie narzędziem służącym wcielaniu w życie dobra, które przestało obowiązywać jako cel wykształcenia i jako wzorzec życia filozofa. Zamiast tego celem jest opanowanie wiedzy historycznej na temat rozmaitych stanowisk filozoficznych, wykładanych ze sceptycznym dystansem. Brak własnego stanowiska Akademii, jej pozorna neutralność, wynikać ma z jej bezstronności, a zatem ma być jej zaletą. Dzisiejsze studia filozofii przypominają filmoznawstwo lub muzykologię. A przecież są też szkoły sztuk plastycznych, muzycznych, teatralnych, filmowych, kształtujące rzeczywiste rzemiosło, uczące sztuki. Akademia przestała jednak uczyć uprawy samej filozofii, przestała uczyć sztuki, która pierwotnie była sztuką życia podług filozoficznego wzorca. Miast tego stała się kultem spetryfikowanej wiedzy. Pierwotna Akademia redukowała wiedzę nabytą, uznając ją za mniemania, podważała przejęte z zewnątrz schematy myślenia, uznawała intelektualne oczyszczenie, tzn. krytycyzm wobec zastanych poglądów, za punkt wyjścia dla właściwego poznania. Dzisiejsza Akademia uczy kultu cudzych myśli, propagując jako wzorzec formę dyskursu opartą na hermeneutycznym zapośredniczeniu, degradując wartość samopoznania, poznania rzeczy samej. Analiza tego, czym Akademia była, odsłania to, czym nie jest i czym być by mogła, gdyby zastąpiła sceptycyzm i historyzm założeniem, że możliwe jest doprowadzenie do dobra za pomocą cnoty.

To jednak wydaje się bardzo trudne, być może wręcz niemożliwe. Akademia musiałaby bowiem na powrót stać się Akademią Platońską, podczas gdy platonizm – wraz z metafizyką – został przez Akademię po-

rzucony. Nie jest wszelako tak, że do tego porzucenia doszło niedawno, że kryzys metafizyki jest czymś nowym. Przeciwnie, metafizyka znajduje się w nieustannym kryzysie, o czym świadczy sam Platon, gdy mówi o walce gigantów, gigantomachii, w której „jedni wszystko na ziemię ściągają [...] upierają się przy tym, że istnieje tylko to, co można uderzyć i czego można jakoś dotknąć", a „jeżeli ktoś inny powie, że istnieje coś, co ciała nie ma, gardzą nim w ogóle i nie chcą już niczego słuchać", zaś po drugiej stronie są ci, którzy „z góry [...] ściągają jakieś tylko dla umysłu dostępne i bezcielesne idee" (*Sofista* 246–247[3]). Ten argument powraca w rozmaitych odmianach. Metafizyka, pojmowana klasycznie jako ogląd bytu bezcielesnego, umysłowego, wobec którego świat zmysłowy znajduje się w relacji podrzędnej lub pochodnej, musi wydawać się uroszczeniem dla pospolitego człowieka zmysłowego, *homme moyen sensuel*. Czy jednak filozof ma stawać w pozycji takiego człowieka? Filozofia w klasycznym ujęciu ma przecież wyprowadzać poza zmysłowość, a techniką służącą odkryciu tego, co niezmysłowe, co umysłowe, jest właśnie cnota. Wydaje się zatem, że tego rodzaju argument można sformułować wyłącznie z pozycji jej braku. W platonizmie cnota pojmowana jako zapanowanie nad ciałem i zmysłowością gwoli odkrycia czegoś, co je przekracza, jest wsparta przez dialektyczne doprowadzenie do dziedziny niezmysłowej. Dlatego najdrobniejszy wyłom wystarcza, by dokonać decydującego zwrotu: „jeśli istnieje sprawiedliwość i rozum [...] jeśli istnieje dusza", „jeżeli zechcą się zgodzić na jakiś, choćby i niewielki, byt bezcielesny, to wystarczy" (247b-c). Jak to ujął William James: by dowieść, że nie wszystkie kruki są czarne, wystarczy jeden biały kruk[4].

Celem Akademii jest zatem wskazanie na białego kruka, odkrycie tego, co niezmysłowe, jakkolwiek by tego nie nazwać: umysłu, rozumu, ducha, νοῦς. Zmysłowość ma jednak w sobie coś nieodpartego, nieodparcie wiążącego. Platonizm jako figura przekroczenia zmysłowości poddawany jest nieustannej krytyce, jak gdyby dziedzina tego, co zmysłowe, broniła się przed zakwestionowaniem swej ostateczności. Nietzsche, Marks, Freud, Heidegger – wszyscy oni wystąpili z radykalną krytyką platonizmu, ustawiając się w pozycji „synów ziemi", którzy „utrzymują uparcie, że w ogóle nie istnieje nic, czego nie potrafią zdusić w rękach" (247c). Rozsądny Kant przyznaje wprawdzie Platonowi, iż „rozum w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakikolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi dokładnie zgadzać, ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami". Jednak nie chce on zgodzić się

[3] Cytaty z Platona w przekładzie W. Witwickiego za wyjątkiem *Uczty* w przekładzie własnym oraz listów w przekładzie M. Maykowskiej.

[4] W. James, *The Will to Believe*, New York 1897, s. 319.

z Platonem „w przesadzie, z jaką on je jakby hipostazował”[5]. Argument ten powraca także w krytyce z pozycji marksistowskiego materializmu: „Lenin w *Zeszytach filozoficznych* odkrył gnoseologiczne korzenie idealizmu platońskiego stwierdzając, że idee Platona, jak w ogóle idee idealistów późniejszych, to po prostu zontologizowane abstrakcje, nic więcej”[6]. Sam Platon ma na to kontrargument: „duchowe oczy szerokich kół nie potrafią strzymać tego […] i słabną” (254a), gdyż „spojrzenie umysłu wyostrza się dopiero, gdy oczy zaczynają zawodzić” (*Uczta* 219a). Celem Akademii, tradycyjnie pojmowanej, nie jest więc wypracowanie systemu ani badanie istniejących systemów filozoficznych, pojęcia – czy też szerzej: językowe modele rzeczywistości – pełnią bowiem jedynie funkcję pomocniczą w dialektyce. Jest nim wyćwiczenie „spojrzenia umysłu”, „duchowych oczu”, a zatem tego, co późniejsza tradycja nazywa naocznością intelektualną, oglądem umysłowym, fenomenologicznym widzeniem. Z tej perspektywy sednem filozofii jest właśnie ta umiejętność, a taki czy inny system, pojęciowe ujęcie rzeczywistości – w języku Platona: „drugie żeglowanie”, tzn. ujęcie rzeczywistości za pośrednictwem λόγοι (*Fedon* 99) – jest tylko pochodną bezpośredniego oglądu. Heidegger wspomina, że nauka u Husserla była przede wszystkim ćwiczeniem „fenomenologicznego widzenia”. Husserlowska ἐποχή jest więc odpowiednikiem tego, co tradycyjnie nazywa się cnotą.

Aby zrozumieć różnicę między Akademią pierwotną i Akademią dzisiejszą warto wyróżnić dwa momenty filozofii platońskiej, które są zarazem decydującymi momentami filozofii w ogóle: moment negatywny, który można też nazwać krytyczno-subwersywnym, związany z zakwestionowaniem pozoru, mniemania, ułudy poprzez przedłożenie niewiedzy ponad wiedzę pozorną, czyli wszelką wiedzę przejętą, oraz moment pozytywny, który można też nazwać systematyczno-dogmatycznym. Ten pierwszy można też nazwać momentem sokratejskim, podważającym lub oczyszczającym. Do niego przynależą ἐποχή Husserla, destrukcja Heideggera, dekonstrukcja Derridy, wszelki ruch sceptycznego podważenia, wycofania wiary, rezygnacji z nieuzasadnionych przekonań. Ta intelektualna asceza jest warunkiem możliwości uprawiania filozofii. To właśnie jej, a nie bogatego repertuaru możliwych reprezentacji rzeczywistości powinna w pierwszym rzędzie uczyć Akademia. Nacisk na moment systematyczno-dogmatyczny i niemożność poradzenia sobie ze sprzecznością rozmaitych stanowisk prowadzą do sytuacji, w której wielość poglądów nie zostaje zintegrowana, Akademia zajmuje pozycję neutralną, nie znajdując podstawy dla przedkładania jakiegokolwiek z nich ponad inne, zaś adept filozofii zamiast do intelektualnego wglą-

[5] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 24.
[6] T. Kroński, *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955, s. 45–46.

du zostaje doprowadzony do umysłowego *embarras des richesses*. Czy rzeczywiście do tego ma prowadzić filozofia? Jeżeli filozofia, która miała wieść do prawdy, wiedzie jedynie do wielości nieuzgadnialnych prawd, do katalogu możliwych dogmatów, które są przedstawiane jak towar w duchowym supermarkecie, po który należy sięgnąć i wykorzystać, to nic dziwnego, że popadła ona w samozwątpienie. Rozwiązaniem nie jest arbitralnie przedłożenie jednego stanowiska filozoficznego ponad inne, wyznawcze przyjęcie tomizmu lub platonizmu jako ostatecznego systemu dogmatycznego. Rozwiązanie tkwi w samej przyczynie obecnego stanu, którą jest zaniechanie momentu negatywnego w edukacji oraz praktyce filozoficznej. O zaniechaniu tym świadczy nie tylko układ studiów filozoficznych, ale i sposób konstruowania podręczników, w których filozof jest sprowadzany do określonego systemu dogmatycznego, a filozofia do zbioru rozbieżnych poglądów, pieczołowicie katalogowanych i porządkowanych według prawideł historycznego rozwoju. Takie ujęcie filozofii zatraca zupełnie to, co stanowiło jej istotę w pierwotnej Akademii: troskę o duszę. Zatracenie cnoty jako formy filozoficznego życia, a także sposobu wprowadzania w filozofię doprowadziło nie tylko do zaniku negatywnego momentu filozofii, lecz również – wskutek oderwania momentu pozytywnego (systemowo-dogmatycznego) od zakorzenienia w określonej formie życia, którego jest wyrazem – do sprowadzenia filozofii do systemu tez porządkowanych podług dyscyplin, spośród których jedną z wielu jest etyka, oraz do zredukowania etyki cnót do rangi jednego z wielu systemów etycznych. Cnota jest więc dla dzisiejszej Akademii jedynie zamierzchłą przeszłością, którą można rozważać z antykwarycznym upodobaniem historyka porządkującego przeszłość. Przestała jednak być czymś żywym i fundamentalnym, warunkiem *sine qua non* bycia filozofem. Warto zatem przyjrzeć się temu, jak sama Akademia postrzega dziś funkcję cnoty u swojego zarania. W tym celu dokonajmy teraz przeglądu wykładni etyki platońskiej we współczesnych podręcznikach filozofii.

Zacznijmy od Tatarkiewicza, najpopularniejszego obecnie w Polsce podręcznika, źródła kanonicznych interpretacji[7]. Prezentuje on filozofię Platona w ujęciu systematycznym, choć sam zauważa, że „pełnia jego pomysłów rozsadzała system". Za istotę platonizmu uważa Tatarkiewicz fakt, iż „platonizm jest idealizmem", czyli „teorią" głoszącą pewne poglądy. Prezentacja skupia się więc na zreferowaniu poglądów zgrupowanych w sześciu działach: nauka o ideach, nauka o duszy, nauka o przyrodzie, nauka o poznaniu, etyka, estetyka. To, co jest punktem dojścia w toku dialektycznego treningu duszy w Akademii (teoria idei, czyli ogląd umysłowy), tutaj podane jest w sposób dogmatyczny jako „założenie filozofii

[7] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1995, wyd. oryg. Lwów 1931.

Platona". W prezentacji platońskiej nauki o duszy Tatarkiewicz referuje jedynie poglądy Platona, zestawiając go z jego poprzednikami, zupełnie przy tym gubiąc praktyczny wymiar filozofii, której celem była przemiana duszy, a nie zajęcie takiego czy innego stanowiska teoretycznego. Tatarkiewicz wymienia wprawdzie „dowody" Platona na nieśmiertelność duszy, jednak nie traktuje ich jako metod przemiany przed doprowadzenie (dowiedzenie, ἐπαγωγή), lecz tylko jako argumentację o wątpliwej wartości dowodowej, „fantazję poetycką", „wiarę religijną" lub „motywy pozanaukowe". Zauważa wprawdzie, iż Platon był twórcą „metafizyki opartej na etycznym podłożu", jednak z tego faktu nie wyciąga żadnych konkluzji, za jedyną praktykę w Akademii uznając „ćwiczenia w metodzie dialektycznej". Etyka nie jest bowiem dla Tatarkiewicza techniką przemiany duszy, lecz tylko systemem teoretycznym, który można zrekonstruować i zreferować. Referat platońskiego systemu etycznego składa się w ujęciu Tatarkiewicza z trzech części: nauki o cnotach, nauki o miłości i nauki o państwie. Za główne osiągnięcie Platona w tej dziedzinie uznaje on rozróżnienie trzech części duszy (a zatem pewien model teoretyczny), „usystematyzowanie materiału" (tzn. wcześniejszych „jednostronnych teorii") oraz „zestawienie i klasyfikację różnorodnych dóbr i cnót". Etyka platońska nie ma więc wedle Tatarkiewicza wymiaru praktycznego, lecz sprowadza się do takiej czy innej doktryny, którą można porównać z inną, zreferować, powtórzyć. Także nauka o miłości, u Platona polegająca przecież na obcowaniu miłosnym z konkretnymi ciałami lub ideami (droga inicjacji przebiega w *Uczcie* od piękna ciał do piękna samego), jest sprowadzona w podręczniku Tatarkiewicza do „poglądu". Jeśli cokolwiek ulega tutaj przemianie, to nie dusza człowieka, jego postępowanie lub stosunek do świata, lecz tylko pogląd referowanego autora. Nic więc dziwnego, że Tatarkiewicz kończy omówienie poglądów Platona stwierdzeniem, iż „na czele jego filozofii stało pojęcie idei". Nauczanie tak pojmowanej etyki nie będzie więc troską o duszę konkretnego człowieka lub grupy ludzi, z którymi obcuje nauczyciel, lecz tylko zreferowaniem teorii przed gronem słuchaczy.

W podręczniku Izydory Dąmbskiej[8] rozdział nt. Platona nosi tytuł „W świecie idei". Stosownie do tego wykład swój rozpoczyna ona od zreferowania idealizmu, który uznaje za hierarchiczny racjonalizm. Zagadnienie duszy, jak twierdzi Dąmbska, jest dla Platona „centralnym problemem filozoficznym", nierozwiązanym ze względu na „trudności racjonalnego ugruntowania wiedzy w tym zakresie". Także i tu mamy do czynienia z próbą sprowadzenia platonizmu do takiej czy innej doktryny lub argumentacji. Jak wszakże zauważa Dąmbska, główne dialogi Platona, w których Platon porusza tematykę duszy, pełne są „natchnio-

[8] I. Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, wyd. oryg. Lwów 1935.

nych wizji poetyckich", w których „Platon myśliciel ustępuje miejsca Platonowi poecie i wtajemniczonemu", co prowadzi do „chwiejności w odpowiedziach na niektóre pytania". Dąbska wspomina wprawdzie, iż wedle Platona „złączenie z ciałem przeszkadza poznawaniu prawdy", toteż „prawdziwy mędrzec pragnie śmierci". Referuje następnie „dogmat nauki Platona" o nieśmiertelności duszy, aby uznać za sedno etyki, pozostającej „w ścisłym związku" z nauką o duszy, „przezwyciężenie intelektualizmu etycznego" i „pojmowanie dzielności jako harmonii duszy". Pełnią życia ma być harmonijne połączenie dążenia do prawdy z „doznawaniem czystych przyjemności". Etyka platońska w ujęciu Dąmbskiej sprowadza się ostatecznie do zalecenia harmonizacji duszy, czyli „wyposażenia każdej części duszy we właściwą jej zaletę". Dlaczego duszę należy harmonizować i jakie ma to związek z pozostałymi elementami nauki Platona, Dąbska wszelako nie wspomina.

Na powyższym tle ciekawie prezentuje się Platon w ujęciu Fredericka Coplestona[9]. Zaczyna on swój wykład od teorii poznania, przechodząc następnie do teorii form, psychologii i moralności, państwa, fizyki i sztuki. Analizując *Teajteta*, dochodzi na samym początku do wniosku, że „wiedza nie jest prawdziwym sądem". Niemniej jest ona osiągalna, choć nie może się sprowadzać do takiego czy innego mniemania. Mając to na uwadze, trudno zredukować platonizm do zestawu tez. Sugeruje także, że „epistemologia Platona ma implikacje religijne", dopatrując się w niej mistycznej *via negativa*. Postęp poznawczy „wymaga wysiłku i umysłowej dyscypliny" i polega na stopniowym prowadzeniu wychowanka „do ujęcia wiecznych i absolutnych prawd i wartości". W centrum zainteresowania Platona jest bowiem „postępowanie człowieka, troska o duszę i dobro państwa". Jak zauważa Copleston, nauka Platona o duszy nie jest „zbiorem dogmatycznych twierdzeń", lecz eudajmonistyczną etyką, mającą na celu osiągnięcie najwyższego dobra na drodze „upodobnienia się do Boga". Wzorem jest sam Platon, którego życie polegało „na całkowitym oddaniu się prawdzie [...] trwałej, wiecznej i absolutnej". Również życie w Akademii, jak podkreśla Copleston, polegało na takim właśnie dążeniu.

Powstały w tym samym czasie podręcznik W. K. C. Guthriego[10] dzieli wykład Platona na dwie części: teorię idei oraz etyczno-teologiczną refutację sofistyki. Twierdzi on, iż Platonowi przyświecały dwa nadrzędne cele: pragnienie przekazania nauk Sokratesa oraz troska o πόλις. Obie te kwestie łączą się z problemem religii, szczególnie religii osobistej. Bogo-

[9] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, wyd. oryg. London 1946.

[10] W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, wyd. oryg. London 1950.

wie Olimpu byli „skazani na odejście", poddani krytyce ze strony filozofii przyrody, sofistyki i mistycyzmu, co zagrażało utratą ładu państwa. Rzecz znamienna, że właśnie od tych uwag Guthrie rozpoczyna wykład platońskiej teorii idei. Ma ona więc od samego początku wymiar polityczno-religijny, a celem jej jest zjednanie metafizyki i etyki. Podstawowym jej założeniem jest to, że „niedoskonałe nie byłoby nigdy w stanie doprowadzić nas do znajomości doskonałego". To na nim opiera się wezwanie do doskonalenia i oczyszczania duszy. Jest to proces trudny i żmudny: wychowanek musi być poddany surowej dyscyplinie, ćwiczeniom fizycznym, przez dziesięć lat uczyć się wyższej matematyki, by wreszcie przez pięć lat poświęcić się „najwyższym regionom filozofii". Doskonalenie duszy nie jest jednak tylko zestrojem wewnętrznym. Pełną koncepcję duszy prezentuje bowiem Platon – wedle Guthriego – w *Państwie*. Nie tylko oddzielny człowiek, lecz także wspólnota polityczna jest żywym organizmem, a więc całością, którą należy zharmonizować. W tym właśnie sensie etyka platońska nabiera wymiaru religijno-politycznego.

Najbardziej nowatorskie ujęcie prezentuje podręcznik Giovanniego Reale[11], który jako pierwszy usiłuje przeprowadzić rekonstrukcję „nauk niepisanych" (metafizycznych pryncypiów warunkujących teorię idei). W związku z tym główny nacisk kładzie on na „metafizyczno-dialektyczny składnik myśli platońskiej", uznając składnik „etyczno-religijno-ascetyczny" za pochodny. Niemniej jednak Reale podkreśla, że Platon jest nie tylko metafizykiem i dialektykiem, lecz również – przytaczając słowa Proklosa – „przewodnikiem i tłumaczem najświętszych misteriów". Dopiero bowiem doktryna nieśmiertelności duszy „nadaje nowe oblicze etyce i polityce". Życie dla duszy oznacza „stopniowe odrywanie się od tego, co cielesne", co stanowi warunek odkrycia „świata inteligibilnego" oraz poznania „rzeczy niezmiennych i wiecznych", gdyż tylko nieśmiertelna dusza ma pokrewną im naturę. Dusza pragnąca prawdy (dusza filozofa) powinna więc stronić od ciała. W tym sensie prawdziwy filozof pragnie śmierci, a prawdziwa filozofia jest ćwiczeniem się w umieraniu. Tak oto Platon dokonuje przewartościowania wszystkich wartości, łącznie z pozornie najwyższą, czyli życiem. Troska o duszę jest najwyższym zadaniem człowieka, a polega ona na oczyszczaniu duszy, wznoszenie się do poznania inteligibilnego. Mistyka platońska nie jest więc ekstatycznym doznaniem, lecz stopniowym oczyszczaniem, „procesem nawrócenia moralnego", będącym zarazem procesem poznawczym: od poznania zmysłowego do ponadzmysłowego. Owo poznanie nie jest wszelako czystą kontemplacją, lecz miłosnym zespoleniem z „pierwszym oblubieńcem", którym jest „pierwsze i absolutne dobro". Reale podkre-

[11] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, wyd. oryg. Milano 1975.

śla także, iż polityka stanowi element platońskiej „troski o duszę". Ideał harmonijnego ustroju przedstawiony w Państwie jest bowiem możliwy do urzeczywistnienia w duszy człowieka. Państwo stanowi zatem zwieńczenie platońskich rozważań na temat doskonalenia duszy. Konkludując, Reale przytacza cytat z *Paidei* Wernera Jaegera: „Nie można urzeczywistnić rzeczypospolitej Platona poprzez naśladowanie jej zewnętrznej organizacji, a jedynie przez wypełnienie jej prawa absolutnego dobra, które stanowi jej duszę. Dlatego bardziej przyczynił się do urzeczywistnienia państwa platońskiego ten, komu udało się wprowadzić w życie ten boski porządek w swej indywidualnej duszy, aniżeli ten, kto buduje całe państwo przypominające z zewnątrz platoński schemat polityczny, ale pozbawione jego boskiej istoty, idei dobra, źródła jego doskonałości i szczęśliwości". Również centralny dla Państwa mit jaskini ma przede wszystkim wymiar etyczny (περιαγωγή, czyli nawrócenie, zwrot duszy). Konkludując, Reale stwierdza, iż oczyszczenie duszy, czyli „upodobnienie się do Boga w takiej mierze, w jakiej jest to dla człowieka możliwe", prowadzi do wykształcenia zdolności spojrzenia synoptycznego, zbierającego wiele w jedno, dostrzegania i urzeczywistniania jedności w wielości.

Podsumujmy powyższe ujęcia platońskiej doktryny cnoty. Tatarkiewicz redukuje platonizm – a zatem pierwotną, wzorcową postać Akademii – do poglądu; podobnie Dąmbska – do dogmatu. W ten sposób gubią oni istotę filozoficznego życia w Akademii, czyli cnotę, której pochodną jest taki czy inny system pojęć wyrażający umysłowy wgląd, wyrażający go w sposób nieostateczny, co podkreśla sam Platon w swojej krytyce pisma (*Fajdros* 271–278). Copleston ukazuje wprawdzie kluczową rolę cnoty w pierwotnej Akademii, jednak – jak na jezuitę przystało – postrzega ją z perspektywy religijnej, podczas gdy Akademia była instytucją świecką, jej patron, Sokrates, został skazany za bezbożność (ἀσέβεια), a figura Boga, do którego wedle przytoczonego przez Coplestona cytatu z *Teajteta* ma się upodobnić na drodze cnoty adept filozofii, jest dla Platona pojęciem regulatywnym, oczyszczonym z wszelkich kultowych odniesień, sprowadzonym do abstrakcyjnego wzorca etycznego – dobra, prawdy, piękna oraz prostoty w czynie i słowie w stopniu najwyższym, gdyż funkcją teologii jest ustanowienie wzorców etycznych (*Państwo* 379–382). Również Guthrie i Reale czytają Platona kluczem religijnym. Wszelka lektura tego rodzaju wpisuje jednak platonizm w obce mu ramy pojęciowe. Z perspektywy momentu negatywnego, sokratycznego, nie możemy zakładać żadnej religijności, żadnego uprzedniego systemu pojęć, żadnej doktryny, do której ma dogmatycznie doprowadzać Akademia. Tym bardziej, że same dialogi Platona są niekonkluzywne, aporetycze i pozwalają na mnogość rozmaitych interpretacji, od bliskiej

Tatarkiewiczowi neokantowskiej wykładni Natorpa[12] po religijną wykładnię neoplatońską, bliską autorom o proweniencji chrześcijańskiej. Możliwe są jednak zupełnie inne odczytania, np. materialistyczne[13], fenomenologiczne[14] czy nawet postmodernistyczne[15]. Dlatego właśnie niezbędne wydaje się wydobycie na pierwszy plan praktycznego wymiaru życia filozoficznego w dawnej Akademii. Parafrazując słowa Heideggera nt. fenomenologii: „Wyrażenie platonizm oznacza przede wszystkim metodę. […] To, co w platonizmie istotne, nie polega na dążeniu do urzeczywistnienia się w postaci określonego kierunku filozoficznego. Wyżej od urzeczywistnienia stoi możliwość"[16].

Metodą platonizmu jest dialektyka i cnota. Przyjrzyjmy się zatem temu, jak sam Platon je pojmuje. Dialektyka jest metodą doprowadzania do synopsy, do jednowidztwa („dialektyk jest synoptykiem", *Państwo* 537c) za pomocą umiejętnego zadawania pytań i udzielania odpowiedzi (*Kratylos* 390c). W tym sensie dialektyką jest sokratejska μαιευτική i ἔλεγχος, to znaczy metoda demaskowania pozornej wiedzy przez odsłanianie nieuzasadnionch założeń, prowadzące ostatecznie do oświecającej niewiedzy. Ten sam Sokrates, który powszechnie uchodzi jedynie za mąciciela umysłów, odsłania jednak z czasem odmienne oblicze: „Gdy ktoś zechce słuchać mów Sokratesa, z początku wydadzą mu się śmieszne. […] niedoświadczony i nierozumny człowiek może wykpić jego mowy. Kto jednak otworzy je i dostanie się do ich wnętrza, ten odkryje najpierw, że są to jedyne mowy, które mają sens, a następnie dostrzeże w nich najbardziej boskie, niezrównane obrazy cnoty, obejmujące większość, jeśli nie wszystkie rzeczy odpowiednie dla kogoś, kto zamierza stać się dobrym i pięknym" (*Uczta* 221–222). Kluczowe jednak dla zrozumienia tego, czym była cnota w Akademii, jest to, co mówi Platon w *Państwie*. Warunkiem wolności i samostanowienia jest okiełznanie cielesności i zmysłowości. W tym celu dusza musi wykształcić instancję nadrzędną, której funkcją będzie obserwowanie i kontrolowanie zachowań organizmu. Platon mówi w tym kontekście o sterowaniu, dbaniu i panowaniu. Wprowadza także metaforykę muzyczną, mówiąc o zestroju, który utożsamia z uporządkowaniem, ładem i sprawiedliwością. Ci ciekawe, za zaletę tak rozumianej sprawiedliwości uznaje on wewnętrz-

[12] P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, 1921.

[13] F. Nietzche, *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, w: *Gesammelte Werke*, t. 4, München 1921, s. 367–443, w szczególności s. 439–443.

[14] T. Arnold, *Phänomenologie als Platonismus*, Berlin/Boston 2017; B. C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011, w szczególności rozdział I (*Plato's and Aristotle's theory of eide*) oraz II.5 (*Pure phenomenology and Platonism*).

[15] C. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996.

[16] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 39, 54 (przekład zmieniony).

ną moc (366e). Funkcją cnoty nie jest więc wygaszenie, lecz kumulacja energii i właściwe nią dysponowanie, to znaczy takie, które kieruje się dobrem. Tę zasadę wyraża w *Uczcie* ironiczne zdanie, którym Sokrates kwituje nachalne zaloty Alkibiadesa: „namyślmy się, a następnie uczyńmy, co wyda nam się najlepsze w tej oraz w innych sprawach" (219b). W innych dialogach, zwłaszcza w *Fedonie* i *Fajdrosie* Platon ukazuje cnotę jako metodę nie tyle miarkowania pożądliwości, cielesności i zmysłowości, ale wręcz zupełnej ich negacji. Takie rozumienie cnoty pojawia się też w *Państwie* (509 i nast.). Ma ono prowadzić do widzenia duszą, widzenia samą myślą, do „obrócenia się całą duszą od świata zjawisk, które powstają i giną" (518c), jednak po to, aby następnie do porzuconej dziedziny zjawisk powrócić.

Jak powiada Platon w końcowych partiach *Państwa*, mamy stać się lepsi i szczęśliwsi przez zmianę stosunku do pożądania, przykrości i przyjemności (606d). Platońska perfekcja duszy to zatem nie antyświatowa asceza, lecz harmonizacja życia i rozwój pierwiastka umysłowego. Platonizm to nie przyjęcie metafizycznego dogmatu, lecz rozwój duchowy oraz przejście mozolnej, indywidualnej drogi samodoskonalenia i samopoznania. Przemiana duszy, do której prowadzi wdrożenie cnoty w życie, jest zatem konstytucją autonomicznego i samoświadomego podmiotu. Metafory zastosowane przez Platona w *Państwie* stanowią opis ruchu upodmiotowienia, który jest sednem tej przemiany. Droga ta jest mozolna i trudna. Nie dziwi więc zastrzeżenie Arystotelesa rozpoczynające *Etykę Nikomachejską*, iż „młodzieniec nie jest odpowiednim słuchaczem [niniejszych] wykładów [...]; brak mu bowiem doświadczenia w kwestiach życia praktycznego, które są podstawą i przedmiotem odnośnych wywodów. [...] Wszystko przy tym jedno, czy ktoś jest młodzieńcem ze względu na swój wiek, czy też niedojrzałym jako charakter, albowiem brak ów tkwi nie w ilości lat, lecz w kierowaniu się namiętnościami w życiu i w poszczególnych dążeniach" (1095a). Z dotychczasowych rozważań wyłania się zatem wieloraka funkcja cnoty w dawnej Akademii. Po pierwsze funkcja kierownicza. Cnota jest wówczas rozumiana jako miarkowanie popędów. Porfiriusz w Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά nazywa taki wymiar cnoty praktycznym lub politycznym. Po drugie funkcja poznawcza. Cnota wówczas polega na zupełnym zanegowaniu zmysłowości i odkryciu dziedziny umysłowej. Porfiriusz nazywa ten wymiar cnoty oczyszczającym, katartycznym. Co ważne, odróżnia on wymiar oczyszczający od wymiaru teoretycznego, to znaczy od właściwego oglądu, który nie jest tożsamy z negacją zmysłowości, lecz jest jej następstwem. Wymiar ten nazywa on kontemplacyjnym bądź teoretycznym, a tego, który opanował umiejętność umysłowego oglądu, nazywa widzącym, teatykiem (od θεάομαι, widzieć). Istotne wszelako jest to, że w tradycji platońskiej za-

wieszeniu nie podlegają jedynie zmysły, ale również wiedza. Oczyszczenie – a zatem cnota – polega nie tylko na zanegowaniu wszelkich danych zmysłowych, lecz również wszelkiej wiedzy. Konstytucja podmiotu wymaga więc uprzedniego radykalnego odpodmiotowienia. Warto w tym miejscu wspomnieć, że Mistrz Eckhart w kazaniu *Beati pauperes spiritu* mówi o trzech rezygnacjach: z wiedzy, z woli i z mienia. Pierwotna tradycja platońska nie posuwa się jednak aż tak daleko w cnocie jako metodzie doskonalenia duszy.

Podsumowując, w praktyce cnoty, będącej fundamentem pierwotnej Akademii, można wyróżnić trzy jej wymiary: powściągnięcie zmysłowości, popędowości i mniemań. Te trzy ruchy dostrzegamy już u samego Sokratesa. Po wycofaniu, które uosabia „zwrócony do umysłu", zastygły w katalepsji filozof (*Uczta* 174–175), następuje jednak powrót do świata, ciała, zmysłów, pożądań, poglądów. Ten ruch wyjścia i powrotu jest następnie wielokrotnie powtarzany. „Wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie mozolnie rodzi wiedzę o tym, co dobre, w tym, który jest dobry" (*List VII* 344e; przekł. zmieniony). Czy zatem Sokrates, uosabiający ten ruch, jest postacią akademicką? Czy może być dla Akademii wzorcem ktoś, kto nie napisał żadnej książki, kto tylko podważał zastane poglądy, mącił umysły młodych Ateńczyków i tak wychował swych podopiecznych, że najznamienitszego spośród nich uznaje się za „mistyfikatora, który nie tylko mami sam siebie, lecz równocześnie jest sekciarzem i tylko kiedy mówi do swych adeptów, a nie do ludu [...] ma sposobność popisać się swą domniemaną filozofią"[17]? Wbrew temu twierdzę, że ten ateński obrazoburca jest figurą akademicką *par excellence*, o ile Akademia ma być instytucją krytyczną – właśnie ze względu na radykalną subwersję, jakiej dokonał Sokrates. Zadaniem Akademii jest zachowanie jego postawy jako wzorcowej i jej kultywowanie. Sama ufundowana przez Platona Akademia jest bowiem jej żywym pomnikiem. Książki są tylko jednym z filarów jej gmachu, jej materialnym, tekstualnym nośnikiem. Istotą jest jednak filozoficzna praktyka, filozoficzny sposób życia, to znaczy: cnota i dialektyka. Bez nich filozofia staje się działalnością antykwaryczną, komentatorską. Jak zauważył niegdyś Henri Corbin, nie można nauczać platonizmu, samemu nie będąc platonikiem[18]. Nie można nauczać dobra, samemu nie będąc dobrym. Akademia, o ile ma być godna swego miana, powinna być ostoją dobra.

Na zakończenie chciałbym wskazać na powiązanie miejsca i funkcji cnoty w Akademii z tym, jak ona sama pojmuje swą misję, czy też, mó-

[17] I. Kant, *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelezny, w: *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 385.

[18] H. Corbin, *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, w: *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Paris 1981, s. 51.

wiąc językiem klasycznym, swój cel. Stoicy – zgodnie z tradycją pierwotnej Akademii – uznawali etykę (a zatem naukę cnoty) za sedno, za żółtko jaja filozofii, by użyć stosowanej przez nich metafory (białkiem była fizyka, a skorupką logika). Dziś jajo Akademii stało się pustą wydmuszką, w którą na powrót trzeba wlać życie. Cnota w pierwotnej Akademii pełniła funkcję naczelną. Dobro oraz dobrostan były kluczowymi wartościami, warunkującymi filozoficzne życie. Ich zanik wiąże się z przemianą funkcji Akademii w życiu społecznym, gdyż z elitarnej instytucji kontemplacyjno-naukowej stała się ona częścią nowoczesnego, świeckiego, stechnicyzowanego społeczeństwa masowego, co zasadniczo zmieniło warunki jej funkcjonowania, a przede wszystkim jej cele. Jest nie do pomyślenia, by dzisiejsza Akademia postawiła za cel „upodobnienie się do Boga" – chociażby ze względu na to, że jest ona instytucją świecką. Dlaczego jednak, jak twierdzi Patočka, uznanie dobra za cel edukacji jest równie niemożliwe? Zapewne właśnie ze względu na odmienny kontekst społeczny. Wprawdzie tradycyjna metafizyka i wiążąca się z nią etyka zostały poddane w ostatnich wiekach druzgoczącej krytyce, nie znaczy to jednak, że bezpowrotnie odeszły one do lamusa. Gadamer twierdzi wręcz, że filozofia klasyczna wraz z jej wizją świata i człowieka jako organicznej całości może być znakomitym antidotum na zgubne tendencje współczesnego społeczeństwa: „Kryzys ludzkiej cywilizacji, w którym znajdujemy się za sprawą rewolucji przemysłowej, ma swój filozoficzny wyraz w nowożytnym subiektywizmie oraz w konstruktywizmie naszej wiedzy i technicznych zdolności. Dlatego winniśmy nauczyć się od Greków, jak restytuować ideę uporządkowanej całości – duszy, państwa i wszechświata – by nie popadać w złudzenie *homo faber*. Największym nauczycielem jest dla nas Platon."[19] Ażeby jednak Akademia mogła propagować klasyczną wizję świata, musiałaby zająć pozycję odmienną od panującego dziś sceptycznego dystansu i uznać za swój cel dobro samo. Być może, wbrew pozorom, dobrze by jej to zrobiło. W tym celu musiałaby również przywrócić cnotę.

Rozważania moje chciałbym zamknąć wypowiedzią Krzysztofa Maurina, zmarłego w 2017 roku matematyka, który postrzegał świat po platońsku i usiłował wprowadzać w życie platońskie ideały, także w życie Akademii, mianowicie w ramach założonej przez siebie Katedry Matematycznych Metod Fizyki. Otóż dla Maurina platoński system idei jest czymś prawdziwym i żywym, do czego jako matematyk i filozof ma on intelektualny dostęp. „Straszne byłoby, gdyby stał się schematem, martwym rusztowaniem, szkieletem, strukturą. Takie niebezpieczeństwo zawsze istnieje: myli się – jakże często – pamięciowe opanowanie tych

[19] Nieopublikowany rękopis Gadamera dedykowany Tischnerowi do jego Księgi Pamiątkowej na 60–lecie.

już martwych terminów i sprawne operowanie nimi z prawdziwym wewnętrznym doświadczeniem." Wedle Maurina sam platoński system idei – jak każdy system pojęć – jest *par excellence* etyczny. Idee bowiem są niczym naczynia gromadzące ludzkie doświadczenie i poznanie. „Są to pojęcia [...] pojęcie jest »naczyniem«, czymś, co chce ob-jąć, po-jąć istotę, żywą ideę. Lecz gdy pojęcie obumiera, staje się martwą powłoką, skorupą, pęka, a treść, której pojąć nie może, wylewa się [...]. Pojęcie musi żyć, musi się rozwijać, by mogło pojmować, stać się z (martwego) naczynia organem poznawania-pojmowania. Wtedy jest ono nie tylko naczyniem, mającym kształt »płynnej« idei, lecz polewa owemu kiełkowi – „logosowi nasiennemu" – w rozwinięciu się, rozkwitnięciu i przyniesieniu owocu. Wiemy dobrze – najlepiej widać to we współczesnej matematyce – jak trudnym i bolesnym procesem jest rośnięcie, ożywianie pojęć. [...] A my? Naczynia naszych serc i umysłów nie tylko nie potrafią pojąć-zobaczyć tego bogactwa dobra, życia i prawdy. A nawet gdy wykształtowaliśmy to naczynie jakiegoś pojęcia, czy zespołu pojęć – gdy pojęliśmy jakąś wielką ideę (matematyczną czy filozoficzną) to przez powtarzanie jej często niepostrzeżenie zaczyna się ono (to pojęcie) wyświechtywać, obumierać – mowa nasza »drętwieje«, staje się pusta, gorzej: nudna i niszcząca: naczynie pęka"[20]. Etyka filozofa – etyka Akademii – jest więc nie tylko odpowiedzialnością wobec człowieka, ale też wobec idei, jest obowiązkiem trzymania pieczy nad depozytem tradycji, ponawiania nieustannej próby jej rozumienia, przekazywania, rozwijania i utrzymywania przy życiu.

Bibliografia

Arnold T., *Phänomenologie als Platonismus*, Berlin/Boston 2017.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, wyd. oryg. London 1946.

Corbin H., *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, [w:] *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Paris 1981.

Dąmbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, wyd. oryg. Lwów 1935.

Gadamer H.-G., Niepublikowany rękopis dedykowany Józefowi Tischnerowi do jego Księgi Pamiątkowej na 60-lecie, z archiwum Tadeusza Gadacza.

Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, wyd. oryg. London 1950.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

Hopkins B.C., *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011.

James W., *The Will to Believe*, New York 1897.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.

[20] Niepublikowany manuskrypt Krzysztofa Maurina z archiwum KMMF UW.

Kant I., *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelezny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.

Kroński T., *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955.

Maurin K., Niepublikowany rękopis z archiwum KMMF UW.

Natorp P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, 1921.

Nietzche F., *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, t. 4, München 1921.

Patočka J., *Plato and Europe*, przeł. P. Lom, Stanford 2002.

Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.

Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa 2012.

Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, wyd. oryg. Milano 1975.

Seneka L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1995, wyd. oryg. Lwów 1931.

Zuckert C., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996.

Summary

The concept of virtue was the fundamental idea of the initial Academy established by Plato and his fellows. Virtue was not only a subject of philosophical debates. It was the essential philosophical practice, a prerequisite and a necessary condition of philosophical knowledge. A theoretical consideration of the nature of virtue was only an auxiliary mean of obtaining it in practice, and practical virtue was not a goal as such, rather it was a way to order and harmonize one's living. This harmonization, becoming virtuous, or, to state it otherwise, becoming good, was a means of obtaining the knowledge of the good. One cannot know what virtue is without being virtuous. One cannot know the good without being good. Hence in the initial Academy all philosophical knowledge, including metaphysical knowledge, was based on practical experience and self-knowledge. One can claim that the later detachment and crisis of metaphysics and the abstraction of philosophical problems from practical life was a result of the loss of the central role of virtue in philosophical life and philosophical education

Abstrakt

Pojęcie cnoty stanowiło fundamentalną ideę pierwotnej Akademii ustanowionej przez Platona i jego towarzyszy. Cnota była nie tylko przedmiotem dysput filozoficznych, lecz przede wszystkim stanowiła filozoficzną praktykę, wymóg oraz warunek konieczny filozoficznego poznania. Teoretyczne rozważania na temat natury cnoty stanowiły jedynie środek do osiągnięcia jej w praktyce, ale również cnota praktyczna nie była celem samym w sobie. Była ona raczej sposobem uporządkowania i zharmonizowania własnego życia. Ta zaś harmonizacja, to

znaczy stanie się człowiekiem cnotliwym, czy też, innymi słowy, człowiekiem dobrym, służyła poznaniu samego dobra. Nie można poznać cnoty nie będąc cnotliwym. Nie można poznać dobra nie będąc dobrym. Wszelkie poznanie filozoficzne, w tym poznanie metafizyczne, było zatem w pierwotnej Akademii oparte na doświadczeniu praktycznym, na samopoznaniu. Można więc twierdzić, że późniejszy kryzys metafizyki oraz oderwanie się problematyki filozoficznej od życia praktycznego było wynikiem utraty centralnego miejsca cnoty w życiu filozoficznym oraz w edukacji filozoficznej.

Keywords: virtue, academy, pedagogy, paideia, metaphysics, history of ideas, Plato

Słowa kluczowe: cnota, akademia, pedagogika, paideia, metafizyka, historia idei, Platon

Andrzej Serafin – Editor of the Philosophical Journal "Kronos". Assistant Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University in Cracow. Translator. His recent translations include Rilke's *Letters on Cézannie* and Taubes' *Occidental Eschatology*. His doctoral dissertation is devoted to the problem of truth in Heidegger's reading of Aristotle.

Andrzej Serafin – członek redakcji kwartalnika „Kronos". Pracownik IFiS UP w Krakowie. Tłumacz. Ostatnio opublikował przekłady *Zachodniej eschatologii* Jacoba Taubesa i *Listów o Cézannie* Rilkego. Rozprawę doktorską poświęcił pojęciu prawdy w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa.