



Platon, *Parmenides*, czyli o Ideach (126a–137c)

ABSTRACT: Plato's dialogue *Parmenides* is the most enigmatic account of ancient philosophy of the classical era beside to Gorgias' treatise *On Nature*. The discussion on this dialogue has continued uninterrupted from antiquity to the present day; it is the subject of so many mutually exclusive interpretations that we would still struggle to make a collective statement about the state of research on it. Unfortunately, despite the passage of years and the tremendous development of research on Plato, we still do not have a reliable philological translation of this dialogue into Polish – a translation that could provide Polish scholars of ancient philosophy with a starting point for in-depth studies. This state of affairs has prompted us to take the floor in this still topical debate and thus propose a new translation of *Parmenides*. We hereby present the translation of the first, aporetic part of the dialogue, together with commentaries that aim to enable the reader to see the positive content of the considerations contained in the text. For, on the surface, it may seem that the aporetics played out in this part of the dialogue are of a supposedly sophistic nature. After all, most of the arguments made here against the theory of Ideas are based on the ambiguity of terms or the omission of certain essential distinctions. However, with a slightly deeper look, it becomes apparent that this whole – it might seem – disorderly game of terms leads in one particular direction. Its purpose is to prepare the ground for the proper consideration of the second part of the dialogue, by sort of «clearing» the reader of misconceptions about the nature of Ideas drawn from ordinary experience. In each of the aporias there is a gap, some small, subtle error or omission, which the recipient of the text must find and thus free himself from the obstacle standing in the way of understanding. It is only after all the aporias have passed, knowing how things cannot be, that we can return to our starting point, namely to the dialectic analysing the ontic relations of unity and multiplicity, and finally, this time in a critical manner, make a renewed attempt to understand the complex question of being. For in the end, even in the face of all the objections discussed in the dialogue, it is impossible to avoid embracing the Ideas, at least in some form.

Słowo od tłumaczy

Platoński *Parmenides* obok traktatu Gorgiasza *O naturze* jest najbardziej enigmatycznym przekazem antycznej filozofii epoki klasycznej. Dyskusja na temat tego dialogu trwa nieprzerwanie od starożytności do dziś; jest on przedmiotem tylu wykluczających się interpretacji, iż nadal z trudem moglibyśmy wypowiedzieć się zbiorczo o stanie badań na jego temat. Niestety, pomimo upływu lat i ogromnego rozwoju badań nad Platonem

wciąż nie dysponujemy rzetelnym, filologicznym przekładem tego dialogu na język polski – przekładem, który mógłby zapewnić polskim badaczom filozofii starożytnej punkt wyjścia do pogłębionych studiów. Ów stan rzeczy skłonił nas do zabrania głosu w tej wciąż aktualnej debacie i tym samym zaproponowania nowego przekładu *Parmenidesa*. Niniejszym prezentujemy tłumaczenie pierwszej, aporetycznej części dialogu wraz z komentarzami, które mają na celu umożliwienie czytelnikowi dostrzeżenia pozytywnej treści rozważań zawartych w tekście. Z pozoru bowiem może się wydawać, że aporetyka rozgrywająca się w tej części dialogu ma charakter jakoby sofistyczny. W końcu większość argumentów wytoczonych tu przeciwko teorii idei opiera się na wieloznaczności terminów, czy pominięciu pewnych istotnych dystynkcji. Jednak przy nieco głębszym spojrzeniu okazuje się, że cała ta – mogłoby się wydawać – bezładna gra pojęć prowadzi w jednym konkretnym kierunku. Jej celem jest przygotowanie gruntu pod właściwe rozważania drugiej części dialogu, przez swoiste „oczyszczenie” czytelnika z błędnych wyobrażeń odnośnie natury idei zaczerpniętych z potocznego doświadczenia. W każdej z aporii tkwi pewna luka, jakiś niewielki, subtelny błąd, czy pominięcie, które odbiorca tekstu musi odnaleźć, a tym samym uwolnić się od stojącej na drodze do rozumienia przeszkody. Dopiero po przejściu wszystkich aporii, wiedząc już jak nie może być, możemy powrócić do punktu wyjścia, a konkretnie do dialektyki analizującej ontyczne związki jedności i wielości, by w końcu, tym razem w sposób krytyczny, podjąć na nowo próbę wyrozumienia złożonej kwestii bycia. W ostateczności bowiem, nawet w obliczu wszystkich omawianych w dialogu zarzutów, nie da się uniknąć przyjęcia idei, przynajmniej w jakiejś formie.

Platon, *Parmenides*, czyli o ideach [126a–137c].

[126a] Opowiada Kefalos:

Kiedy przybyliśmy do Aten z domu w Kladzonmenach, na agorze natknęliśmy się na Adejmanta i Glaukona. I Adejmant, wzięwszy mnie za rękę, powiedział:

— Witaj, Kefalosisie, i jeśli brakuje ci tu czegoś, w czym moglibyśmy ci pomóc, to powiedz.

— Ależ właśnie z tego powodu tu jestem – odpowiedziałem – żeby was o coś poprosić.

— Powiedz zatem, czego ci trzeba – odparł. [126b]

A ja powiedziałem – Jak ma na imię wasz brat przyrodni od strony matki? Bo nie pamiętam. Był chyba jeszcze chłopcem, kiedy poprzednio przybyłem

tu z Kladzomenów, a to było już dawno temu. Bo wasz ojciec, jak sądzę, nazywa się Pýrilampes.

— Dobrze pamiętasz – odpowiedział.

— A on?

— Antyfont. Ale czemu tak dopytujesz o niego?

— Ci tutaj – odpowiedziałem – to moi współobywatele, bardzo interesują się filozofią. Dowiedzieli się, że ten właśnie Antyfont często spotykał się z pewnym Pytodore, [126c] towarzyszem Zenona i że pamięta owe rozmowy, które kiedyś prowadzili Sokrates, Zenon i Parmenides, jako że wiele razy słyszał je od tego Pytodora.

— Rzeczywiście, to prawda – odparł.

— A więc tych właśnie rozmów – powiedziałem – chcielibyśmy posłuchać.

— Ależ to nic trudnego – mówi – w końcu kiedy był jeszcze chłopcem, bardzo się nimi interesował, jednak teraz na wzór swojego dziadka i imiennika przeważnie zajmuje się końmi. Lecz jeśli trzeba, chodźmy do niego. Niedawno ruszył stąd do domu, a mieszka całkiem blisko, w Melicie. [127a]

Po tej rozmowie ruszyliśmy, a Antyfonta zastaliśmy już w domu, gdy dawał kowalowi jakąś uzdę do naprawy. Kiedy go już odprawił, a jego bracia opowiedzieli mu, dlaczego tu jesteśmy, rozpoznał mnie z poprzednich wizyt i przywitał serdecznie. Z początku ociągał się, kiedy prosiliśmy go, by przytoczył owe rozmowy – mówiąc, że to dużo pracy – w końcu jednak zaczął opowiadać. Powiedział więc Antyfont, że Pytodór mu opowiadał, jak kiedyś Zenon i Parmenides przybyli na Wielkie Panateneje. [127b] Parmenides był już wtedy dość stary, całkiem siwy, jednak o pięknym i szlachetnym obliczu, a miał wtedy około sześćdziesięciu pięciu lat. Zenon z kolei – wysoki i przystojny – miał około czterdziestki. Mówiło się, że był kochankiem Parmenidesa. Zatrzymali się wtedy – jak opowiadał – u Pytodora [127c], poza murami, na Keramejku. I tam właśnie przyszedł Sokrates, wówczas bardzo młody, a z nim też paru innych, nielicznych¹, którzy chcieli posłuchać pism Zenona – to wtedy bowiem on i Parmenides przywieźli je po raz pierwszy. A czytał im je sam Zenon, Parmenides tymczasem był poza domem. I Pytodór opowiadał, że on sam przyszedł, kiedy już niemal kończyli czytać, [127d] a wraz z nim Parmenides i Arystoteles, który potem był jednym z Trzydziestu [Tyranów]. I przez chwilę jeszcze słuchali tych pism, on sam jednak nie musiał, bo poznał je już wcześniej od Zenona.

Otóż Sokrates wysłuchawszy ich, poprosił, żeby ponownie odczytano pierwsze założenie pierwszego dowodu, a kiedy już zostało odczytane, powiedział – [127e]

— Jak to ująłeś Zenonie? Że jeśli rzeczy są mnogie, to wtedy muszą być one zarazem podobne jak i niepodobne, a to z kolei jest niemożliwe, bo przecież ani to, co podobne nie może być niepodobne, ani też to, co niepodobne nie może być podobne – czy nie w ten sposób?

— Dokładnie tak – odparł Zenon

— A więc jeśli ani niepodobne nie mogą być podobne, ani też podobne niepodobne, to chyba niemożliwe jest właśnie to, by rzeczy były mnogie? Bo gdyby były mnogie, doznawały by sprzeczności. Czy więc to i nic poza tym mają na celu twoje argumenty – przeprzeć wbrew wszystkiemu, co się mówi, że rzeczy (τὰ ὄντα) nie [128a] są mnogie? A każde z twoich pism zdaje ci się tego właśnie dowodem, i przez to uważasz chyba, że dostarczyłeś tak wiele dowodów, [na rzecz tezy], że wielość nie jest możliwa, jak ilość rozpraw które napisałeś? Czy w ten sposób to rozumiesz? A może jakoś źle to zrozumiałem?

— Nie – odparł Zenon – pięknie ująłeś cel tego pisma w całości.

— Myślę Parmenidesie – powiedział Sokrates – że ten tu Zenon zabiegał o twoje względy nie tylko przez swoją przyjaźń, lecz również przez tę rozprawę. Bo w pewnym sensie napisał to samo co ty, przekształcając zaś [twoją tezę] próbuje nas zwodzić, że w rzeczywistości mówi coś innego. Ty przecież w swoich wersach twierdzisz, że wszystek [128b] jest jeden (ἓν φησὶ εἶναι τὸ πᾶν)³ i przedstawiasz na to piękne i trafne dowody, a on z kolei twierdzi, że [rzeczy] nie są mnogie i również przytacza na to dowody bardzo liczne i mocne. A więc pierwszy twierdzi, „że [jest] jednym”, drugi z kolei, „że nie wielością” i w ten sposób każdy mówi, żeby zdawało się, że twierdzą coś całkiem innego, choć powiedzieli prawie to samo, toteż wydaje się nam, że powiedziano coś całkiem ponad nasze rozumienie.

Na to Zenon – Tak jest Sokratesie. Jednak nie całkiem przeniknąłeś prawdę o tym tekście. Chociaż, [128c] zupełnie jak psy lakońskie, znakomicie tropisz i wężysz o co chodzi w moich słowach. Jednak przede wszystkim umknęło ci to, że ten tekst nie jest tak pretensjonalny, żebym zawarł w nim to, o czym mówisz, a przed ludźmi starał się to ukryć, jak jakieś wielkie osiągnięcie. Wspomniałeś tu jedynie pewien poboczny szczegół, tymczasem w rzeczywistości te moje pisma miały być obroną wywodu Parmenidesa przed tymi, którzy próbują [128d] go ośmieszyć mówiąc, że jeśli [wszytek] jest jeden, to z tezy tej wynika wiele i to śmiesznych następstw, w dodatku sprzecznych z nią samą. Więc właśnie tym głosicielom wielości odpowiada

moja rozprawa, i odpląca im z naddatkiem, ponieważ dąży do wykazania, że jeszcze śmieszniejsze konsekwencje wynikają z ich założenia – jeśli [będące] są mnogie – niż z hipotezy o byciu jednym, jeśli tylko ktoś dostatecznie dokładnie to przejdzie. Takim to właśnie zamiłowaniem do sporów ogarnięty napisałem tę pracę, gdy byłem młody, ale ktoś mi ją wykradł i mogłem już zdecydować czy warto ją upubliczniać, [128e] czy też nie. To więc ci umknęło Sokratesie, i przez to zdaje ci się, że napisałem to, nie powodowany młodzieńczym zamiłowaniem do sporu, ale przez ambicje człowieka dojrzałego; Poza tym, jak już mówiłem, całkiem nieźle rzecz odtworzyłeś.

— Ależ przyjmuję to – odparł Sokrates – i wierzę, że tak właśnie było, jak mówisz. Powiedz mi jednak, czy nie uważasz, że jest jakaś sama przez się [129a] idea podobieństwa i inna jeszcze, tej znów przeciwna – [samo] to, co jest niepodobne i że w tych dwóch i ja i ty mamy udział, podobnie jak wszystko inne, co nazywamy „mnogim”? I że to, co ma udział w Podobieństwie, staje się podobne tylko pod tym względem i na tyle, na ile w nim uczestniczy, tak jak to, co ma udział w Niepodobieństwie, staje się niepodobne, a to, co ma udział w obu staje się i takie i takie? Więc jeśli nawet wszystkie rzeczy mają udział w tych obu ideach, choć są one przeciwieństwami, i przez to uczestnictwo są zarazem podobne i niepodobne do siebie nawzajem, [129b] to co w tym dziwnego⁴? Gdyby ktoś wykazywał, że same „podobne” (ὅμοια τὰ ὁμοιά) są niepodobne, albo że same „niepodobne” okazują się podobne, to byłby cud, mam wrażenie⁵. Ale, jeżeli ktoś wykazuje, że rzeczy, które uczestniczą w tych obu ideach, są nacechowane jednym i drugim, to mi się, Zenonie, nie wydaje niczym osobliwym, podobnie jak gdyby ktoś dowodził, że wszystko jest jednym na mocy uczestnictwa w Jedności i jednocześnie, że to samo jest znów wielością przez uczestnictwo w Wielości. Lecz jeśli ktoś wykazywał, że to czym jest Jedność, samo to, [129c] jest Wielością i znowuż że Wielość właśnie jest Jednością, to wtedy właśnie bym się dziwił. I podobnie ze wszystkim innym: gdyby ktoś zdołał wykazać, że same rodzaje i idee w samych sobie noszą sprzeczne znamiona, wtedy należałoby się dziwić. Jeśli jednak ktoś wykazywałby, że ja chociaż jestem jeden, to mam w sobie również wielość, to czym tu się dziwić. Ilekroć będzie chciał wykazać wielość, powie, że co innego mam z prawej, a co innego z lewej strony, i znów co innego z przodu i co innego z tyłu, i na górze i na dole tak samo – przecież, jak sądzę, uczestniczę w Wielości – ilekroć zaś będzie chciał wykazać jedność, powie, że chociaż jest nas tu siedmiu, [129d] ta ja jestem jednym człowiekiem, ponieważ uczestniczę również w Jedności. I w ten sposób w obu przypadkach powie prawdę. Jeśli więc w przypadku takich rzeczy, mianowicie kamieni, patyków i innych tego rodzaju, będzie próbował wykazać w nich jedność i wielość, to odpowiemy, że on wykazuje,

że coś jest jednym i mnogim, lecz nie, że Jedność jest Wielością, ani też że wielość jest jednością i w ogóle nie mówi on nic dziwnego, tylko coś, na co wszyscy moglibyśmy się zgodzić. Gdyby jednak ktoś od tych rzeczy, o których mówiłem przed chwilą, odróżnił oddzielnie idee same przez się – takie jak Podobieństwo i Niepodobieństwo, Wielość [129e] i Jedność, czy Ruch i Spoczynek i wszystkie inne tego rodzaju – a następnie wykazał, że one mogą się mieszać i oddzielać w obrębie ich samych, to wtedy dopiero, Zenonie, dziwiłbym się nadwyraz. Sądzę, że bardzo odważnie podszedłeś do tych zagadnień, jednak, jak mówię, o wiele bardziej bym podziwiał, gdyby ktoś udowodnił, że ta sama trudność w całości wiąże się również z samymi ideami [130a] – gdyby tak jak wy pokazaliście ją w rzeczach widzialnych, wykazał ją w tym, co ujmuje się w rozumowaniu (λογισμῷ).

Pytodor opowiadał, że podczas gdy Sokrates to mówił, jemu samemu raz po raz zdawało się, że Parmenides i Zenon będą poirytowani, jednak oni słuchali Sokratesa z uwagą i często spoglądali na siebie z uśmiechem, jakby zadowoleni z niego. I tak też kiedy skończył już mówić, zwrócił się do niego Parmenides:

— Sokratesie! Twój zapał do rozważań jest godny [130b] podziwu. Ale powiedz mi, czy ty sam, w ten sposób jak mówisz, oddzielnie wyróżniłeś pewne idee same, a oddzielnie znów to, co w nich uczestniczy? I czy wydaje ci się, że samo Podobieństwo jest czymś oddzielnym od tego podobieństwa, które my mamy, podobnie jak Jedność i Wielość i to wszystko, o czym przed chwilą słyszałeś od Zenona?

— Oczywiście – odparł Sokrates

— A czy i takie, jak pewne same przez się idee sprawiedliwości i piękna i dobra i znowuż wszystkie inne tego rodzaju? – zapytał Parmenides

— Tak – odpowiedział [130c]

— A co z ideą człowieka oddzielną od nas i wszystkich takich jak my? Czy jest jakaś sama przez się idea człowieka, albo ognia czy wody?

— Jeśli o nie chodzi, Parmenidesie – odparł – to często jestem w kłopotcie i nie mogę rozstrzygnąć, czy należy mówić o nich tak samo, jak o tamtych, czy może jakoś inaczej.

— A czy w przypadku takich rzeczy, Sokratesie, które mogłyby nawet wydać się śmieszne, jak włos, błoto i brud, albo i jeszcze coś innego całkiem bezwartościowego i pospolitego, również trudzisz się, czy należy stwierdzić, że każda z tych rzeczy [130d] ma jakąś oddzielną ideę, która jest czymś innym od tego, z czym my tu mamy do czynienia, czy też nie?

— W żaden sposób – odpowiedział Sokrates – przynajmniej te rzeczy są takie, jakimi je widzimy, to raczej zbyt dziwne, by sądzić, że mają one jakąś ideę. A jednak czasami nachodzą mnie obawy, czy i ze wszystkim innym nie jest tak samo. Ale potem, ilekroć dojdę do tego punktu, to rzucam się do ucieczki w obawie, żebym nie popadł w jakąś gadaninę bez dna i nie przepadł. Wracam więc tutaj, do tych rzeczy, o których mówiliśmy przed chwilą, że mają swoje idee i tymi się wciąż zajmuję. [130e]

— Bo jesteś jeszcze młody, Sokratesie – odparł Parmenides i filozofia jeszcze ciebie nie porwała; zdaje mi się, że ona się jeszcze to uczyni, a na razie, przez swój wiek, masz jeszcze na względzie opinie ludzi. Powiedz mi jednak, czy wydaje ci się, jak mówisz, że rzeczywiście są pewne idee, i że te tutaj inne rzeczy, które w nich uczestniczą, otrzymują po nich swoje nazwy⁶; na przykład te, [131a] które uczestniczą w Podobieństwie, nazywają się podobne, w Wielkości wielkie, a w Piękności i Sprawiedliwości sprawiedliwe i piękne?

— Tak właśnie – mówi Sokrates

— Więc to, co uczestniczy, ma udział w całej idei, albo tylko w jej części? A może jest jeszcze jakiś inny sposób uczestnictwa poza tymi?

— To chyba niemożliwe – odparł

— Czy więc wydaje ci się, że cała idea, jednym będąc, może być w każdej z wielu rzeczy? Czy może uważasz jakoś inaczej?

— Ależ Parmenidesie – mówi Sokrates – cóż stoi na przeszkodzie, by była jednym? [131b]

— Ponieważ, będąc jednym i tym samym, jednocześnie będzie w całości w wielu rzeczach oddzielonych [od niej], i w ten sposób będzie oddzielona od siebie samej.

— Nie będzie tak – odparł – jeśli tylko będzie taka jak dzień, który choć jeden i ten sam, zarazem jest w wielu miejscach i nie staje się tym samym oddzielony od siebie. Wtedy każda idea będzie mogła być zarazem jedną i tą samą we wszystkich rzeczach.

— Całkiem zgrabnie Sokratesie – odparł – sprawiasz, że jedno i to samo jest w wielu miejscach zarazem, zupełnie jakbyś rozpostarłszy żagiel nad wieloma ludźmi stwierdził, że on w całości jest jeden nad wieloma: czy nie sądzisz, że coś takiego powiedziałeś? [131c]

— Możliwe – powiedział

— A czy w tym przypadku, cały żagiel będzie nad każdą osobą, czy może nad każdym inna jego część?

— Część

— A zatem, Sokratesie, same idee są podzielne, a to, co w nich uczestniczy, ma udział w ich części; i już nie całość, lecz część idei będzie w każdej rzeczy.

— Przynajmniej tak się wydaje.

— Czy więc chciałbyś przyznać, Sokratesie, że ta nasza jedna idea, która rzeczywiście się dzieli, będzie ciągle czymś jednym?

— W żaden sposób – odpowiedział

— Spójrz przecież – mówi – Jeśli podzielisz samą Wielkość, to każda [131d] z wielu rzeczy wielkich, będzie wielka właśnie na mocy pewnej części Wielkości, która od samej Wielkości będzie mniejsza. Czy nie wydaje się to bez sensu?

— Jak najbardziej – odpowiedział

— A co w takim przypadku? Czy każda rzecz, która przyjęła jakąś część Równości, będzie miała coś w sobie, na mocy czego będzie mogła być równa czemuś, skoro to, co przyjęła jest mniejsze niż Równość sama?

— To niemożliwe.

— Albo [założmy], któryś z nas będzie miał jakąś cząstkę Małości. Od tej cząstki, jako że jest właśnie częścią, sama Małość będzie większa i w ten sposób samo to, co jest małe będzie większe. A to do czego została dodana ta [131e] odjęta część [Małości] będzie mniejsze przecież, a nie większe niż wcześniej.

— To z pewnością nie mogłoby się stać – odpowiedział

— W jaki więc sposób, Sokratesie, inne rzeczy mają uczestniczyć w tych twoich ideach, skoro nie mogą mieć w nich udziału ani wedle części, ani wedle całości?

— Na Zeusa! – zawołał Sokrates – wydaje mi się, że nie łatwo to rozstrzygnąć w jakikolwiek sposób.

— A co byś powiedział o czymś takim?

— Jakim? [132a]

— Sądzę, że przyjmujesz, że każda idea jest jedna z takiego oto powodu: ilekroć wyda ci się, że pewne liczne rzeczy są wielkie, to patrząc na nie uzna-

jesz, że pewna jedna i ta sama forma⁸ jest wspólna im wszystkim, a stąd też uważasz, że Wielkość jest jednym.

— To prawda – odparł

— A co z samą Wielkością i innymi rzeczami wielkimi? Czy jeśli w ten sam sposób spojrzysz na nie wszystkie duszą, to nie ukaże się znów pewna jedna „Wielkość”, na mocy której wszystkie tamte wydają się wielkie?

— Tak mi się wydaje.

— A więc pojawi się inna jeszcze „idea” Wielkości, która znajdzie się obok Wielkości samej i tego, co w niej uczestniczy, a nad nimi [132b] znowuż kolejna, na mocy której tamte wszystkie będą wielkie. Tym samym każda z idei nie będzie już jedna, lecz okaże się, że jest ich nieograniczona mnogość⁹.

— Parmenidesie, a może każda idea jest myślą o tych rzeczach, i ona nie może znajdować się nigdzie indziej, jak tylko w duszach. W ten sposób każda byłaby jednym i już by nie doznawała tego, o czym się teraz mówiło¹⁰.

— Jak to? – odparł – Każda z myśli jest jednym, a myśl jest [myśleniem] niczego?

— Ale to niemożliwe! — odpowiada

— A zatem czegoś?

— Tak. [132c]

— Będącego czy niebędącego¹¹?

— Będącego.

— Czy więc nie myśleniem czegoś jednego, co owa myśl ujmuje, jako będące nad wszystkimi, jako pewną jedną formę?

— Tak.

— A to coś jednego, które myśl ujmuje, czy to nie będzie idea, która właśnie jest zawsze ta sama nad wszystkimi?

— I to wydaje się konieczne.

— No cóż – mówi Parmenides – a czy to nie wydaje się konieczne, że skoro twierdzisz, że inne rzeczy uczestniczą w ideach, to albo sądzisz, że każda z tych innych rzeczy jest myślą i wszystko myśli, albo też, że choć każda jest myślą, to jest niezdolna do myślenia [sc.jest niemyśląca]?

— Ale to też nie ma sensu – odparł; – Parmenidesie, [132d] przynajmniej dla mnie, sprawa ta wygląda mniej więcej w ten sposób: te idee trwają w naturze

jako pierwowzory, a pozostałe rzeczy są do nich podobne i tym samym są ich odwzorowaniami, z kolei uczestnictwo innych rzeczy w ideach okazuje się niczym innym jak tylko ich odwzorowywaniem¹².

— A jeśli coś, odpowiedział, jest podobne do idei, to czy jest możliwe, żeby ta idea nie była podobna do tego, co jest do niej podobne, na tyle, na ile to coś stało się właśnie do niej podobne?

— To niemożliwe

— A czy dwie rzeczy podobne nie muszą mieć udziału w jednym [132e] i tym samym?

— Z konieczności

— A czy to nie będzie idea sama – to, w czym mają udział rzeczy podobne i przez co stają się podobne?

— Oczywiście

— Więc to niemożliwe, by coś było podobne do idei, ani tym bardziej by idea była podobna do czegoś innego: w przeciwnym razie, poza tą ideą, zaraz pojawi się [133a] kolejna, i jeśli tamta będzie do niej podobna, znowuż pojawi się kolejna, i nie zatrzyma się nigdy to ciągle pojawianie się nowych idei, jeżeli idea ma być podobna do tego, co w niej uczestniczy.

— Samą prawdę mówisz.

— Więc to nie na mocy podobieństwa odbywa się uczestnictwo innych rzeczy w ideach, lecz trzeba szukać czegoś innego *czym* one uczestniczą.

— Tak też mi się wydaje.

— Widzisz więc, Sokratesie, jak wielka wyłania się trudność, jeśli ktoś wyróżnia idee jako będące same przez się?

— I to bardzo.

— A jednak – powiedział – bądź pewien, że jeszcze, by tak rzec, nawet nie chwyciłeś[133b] tego, jak wielka to trudność, jeśli, kiedy wyróżniasz coś spośród rzeczy, za każdym razem będziesz zakładać jedną ideę.

— Jak to? – zapytał

— Jest wiele innych trudności, jednak to ta właśnie jest największa: Przypuśćmy, że ktoś by twierdził, że nie da się poznać idei, skoro są one takie, jakimi być powinny, zgodnie z naszymi ustaleniami. Komuś, kto twierdzi coś takiego nie dałoby się wykazać, że się myli, chyba byłby to człowiek bardzo doświadczony i niepozbawiony talentu, który byłby skłonny prześledzić

bardzo liczne i żmudne wywody. [133c] W przeciwnym razie, ktoś, kto upiera się, że idee są niepoznawalne, pozostałby nieprzekonany.

— Dlaczego, Parmenidesie? – zapytał Sokrates

— Otóż sądzę, Sokratesie, że tak ty jak i w ogóle każdy, kto zakłada, że istota każdej rzeczy jest czymś samym przez się, w pierwszym rzędzie się zgodzi, że żadna z tych istot nie jest w naszym świecie.

— Gdyby była, nie mogłaby przecież być dalej czymś samym przez się – odparł Sokrates

— Pięknie to ująłeś – odpowiedział

— Tak więc również te idee, które są tym, czym są we wzajemnych relacjach, mają swoją istotę same w stosunku do siebie, a nie w odniesieniu do tych rzeczy u nas [133d] – czy to ktoś je bierze za „odwzorowania”, czy cokolwiek innego – z którymi wchodzimy w relacje (ὧν ἡμεῖς μετέχοντες) i stąd mamy określone nazwy. A te rzeczy u nas, chociaż nazywają się tak samo jak idee, to znowuż są tym, czym są w stosunku do samych siebie, nie zaś w stosunku do idei i tym samym otrzymują swoje własne nazwy, nie zaś nazwy od idei.

— Jak to rozumiesz? – odpowiedział Sokrates.

— Na przykład – mówił Parmenides – jeśli ktoś z nas byłby panem albo sługą, to raczej nie byłby sługą pana samego – tego, czym jest pan – ani [133e] też nie byłby panem samego sługi – tego, czym jest sługa. Przecież, jako że jest człowiekiem, będzie sługą lub panem pewnego człowieka; z kolei samo panowanie jest tym, czym jest w odniesieniu do samego służenia, podobnie jak samo służenie w stosunku do samego panowania. Wszak ani te rzeczy u nas nie mają możliwości oddziaływania w stosunku do idei, ani też one w stosunku do nas, lecz, jak już mówiłem, one same siebie dotyczą i są tym, czym są w stosunku do siebie, tak samo jak te rzeczy u nas [134a] są odniesione do samych siebie. Czy wciąż nie pojmujesz o czym mówię?

— Nie – odparł Sokrates – teraz dobrze rozumiem.

— Czy zatem również Wiedza – powiedział – samo to, co jest Wiedzą, będzie poznaniem (ἐπιστήμη) Prawdy Samej, mianowicie tego, co jest Prawdą?

— Jak najbardziej.

— A znów każda poszczególna Wiedza, która jest Wiedzą, będzie poznaniem każdego z Będących w tym, czym one są?

— Tak

— Z kolei ta wiedza u nas, czy nie będzie ona wiedzą o tej naszej prawdzie i czy każde z naszych poznań nie okaże się [134b] poznaniem tych rzeczy u nas?

— Koniecznie.

— A jednak, jak sam przyznałeś, nie posiadamy samych idei, ani one nie mogą być u nas.

— Rzeczywiście.

— Więc chyba to, czym jest każdy z rodzajów poznaje sama idea Wiedzy?

— Tak

— Której my przynajmniej nie mamy.

— Nie przecież.

— A zatem nie poznajemy żadnej z idei, skoro nie mamy udziału w Wiedzy Samej.

— Tak mi się zdaje.

— Więc Samo Piękno – to, czym ono jest – jest [134c] dla nas niepoznawalne, podobnie jak Dobro, i w ogóle wszystko, co uznajemy za idee same.

— Obawiam się, że tak.

— Rozpatrz jednak teraz jeszcze poważniejszą kwestię.

— Jaką?

— Przyznasz chyba, że jeśli rzeczywiście jest pewien rodzaj Wiedzy Samej, to musi być to wiedza znacznie dokładniejsza od tej u nas. A podobnie z Pięknem Samym i wszystkimi innymi [ideami].

— Tak.

— Czy więc nie zgodziłbyś się że, choćby nawet coś innego miało udział w tej Wiedzy, to jednak bóg właśnie w największym stopniu posiada tę Wiedzę najdokładniejszą?

— Koniecznie. [134d]

— Czy zatem bóg, który posiada Wiedzę Samą, będzie zdolny poznawać te rzeczy u nas?

— Dlaczego by nie mógł?

— Ponieważ zgodziłeś się ze mną, Sokratesie – odparł Parmenides – że owe idee nie pełnią w stosunku do tych rzeczy u nas tej funkcji (τὴν δύναμιν

ἔχειν), którą rzeczywiście pełnią, podobnie jak te rzeczy u nas w stosunku do nich – przeciwnie zarówno idee jak i to, co u nas pozostają wyłącznie w odniesieniu do samych siebie.

— Zgodziłem się przecież.

— Tak więc, jeśli u boga jest to najściślejsze Panowanie Samo i Sama ta Wiedza najdokładniejsza, to ani owo boskie Panowanie nie może nad nami panować, ani też owa [134e] Wiedza nie może nic o nas czy o czymkolwiek innym z rzeczy u nas wiedzieć, lecz tak samo jak my nie władamy bogami przy pomocy tej naszej władzy, ani też nie wiemy nic o żadnej z rzeczy boskich mocą naszej wiedzy, tak też oni – wedle tego samego rozumowania – ani nie są naszymi panami, ani też nie znają spraw ludzkich, skoro są bogami.

— Lecz to chyba zbyt dziwne rozumowanie, jeśli ono boga pozbawia poznania i wiedzy.

— A jednak takie właśnie trudności i jeszcze inne [135a] bardzo liczne, z konieczności wiążą się z ideami, mianowicie jeśli rzeczywiście są idee rzeczy i jeśli ktoś oddzieli każdą ideę jako coś samego przez się. I przez to, gdy ktoś słucha tych rzeczy, to nie wie, co począć, i zaczyna się spierać, że nawet idea *nie* JEST, a jeśli nawet jest, to z wielkiej konieczności musiałaby być dla natury ludzkiej niepoznawalna, i kto tak mówi, ten zdaje się mieć trochę racji i jak to przed chwilą powiedzieliśmy, niezwykle trudno zbić jego stanowisko. Tylko człowiek wielkiego talentu będzie zdolny zrozumieć, że naprawdę jest pewien rodzaj i sama przez się istota każdej rzeczy [135b], lecz o wiele bardziej godny podziwu jest ktoś, kto nie tylko jest zdolny to pojąć, lecz również nauczyć o tym kogoś innego, kto już dogłębnie przemyślał te wszystkie trudności¹³.

— Zgadzam się z tobą, Parmenidesie — rzekł Sokrates — sam przecież myślę bardzo podobnie.

— A jednak Sokratesie – powiedział Parmenides – jeśli ktoś właśnie nie przyzna, że naprawdę są idee rzeczy i przez skupienie się na tych wszystkich [trudnościach], o których teraz [mówiliśmy] i innych podobnych, nie wyróżni pewnej jednej idei w każdym przypadku, ten nie będzie miał nawet dokąd skierować myśli (τρέψει τὴν διάνοιαν), ponieważ nie dopuszcza, [135c] by każda rzecz miała pewną zawsze tożsamą formę, i tym samym całkowicie unicestwia możliwość dorzecznego rozprawiania. Lecz zdaje mi się, że z tego rzeczywiście zdajesz sobie sprawę.

— To prawda – odparł

— Więc co zamierzasz zrobić z filozofią? Dokąd się zwrócisz, skoro nie rozznałeś jeszcze tego wszystkiego?

— Nie bardzo widzę jakieś wyjście, przynajmniej nie teraz.

— A to dlatego, że próbujesz wyróżniać pewne Piękno, Sprawiedliwość i Dobro i każdą jedną ideę, [135d] zanim nabrałeś wprawy. Zrozumiałem to już wcześniej, słuchając twojej rozmowy z tym oto Arystotelesem. Rzeczywiście ów zapał, z którym zabierasz się do rozumowań jest piękny i boski – bądź tego pewien – jednak teraz, póki jesteś jeszcze młody, przyłóż się raczej i wyćwicz poprzez sztukę, która z pozoru może wydawać się beзуżyteczna i którą cała gawiedź nazywa pustą gadaniną; w przeciwnym razie, prawda zawsze będzie ci się wymykać.

— A co to za sposób ćwiczenia, Parmenidesie? – zapytał

— Ten sam, o którym słyssałeś od Zenona, z tym jednak wyjątkiem, [135e] że podobało mi się zastrzeżenie, które wobec niego wysunąłeś: że nie dopuszczasz błędzenia po tych oto widzialnych rzeczach i nie chcesz by nich dotyczyły rozważania, ale tamtych [istności], które można uchwycić samym rozumem¹⁴.

— Bo sądzę, że w taki sposób nietrudno było pokazać, że rzeczy są nie tylko podobne i niepodobne zarazem, ale i jakkolwiek inaczej określane.

— No pięknie — odparł — A trzeba, oprócz tego, jeszcze i to podjąć: nie tylko badać co wynika z założenia [136a] „jeśli jest” w odniesieniu do każdego przedmiotu badania, lecz również każdorazowo zakładać „jeśli nie jest” w odniesieniu do tego samego.

— Jak to rozumiesz? – zapytał

— Tak, na przykład, jeżeli chcesz mówić o tym założeniu, które podał Zenon, „jeżeli jest Wielość” – należy patrzeć, co musi z tego wynikać dla samej tej Wielości [jeżeli ona jest] w odniesieniu tylko do samej siebie, i co [jeśli jest] w odniesieniu do Jedności, i co wynika dla Jedności [jeśli jest] w stosunku do siebie samej i [jeśli jest] w stosunku do Wielości. I z drugiej strony, „jeżeli Wielość nie jest”, trzeba zastanowić się znowu, co z tego wyniknie i dla Jedności, i dla Wielości [jeśli one nie są] w stosunku [136b] do siebie samych, i co [jeśli nie są] w stosunku wzajemnym. Albo znowu; jeżeli chodzi o to założenie, „jeśli jest Podobieństwo”, albo „jeśli nie jest”, to co z jednego i z drugiego założenia wyniknie i dla tego, co się zakłada, i dla drugiego [przeciwnego] przypadku, [jeśli one są/nie są] w stosunku do siebie samych i [jeśli są/nie są] w stosunku wzajemnym. I to samo rozumowanie w odniesieniu do Niepodobieństwa, i co do Ruchu i Spoczynku, do Stawania się i Zaniku, i co do

samego Bycia i nie-Bycia. I jednym słowem, zawsze kiedy zakładasz coś, jako „będące”, czy jako „niebędące”, i jakkolwiek inaczej określone, należy parrzeć, co musi wynikać [136c] dla tego czegoś odniesionego do siebie samego i do każdego jednego z pozostałych [rodzajów-predykatów], którego byś nie wybrał, i co dla odniesionego do kilku, i tak samo, co dla odniesionego do wszystkich. I z innymi tak: zawsze je rozpatrzyć w stosunku do siebie samych i w stosunku do czegoś innego, co tylko wybierzesz, czy to coś, co założyłeś, będzie przyjęte jako będące, czy jako nie będące, jeżeli chcesz się doskonale wyćwiczyć i przejrzeć prawdę na wskroś.

— Parmenidesie, opisujesz jakieś niewykonalne zadanie, i chyba niezbyt dobrze to pojmuję. Ale może ty sam przyjąłbyś jakieś założenie i przeszedł je ze mną, żebym mógł to wszystko lepiej zrozumieć. [136d]

— Sokratesie, to bardzo duże zadanie, jak na kogoś w moim wieku.

— Więc może ty Zenonie? – powiedział Sokrates – dlaczego nie przejdziesz przez to ze mną?

— I na to – jak opowiadali – Zenon roześmiał się i odparł: Sokratesie, musimy raczej poprosić o to samego Parmenidesa, bo obawiam się, że to, o czym on mówi, to rzeczywiście niebłaha rzecz. A może nie widzisz, jak wielki trud na niego nakładasz? Gdyby było nas tu więcej, nie wypadałoby go o to prosić. Przecież to rzecz zupełnie nieodpowiednia – mówić o tym w obliczu tłumu – szczególnie dla kogoś w tym wieku. [136e] Bo większość ludzi nie pojmuje, że, kiedy ktoś napotka to, co naprawdę jest, to nie będzie w stanie – bez takiego wszechstronnego przenikania i roztrząsania – tego pojąć. Tak więc i ja, Parmenidesie, przyłączam się do prośby Sokratesa i sam chciałbym cię posłuchać po tak długim czasie.

Antyfont mówił, że gdy Zenon wypowiedział te słowa, to również Pytodor – jak sam miał mu opowiadać – zaczął też prosić Parmenidesa, a z nim Arystoteles i pozostali, żeby im nie odmawiał i wskazał, co miał na myśli. A Parmenides odpowiedział:

— Muszę więc was posłuchać. Choć mam wrażenie, przytrafia mi się to samo, co owemu koniowi w strofie Ibykosa, [137a] który choć stary i zaprawiony w bojach, na początku wyścigu rydwanów drżał przed tym, co miało nadejść, bo był już doświadczony¹⁵. Ibykos, porównuje się do niego, gdy – jak powiada – będąc w tak podeszłym wieku, wbrew sobie musi iść w zawody Erosa. I mam wrażenie, że ja również, jako że pamiętam to dobrze, lękam się na myśl, że w moim wieku przyjdzie mi przemierzać tak rozległe i niebezpieczne morze wywodów. Jednak mimo to powinienem spełnić waszą prośbę, szczególnie, że – jak zauważył Zenon – jesteśmy tu sami. Jaki więc

przyjmiemy punkt wyjścia, [137b] co będzie naszym pierwszym założeniem? Czy chcecie, skoro mam zagrać w tę trudną grę, abym zaczął od swojej własnej hipotezy o „Samym jednym” (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ)¹⁶ i rozważył, co musi wynikać jeżeli ono jest i co jeżeli nie jest¹⁷?

— Jak najbardziej – odrzekł Zenon

— Więc kto będzie mi odpowiadał? – zapytał – Może najmłodszy z was? Sprawilby mi najmniej kłopotu i najprędzej odpowiadał, co myśli, a zarazem jego odpowiedź byłaby dla mnie wytchnieniem. [137c]

— Jestem na to gotowy, Parmenidesie – odparł Arystoteles – bo to mnie masz na myśli, gdy mówisz o najmłodszym. Pytaj, a ja będę ci odpowiadał.

Komentarz

1. μετ' αὐτοῦ <οὗ> πολλούς | Tylor, Cornford. Kluczowym argumentem na rzecz tego rodzaju koniektury jest wypowiedź Zenona w końcowej partii pierwszej części Parmenidesa (136d 7–8), w której podkreśla on, że badanie dialektyczne, do którego mają przystąpić uczestnicy dialogu, nie mogłoby się odbyć „w obliczu tłumu” (ἀπρεπή γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν).

2. Rozumowanie Zenona (127e–128a).

Punktem wyjścia rozważań zawartych w pierwszej części dialogu jest rozumowanie Zenona: „jeśli będące (τὰ ὄντα) są mnogie, to wtedy muszą być one zarazem podobne jak i niepodobne, a to z kolei jest niemożliwe, bo przecież ani to, co podobne nie może być niepodobne, ani też to, co niepodobne nie może być podobne”. Młody Sokrates, jak można wywnioskować z jego odpowiedzi, uważa, że Zenon wskazuje jedynie na fakt posiadania przez „rzeczy widzialne” sprzecznych określeń. Jest to częściowo prawda, ponieważ wedle Eleatów jedyna możliwa wielość to ta, którą dostrzegamy w świecie zmysłów. Jednak kluczowe dla rozumowania Zenona jest specyficzne ujęcie słowa „jest” jako znaku równości, czy też tożsamości. Przypisując „rzeczom” wielość za pomocą orzeczenia „jest”, którego zastosowanie, w myśl logiki Eleatów, pociąga za sobą stwierdzenie tożsamości, prowadzi do paradoksalnej konkluzji. Jeśli bowiem rzeczy w istocie są (ἐστὶ) mnogie, to tym samym mają pewną tożsamość – a więc są podobne do siebie – jednak o ile są właśnie *mnogie*, są one też wielorakie, podzielne (πολλά nie mogą być jednym), a w konsekwencji niepodobne do siebie, wielość bowiem implikuje różnicę – nie można podzielić całości na szereg całkowicie tożsamych ze sobą elementów. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że będące podobnymi na mocy orzeczenia tożsamościowego rzeczy, są jednocześnie niepodobne na mocy treści orzecznika, w której zawiera się stwierdzenie różnicy. Nie chodzi więc wyłącznie o wykazanie sprzeczności w domenie zmysłów, lecz o wskazanie niezwykle istotnej trudności w stosowaniu czasownika „być”. Z perspektywy Zenona problemem nie jest sama wielość lecz „bycie wielością” (*resp.* mówienie o wielu „będących”), ponieważ, podobnie jak Parmenides, rozumie on owo „bycie” w sposób radykalnie restryktywny. Punktem wyjścia dla Eleatów jest właśnie namysł nad samym słowem „jest”. Zwracają oni uwagę, że ów czasownik może wyrażać jedynie pewną pozytywność, że musi odnosić się do czegoś wiecznego i trwałego. Za każdym razem gdy dorzecznie mówi się „*jest* tak a tak” wypowiada się bowiem zawsze coś, co nie może *nie-być*, coś, co nie *było* i nie *będzie* lecz właśnie *jest*, a więc trwa jako niezmiennie i tożsame ze sobą. Stąd też słowo „*jest*” pasuje tylko do prawdy, jest ona *par excellence* bytem (ὄντως ὄν) i *vice versa*: słowo „*jest*” pasuje zarazem wyłącznie do Parmenidesowego Będącego (jedno-prawdo-Bytu), które jest *par excellence* (ontologiczną) Prawdą. Zenon w ramach swojego rozumowania zamierza wskazać niezasadność odnoszenia orzeczenia ἐστὶ, które w istocie wyrażać może jedynie niezmienności i tożsamość owej Prawdy, do wielości. Wskazując niemożliwość sensownego mówienia o τὰ ὄντα pośrednio wywodzi, że może być tylko jedno τὸ (ἐ)ὄν, że wszystko, co rzeczywiście JEST, to tylko jedno, mianowicie Parmenidesowe Będące. I ono właśnie stanowi wszystek byt jako jedno (ἐν τὸ πᾶν). Należy podkreślić, że – wbrew obiegowym opiniom – nie twierdzi się tu, iż „wielość nie istnieje”. „Bycie”, o którym tu mowa, nie wiąże się bowiem w pierwszym rzędzie z „istnieniem”, lecz z *niezmiennością* i *tożsamością*. Tym samym „nie jest” to nie to samo, co „nie ma”, negacja czasownika nie wskazuje na „nicość”, lecz na coś, co nie ma uchwytnej stałej tożsamości, a więc na *coś, co się staje* i w związku z tym nie może być trwałym przedmiotem wiedzy. Zenon więc, wykluczając wielość z „bycia”, pośrednio przypisuje ją wyłącznie do sfery ciągłego *stawania się* (πολλά οὐκ ὄντα = πολλά γιγνόμενα/δοκοῦντα).

3. Teza Parmenidesa: „wszystek (sc. Byt) jest jeden” czy „jednym jest wszystko (sc. każda rzecz)” (128b).

Sokrates odszyfrowuje rozumowanie Zenona jako argument na rzecz twierdzenia, które miał głosić jego nauczyciel Parmenides, mianowicie $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Frazę tą zwyczajowo tłumaczy się i rozumie w analogii do Heraklitejskiego $\epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, (B 50), tj. wszystkie rzeczy stanowią jedno/jedność (sc. podlegają jedności strukturalnej). Na pierwszy rzut oka przypisanie tak sformułowanej tezy Eleacie wydaje się nieodpowiednie, wszak żaden z zachowanych fragmentów nie sugeruje, by historyczny Parmenides głosił jakkolwiek rozumianą „jedność wszechrzeczy”. Jednak właśnie to wyrażenie, począwszy od Platona i Arystotelesa, funkcjonuje u późniejszych autorów jako główna „teza Parmenidesa”. Za przypisanie Parmenidesowi tezy o jedności i nieruchomości wszechświata, a ogólniej za przypisanie presokratykom „materializmu”, bezpośrednio odpowiada Arystoteles, który w traktacie *O Niebie* stwierdza, że „filozofowie, którzy przedtem oddawali się badaniu prawdy” nie znali żadnej innej bytowości poza tą, którą ujmuje się zmysłowo (por. *De caelo* III, 298b 14). Ta niefortunna uwaga zaważyła na niemal całej dalszej recepcji pierwszych filozofów greckich. O ile więc jest w miarę jasne w jaki sposób Stagiryta interpretuje Parmenidesa, w przypadku Platona sprawa nie jest aż tak prosta do rozstrzygnięcia. Platon bowiem nigdy bezpośrednio nie stwierdza, jakoby Parmenides miał włączać do sfery Bytu rzeczy zmysłowo postrzegalne. Jeśli chcemy rozumieć omawianą tu frazę jako wyraz rzeczywistych poglądów Eleaty musimy zwrócić się wprost do jego poematu. We fragmencie B 8 (w. 5–45) słowo $\pi\acute{\alpha}\nu$ pojawia się aż sześć razy na przestrzeni kilkudziesięciu wersów, jednak w żadnym z kontekstów nie występuje ono w roli rzeczownika kolektywnego. W każdym z wystąpień pełni ono funkcję przysłówka („w pełni” lub „całkiem”), czy w najlepszym razie specyficznego zaimka – „wszystek” – odnoszącego się do podmiotu, pod którym w tym wypadku należy zapewne domyślać się Będącego ($\epsilon\acute{o}\nu$). Sformułowanie $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ mogło powstać w wyniku połączenia końcówki wersu 5 ($\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\ \acute{o}\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$) i początku wersu 6 ($\epsilon\acute{\nu}$) fragmentu B 8. Teza Parmenidesa, jeśli chce się pozostać wiernym jego założeniom, winna być przełożona jako „wszystek (sc. Byt) jest jeden” lub „w pełni jest jednym (sc. Będące)”. Frazę $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ wciąż można rozumieć przysłówkowo, dodanie rodzajnika nie oznacza, że staje się ona podmiotem, tę funkcję (tj. podmiot domyślnego) wciąż spełnia Będące. Tak sformułowana teza wyraża ekskluzywny charakter $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{o}\nu$: tylko Ono jest, a stąd też jest *wszystkim pod względem bycia*, co więcej – *jest tylko jednym*, mianowicie sobą samym – Będącym. Należy zaznaczyć, że w tym ostatnim orzeczeniu nie wyczerpuje się sens „bycia jednym”, albowiem „bycie jednym” (ontologicznie) dla Będącego to „bycie niepodzielnym”. Nie jest jednak w pełni jasne czy Platon polemizując z tezą $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ rzeczywiście odnosi się do nauki wyłożonej w Poemacie. Zresztą podobną uwagę można by poczynić w przypadku wielu polemicznych passusów w dziełach Arystotelesa. Możliwe, że przedmiotem ich krytyki są nie tyle historyczni Parmenides i Zenon, lecz raczej pewien zbiór poglądów inspirowanych filozofią eleatów (włączając Gorgiasza) bądź z niej wynikających. Asumpt do takiej interpretacji dają szczególnie te passusy, w których przypisuje się omawianą tezę nie jednej, konkretnej osobie, lecz całej grupie osób, np. w *Sofistice* Platon wyraźnie mówi o „tych, którzy głoszą, że wszystko jest jednym” (244b 5–6, podobnie u Arystotelesa: *Met.* A 984a 29–b3). Identyfikacja grupy inspirowanych eleatyzmem filozofów nie sprawia szczególnego problemu. Simplicios w komentarzu do *Fizyki* wspomina o myślicielach, którzy niejako pod wpływem nauki o jedności Będącego zajęli się problematyką predykcji i „choć nie twierdzili już, że Będące jest jednym, to jednak, zakładając, że każda z rzeczy uchwytnych zmysłami jest jedna, jak np. Sokrates, a następnie, że jest wieloma z powodu orzekanych o niej przypadłości (że jest płaskonosy, że jest filozofem i że jest biały, jeśli tak się przydarza) byli zaniepokojeni tym, jak to możliwe, że ta sama rzecz jest jednocześnie jedna i mnoga” (*In phys.* 91,2–7). Filozofowie

ci, których komentator identyfikuje z członkami szkół megarejskiej i elidzko-eretryjskiej, uważali orzekanie wielu predykatów o jednej rzeczy za paradoksalne; miało ono zgodnie z ich rozumowaniem prowadzić do przekształcenia jedności w wielość. Choć porzucili źródłowo Parmenidejskie zawężenie stosowania „jest” wyłącznie do Będącego, zachowali oni tożsamościowe rozumienie tego czasownika. Przyznawali oni łącznikowi rolę jedynie dokładnego i pełnego utożsamiania podmiotu z orzecznikiem, stąd też zmuszeni byli odrzucić w ogóle predykcję i definiowanie. Chociaż w swej logicznej istocie wszelki sąd jest jednością czegoś i czegoś innego, twierdzili oni za eleatami, że w sądzie wolno łączyć nie różne, lecz tylko równe pojęcia, o jednym można orzec tylko jedno, nigdy zaś to, co nie jest z tamtym tożsame. Ewentualna różnica między podmiotem i orzecznikiem powinna być interpretowana jako pozorna, czysto werbalna. Sąd, taki jak „człowiek jest dobry”, znaczy tyle co „człowiek dobry jest człowiekiem dobrym”. Do jednego przedmiotu nie mogą się odnosić dwie różne wypowiedzi. Unika się w ten sposób fałszu i nie dopuszcza sprzeczności. Prowadziło to do swoistego nihilizmu w teorii sądów negatywnych: odmawianie czegoś podmiotowi (mówienie: „nie jest”) równa się totalnej jego negacji. Należy jednak podkreślić, że również w tym wypadku owa teza „eleacka” – $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ – nie ma sensu ontologicznego, z kolektywnie rozumianym „wszystkim”. Winna być ona sprowadzona na grunt językowy, jak to czynią megarejczycy. Teza ta wyraża myśl, że przy orzekaniu o „czymkolwiek” („wszystko” w znaczeniu dystrybutywnym = każda rzecz) nie można wykroczyć poza podmiot, a istotę rzeczy można określić tylko nią samą ($\pi\rho\delta\ \acute{\epsilon}\nu$). Analogicznie można interpretować rozumowanie Platońskiego Zenona, jako dążące do wykazania paradoksalnych konsekwencji wielorakiego orzekania. Mnogości, której odmawia on „będącym”, nie należy rozumieć w sensie numerycznym. Może w tym miejscu chodzić raczej o wielość określeń, które możemy przypisać poszczególnym rzeczom za pomocą słowa „jest” – jeżeli możemy orzekać wiele cech o poszczególnych rzeczach, okażą się one zarazem podobne (jako że mają wiele cech) i niepodobne (ze względu na różnicę owych cech). Paradoks wciąż wynika z równościowego potraktowania kopuli – orzekając o czymś za pomocą „jest” predykat „podobne”, stwierdzamy tym samym tożsamość danej rzeczy z przypisywanym jej określeniem (podobieństwem), stąd też, kiedy jednocześnie przypiszemy tej samej rzeczy określenie przeciwne, otrzymamy sprzeczność – na gruncie tego rozumowania nie ma więc różnicy między „byciem podobnym” (lub „niepodobnym”) a „byciem podobieństwem” (lub „niepodobieństwem”).

4. Hipoteza Idei (129a–130a)

Sokrates próbując przekroczyć wskazaną przez Zenona aporię przedstawia wstępne sformułowanie teorii idei. Istotą tego rozwiązania jest rozróżnienie dwóch „sposobów bycia”. Kluczowe dla Eleatów rozumienie bycia jako samotożsamość (autorelatyw) zostaje zachowane i jednoznacznie przypisane ideom, z których każda wyłącznie *jest* tym, czym jest. Sprawą zupełnie nową jest wyróżnienie bycia jako uczestnictwa (relatyw). Każde ze zjawisk *jest* *czymś* tylko pod pewnym względem, ma pewną określoną, ale tylko w takim zakresie, w jakim uczestniczy w tym, co ową określonością *jest* w sensie absolutnym. Przypisywanie „rzeczom” wielu predykatów nie prowadzi więc do sprzeczności – nawet jeśli zjawiska posiadają wykluczające się cechy, to nie przysługują im one pod tym samym względem. Tym samym wprowadzona zostaje pewna sfera pośrednia pomiędzy domeną wiecznej Prawdy (wieczno-Byt) wyeksponowaną przez Eleatów, a sferą wiecznego stawania się. Dzięki wprowadzeniu kategorii uczestnictwa zjawiska zyskują status pośredni „pomiędzy tym, co *jest* w sposób czysty, a tym co nie jest w ogóle określone” (*Rep.*478d3: $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\zeta\ \kappa\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\acute{\omega}\varsigma\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$). Sokrates jednak nie podejmuje na tym etapie próby sprecyzowania, na czym owo „uczestniczenie” w ideach może polegać. Należy zwrócić w tym miejscu uwagę, że młody Sokrates

formuluje „hipotezę idei” w bardzo charakterystyczny sposób, kładąc nacisk na pewne aspekty, które nie były eksponowane we wcześniejszych dialogach. Szczególnie zwraca uwagę częste podkreślanie oddzielności idei, między innymi przez zastosowanie przysłówka *χωρίς*, który w zasadzie nie występuje w takim kontekście poza *Parmenidesem*. Co do zasady, ściśle odseparowanie idei niemal nigdy nie jest akcentowane, ponieważ rzeczywistość, którą postrzegamy w codziennym doświadczeniu, nie ma wedle Platona samodzielnej bytowości, nie może więc stanowić samodzielnej dziedziny przedmiotów przeciwstawionej równie samodzielnej domenie idei. Każde ze zjawisk *jest* tylko o tyle, o ile ma odniesienie do czegoś ejdetycznie wzorczonego – gdyby było oddzielone od idei nie mogłoby właśnie *być*. Stąd też nigdzie u Platona nie znajdujemy określenia bytów tego świata jako „rzeczy” (*πράγματα*), lecz zawsze jako fenomeny (*φαινόμενα*) odbicia lub cienie (*σκιάι*), dane wrażeniowe (*αίσθητά, δοκούτα*), wielość zmysłowych egzemplifikacji (*πολλά*) lub za pomocą niepełnego jak gdyby zaimka „te” (*τά*). Ujmowanie fenomenów (w sposób zreifikowany) jako rzeczy jest typowe dla zdroworozsądkowego nastawienia. W odniesieniu do Platona rozumienie takie „zawdzięczamy” w głównej mierze Arystotelesowi, który utrwalił metafizycznie dualistyczne pojmowanie ontologii Platona w tradycji filozoficznej. Z wymienionych względów, ściśle rzecz ujmując przekład *τὰ ἅλλα* jako *inne rzeczy* w większości kontekstów spotykanych w dialogach jest co najmniej nieprecyzyjny i może prowadzić do błędnych wyobrażeń na temat platońskiej ontologii. W przypadku pierwszej części *Parmenidesa* sprawa ma się jednak nieco inaczej. W tym bowiem przypadku ostrze krytyki wymierzone jest między innymi w owo reifikujące ujęcie idei i fenomenów i, co więcej potraktowanie ich na równi. Drugą równie istotną trudnością w odpowiedzi Sokratesa jest monadyczne ujmowanie idei, mianowicie że każda z nich jest pewnym jednym Samym przez się. W takim ujęciu wprowadzenie jakiegokolwiek relacyjności i aspektowości w domenę idei zostaje w zasadzie wykluczone. Każda z idei może być wyłącznie *καθ’ αὐτό*, bycie relatywne (*πρός τι*) jest ograniczone wyłącznie do dziedziny fenomenów. Tak restryktywne ujęcie natury *eidos*, jak się okaże, prowadzi do niezwykle aporetycznych konsekwencji, samo uczestnictwo bowiem musi zakładać pewną kompleksowość idei, otwarcie na relacje z Innymi. Rzecz uczestnicząca nie „dziedziczy” przecież wszystkich własności tego, w czym uczestniczy – idea człowieka nie tylko jest Człowiekiem, lecz również, w przeciwieństwie do poszczególnych ludzi, jest czymś jednym, tożsamym i wiecznym – stąd też zawsze uczestniczy się w pewnym aspekcie idei. Co więcej, jeśli teoria idei ma stanowić uzasadnienie języka, tj. jeśli ma wyjaśnić możliwość prawdy i fałszu w obrębie mowy, należy przyjąć, że idee wchodzą między sobą w pewne relacje, że wzajemnie w sobie uczestniczą. Określona Wielość idei służy za podstawę każdego stwierdzenia. Podstawą prawdziwości każdego prawdziwego zdania, każdego właściwego powiązania nazw (*σμπλοκή ὀνομάτων*) jest pewien określony związek ejdetyczny (*σμπλοκή τῶν εἰδῶν*). Gdyby nie było komunikacji (*κοινωνία*), tzn. gdyby nie było idei zgodnej z inną ideą i zarazem niezgodnej z jakąś inną ideą, każdy byt (obojętne, czy byłaby to idea, czy konkretne indywiduum) mógłby mieć tylko jeden atrybut. Każdy byt miałby – jeśli można tak powiedzieć – „tylko swoje własne (jedno) zdanie”. Gdyby więc idee nie łączyły się ze sobą, nie byłyby możliwy dyskurs i prawdziwościowe orzekanie. Platon we wcześniejszych dialogach nie pomijał całkowicie tego aspektu idei – choćby w *Państwie* wspomina o ich „wzajemnym związku” (476a: *ἀλλήλων κοινωνία*) – jednak dopiero w późniejszych dialogach (*Parmenides*, *Sofista*) relacyjny charakter *eidos* zyskuje swoje uwydatnienie. Można więc sądzić, że przedmiotem krytyki pierwszej części dialogu jest nie tyle wczesna wykładnia teorii idei znana z *Fedona*, czy *Państwa*, co raczej pewna interpretacja tej teorii opracowana albo przez krytyków Platona, albo w ramach wewnątrzakademickiej dyskusji. Pod wpływem owej krytyki Platon między innymi w *Parmenidesie* podejmuje próbę krytycznego ugruntowania teorii idei przez

doprecyzowanie podstawowych terminów takich jak bycie, nie-bycie, jedność i wielość czy wreszcie uczestnictwo.

5. 130e 6: τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν. por. Fedon. 102b 2: ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τὰλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.

6. „Same Podobne” (129b)

Rozumowanie przeprowadzone w tym fragmencie wydaje się mieć następującą postać: o „rzeczach” można orzekać przeciwstawne cechy – mogą być one pod różnymi względami zarazem podobne i niepodobne, każda może być jednocześnie czymś jednym i mnogim itp. – na mocy uczestnictwa w odpowiednich ideach. Z kolei każda idea, jako źródło określoności „rzeczy”, może być wyłącznie samą sobą – Podobieństwo nie może być Niepodobieństwem, a Jedność Wielością. Struktura argumentu, podobnie jak charakterystyczne użycie zaimka αὐτό, skłania do uznania, że wyrażenie αὐτὰ τὰ ὅμοια odnosi się do idei. Wielu komentatorów problematyczna jednak wydaje się forma liczby mnogiej – nie ma przecież wielu idei podobieństwa. Co ciekawe nie jest to jedyny *passus* Platona, w którym natrafiamy na tę osobliwość terminologiczną. Analogiczne sformułowanie w odniesieniu do „równości” pojawia się w *Fedonie* 74c (αὐτὰ τὰ ἴσα). Sformułowania te można rozumieć na dwa sposoby: po pierwsze fraza może mieć w pewnym sensie charakter metajęzykowy, rodzajnik pełni wtedy funkcję cudzysłowu – same „podobne” – przy takiej interpretacji αὐτὰ τὰ ὅμοια oznaczałoby samą treść predykatu „podobne”, czy raczej źródło tej treści. O rzeczach można orzekać, że są podobne i niepodobne, jednak samo to, do czego odnosi się wyrażenie „podobne”, czy też samo to, czym jest bycie „podobnymi” nie może być niepodobne. Alternatywnie można przyjąć, że αὐτὰ τὰ ὅμοια to konkretne podobieństwa między rzeczami rozpatrywane w oddzieleniu od tych rzeczy (tj. w pewnym aspekcie) – jeśli coś jest podobne do czegoś pod pewnym względem, to to podobieństwo nie może być zarazem niepodobieństwem. Analogię dla tego drugiego rozwiązania możemy znaleźć w *Fedonie* (102e 7), gdzie Sokrates zwraca uwagę, że nie tylko idea Małości nie może przyjąć w siebie swojego przeciwieństwa, lecz również „małość w nas”, czyli konkretny aspekt rzeczy, w którym jest ona mała. Należy jednak zauważyć, że choć właśnie to wyrażenie zwróciło największą uwagę, to nie jest ono jedynym przypadkiem tego rodzaju trudności językowej. W analogiczny sposób młody Sokrates odnosi się w *Parmenidesie* do idei Wielości, wymiennie stosując formy liczby mnogiej – τὰ πολλά – i pojedynczej – τὸ πλῆθος. W związku z tym, biorąc również pod uwagę krytyczno-metodyczny charakter dialogu, można by się zastanawiać, czy nie jest to znacząca niekonsekwencja terminologiczna. Być może wskazuje się tu, że młody Sokrates nie w pełni konsekwentnie ujmuje *eidos* jako jedno, co doprowadzi do nierozwiązywalnych na gruncie tego stanowiska aporii, a w konsekwencji, do konieczności ponownego przemyślenia relacji jedno-wiele.

7. Aporie uczestnictwa – część i całość (131a–131e)

Kluczową przeszkodą uniemożliwiającą rozwikłanie aporii pierwszej części *Parmenidesa*, jest optyka metafizycznego dualizmu narzucona na teorię uczestnictwa. Traktuje się tu relację idee – „rzeczy” jako opozycję bytów równorzędnych ontycznie i kategoriałnie (równość kategoriałna: ἴσον), a nawet wyobrażaną w sposób „materialno-przestrzenny”. W zarzutach stawianych teorii idei *uczestniczenie* (μετέχειν), czyli „bycie w związku z...”, czy też „bycie odniesionym do...”, zostaje wzięte jako *mienie* (ἔχειν), fizyczne posiadanie jakiejś części tego, w czym się uczestniczy. Idea ujęta w analogii do materialnego konkretnego, musi mieć swoje jedno miejsce, przez co nie może być obecna w wielości zjawisk, bez ulegania „rozpadowi” na części. Przy tego rodzaju reistycznym ujęciu status idei jako

transcendensu wyklucza jej obecność w zjawisku. Stajemy przed nierozwiązywalnym dylematem – chcąc przyjąć, że idea jest w pełni transcendentna, będziemy musieli zgodzić się na radykalną wersję teorii „dwóch światów”; idee i rzeczy jako dwie całkowicie odseparowane od siebie sfery nie będą mogły pozostawać w żadnym wzajemnym związku, tym samym stracimy jakąkolwiek możliwość wyjaśnienia określoności zjawisk (133d–134e). Jeśli zaś, chcąc utrzymać związek idei z „rzeczą”, przyjmujemy wersję immanentystyczną, będziemy musieli się zgodzić na rozpad *eidosu* na części, a tym samym na rozmaite aporie wynikające z założenia o samo-orzekalności idei (131d–133b). Istotnym krokiem na drodze do przekroczenia tego dylematu jest podkreślenie kluczowego, jak się wydaje, aspektu Platonijskiej teorii uczestnictwa, mianowicie, że idee, w przeciwieństwie do „rzeczy” nie są rozciągłe, tym samym nie podlegają tym samym procesom, co obiekty fizyczne. Fakt określenia przez idee wielości jednostek nie może powodować jej oddzielenia się od siebie samej, ponieważ idea ze swej natury nie ma żadnej lokalizacji czasoprzestrzennej. Analogicznie można by rozumować w przypadku wzorca czy struktury, która, chociaż replikuje się w wielości egzemplarzy, mimo to cały czas pozostaje właśnie tą jedną strukturą. Jako niecielesny, *eidos* jest – jak to trafnie wyraził Proklos – zarazem „wszędzie i nigdzie, beczasowo obecny we wszystkim, a jednak niczym niezmacony” (*In Parm.* 861: ὡστε πανταχοῦ τε εἶναι καὶ οὐδαμοῦ, καὶ πᾶσι παρὸν ἀχρόνως ἀμικτον εἶναι). Młody Sokrates poniekąd dostrzega ten wątek, albowiem próbując odeprzeć zarzuty Parmenidesa proponuje rozumienie idei w analogii do dnia, który, choć jeden i ten sam, może być jednocześnie w wielu miejscach. Jednak Parmenides w odpowiedzi niejako zmusza swojego rozmówcę do powrotu na poprzednie pozycje – „dzień” z propozycji Sokratesa, zostaje przed niego zastąpiony analogią do rozpostartego nad wieloma ludźmi „żagla”, a więc przedmiotu jak najbardziej materialnego i podzielnego. Odpowiedź Parmenidesa nie jest jednak wyłącznie sofistycznym zagraniam, pozwala bowiem zwrócić uwagę na kolejną istotną przeszkodę w rozumieniu „uczestnictwa”. Młody Sokrates nie może przystać na analogię proponowaną przez Eleatę, między innymi dlatego, że pojmuje *eidos* w pewnej analogii do Parmenidesowego Będącego tj. jako jedność absolutną, coś, co nie może mieć jakichkolwiek części (nawet „abstrakcyjnych” aspektów). Ostateczne więc przekroczenie aporii uczestnictwa wymaga ponownego przemyślenia związków pomiędzy jednością, wielością i „byciem”, odróżnienia jedności samej wykluczającej jakiegokolwiek „bycie czymś” od bycia-jednym, czyli zjednoczonego kompleksu aspektów. Dopiero dzięki tej nowo wypracowanej optyce stanie się możliwe dostrzeżenie, że jedność idei jako kompleksu nie wyklucza jej relacji (w postaci aspektów) z Innymi również jako kompleksami i *vice versa*.

8. Termin *idéa* występuje w *Parmenidesie* w sumie sześć razy. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, jaka jest różnica pomiędzy tym terminem, a częściej występującym *eídōs*, szczególnie że język Platonijskich dialogów nie ma charakteru technicznego i rozmaite terminy stosowane są z dość dużą swobodą. Można zasugerować, że – przynajmniej na gruncie dialogu *Parmenides* – *idéa* (w przekładzie oddawana jako forma) odnosi się raczej do elementu wspólnego uchwytywanego w wielości „rzeczy” danej klasy. Jedna forma uwidaczniająca się w danych rzeczach, ich wspólna własność (*idéa*) jest tym, co umożliwia zrozumienie ich jako przynależnych do pewnego jednego gatunku (*eídōs*). por. *Fajdros* 265d 3–4: εἰς μίαν τε *idéa*ν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα (...).

9. Argument Trzeciego Człowieka (ATC: 132a–b).

Pozorny argument „trzeciego człowieka” dochodzi do głosu, jeśli uznaje się idee Człowieka i konkretnych ludzi za synonimy (w istocie rzeczy homonimy), tzn. przynależne do tej samej klasy, z racji wspólnego orzecznika. Przyjmuje się tu, że określenie idei i jednostek tym samym orzecznikiem, czyni orzekanie o nich synonimicznym, a samą ideę

i jednostki stawia na równym poziomie ontycznym, sytuując je w tej samej klasie bytów. Daje to podstawę do stworzenia nowej idei wyższego rzędu, obejmującej zarówno rzeczy danego gatunku, jak i ich gatunkową ideę, który to proces może być kontynuowany bez końca. Rozstrzygający kontrargument sprowadza się do nie-synonimiczności orzekania danego predykatu o ideach i ich poszczególnych odwzorowaniach. Idea *jest* samą cechą (charakterystyczną), rzecz natomiast tę cechę *ma* = w niej uczestniczy. Ponieważ jednak idea jest już bytem, ma do niej dostęp orzekanie, ale będąc absolutnym bytem (*per se*) dopuszcza o sobie jedynie orzekanie tożsamościowe. W analogiczny sposób rozumowali późniejsi platonicy – Syrian (111, Kroll) uważa ATC za bezzasadny (γελόιον ἐπιχείρημα), wykazując, że nie należy myśleć, jakoby idea w czymś uczestniczyła, albowiem uczestniczy się tylko w idei (uniwersalnym orzeczniku), dlatego „te rzeczy tutaj oraz idee nie są synonimami [sc. nie są równoimienne]”, tzn. nie należą do tej samej klasy.

10. Idee jako myśli (132b–132d).

Propozycja utożsamienia idei z myślami (νοήματα) w duszach pojawia się jako próba odpowiedzi na argument „trzeciego człowieka”. Można by nawet zasugerować, że wynika ona wprost ze sposobu w jaki ten argument został sformułowany. Młody Sokrates, wedle interpretacji Parmenidesa, zakłada, że jest pewien jeden *eidos* dla każdej klasy „rzeczy”, na podstawie tego, że w każdej tego rodzaju klasie można „uchwycić duszą” pewną wspólną postać czy formę. Jednak gdyby ująć owym *oglądem duszy w ten sam sposób* (132a 7: ὡσαύτως τῇ ψυχῇ [...] ἴδις) zarazem rzeczy i ideę, która nadaje im określoność, trzeba będzie przyjąć kolejną „ideę” wyższego rzędu, która wyjaśni wspólną własność poprzedniej idei i rzeczy w niej uczestniczących. Tym samym okazuje się, że przyjęte w tym miejscu ujęcie idei prowadzi do nieskończonego regresu. Sokrates, próbując zatrzymać ów proces „generowania” coraz to nowych idei, proponuje przyjąć, że *eidos* jest myślą o rzeczach pewnego rodzaju (νόημα τούτων sc. τῶν ὄντων), czyli właśnie samym ujęciem przez duszę danej klasy rzeczy. Ogląd pewnej wspólnej formy, który dotychczas był rozumiany jako źródło hipotezy idei, teraz zostaje utożsamiony z samym *eidos*em. Problem z pozoru wydaje się rozwiązany; *eidos* w zaproponowanym rozumieniu jest „obiektem” innego typu ontologicznego, tym samym nie może stosować się do niego argument trzeciego człowieka – myśl ujmująca piękno rzeczy sama nie może być przecież piękna, a już na pewno nie w ten sam sposób, co „myślane” przez nią rzeczy. Jednak również ta propozycja nie wytrzymuje krytyki Eleaty. Refutacja zostaje przeprowadzona w dwóch krokach. Pierwsza, a zarazem istotniejsza, część wywodu koncentruje się na samym rozumieniu „myśli”. Parmenides zwraca uwagę, że każda myśl ze swej natury musi być myślą o czymś, co więcej o czymś, co (sc. obiektywnie) jest i – w przeciwieństwie do postrzeżenia – o czymś jednym, co „obejmuje pewną wielość”, a więc o czymś, co ma walor pewnej powszechności. W związku z tym samo myślenie nie może być źródłem określoności zjawisk, ponieważ w istocie polega ono na „odbiorze”, musi więc zawsze trafiać w pewną już daną rzeczywistość treść. W ostateczności okazuje się, że tym, co w istocie spełnia wszystkie warunki nałożone na przedmiot myśli, ową rzeczą myślenia, jest właśnie *eidos*, który Sokrates próbował umieścić jedynie po stronie poznającej duszy. Próba wyrugowania idei z rzeczywistości okazuje się nieudana, w toku rozmowy niejako „wraca” ona na drugą (obiektywną) stronę procesu poznawania. Dla Platona, który ideę pojmował zawsze jako pewną formę syntetyczną, łączącą poznawanie i to, co poznane w akcie prawdy, założenie z góry tej formy jako zaledwie rzeczy myślnej, musi być próbą chybioną. Gdyby idea znajdowała się jedynie po stronie podmiotu relacji poznawczej, to przepadałaby jej zdolność obiektywnego określania realności i jednoczenia myśli z przedmiotem. Ani podmiot nie formuje przedmiotów, ani przedmioty – podmiotu, lecz, lecz oba pozostają we właściwej relacji, podpadając pod „formę” idei, która umożliwia prawdę, będąc tym, co

obiektywnie rzeczywiste (por. H.G. Zekl, *Platon Parmenides*, przypis 29 do przekładu, Hamburg 1972, s. 133–134). Można więc powiedzieć, że platoński Parmenides replikuje temu „idealistycznemu” rozwiązaniu w duchu swojego historycznego odpowiednika przypominając, że bez Będącego, czyli Prawdy niemożliwe jest autentyczne myślenie (B 8, 35: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον (sc. νόημα) ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν). Druga część refutacji, podobnie jak w przypadku ATC, opiera się na pomieszaniu „bycia” w sensie właściwym z byciem jako uczestnictwem. Gdyby Sokrates próbował wyjaśnić określoność rzeczy za pomocą relacji uczestnictwa, przy jednoczesnym zachowaniu utożsamienia idei z myślami, musiałby przystać na paradoksalną konsekwencję, mianowicie na utożsamienie rzeczy uczestniczących z myślami. Bezaspokowe „bycie” zostaje tu przedstawione pod relatywną partycypację – to, co uczestniczy w idei musi „odziedziczyć” po niej wszystkie określenia, w tym myślową naturę. Jeśli zaś zjawiska mają być rzeczywiście myślami, to same będą musiały myśleć, ponieważ, zgodnie z ustaleniemi z poprzedniej części argumentu, gdyby były niezdolne do myślenia (ἀνόητα) nie mielibyśmy podstaw do nazywania ich myślami. Na zakończenie należy jednak zauważyć, że omawiany argument jest wyjątkowo problematyczny ze względu na swoją formę językową. Jego osobliwość pod tym względem ujawnia się już w pierwszych zdaniach, na co zwracali uwagę również starożytni komentatorzy dialogu. Z relacji Proklosa dowiadujemy się o obrońcach „konceptualistycznego” rozumienia idei, którzy twierdzili, że platoński Parmenides dopuszcza się tu pewnego sofizmu. Wedle tych interpretatorów Sokrates został niejako zmuszony podstępem do zgodzenia się na wprowadzenie *eidosu* jako przedmiotu myśli. Początkowo bowiem mógł on rozumieć wyrażenie νόημα οὐδένως jako połączenie z *genitivem subiecti*, tym samym rozumiejąc zadane przez Parmenidesa pytanie jako „czy myśl może być myślą niczyją” musiał odpowiedzieć na nie przecząco. Podobną wieloznaczność można wskazać już w samym, kluczowym dla argumentu słowie: νόημα. Ściśle rzecz ujmując νόημα może znaczyć nie tylko *akt myślenia* lecz również *przedmiot* tego aktu. Możliwe więc, że zachodzi tu również nieporozumienie na tym gruncie. Sokrates chciałby rozumieć νόημα jako pojęcie w duszy, tymczasem Parmenides próbuje wymusić na nim utożsamienie νόημα z myślą o czymś/myśleniem czegoś (νοεῖν τι).

11. Parmenides B 8,35 DK: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, || εὐρήσεις τὸ νοεῖν·

12. Idee jako wzorce (132d–133a).

Po odrzuceniu „konceptualistycznego” rozumienia idei, Sokrates wprowadza nową propozycję. Wedle tego nowego ujęcia *eidos* należałoby rozumieć jako pewien wzorzec, którego „kopiami” są rzeczy. Relacja uczestnictwa miałaby polegać na „podobieństwie” między rzeczą a ideą. Parmenides argumentuje, że ta „teoria” odpiera się sama, ponieważ „podobieństwo” (odwzorowanie) jest relacją symetryczną: jeżeli A jest podobne do B, to również B jest podobne do A. Wynikałoby stąd, że idea musi być podobna do rzeczy, które ją odwzorowują. Ponieważ ujęcie to zakłada zarazem podobieństwo jednej rzeczy do drugiej na mocy wspólnego im archetypu, musimy – wywodzi Parmenides – wyjaśnić podobieństwo idei do „rzeczy” poprzez postulowanie jeszcze bardziej ostatecznego archetypu, uruchamiając nieskończony regres (132d–133a). Z drugiej strony biorąc, relacja kopii do oryginału nie jest zwyczajną relacją podobieństwa; jest w istocie relacją typu odwzorowanie + derywacja, a taka relacja nie jest symetryczna (por. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1963, s. 89). Moje odbicie w lustrze jest odbiciem mojej twarzy, ale moja twarz nie jest odbiciem wizerunku z lustra. Jak się zdaje, przedłożona tu relacja „podobieństwa” między ideą i rzeczą nie została pomyślana jako określona alternatywa dla doktryny „partycypacji”, ale jako ewentualna specyfikacja jej literalnej wykładni.

13. por. Gorgias D26 LM (=MXG 979a 13): οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

14. Ćwiczenie dialektyczne (135e–136d).

W obliczu rozlicznych aporii – wynikających w gruncie rzeczy z niesproblematyzowania podstawowych pojęć teorii idei – Parmenides proponuje ćwiczenie dialektyczne, którego celem ma być właściwe zrozumienie związku między jednością a wielością, będącego w istocie podstawą rozumienia relacji uczestnictwa. Wzorem dla owego ćwiczenia ma być rozumowanie przeprowadzone przez Zenona, które omawiano na początku rozmowy. Procedura dialektyczna Zenona miała na celu wykazanie niemożliwości bycia-wielością. W wyjściowym sformułowaniu polegała ona na przyjęciu, niejako na próbę, że „możliwe jest bycie wielością” (czy też, że „będące mogą być mnogie”), w taki sposób, w jaki Parmenides miał rozumieć „być” (platońskie εἶναι καθ' αὐτό). Rozumowanie Zenona w konsekwencji ukazuje, że „rzeczy” nie mogą bytować w sposób prawdziwy, że *jest* w źródłowym sensie nie może być w ich przypadku stosowane. Bycie stosuje się wyłącznie do sfery transcendentnego prawdo-Bytu, który opisuje Parmenides w swoim poemacie. *Być* można tylko *jednym*, mianowicie Będącym (τὸ ἓόν), wszelkie bycie wielością jest wykluczone, wielość może jedynie stanowić domenę stawania się i przedmiot mniemań. Jednak po wprowadzeniu hipotezy idei, która implikuje nowe ujęcie bycia jako uczestnictwa, i analizie wynikających z niej aporii procedura ulega istotnym modyfikacjom. W pierwszym kroku zawężeniu ulega zakres przedmiotowy metody. Parmenides proponuje przyjąć wyjściowe zastrzeżenie Sokratesa, godzi się on by dalsze badania były prowadzone w abstrakcji od rzeczy widzialnych, wyłącznie w dziedzinie tego, co można uchwycić umysłem, czyli w odniesieniu do idei. Na marginesie warto odnotować, że „idee”, o których tu mowa (jedno-wiele, ruch-spoczynek, podobieństwo-niepodobieństwo czy bycie i niebycie) to nie klasyczne idee rzeczy; mają one raczej charakter analogiczny do „najwyższych rodzajów” z *Sofisty* – podstawowych struktur fundujących zarówno sferę konkretnych idei, jak i sferę fenomenów. Kolejna modyfikacja poniekąd również wynika z uwagi Sokratesa, który zdiagnozował hipotezę Zenona jako negację tezy Parmenidesa. Badanie ma zostać uzupełnione o procedurę negatywną – rozważa się nie tylko założenie o postaci „jeśli x jest” lecz również jego negację – „jeśli x nie jest”. Następnie, na przykładzie założenia Zenona z początku dialogu, Parmenides wprowadza kolejną specyfikację do metody: z każdego założenia wyciągamy konsekwencje zarówno dla terminu zakładanego, jak i dla jego przeciwieństwa. Czytelnikowi zaznajomionemu ze strukturą drugiej części dialogu może się nasunąć w tym miejscu pewna wątpliwość: otóż dotychczasowa część metody pozwala na wygenerowanie zaledwie czterech badań, tymczasem w drugiej części dialogu rozważa się ich (przynajmniej) osiem. Uzyskanie „brakujących” czterech hipotez umożliwia kluczowy element metody wprowadzony w tej partii tekstu: konsekwencje wyciągamy dla danego przedmiotu rozpatrywanego w odniesieniu do niego samego i do jego przeciwieństwa. Tym samym każda hipoteza zostaje rozpatrzona dwukrotnie – w pierwszym wariancie rozpatrując przedmiot wzięty sam przez się (πρὸς αὐτό/καθ' αὐτό), w drugim zaś przedmiot w relacji do czegoś innego (πρὸς τι sc. ἄλλο). W tym miejscu należy zwrócić uwagę na istotną różnicę formalną w stosunku do wyjściowego założenia Zenona, pierwotnie bowiem założenie miało postać zdania podmiotowo-orzecznikowego: „jeśli rzeczy są mnogie” (εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα). Teraz jednak, po przeniesieniu rozważań na płaszczyznę ejdetyczną z założenia usunięty zostaje podmiot – „rzeczy” – a dotychczasowy orzecznik zajmuje jego miejsce, tym samym zostaje nam samo „mnogie jest” i „jedno jest”. Nie chodzi nam już o owo „jednym” i o „mnogie” jako określenia przypisywane rzeczom, lecz o Jedność i Wielość, bycie-Jednym i bycie-Wielością, wzięte w abstrakcji od rzeczy-zjawisk. Zanim zaczniemy


orzekać “jednym” i “wieloma” o rzeczach czy ideach, musimy zwrócić się ku podstawie tych określeń i zrozumieć naturę związku Jedności z Wielością – temu właśnie zadaniu ma służyć badanie przeprowadzone w drugiej części dialogu. Słowo „jest” występujące w każdym założeniu, wbrew pozorom nie ma znaczenia egzystencjalnego, co więcej przyjęcie takiej interpretacji w istocie uniemożliwia zrozumienie treści dialogu – w jaki bowiem sposób z faktu istnienia jednego (*resp.* jedności) miałyby wynikać fakt, że ma być ono czymś innym niż wiele (por. 137c 4–5)? Sens „jest” zostaje doprecyzowany czy też rozjaśniony na gruncie każdego badania w zależności od tego, czy rozpatrujemy jego przedmiot wyłącznie w odniesieniu do niego samego, czy też w odniesieniu do jego przeciwieństwa. „Jest” w założeniu „jeśli jedno jest” rozpatrującym jedno w odniesieniu do siebie samego może oznaczać wyłącznie „jest-jednym” i w tej właśnie formie założenie to pojawia się w dalszej części badania (por. 137d3: εἰ ἔν ἕσται τὸ ἕν i 142c 1–2: ὁμοίον ἂν ἦν λέγειν ἔν τε εἶναι καὶ ἔν ἕν). Z kolei, w przypadku hipotezy badającej „jedno” w odniesieniu do „wielości”, „jest” znaczy tyle, co „jest-czymś”, „uczestniczy w...” (por. 142c 5–7). Analogicznej precyzacji podlega założenie negatywne „jeśli jedno nie jest”. Procedura badawcza jednak nie kończy się w tym miejscu. Przedmiot założenia należy rozpatrzyć nie tylko w odniesieniu do niego samego i do jego przeciwieństwa, lecz również w jego relacjach z pozostałymi określeniami wchodzącymi w zakres przedmiotowy metody, a więc z pozostałymi rodzajami – rozpatrujemy tym samym przedmiot hipotezy w odniesieniu do każdego z pozostałych określeń z osobna (np. do tożsamości *lub* różnicy), do kilku z nich (np. do tożsamości *i* różnicy czy też do ruchu *i* spoczynku) i wreszcie w odniesieniu do wszystkich łącznie (przykładek podsumowań hipotez).

15. por. Ibycus 287 PMG

16. „Założenie własne” Parmenidesa (137b).

Parmenides proponuje, by dialektyczne ćwiczenie przeprowadzono na przykładzie *jego własnego* założenia dotyczącego „Samego jednego”. Tak sformułowana przez Eleatę teza musi budzić zdziwienie, wszak historyczny Parmenides nie głosił nauki o Jednym, lecz o Będącym. Należałoby więc spodziewać się, że owa „własna hipoteza” Parmenidesa dotyczyć będzie właśnie samego „Będącego”. Platon dostrzega jednak, że Parmenides rozważając jedno-Byt w jego byciu jednym i Będące jako Jedno stawia znak równości między Będącym i Jednym. Oczywiście Będącemu nie brakuje jedności i zwartości (συνεχές w. 6), ale należy także, twierdzi Platon w *Parmenidesie*, Jedno i Będące od siebie odróżniać (142c; 143a–b 7). Albowiem Platoński Parmenides wnika w immanentną naturę Będącego dotykając niejako samego jego sedna, mianowicie jego niepodzielności i w tym sensie – jedności. Owo „jedno Samo” (τὸ ἕν αὐτό), będące przedmiotem założeń hipotetycznych drugiej części, nie jest więc jeszcze terminem technicznym oznaczającym jakąś ostateczną zasadę w rodzaju Jedna z tzw. niepisanej nauki Platona, lecz właśnie samym sercem Będącego, a w kontekście platońskim – idei. Należy tu bowiem przypomnieć, że merytoryczny podtytuł dialogu brzmi: *O ideach, logiczny*. Dążąc do zapewnienia idei absolutnej czystości, integralności i separacji (χωρισμός) od rzeczy świata zmysłowego, Platon oparł się na Parmenidejskim modelu tożsamości jedno-Bytu. Konsekwencje tego pomysłu okazały się dla teorii idei nader aporetyczne. Stanowisko Platona w pierwszej części *Parmenidesa*, włączając *explicite* samokrytyczną hipotezę I w jego drugiej części, można określić jako atomizm ejdetyczny, idee bowiem na tym etapie prezentują się nie inaczej jak atomy, lub lepiej...monady! Druga część dialogu, którą Parmenides zapowiada w komentowanym *passusie*, ma za zadanie przepracowanie odziedziczonego po eleatach rozumienia jedności w jej związku z bytem, stąd też pod owym enigmatycznym ἔν należy domyślać się właśnie idei (τὸ εἶδος αὐτό) jako Jednego,

którą to ideę rozważać się będzie w relacji do samej siebie oraz do innych idei (ἐν sc. εἶδος πρὸς τάλλα sc. εἶδη).

17. W edycji Burneta fraza brzmi εἴτε ἐν ἐστιν εἴτε μὴ ἐν. Decydujemy się na wariant proponowany przez Maxa Wundta (εἴτε ἐν ἐστιν εἴτε μὴ), ponieważ wydaje się zgodny z podziałem na badania pozytywne (εἰ ἐστιν) i negatywne (εἰ μὴ ἐστιν) wyłożonym w partii „metodologicznej”. 

Przekład i komentarz
Seweryn Blandzi
Kamil Słaby

SEWERYN BLANDZI – prof. dr hab., emerytowany Kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, redaktor serii „Hermeneutyka problemów filozofii” i „Studia z Filozofii Systematycznej”. Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofia niemiecką i hermeneutyką. Od 2009 roku Redaktor Naczelny międzynarodowego czasopisma „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej/Archive of the History of Philosophy and Social Thought”. Autor m.in.: *Henologia, meontologia, dialektyka: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w ‘Parmenidesie’* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii i pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią ‘Parmenidesa a ontoteologią ‘Filona* (Warszawa 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik*, (Frankfurt am Main 2014).

SEWERYN BLANDZI – Professor of philosophy, Emeritus Head of a Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at IFiS PAN (Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences). Chairman of the Polish Society of Systematical Philosophy, editor of the book series: “Hermeneutics of the problems of philosophy” and “Studies in Systematical Philosophy”. Editor-in-Chief of Archive of the History of Philosophy and Social Thought since 2009. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into modern ontology, German philosophy and hermeneutics. Author of following publication (inter alia): *Henology, Meontology, Dialectic: Plato’s Searching for Ontology of Ideas in ‘Parmenides’* (Warsaw 1992), *Plato’s Project of the First Philosophy* (Warsaw 2002), *Between ‘Parmenides’ Aleteiology and Philo’s of Alexandria Ontotheology* (Warsaw 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

KAMIL SŁABY – doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Warszawskiego, jest absolwentem wydziałów Filozofii i Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Jest badaczem Platona i neoplatonizmu, studiując oryginalne teksty źródłowe. Przetłumaczył traktat Proklosa *De malorum subsistentia*.

KAMIL SŁABY, MA, PhD studies, graduated of the departments of Philosophy and Classical Philology at the University of Warsaw. He researches the philosophy of Plato and Neoplatonism by studying original source texts. He translated Proclus’ treatise *De malorum subsistentia*.