

U.80166



3908016600000

Wydawnictwo IFiS PAN

STUDIA
z filozofii systematycznej

SEWERYN BLANDZI

Platoński projekt
filozofii pierwszej

Intencją serii wydawniczej *Studia z filozofii systematycznej* jest prezentacja prac, które wpisują się w nurt hermeneutyki klasycznych pojęć i problemów filozofii oraz ujęć ugruntowujących pojęcie klasyczności filozofii. Termin filozofia klasyczna odsyła nas wprost do pojęcia filozofii teoretycznej. Odczuwamy dziś brak bezinteresownej refleksji prawdy w stylu greckim, stąd potrzeba odnowienia filozofii teoretycznej i przywrócenia właściwej jej rangi w Arystotelesowskim rozumieniu tego pojęcia. To właśnie pojęcie teorii oraz życia wedle teorii, nazwane *bios theoretikos*, określiło filozofię od jej zarania. Dziś zbyt pochopnie – powiada się słusznie – przechodzimy od tego, co teoretyczne do tego, co praktyczne, co przynosi tę samą płytkość w działaniu, jak i w poznaniu. Tymczasem właśnie – jak mówi Schelling – przez studiowanie filozofii ściśle teoretycznej docieramy najbardziej bezpośrednio do idei, a jedynie idee dostarczają działaniu energii i etycznego znaczenia. Jedyne poznaniem, które może prawdziwie ukierunkowywać działanie jest poznanie, które uwalnia się od zwykłych ludzkich interesów i oparte jest na ideach – innymi słowy poznanie, które przyjęło nastawienie teoretyczne.

*

Filozofię teoretyczną we właściwym sensie można dziś sprecyzować jako filozofię o podejściu asystemowym, roztrząsającą problemy, a więc jako filozofię systematyczną w sensie N. Hartmanna, wywodzącą się z aporetyki Arystotelesa. Filozofię systematyczną możemy z kolei zdefiniować czynnościowo jako *episteme*, a więc jako *par excellence* umiejętność odróżniania problemów rzeczywistych od problemów pozornych, metodologicznie zaś, jako typ dociekań o nachyleniu historyczno-*genetycznym*, wzorcowo zaprezentowanych przez takich badaczy, jak W. Jaeger, M. Gentile, P. Wilpert, I. Düring, H. Krämer i E. Berti.

Prezentowana problematyka prac zamieszczonych w serii, pozwoli z pewnością uzmysłwić czytelnikowi to, że o filozofii można mówić w źródłowym sensie, i że tym samym zagwarantowana zostaje jedność jej pojęcia.

SEWERYN BLANDZI
Platoński projekt
filozofii pierwszej

TOM 3

STUDIA
z filozofii systematycznej

Pod redakcją Seweryna Blandziego

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

SEWERYN BLANDZI
Platoński projekt
filozofii pierwszej

Warszawa 2002

Mojej Matce

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
I. Ku nowej hermeneutyce pojęcia pierwszej filozofii	17
1. Próba uzasadnienia filozofii pierwszej	17
2. Hermeneutyka badań porównawczych nad platonizmem i arystotelizmem	28
II. Problem genezy pojęcia bytu	37
1. Brak wyeksponowanej ontologii egzystencji w klasycznej filozofii greckiej	37
2. Wyróżnienie werytatywnego rozumienia bytu w czasach przedfilozoficznych i u Parmenidesa	46
3. Werytatywno-esencjalne rozumienie bytu	54
A. Platon	54
B. Arystoteles	58
4. Prawda jako model pojęcia bytu	69
III. Źródła i istota ejdetyki Platona	77
1. Geneza idei: od próby ugruntowania wiedzy do problemu uniwersaliów	77
2. Idee a fenomeny: problem topologii prawdy-istoty (ὄνσια). Arystoteles a Platon	85
3. Związek idei i liczby: wpływ nauki pitagorejskiej	97
4. Wpływ Sokratesowej „drogi prawdy” na teorię idei	106
5. Charakterystyka Platońskich idei	112
IV. Wokół nowego paradygmatu: o miejsce nauki niepisanej w całości dzieła Platona	121
1. Założenia nowego paradygmatu	121
2. Stanowisko „antyezoteryczne” oraz próby mediacji	136
3. Jedność nauki dialogów i nauk niepisanych	152
4. Znaczenie nauki przez Platona niepisanej	167

V. Platon i problem ugruntowania metafizyki	177
1. Sformułowanie głównej tezy interpretacyjnej	177
2. Natura i funkcje pryncypiów	192
3. Podział kategorialny i jego znaczenie	214
4. Pryncypia a problem generowania liczby	226
Appendix: Filon z Aleksandrii, <i>O własnościach dekady</i>	248
5. Problem mechanizmu generowania	250
6. Perypatetycka krytyka teorii pryncypiów	274
[...] <i>nie diada jest pierwotna, lecz liczba</i> (Met.)	276
[...] <i>relacji przysługuje pierwszeństwo względem bytu</i> <i>samodzielnego</i> (Met.)	279
[...] <i>i wszystko, co niektórzy wysuwali przeciw pryncypiom</i> <i>na podstawie sądów na temat idei</i> (Met.)	285
a. Jeśli pryncypia są ideami	287
b. Jeśli jedno z pryncypiów nie jest ideą	290
Appendix 1 Aleksander z Afrodyzji, <i>In Metaph.</i>	292
Appendix 2 Syrian, <i>O pryncypiach platoników</i>	294
Appendix 3 Syrian, <i>In Arist. Metaph.</i>	297
7. Monizm i/czy dualizm ostatecznych pryncypiów	297
VI. Źródła metafizyki poznania	315
1. Platonizm: droga od nieświadomości do nadświadomości	315
2. Zwrot duszy ku sobie warunkiem immanentnego spotkania z transcendentną Prawdą	322
3. Odnalezienie w sobie pierwiastka nadnaturalnego oraz etyczny wymiar samopoznania	328
4. Motyw platońskiej „drogi wzwyż” w filozofii wczesnochrześcijańskiej	338
ΛΑΚΟΝΙΖΕΙΝ ΕΣΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ. Prawda początkiem i kresem (zamiast zakończenia)	343
Bibliografia	345
Indeks osób	369
Platos Entwurf der ersten Philosophie (Inhaltsverzeichnis und Zusammenfassung)	375

SŁOWO WSTĘPNE

Jak dawniej, tak i dziś ludzi zaprzęta wiele problemów i niepokoi wiele pytań, które często nazywają „metafizycznymi”, choć stoją za nimi niejednoznaczne intuicje. Jak długo zaś takie a nie inne zagadnienia nurtują myśl ludzką, budzą ciekawość i domagają się rozstrzygnięć, teoretykowi filozofii nie wolno przechodzić nad nimi do porządku. Toteż i autor niniejszego studium, sam zainteresowany problemami fundamentalnymi, dociekając ich nie tylko merytorycznie, ale także historycznie, tzn. w myśl przyjętej tu metodologii w sposób historyczno-*genetyczny*, chciałby wyjść naprzeciw temu zapotrzebowaniu. Staram się więc dotrzeć do samego podłoża filozoficznego myślenia, które zaistniało przed dwoma i pół tysiącleciami w starożytnej Grecji, od razu w imponująco doskonałej postaci. Zamiarem moim jest próba rekonstrukcji podstawowych zasad, na których opiera się najbardziej reprezentatywny nurt starożytnej filozofii – platonizm, wychwycenia, co stanowi jego rdzeń; innymi słowy, usiłuję odpowiedzieć na pytanie, z jakich założeń wychodzi platońska filozofia pierwsza i jaki jest jej główny przedmiot.

Tym, co odnajduję jako zasadniczą intencję greckiej myśli filozoficznej, jest jej niestrudzone staranie o zakotwiczenie człowieka w Prawdzie, tak by stała się ona jego najbardziej naturalnym środowiskiem, by była mu tak bezpośrednio bliska i czuł się w niej tak bezpiecznie, jak we własnym domostwie. To ona winna być przez wszystkich uznawana za ostatecznego rozjemcę wszelkich sporów, jak była nim dla Sokratesa, który w *Uczcie* (201c) w ten sposób poprawia Agatona, kiedy ten przyznaje mu słuszność mówiąc, że „nie można mu zaprzeczyć”: „Nie mnie, o Agatonie, tylko Prawdzie, gdyż zgola nietrudno zaprzeczyć Sokratesowi”. Rolę swoistego „oczyszczenia przedpoła” spełniało demaskowanie ułudy zakorzenionej mocno w umysłach substancjalizacji nieprawdy. Od

Parmenidesa po Arystotelesa najlepsze umysły angażowały się w tę kwestię, dochodząc ostatecznie do wniosku, że coś takiego jak fałsz nie ma bytowego zakotwiczenia.

Kiedy bowiem Parmenides głosił możliwość Prawdy zalecając: „rozstrzygaj zawsze zgodnie z odniesieniem do tego, jak się rzeczy faktycznie mają”, czyli „osądzaj obiektywnie” (κρίναι δὲ λόγῳ, fr. 28B 7), to Gorgiasz utwierdzał potoczny relatywizm głosząc wręcz niemożliwość prawdy i ontologizując fałsz jako niebyt, który jest: „nic nie jest (sc. prawdą)”, niebyt wszak istnieje! Od początku pojawia się zatem problem, aktualny i dziś, jak zapobiec postępującej de-wiacji wobec drogi prawdy, którą filozofia za sprawą Parmenidesa obrała. Również współczesna sytuacja filozofii żywo przypomina tę, jaką zastali Parmenides, Sokrates i Platon w ich heroicznej próbie rozprawy z relatywizmem, najpierw potocznym, później tym zorganizowanym pod nazwą sofistyki.

Podkreślić należy, że Parmenides relacjonuje swoje przesłanie z pozycji bycia NA drodze Prawdy, a nie drogi DO prawdy o jakimś enigmatycznym „metafizycznym” przedmiocie „X”, który miałby być domniemaną „istotą” bytu. Parmenides w swoim poemacie opiewa słowo „jest”, będące podmiotem i orzecznikiem samego siebie. Albowiem słowo „jest” służy wyłącznie do wypowiedzania prawdy. Nieświadomi i świadomi miłośnicy mniemań, owi Platońscy *filodoxoi* i *doxosophoi*, przez Parmenidesa określani jako „śmiertelni dwugłowcy”, w sposób nieuprawniony używają słowa „jest” do formułowania swoich nieprawomocnych sądów, uznając „być” i „nie być” za to samo i nie to samo, pogwałcając skądinąd zasadę niesprzeczności (fr. 28B 6).

Jeden z ostatnich, *last but not least*, scholarchów szkoły platońskiej, Simplikios, podsumował lapidarnie, ale niezwykle trafnie ogólną tendencję całej filozofii greckiej. Mógł sobie na to pozwolić zważywszy, jak ogromną dysponował wiedzą i jak głęboko przeniknął myśl swoich poprzedników z dziesięciu poprzedzających stuleci. Zauważał mianowicie, że całą filozofię grecką zaprzętały właściwie dwie sprawy: problem prawdy i fałszu oraz niepodzielności i podzielności. Z poniższych też rozważań wynika dowodnie, że tym, wokół czego ogniskuje się cała filozofia antyczna i z czego wypływa nieprzerwana przez całe następne stulecia jej moc oddziaływania, jest idea JEDNOŚCI oraz idea PRAWDY, ściśle ze sobą skorelowanych.

*

Za poważny błąd metodologiczny Platona miał podobno Arystoteles uznać fakt, że nie poprzedził on jakimś popularyzującym wprowadzeniem swego otwartego wykładu *O Dobru*. Ten brak – jego zdaniem – spowodował fiasko wystąpienia z abstrakcyjnym tematem przed nieprzygotowanym audytorium. „Tak oto Arystoteles stale opowiadał” – donosi Arystoksenos: „Lepiej jest chyba przystąpić wpierrw do podania metody danej rozprawy, czym ona jest, aby znając uprzednio jakby drogę, po której należy kroczyć, łatwiej posuniemy się wiedząc, na jakim odcinku jesteśmy, i nie zgubimy się sami wypaczając przedmiot”. Zalety takiego wstępnego streszczenia miał dalej Stagiryta rozwijać następująco: „Jeśli zaś, jak sądzę, ktoś całość uprzednio streści, to rzecz zrozumie ten, kto zamierza wysłuchać, lub jeśli mu się nie spodoba, pozostanie przy przyjmowanym przez siebie poglądzie”¹.

Kierując się tym pouczającym zaleceniem, spróbujmy przedstawić w zarysie, o czym będzie mowa w poszczególnych rozdziałach tej książki.

(1) W rozdziale pierwszym wychodzę od pewnych uściśleń terminologicznych, dotyczących głównie pojęć „metafizyka” i „filozofia pierwsza”, a następnie nieco miejsca poświęcam apologii arystotelesowsko-platońskiej filozofii pierwszej wobec kantowskiej i pozytywistyczno-sejentyistycznej krytyki. Staram się także przedstawić pewne nowe, a bardzo – moim zdaniem – istotne dla badań historyczno-genetycznych nad filozofią starożytną propozycje hermeneutyczne. Są one rezultatem moich wieloletnich studiów przede wszystkim nad antycznymi tekstami źródłowymi, z uwzględnieniem w możliwie szerokim zakresie komentatorskiej literatury zarówno starożytnej, jak i współczesnej.

Dokonując wzajemnej konfrontacji zachowanych tekstów Platona i Arystotelesa oraz fragmentów Parmenidesa i pitagorejczyków, z włączeniem niezwykle cennych, a stanowczo w zbyt małym stopniu wykorzystywanych przez badaczy komentarzy, wykrywam w nich zdumiewającą wspólnotę, która pozwala mówić o jedności greckiej filozofii. Za znaczący, kapitalny dla zrozumienia istoty tak filozofii akademickiej,

¹ Cytowane za: K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, przeł. K. Środa, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 187 n. Przytoczony fragment przeł. M. Wesoly.

jak perypatetyckiej uznają nie fakt ich wykluczania się, lecz koniecznej komplementarności.

(2) W rozdziale drugim podejmuję próbę wyświeetlenia właściwej genezy platońskiego pojęcia bytu, które uznają za konsekwentną kontynuację tradycji parmenidejskiej. Podstawę stanowi tu *aletejologiczna* interpretacja stanowiska Parmenidesa, oparta na rozstrzygającej analizie najbardziej reprezentatywnych fragmentów jego dydaktycznego poematu, przy uwzględnieniu niedostrzeganej dotąd korelacji z fragmentem platońskiego *Fajdrosa* (247c – 248c), gdzie Prawda jako taka ukazana zostaje jako transcendentna, *par excellence* ontologiczna, czyli, w pewnym sensie, „metafizyczna”.

Nawiązując do mojej poprzedniej książki², przypominam najważniejsze osiągnięcia współczesnej analizy lingwistycznej w wydaniu Ch. Kahna. Biorąc w nawias egzystencjalne rozumienie słowa „jest” oraz oparte na nim egzystencjalne koncepcje bytu, staram się uwydatnić funkcję werytatywną czasownika „być”, kluczową dla niego na gruncie języka starogreckiego. Funkcja ta implikuje zupełnie odmienny typ ontologii. Twierdzę, iż dla właściwego wyrozumienia „ontologii” platońskiej, wywodzącej się właśnie z Parmenidejskiej teorii bytu Prawdy, konieczne jest ujęcie jej jako ontologii predykacyjnej i wyjaśnienie w ten sposób genezy idei oraz teorii ejdetycznej w ogóle.

Rozpatrując funkcje i znaczenia czasownika εἶναι oraz pochodnego od niego imiesłowu τὸ ὄν, a także innych z tego samego źródłosłowu wywiedzionych wyrażen (np. οὐσία, ὄντως itp.), które wszystkie składają się na podstawowe językowe instrumentarium greckiej ontologii, uwzględniam w najszerszym zakresie Parmenidesa, Platona i Arystotelesa, tworzą oni bowiem niejako trzy filary refleksji filozoficznej nad pojęciem bytu. Z analiz ich wypowiedzi wynika jednoznacznie ten sam wniosek, że „być” to dla nich tyle, co „być prawdziwym”. Można przeto powiedzieć, że wymienieni filozofowie mówiąc „być” mieli na myśli Prawdę, a wypowiadając prawdę byli przekonani, że dotykają samego Bytu.

Pojęcie prawdy nie ogranicza się tylko do trywialnego faktu, że niektóre zdania są prawdziwe, lecz ma znaczenie o wiele bardziej zasadni-

² S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992.

cze. Prawda w mocnym, ontologicznym rozumieniu, nazywa się wprost bytem z racji absolutnego jej charakteru (np. niezmienność, niepodzielność, bezwzględność). W tym duchu wypowiada się św. Augustyn w słynnej sentencji: *verum est id, quod est*. Jako norma, Prawda daje pełne i ostateczne uzasadnienie siebie samej, dostarczając wtórnie kryterium odróżniania zdań prawdziwych od fałszywych. Istotny jest tu moment asercji: „*jest* tak, że...”, „*jest* nie tak, że...”, który stanowi podstawę prawdziwościowego orzekania.

(3) Przechodząc w rozdziale trzecim do genezy teorii idei, najpierw zwracam uwagę na jej inspiracje heraklitejskie, związane z poszukiwaniem trwałych podstaw wiedzy, a następnie przypominam jej zakorzenienie w parmenidejskim pojęciu bytu jako Prawdy. Nawiązuję do konstatacji, że pojęcie bytu nie wyczerpuje się w pojęciu przedmiotowości. Jeżeli w odniesieniu do „bytu” można w ogóle wprowadzać pojęcie przedmiotu, to tylko w tym sensie, że wskazuje on na prawdę jako jedyny przedmiot. Nie należy oddzielać bytu od prawdy, albowiem byt należy integralnie do niej, będąc jej samopredykatem. Dla unaocznienia samoistności bytowości prawdy należy wyakcentować jej *esse verum*, jej *vere ens* (ὄντως ὄν). Znajduje to pełne potwierdzenie w Platońskiej koncepcji idei.

Ponieważ teoria idei stanowiła centralny temat wewnątrzakademickich dysput i polemik, w których istotną rolę odegrał Arystoteles, omówieniem jego konstruktywnej krytyki zajmuję się dość obszernie. Platon poddał śmiało swoją teorię gruntownej testacji członków Akademii i wystawił ją na ich zarzuty, pragnąc jej nadać możliwie koherentną postać. Krytyka ze strony Stagiryty zaowocowała wykrystalizowaniem jego własnej, komplementarnej do Platońskiej koncepcji. Skupiam uwagę także na omówieniu wpływu myśli pitagorejskiej oraz Sokratesa.

Istota idei sprowadza się właśnie do tego, że mają one naturę prawd wiecznych i są „prawdą” rzeczy. Ukazując zaś bycie prawdziwym-czymś, nadają sens zdaniom, a zarazem stają się normą ich prawdziwości, dając tym samym możliwość odróżniania jej od fałszu jako pozoru prawdy, który należy do δόξα. Do idei można odnieść w całej rozciągłości sentencję Spinozy, podkreślającą autonormatywność Prawdy: *Veritas est norma sui et falsi*. Poczucie tak rozumianej prawdy, jako normy i kryterium samej siebie, jest człowiekowi wrodzone, będąc owym platoń-

skim „okiem duszy”, które jednak z racji upadłej kondycji ludzkiej „pozostaje – jak mówi Platon – zagrzebane w jakimś barbarzyńskim błocie” sfery δόξα.

Jako absolutna norma, Prawda jest transcendentem, z racji jej nadrzędnego i bezwzględnego charakteru. Jawi się bowiem jako jedyna *par excellence* wartość metafizyczna, nie tylko epistemologiczna. Tak ją widział cytowany już św. Augustyn, mówiąc, że jest ona „tym, co jest” (*id, quod est*). Rzecz znamienne, Augustyn nie podaje analogicznej definicji bytu, np. „ens est id, quod est”, gdyż bytem (*id, quod est*) jest właśnie Prawda (!). Wynika stąd, że Prawda i byt nie stanowiły dla niego odrębnych realności. Nie można było celniej wyeksplikować myśli Parmenidesa! Bliskie temu wydaje się także ujęcie Fregego, który twierdzi, że wszystkie zdania prawdziwe mają jeden i ten sam przedmiot semantyczny: prawdę. Na idealistycznym gruncie Parmenidesa i Platona prawda może być uznana za hipostazę, ale w sensie *Fajdrosa*: transcendentnej, apriorycznej samoistności.

(4) Nauka Platona nie kończy się jednak na teorii idei, wyłożonej w piśnianych jego przekazach, dlatego w rozdziale czwartym podejmuję temat ἄγραφα δόγματα, czyli tzw. niepisanej nauki Platona. Chodzi tu przede wszystkim o uwydatnienie faktu, że w ramach swej działalności szkolnej dążył Platon wraz ze swymi uczniami do pełniejszego uzasadnienia swej pierwotnej koncepcji, dociekając głębszych i ogólniejszych czynników – zasad rzeczywistości i jej poznania. Okazuje się bowiem, że istnieją zasady wykraczające poza idee, jak zasada Jedności, czyli Dobra. „Jedność jest zasadą wszelkiej poznawalności” – stwierdza, zgodnie z duchem platońskim, Arystoteles (*Met.* V, 1016 b 20), należący przecież do ścisłego grona Akademików.

Podejmuję problem uzgodnienia dwu tradycji: przekazu pisanego (dialogi) i pośredniego (Arystoteles i komentatorzy). Celowi syntetycznego ujęcia nauki Platona posłuży, zastosowana później do analiz, prezentacja nowego paradygmatu, wypracowanego przez szkołę tybingeńską (K. Gaiser, H.J. Krämer) i nadal rozwijanego (J. Wipperm, Th.A. Szlezák, J. Halfwassen, G. Reale, V. Höhle, S. Blandzi, M. Wesoły). Prezentuję również, tytułem wprowadzenia w problematykę, konkurencyjne względem tamtego stanowisko K.M. Sayre’a, dla którego treść niepisanej nauki pokrywa się zasadniczo z treściami zawartymi w dialogach.

Uczeni z Tybingi twierdzą natomiast, że nauka niepisana wykracza poza dialogi, analogicznie jak pryncypia wykraczają poza byt, tzn. poza idee, na których poprzestają dialogi.

Nasuwa się przeto propozycja hermeneutyczna, by tradycję pośrednią wykorzystać dla lepszego rozumienia nauki pisanej. Uwzględnienie tradycji pośredniej, a także immanentnej krytyki wewnątrzakademickiej, pozwala głębiej zrozumieć same dialogi i wydobyć ukryte w nich *implicit*e motywy, które przy izolowanej ich lekturze umykają uwadze czytelnika. *Testimonia Platonica*, czyli relacje pośrednie, przybierające nieraz formę polemiczną, mogą więc spełniać rolę hermeneutyczną³. W ich świetle daje się np. dostrzec, że w *Państwie* poza pojęciem nad-idei Dobra kryje się jakaś zasada wielości i podziału (διαίρεσις).

(5) W kolejnym, centralnym rozdziale (piątym) stawiam sobie zadanie właściwego wyrozumienia istoty filozofii pierwszej Platona, ogniskującej się wokół problemu możliwości ostatecznego ugruntowania całości bytu i wiedzy o świecie, która to idea w swojej strukturze logicznej (włączając „neo”-platonizm) oddziaływała w zasadniczej mierze na wszelkie późniejsze koncepcje i projekty metafizyki. Kluczowa będzie tu kwestia wyjaśnienia, jak to nazywam, „mechanizmu generowania” jako problemu punktu wyjścia metafizyki szeroko rozumianego platonizmu antycznego.

W rezultacie przeprowadzonych rozważań tzw. metafizyka platońska jawi się bardziej jako szeroko zakrojona i rozbudowana teoria (*resp.* ontologia) relacji, aniżeli „metafizyka bytu” w tradycyjnym rozumieniu. Aby to w pełni zrozumieć, należy uwzględnić rozważania Platona dotyczące złożonej problematyki ontologicznej natury liczby.

Szkoła tybingeńska, chociaż wykorzystuje imponująco bogatą bazę źródłową, przy całej zresztą drobiazgowej analizie i profesjonalizmie komentatorskim, nie uzasadnia wyczerpująco, dlaczego Platon wprowadza pryncypia. Staram się tutaj przedłożyć propozycję rozjaśnienia tej

³ Warto odnotować, że znaczną ilość najważniejszych testimoniów przełożył na język polski, poprzedzając komentarzem, M. Wesoły, *Świadectwa niespisanej nauki Platona (I). Traktat Arystotelesa O Dobru*, „Meander” 1984, nr 4, s. 169–183 oraz *Świadectwa niespisanej nauki Platona (II). Pryncypia a typy ontologiczne*, „Meander” 1984, nr 6, s. 281–292.

kwestii. Opieram się przy tym w znacznej mierze na tradycji pośredniej, a głównie na przebadanych komentarzach Aleksandra z Afrodyzji i Syriana do *Metafizyki* Arystotelesa, których jak dotychczas dostatecznie nie wykorzystano. Moje stanowisko interpretacyjne daje się streścić następująco.

Same idee okazują się warunkiem wystarczającym dla stabilności naszej wiedzy o pozostających w wiecznym przepływie rzeczach świata zmysłowego. Heraklityjski wariabilizm został dzięki nim przewyciężony, trwała wiedza mogła znaleźć oparcie w ich stałości. Pod wpływem krytyki wewnątrzakademickiej, głównie ze strony Eudoksosa, a także włączających się do niej coraz mocniej uczniów, jak Arystoteles, ukazała się jednak Platonowi ich ontologiczna niewystarczalność. Teoria idei wystawiona była przede wszystkim na zarzut „trzeciego człowieka”, czyli argument iteracji wspólnego orzecznika w nieskończoność. Pryncypia miały przerwać ten ciąg iteracji.

Drugim celem wprowadzenia pryncypiów było odparcie innego zarzutu, kierowanego przeciw ideom, mianowicie braku ich mocy sprawczej. Funkcjonując w charakterze wzorców, nie tłumaczyły powstawania rzeczy. Eudoksos i Arystoteles przekonywali, że gdyby idee miały wystąpić w roli przyczyn sprawczych, skutkowałyby nieruchomością, generując konsekwentnie – zgodnie ze swą naturą – to, co niezmienne. Nie da się w każdym razie wskazać w świecie niczego, co by powstało lub zmieniło się dzięki nim. Chodziło więc o to, jak im nadać możność sprawczą (*δύναμις*), tak, by – pozostając oddzielone i nie będąc już „sztywnymi” prawzorcami w sobie – mogły wprawić w stan *ἐνέργεια*, czyli aktualizować to, co w nich uczestniczy. Wprowadzenie pryncypiów miało przeto „uruchomić” idee, nadawać im moc generowania.

Jeszcze inny aspekt moich zainteresowań w tym rozdziale wyznaczają dyskusje i polemiki komentatorów różnych czasów na temat wzajemnych relacji obu pryncypiów. Obserwuje się tendencje do wysunięcia na plan pierwszy bądź jednego, bądź drugiego. Jednakże na problem monizmu i/czy dualizmu ostatecznych pryncypiów należy spojrzeć nie tylko dialektycznie, ale i gnozeologicznie, czyli z perspektywy osiągniętego najwyższego (bezpośredniego) stopnia doświadczenia i poznania.

Dlatego też (6) prezentacja Platońskiej wizji filozofii pierwszej, która zainicjowała pewien typ myślenia, nazywany metafizycznym, byłaby niepełna, gdyby ograniczyć ją do sfery dyskursu (διάνοια). Za konieczne przeto uznałem ukazanie drogi Prawdy także w wymiarze psychologiczno-etycznym, jako zdążania ku transcendencji w immanencji. Stanowi to przedmiot ostatniego, szóstego rozdziału książki. Ów wątek, który ociera się o kontemplację mistyczną źródła (θεωρία, νόησις), doniosłą rolę odgrywa już u Platona (*List VII, Państwo* ks. VI-VII), a w „neo”-platonizmie Plotyna oraz w zależnej odeń myśli wczesnochrześcijańskiej osiąga swą kulminację.

I

KU NOWEJ HERMENEUTYCE POJĘCIA PIERWSZEJ FILOZOFII

Od niej żadnej nie nazwiesz godniejszą. Jest bowiem najbardziej boska i czci najgodniejsza. Taką może być umiejętność tylko z dwóch względów: że ją w pierwszym rzędzie bóstwo posiada i że spraw boskich dotyczy. Ta zaś jest taka z obydwu powodów. Bóstwo wszak jedną okazuje się być z zasad wszechrzeczy i wiedzę taką wyłącznie lub w najwyższym stopniu bóstwo samo jest w stanie osiąść. Niechby więc wszystkie inne były najużyteczniejsze, ona pozostanie najlepszą.

Arystoteles, *Metafizyka* A 2, 983a 4-11

1. Próba uzasadnienia filozofii pierwszej

Określenie „pierwsza filozofia” upowszechniło się dzięki *Metafizyce* Arystotelesa, gdzie jest związane przede wszystkim ze znajomością pierwszych zasad (περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων), w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu¹. Musimy sobie jednak uprzytomnić, że w dziele tym nie konkretyzuje ono jeszcze jakiejś określonej nauki, lecz służy wartościowaniu i hierarchizacji rodzajów wiedzy-umiejętności

¹ Por. E. König, *Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ἀρχαί*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 52, 1970, s. 225–246. Także: A. Lumpe, *Der Terminus „Prinzip” (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 1955, t. 1, s. 111–116.

(ἐπιστήμῃ). Zauważmy, że Arystoteles stosuje także inne, wartościujące określenia, podnoszące walor owej umiejętności, która się w rankingu epistemicznym powinna wysuwać na czoło. Używa więc w odniesieniu do niej takich np. superlatywów: τιμιωτάτη, κρατιστή, θειωτάτη². W stosunku do wszystkich innych rodzajów wiedzy spełniałaby ona rolę kierowniczą, jako ἀρχικώτερα, a nawet ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν³. Sens wartościujący ma także termin σοφία (mądrość) i związany z nim ściśle, pochodny od niego, φιλοσοφία (umiłowanie mądrości), obydwa odnoszone synonimicznie do postulatywnie wysuwanej, jeszcze niesprecyzowanej wiedzy najwyższej, która ma być dopiero wypracowana.

W księdze E zostaje podniesiona aporetyczna trudność dotycząca tego, czy godność „pierwszej” ma przysługiwać jakiejś wiedzy na temat pewnego szczególnego, wyróżnionego rodzaju przedmiotu, ze względu na jego wyjątkowy status ontyczny, czy też umiejętności o charakterze najogólniejszym, mającej zasięg uniwersalny⁴. W pierwszym przypadku na ocenę najgodniejszej zasługiwałaby z racji godności samego przedmiotu, który musiałby przewyższać wszystko inne w naturze: τὸ ἀριστον ἐν τῇ φύσει πάση⁵. Arystoteles próbuje nawet skonkretyzować taki przedmiot – proponując uznać za niego pierwszy czynnik poruszający w skali kosmicznej.

W drugim znaczeniu „pierwszą” można nazwać umiejętność z uwagi na jej zasięg, tzn. możliwość najszerszego zastosowania. Możliwość taką daje – zdaniem Arystotelesa – ogólność (καθόλου) jej odniesień, której nie należy rozumieć w sensie przedmiotowym (np. jako *ens commune*), lecz formalnym. Gwarantuje ona sądom, dzięki niej formułowanym – powszechność. W tej klasyfikacji formalnej najwyższą rangę przyznaje Stagiryta podstawowym prawom myślenia i uzasadniania (αἱ ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί), wśród których jako naczelną sytuuje logiczną zasadę

² Arist., *Met.*, A 2, 983a 5; A 9, 993a 2.

³ Tamże, A 2, 982a 16, b 4.

⁴ Tamże, E 1, 1026 a 22-25: Ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινά μιαν [...] εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη πρότερα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη.

⁵ Tamże, A 2, 982b 7.

niesprzeczności, w roli pierwszego z aksjomatów: ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιομάτων πάντων⁶, czyniąc z niej tym samym swoistą „zasadę zasad”.

Podkreślić wypada, że analiza różnych znaczeń „bytu” należy do tego właśnie formalnego typu umiejętności, nie zaś do tamtego przedmiotowego, do którego jest powszechnie, a bezpodstawnie zaliczana. Podobnie teoria opozycji, tzn. takich – przykładowo – par pojęć, jak tożsamość i różność (ταὐτὸν – ἕτερον), podobieństwo i odmienność (ὁμοιον – ἀνόμοιον), pierwszeństwo i wtórność (πρότερον – ὕστερον)⁷. Do tego nurtu refleksji nad problemami fundamentalnymi, zainicjowanego przez Arystotelesowską ideę „filozofii pierwszej” w drugim rozumieniu, należałoby przeto zakwalifikować niektóre ze współczesnych rozważań, w rodzaju np. tych, jakie prowadzi B. Skarga nad „tożsamością i różnicą”⁸, ogólnie określanych jako „metafizyczne”.

Ścisłe bowiem biorąc, tylko dla pierwszej z dwóch, wyróżnionych przez Arystotelesa odmian filozofowania uprawnionych do zajęcia miejsca naczelnego usprawiedliwiona byłaby, obok określenia „pierwsza”, również utrwalona w tradycji nazwa „metafizyka”, której przedmiot rozumiałoby się – zgodnie z pewną interpretacją tego miana – w sensie transcendencji (μετά = ἐπέκεινα, ὑπέρ)⁹, jako coś przekraczającego świat fizyczny, również (choć nie wyłącznie) w sensie teologicznym. W przypadku wiedzy naczelnej w drugim znaczeniu, trzeba pozostać przy określeniu „filozofia pierwsza”, gdyż nazwa „metafizyka” mogłaby wprowadzać pewne zamieszanie. Zakresowo węższa, jest ona także konotatywnie dla niej niewłaściwa, nie mówiąc o tym, że późniejsze spekulacje uczyniły ją mało klarowną, wkładając w nią różnorodne, niekiedy bardzo nieprecyzyjne treści i przyznając jej coraz nowe przedmioty. Nie-

⁶ Tamże, Γ 3, 1005b 33-34.

⁷ Tamże, B 1, 995b 21-22.

⁸ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997. Zob. szczególnie eseje: *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia. Z lektury Damaskiosa*, s. 11–31 oraz *Tożsamość czy różnica*, s. 75–91.

⁹ Por. J. Domański, *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1991, t. 36, s. 8: „Zgodnie z taką konotacją, otrzymywałoby μετά [...] takie samo znaczenie, jakie ma ὑπέρ, «ponad»”.

słusznie też czyni się obydwoma terminami synonimami, gdyż określenie „metafizyka”, jeśli w ogóle uprawnione jest jego wprowadzanie, z uwagi na jego pierwotny sens redakcyjny, nie merytoryczny¹⁰, uznać należy za podrzędne względem nazwy „filozofia pierwsza”.

Pojęcie pierwszeństwa rozumieć można wielorako. Może ono oznaczać coś najbardziej fundamentalnego, podstawowego, i tutaj zbiega się z pojęciem ἀρχή (początek, podstawa). W tym sensie „pierwszą” będzie znajomość podstawowych zasad, czyli umiejętność dawania ostatecznych, wyczerpujących wyjaśnień. Obserwujemy tu dokładną zgodność podejścia Platona i Arystotelesa co do zadań stojących przed filozofem: obaj stawiają przed nim jako zasadniczy cel uchwycenie tego, co najbardziej podstawowe, czyli tego, co ma charakter naczelných zasad wyjaśniających.

Słowo „pierwszy” może też wyrażać elementarność i prostotę, w czym będzie się zbliżać do pojęcia στοιχείον (element najprostszy, końcowy rezultat analizy). Filozofia pierwsza będzie więc nastawiona, najogólniej mówiąc, na sprowadzanie wielości do jedności. Określeniem „pierwszy” można również obejmować czynniki warunkujące cokolwiek pochodnego (αἰτιατόν), czy to w sensie wyjaśniającym, czy sprawczym, co oddawały greckie wyrażenia αἴτιον i αἰτία (przyczyna, wyjaśnienie). Wreszcie wyraz „pierwszy” może przyjmować sens – w najogólniejszym znaczeniu – aksjologiczny, wyrażając godność i dostojęstwo, a w ujęciu relacjonalnym – rolę kierowniczą.

Wszystkie te sposoby rozumienia zbiegają się w pojęciu pierwszej filozofii. Jej wiodąca funkcja w stosunku do wszystkich innych szczegółowych rodzajów nauk, sztuk i umiejętności nie ma polegać na unifikacji całokształtu wiedzy, czego oczekuje od filozofii np. współczesna metodologia i co niesłusznie imputuje się filozofii greckiej. Zadanie to chciałoby dzisiaj niektórzy przydzielić filozofującej fizyce w stylu K. von Weizsäckera, do której można by zastosować określenie „meta-fizyka”, lecz nie w znaczeniu „metodologicznej refleksji nad fizyką”, o jakiej mówi J. Domański¹¹, gdzie słowo „metafizyka” pojmowane jest analogicznie do takich, rozpowszechnionych w nauce terminów, jak: „meta-

¹⁰ Tamże, s. 5–8.

¹¹ Tamże.

nauka”, „metajęzyk”, „metalogika”, „metaetyka” itp., tylko w sensie bardziej dosłownym (μετά jako „poza”), w jakim wprowadza je np. W. Stróżewski¹², czyli jako wiedza o czymś wykraczającym poza to, czym się fizyka profesjonalnie zajmuje. Nie chodzi tu bowiem o metodologię fizyki, lecz o wychodzącą głównie z założeń fizyki, ale prowadzoną z uwzględnieniem osiągnięć nauk przyrodniczych w ogóle, a przekraczającą je refleksję nad światem fizycznym, mającą fundować generalny jego obraz, który by następnie we wszystkich tych naukach obowiązywał.

Nie tak jednak rozumiał nadrzędność filozofii pierwszej Arystoteles. Według niego miała to być szczególnego rodzaju umiejętność podejścia do wszelkiego przedmiotu poznania. Podporządkowanie jej wszystkich dziedzin szczegółowych wynikało z tych najogólniejszych wskazań, które miała ona do nich kierować, pokazując, jakie to ma być badanie w odniesieniu do dowolnych dziedzin i dowolnych przedmiotów (ἐκαστα), mianowicie najgruntowniej i najwszechstronniej wyjaśniające. Sama filozofia pierwsza ograniczałaby się do wypracowywania metod, czyniąc to najpierw na szczegółowych obiektach, by w końcu odnieść je do całej rzeczywistości. Z racji swej uniwersalności jej rozstrzygnięcia będą miały moc obowiązującą w każdej dziedzinie.

Jako wiedza w sposób wzorcowy gruntowna, powinna dawać rozwiązania ostateczne, mające tym samym walor konieczności. Sprowadzając zaś różnorodność do maksymalnej prostoty, będzie porządkować i ujednolicać obraz świata, zgodnie z prostotą jego najgłębszej natury. „Paradygmat jedności” funkcjonuje także – jak zauważa W. Stróżewski¹³ – jako „idea kierownicza” współczesnej filozofującej fizyki, owej „meta-fizyki” w sensie literalnym. Wysuwa się on zresztą – jak się okazuje – na plan pierwszy także w filozofiach Wschodu¹⁴, co by świadczy-

¹² Por. W. Stróżewski, *Metafizyka jako meta-fizyka*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 268.

¹³ Tamże, s. 274.

¹⁴ Tendencję do monozasadowości obserwuje w filozofiach Wschodu np. R. Otto: „*Adwajta* oznacza «niedwoistość» lub «brak dwoistości» [...] wszelka różnorodność istnieje tylko za sprawą *mai*, pozoru; *sat* zaś jest «tylko Jeden» [...]; także *brahman*, samo to istniejące, jest w sobie samym niezróżnicowany i niezmienny – «tylko Jeden», tj. nie ma części, co wyklucza wielość”. (R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 13).

ło, że jest jakoś zakodowany w ludzkiej umysłowości. W niektórych ujęciach przyjmuje postać „postulatu poszukiwania takiego «elementu» rzeczywistości, który stanowiłby ostateczną podstawę jej jedności”. Stróżewski odnajduje go jako „motyw demokrytejsko-platoński”¹⁵. U Arystotelesa rolę motywu ujednociającego spełnia to samo w każdym przypadku podejście formalne, dające gruntowne, ostateczne wyjaśnienia.

Filozofia pierwsza pozwala wreszcie uchwycić punkt wyjścia wszelkich zależności, tak w aspekcie eksplikatywnym, jak ontycznym. Stawiając postulat rzetelności badań, czyli doprowadzania wyjaśnień do niepodważalnej postaci finalnej, wychodzi naprzeciw wrodzonemu człowiekowi z natury (φύσει) pragnieniu zrozumienia, wyrażającym się zarówno w ciekawości, jak w zdziwieniu¹⁶. Te spontaniczne, naturalne skłonności muszą zostać jednak odpowiednio ukierunkowane, aby przeszły w ἐπιστήμη, rozumianą sprawnościowo, czyli w umiejętność tłumaczenia wszystkiego w świetle racji ostatecznych, tzn. wyczerpujących przyczyn, warunkujących wszystko inne. Przyczyn rozumianych nie reistycznie, czyli jako uprzedmiotowionych, lecz w sensie dawanych wyjaśnień.

Wskazywanie przyczyn czegokolwiek jest równoznaczne z jego wyjaśnianiem i uzasadnianiem. Mądrość nie równa się nabyciu wiedzy szczegółowej o maksymalnym zakresie; nie na tym polega jej walor uniwersalności, lecz na rozwinięciu umiejętności wyjaśniania, która może znaleźć zastosowanie w każdej dziedzinie. Najpełniej umiejętność ta realizuje się – zdaniem Arystotelesa – w analizie formalnej struktury wypowiedzi, w których wyraża się cała ludzka wiedza¹⁷. Wykształcenie takiej postawy analitycznej, które może się dokonywać na każdym najdrobniejszym detalu, na wszelkiej, dowolnej sytuacji, zdarzeniu, faktie, czyli na najogólniej pojętym „przedmiocie”, jest warunkiem przejścia do rozumienia tego, co jest całością. W działalności Sokratesa i Platona celowi temu służyła praktyka dialektycznego roztrząsania poszczególnych

¹⁵ W. Stróżewski, *Metafizyka jako meta-fizyka*, wyd. cyt.

¹⁶ Por. Arist., *Met.* A 1, 980a; A 2, 982b.

¹⁷ Na tę stronę Arystotelesowskiej metodologii poznania filozoficznego zwrócił ostatnio uwagę J. Bigaj w artykule *Charakterystyka poznania filozoficznego w Arystotelesowskiej Metafizyce*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (w druku).

przypadków, po to, by wypracowaną w ten sposób metodę móc zastosować w końcu do całościowego wyjaśnienia rzeczywistości w świetle ostatecznych zasad¹⁸.

Ten wybijający się na czoło maksymalizm poznawczy, właściwy filozofii pierwszej, przejawia się w tym, że (1) badamy przyczynowo, z pozycji nominalistycznych cokolwiek (ἕκαστον), czyli wszelki obiekt, którym się zajmujemy, tzn. staramy się go wyjaśnić do końca, w sposób wyczerpujący, dogłębnie, a następnie (2) wypracowany w ten sposób na materiale faktów (τὰ ὄντα), w które jesteśmy poznawczo zaangażowani, typ procedury poznawczej odnosimy do całej rzeczywistości, uchwytyjąc przyczyny najwyższego rzędu, które także nie muszą (a w momencie samego stawiania pytań o wyjaśnienie wręcz nie mogą!) być rozumiane przedmiotowo. Zwraca na to uwagę E. Berti: „Mówiąc o przyczynach można nadać temu terminowi szersze znaczenie, które przyjmował on u Arystotelesa i do którego odwołał się ostatnio epistemolog i historyk nauki Thomas Kuhn. Przyczyna rozumiana jest wówczas jako wyjaśnienie we wszystkich możliwych znaczeniach, w których można coś wyjaśnić” [podkr. S.B.]¹⁹.

Mającą przy tym zastosowanie, tak istotna dla filozofii pierwszej zarówno w ujęciu Arystotelesa, jak i Platona, ogólność nie oznacza, że zabiegi eksplikatywne mają się ograniczać tylko do rzeczywistości wziętej ogólnie, w całym jej przedmiotowym zakresie, ale w sensie ogólności formalnej, która może mieć zastosowanie w odniesieniu do każdego, nawet najdrobniejszego jej fragmentu. W każdym zabiegu poznawczym, przeprowadzanym przez człowieka naprawdę mądrego, a mającym na względzie prawdę, musi dochodzić do głosu owa dokładność i gruntowność, wynikająca z uczciwości i rzetelności, owego etosu myślenia, w którym winien się on przez całe życie zaprawiać. Na tym polega owo

¹⁸ Taką metodę zaleca Platon np. w *Liście VII*: „Do jednego jakiegoś dostosuj to przykładowo, aby zrozumieć, co tu zostało powiedziane, i ten sam sposób rozumowania przenieś na wszystko”. (Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 52. Podkr. S.B.).

¹⁹ E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 92.

umiłowanie mądrości w najczystszej postaci, stanowiące istotę „pierwszej filozofii”.

Odnajdujemy to jako ideę przewodnią takich, znanych nam niestety tylko z fragmentów, pism, w których podkreśla się psychologiczny aspekt oraz doskonalącą wartość procesu poznawczego, jak Arystotelesowski *Protreptyk* (w wielu punktach zdumiewająco bliski *Listowi VII* Platona) czy dialog *O filozofii*. Zostały tam sformułowane moralne warunki uprawiania wiedzy, które stanowią istotny składnik pierwszej filozofii. Chodziło tu więc o umiejętność najzacniejszą, godną najwyższego uznania, gdyż, dając zrozumienie przez usunięcie stanu zdziwienia, wynikającego z nieznanomości przyczyn, najbardziej uszlachetnia ona człowieka i bogaci duchowo. Nic dziwnego, że tak w Akademii, jak w Liceum filozofia stała się także sposobem życia.

Ten rodzaj wiedzy, który – jak zgodnie stwierdzają Platon i Arystoteles – zbliża człowieka do istoty boskiej, ma działanie najbardziej doskonalące podmiotowo. Na ten jego aspekt zwracali uwagę także średniowieczni kontynuatorzy filozofii pierwszej, uprawiający ją pod nazwą metafizyki. Jak bowiem zauważa W. Stróżewski, referując stanowisko św. Tomasza z Akwinu, wyrażone w jego *Komentarzu do Metafizyki* Arystotelesa, jego „argumenty metodologiczne podbudowane są przesłankami zaczerpniętymi z szeroko pojętej filozofii człowieka. [...] To ściśle związanie mądrości i szczęścia – przypominające skądinąd naukę Sokratesa – [...] pozwala traktować wiedzę jako współczynnik ludzkiej doskonałości [podkr. *S.B.*], należy wobec tego najściślej do istoty człowieka (pamiętajmy, że wiedza to przede wszystkim *habitus!*)”²⁰. W tej uwadze nawiasowej nawiązuje Stróżewski do wypunktowanych wcześniej opinii myślicieli średniowiecznych na temat metafizyki, którzy, uznając, że „metafizyka jest nauką (*scientia*)”, rozumieli to w ten sposób, że „należy ona do kategorii *habitus* – tzn. dyspozycji intelektualnych”²¹.

Przy tym sprawnościowym rozumieniu filozofii pierwszej, jako najprzedniejszej z umiejętności dostępnych człowiekowi, rozwiewają się

²⁰ W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, „Studia Mediewistyczne” 1990, t. 27, z. 2, s. 25.

²¹ Tamże, s. 4.

wysuwane często przeciw niej zarzuty nienaukowości. Nie można podchodzić do niej jak do jednej z wielu, porządkowanych klasyfikacjami, gałęzi nauk w rozumieniu scjentyistycznym. Punkt ciężkości zostaje w niej bowiem położony na duchowe doskonalenie poznającego podmiotu. W swej szczytowej postaci, jaką przyjmuje u Platona i „neo”-platoników, oznacza ona osiągnięcie stopnia optymalnego widzenia przez wyjście z ograniczeń tego świata. Opozycja „podmiot – przedmiot” zostaje tym samym zniesiona. Tak jak znosi ją absolutny Νοῦς, który myśli samego siebie. Podobnie dusza, stanowiąca, niby Leibnizjańska monada, *mikro-voûς*, o ile rzetelnością swych wysiłków poznawczych uległa oczyszczeniu, dosięga najwyższą swą częścią, owym *apex mentis*, tamtego Νοῦς i wraca w ten sposób do swego miejsca naturalnego: transcendencji. Bezpośredni ogląd samych idei czyni relację dusza – idea idealnie prostą. Subiektywność (podmiotowość) przechodzi tu w sposób płynny w obiektywność (przedmiotowość), toteż w filozofii pierwszej nie ma rozdźwięku między tymi dwiema stronami ludzkiego poznania, które zresztą sztucznie zostały sobie później przeciwstawione przez tzw. idealizm subiektywny.

Tak pojętego procesu poznawania nie dotyka więc ani Kantowski, ani pozytywistyczny problem naukowości. Pozostaje tylko problem racjonalności i aprioryczności, który powinien znaleźć rozwiązanie pozytywne: zasady proponowane przez akademicko-perypatetycką filozofię pierwszą posiadają zarówno walor racjonalności, jak aprioryczności. Zarzuty Kanta, skierowane przeciw metafizyce, dotyczą jej postaci – można rzec – „szkolno-podręcznikowych”, mu współczesnych i bardzo dalekich od pierwszej filozofii Arystotelesa i Platona. Można przypuszczać, że wyniki jego krytycznych analiz byłyby inne, gdyby znał on filozofię pierwszą w jej pierwotnej, oryginalnej postaci, jaką starali się jej nadać jej greccy inicjatorzy. Niestety – jak się zdaje – Kant nie sięgał do oryginalnych greckich tekstów, co ze zdziwieniem odnotowuje tłumacz *Krytyki czystego rozumu*, R. Ingarden²², i co wytyka królewickiemu fi-

²² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, Warszawa, 1957, s. 174, przyp. 1: „Godne uwagi jest, że Kant wszystkie te terminy przytacza po łacinie, a nie po grecku, jakkolwiek przytacza Arystotelesa”.

lozofowi J. Łukasiewicz, podkreślając, że jego krytyka nie trafia celu i że równie bezzasadne sądy mógłby on wypowiadać o teorii Darwina, której nie mógł znać ze względów chronologicznych²³.

Kanta krytyka nie dotyczy głównej postaci filozofii pierwszej w ujęciu Arystotelesowskim i Platońskim, gdyż nie był to rodzaj metafizyki przedmiotowej i dogmatycznej (Wolff, Baumgarten), z jaką miał do czynienia. Ta ostatnia, rozdzielając się na trzy działy: teologię, psychologię racjonalną i kosmologię, zajmowała się, odpowiednio, trzema przedmiotami: Bogiem, duszą i wszechświatem, nawiązując tylko w niewielkim stopniu do jednej z dwóch odmian starożytnej filozofii pierwszej, mianowicie tej przedmiotowej, którą zgodziliśmy się – z pewnymi zastrzeżeniami – nazwać metafizyką. W drugiej z jej klasycznych postaci, tej formalizującej, akcent jest położony na $\sigma\kappa\epsilon\psi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$: roztrząsanie dialektyczne (Sokrates, Platon), bądź roztrząsanie samego problemowego podłoża (Aristoteles).

Wedle trafnego (wziąwszy poprawkę na problematyczność samego określenia „metafizyka”, na co zwróciliśmy wyżej uwagę) rozróżnienia N. Hartmanna, metafizyka problemowa, wyrastająca z naturalnej skłonności umysłu, różni się od dogmatycznej, którą obiera sobie za cel krytyka Kanta. Innymi słowy, metafizyka problemowa (lepiej powiedzieć w tym wypadku: „filozofia pierwsza”) jest metafizyką naturalną i kantowska krytyka jej nie dotyczy²⁴. Spostrzeżenia te można w pełni odnieść do filozofii pierwszej Platona i Arystotelesa, która ma także ewidentnie charakter problemowy i była wyprowadzana z naturalnych skłonności człowieka ($\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$).

Zważywszy, że Kant nie przystępował do krytyki metafizyki z zamiarem *a priori* jej unieważnienia, a tylko starał się zbadać zasadność

²³ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, Warszawa 1906, s. 59: „Walka Hume’a i Kanta z metafizyką nie jest walką z metafizyką. Ani Kant, ani Hume nie wiedzieli, co to jest metafizyka; dzieła ich nie wskazują na to, że zaglądali kiedykolwiek do Arystotelesa. Z równym skutkiem mogli byli walczyć przeciwko teorii Darwina, która dopiero po nich powstała”.

²⁴ Por. N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: *Kleinere Schriften*, t. 2, Berlin 1957, s. 283–284.

jej naukowości, tak jak uczynił to z przyrodoznawstwem i matematyką wyprowadzając konieczność i powszechność sądów naukowych z ich apriorycznych podstaw, można domniemywać, że gdyby znał platońsko-arystotelesowskie dociekania pierwszych zasad, przyznałby im także, chcąc być konsekwentnym, aprioryczną konieczność na tej samej podstawie, na jakiej przyznał ją sądom (*resp.* prawom) czystego przyrodoznawstwa i matematyki. Przemawiają za tym następujące racje.

Odwoływanie się do poznania apriorycznego miało służyć Kantowi do analizy doświadczenia, uznawał bowiem, że poznanie to tworzy konstytutywne warunki jego możliwości. Otóż podstawowe pryncypia Platońskiej i Arystotelesowej filozofii pierwszej są w równej mierze konstytutywnymi warunkami możliwości wszelkiego doświadczenia. Wyraża to jasno zdanie Arystotelesa: „zasada Jedności jest zasadą wszelkiej poznawalności”; związana zaś z pryncypium Jedności zasada wielości jest zasadą różnorodności. Jako najogólniejsze warunki możliwości poznania, zasady te są nie tylko aprioryczne w sensie Kanta (transcendentalne), ale zarazem obiektywne, doświadczane w każdym akcie percepcji jakiegokolwiek wycinka (obiektywnej) rzeczywistości.

Platońskie ἀρχαί zarówno konstytuują aprioryczny fundament możliwości wszelkiego poznania jako *transcendentalia*, które biorą udział w ustanawianiu jego przedmiotu, jak i są napotykanie i odślaniane w obiektywistycznej refleksji jako sam przedmiot właśnie.

Skoro Kant uznał aprioryczność form, z których wynika konieczność twierdzeń matematycznych, a także tych, na których oparte są prawa fizyki klasycznej, tzn. głównie mechaniki, tym bardziej powinien by uznać za aprioryczne w swoim rozumieniu pryncypia przyjęte przez Platona (Jedność – nie-Jedność), bezpośrednio reflektowane przez umysł. Zgodnie z tym należałoby poszerzyć zakres kantowskich form apriorycznych (przestrzeń, czas, przyczynowość) o najogólniejsze elementy, jakie stanowią wymienione zasady Platona. Antycypując dalsze wywody możemy powiedzieć, że tak przestrzeń, jak i czas to domena Diady, natomiast Jednu przysługuje wyższy od nich, absolutnie nadrzędny status ontyczny. Platońska teoria zasad wykazuje też pełną racjonalność, a istotna rola, jaką pełni ona w uzasadnianiu matematyki, sprawia, że jeśli twierdzeniom czystej matematyki przyznało się z racji ich syntetycznej aprioryczności powszechność i konieczność, jej tezom także

nie można odmówić tych cech, a tym samym Platońskiej teorii pryncypiów nie można odmówić naukowości, w tym sensie jak rozumiał ją Kant.

2. Hermeneutyka badań porównawczych nad platonizmem i arystotelizmem

Biorąc pod uwagę komplementarność arystotelizmu z platonizmem, o której będzie mowa w dalszej części, podobne wnioski trzeba odnieść w równym stopniu do filozofii pierwszej w rozumieniu Arystotelesa. Wytrawni znawcy odnajdują u Arystotelesa wzór racjonalności w postaci archetypicznej, w sensie *intelligenza dell'esperienza* – w myśl trafnego sformułowania M. Gentilego²⁵, tzn. racjonalności obejmującej rozumieniem całość doświadczenia, czyli bytu. Arystotelesowski „realizm” nie może być przeto redukowany do zdroworozsądkowego realizmu-reizmu, jak się go na ogół trywialnie rozumie, lub pojmowany w sensie redukcjonizmu na modłę pozytywistyczną.

Ze swoją teorią Umysłu jako czystego aktu transcendentnego (Νοῦς), Arystoteles stał się przeciwieństwem dla wszystkich przedstawicieli „neo”-platonizmu. W kontraście do transcendentnego realizmu Platona, można by określić podejście Arystotelesa mianem komplementarnego doń realizmu immanentnego. Przejawia Arystoteles teoretyczną przenikliwość w szczególności na poziomie krytycznym, tzn. immanentnej krytyki doświadczenia reprezentowanego przez filozofów przedsokratycznych, włączając krytykę teorii Platona.

Tak samą ideę, jak i pragnienie wypracowania pierwszej filozofii wyniósł Arystoteles oczywiście nie skądinąd, tylko z Akademii. Toteż mamy pełne prawo odnieść jej pojęcie także do platonizmu, mimo że samo określenie „pierwsza filozofia” nie pojawia się *explicite* w dialogach Platona. Należy je przeto związać z jego nauką niepisaną. Zarówno teoria idei, jak i uzupełniająca ją koncepcja pryncypiów zakłada poszukiwanie takiej wiedzy podstawowej, która ma dawać wyjaśnienia fundamentalne. Debaty na jej temat musiały się więc toczyć w obrębie Akademii i to one dopiero zainspirowały Arystotelesa. Pokrewieństwo po-

²⁵ Por. E. Berti, *Wprowadzenie...*, wyd. cyt., s. 95.

dawanej przez niego charakterystyki filozofii pierwszej z teorią najwyższych pryncypiów jest tak uderzające, że nie mogło być dziełem przypadku.

Zwróćmy uwagę, że gdy Arystoteles odróżnia filozofię od dialektyki²⁶, poddając w ten sposób konfrontacji swoje stanowisko ze stanowiskiem przede wszystkim Platona, który przecież *expressis verbis* w *Państwie* utożsamia filozofię z dialektyką, nie odmawia wartości temu sposobowi filozofowania, określając je jako sprawność *pejrastyczną* (πειραστική), a tylko postuluje udoskonalenie go w postaci poznania *stricte* filozoficznego, tzn. świadomego swych podstaw i poznawczo konkluzyjnego (γνωστική)²⁷. Jedyne o sofistyce wyraża się pejoratywnie, nazywając ją wiedzą pozorną (φαινομένη). Filozofia, którą rozumie tu oczywiście jako „pierwszą” z wszystkich umiejętności, ma być niczym więcej, jak podbudowaną *aitiologicznie*, ujętą w precyzyjne reguły, tak, by mogła nabrać maksymalnej efektywności, dialektyką.

Stagiryta nie odrzuca – jak widać – akademickiej dialektyki, czuje się tylko powołany do przekształcenia jej w ἐπιστήμη γνωστική, czyli w dialektykę stosowaną świadomie, z możliwie najpełniejszą znajomością racji uzasadniających każdy jej krok. Pragnie ją tak uzdatnić poznawczo, by nie poprzestawała jedynie na samym roztrząsaniu. Dialektyka daje częstokroć efekt dwuznaczności, gnostyka natomiast ma już owocować konkluzywnymi rezultatami, w postaci np. ściśle, wedle ustalonych prawideł, sprecyzowanych formuł definicyjnych.

Podobny charakter i cel ma też prowadzona przez Arystotelesa krytyka Platónskich idei i zasad. Niewykluczone nawet, że to sam Platon ją inspirował, pobudzając swoje otoczenie do spojrzenia na idee z różnych punktów widzenia i stwarzając tym samym możliwość ich pełniejszego doprecyzowania, a zarazem rozwiania trudności, nastroczających się potocznemu rozumieniu i „zdrowemu rozsądkowi”. Potwierdzałaby to dostrzeżona przez badaczy postawa Eudoksosa, jednego z głównych krytyków teorii idei, poprzedzającego w tej mierze Arystotelesa. Otóż Eudoksos, jeżeli nawet nie akceptował stanowiska Platóna w kwestii idei albo godził się z nim w pewnym tylko zakresie, to zawsze poddawał je re-

²⁶ Arist., *Met.*, Γ 2, 1004b 18-27.

²⁷ Tamże: Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωστικὴ.

wizji z jego pozycji, tak jakby był zwolennikiem idei²⁸. Jego krytyka nabiera zatem znamion korekty, nie zwalczania. Tę samą intencję odnajdujemy w krytyce przeprowadzanej przez Arystotelesa.

Prowadzone w Akademii polemiki, o charakterze dialektycznym, wychodziły naprzeciw potrzebie ciągłego ulepszania konstruowanych teorii, zarazem doskonale służąc umysłowemu ćwiczeniu protagonistów. Miały na celu pogłębienie rozumienia stanowiska każdej ze stron i umiejętności jego obrony, nie zaś za wszelką cenę pokonanie przeciwnika. Zaangażowana w nie postawa krytyczna nie miała prowadzić do anihilacji zwalczanego poglądu, lecz zmusić oponenta do pogłębionej analizy tego poglądu, dając sposobność wydobycia na jaw jego treści ukrytych, a tym samym odsłonięcia nowych możliwości.

Równocześnie krytykujący uzdatniał dzięki temu poznawczo sam siebie, nie mając nic przeciw temu, że wzbogaca także stronę przeciwną, przysparzając jej argumentów na rzecz jej własnych tez. Spotykamy się więc tutaj z typem krytyki twórczej, która nie stawia sobie za cel zamknięcie dyskusji przez eliminację tez przeciwnika, lecz zmusza go do możliwie najdokładniejszego wyprecyzowania swego stanowiska. Taka procedura dochodzenia do prawdy godna jest najwyższego uznania. Ona też stanowiła znakomity środek kształcenia duchowego w procesie *παίδεια*. Niestety, z ubolewaniem wypada stwierdzić, że została ona w późniejszych wiekach zarzucona. Krytyka w tej postaci obca jest zupełnie czasom dzisiejszym, w których górę bierze konflikt i drastyczny brak otwarcia się oraz tolerancji wobec cudzych poglądów, niwelujący *a limine* pragnienie ich zrozumienia.

W krytyce, z jaką spotykamy się u greckich filozofów, nie musi dochodzić do obalenia stanowiska przeciwnego, lecz może ono nawet zyskać dzięki niej wsparcie i umocnienie. Rezultatem okazuje się niejednokrotnie potwierdzenie tez, które starano się wyjściowo podważyć, przy utrzymaniu jednakowoż (co się może wydać paradoksalne) zasadności

²⁸ Por. *Grundriss der griechischen Philosophie* (Ueberweg), t. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos*, Basel–Stuttgart 1983, s. 76: „[...]muß es offen bleiben, inwieweit Eudoxos wirklich Anhänger der Ideenlehre gewesen ist und nicht bedingungsweise – unter der hypothetischen Voraussetzung, daß es Ideen gebe, – argumentiert hat”.

argumentów zmierzających do ich refutacji, a wynikających po prostu z przyjęcia innej perspektywy. Dzieje się tu podobnie jak w agonach sportowych, gdzie każdy ze zwierających się z sobą zapaśników rozwija swoje sprawności, wzmacnia siły i zyskuje „formę”.

Problematyzując w sposób wyostrzony pewne jawiące się pierwotnie w mglistych zarysach intuicje, a zarazem wydobywając ukryte założenia, immanentna krytyka, za jaką należy uznać perypatetycką krytykę platońskich idei oraz zasad, wychodzi w ostatecznym rachunku owym ideom i zasadom na korzyść. Aporetyka oraz krytyka idei i pryncypiów znakomicie uzupełnia ich pozytywny wykład. Spoza stawianych mu zarzutów wyraziściej ukazuje się istota myśli Platona. Równocześnie zaś arystotelizm staje się bardziej zrozumiały i możliwy do zaakceptowania jako naturalny.

Niesłuszny też okazuje się, rozpowszechniony później, a na powierzchniach tylko przesłankach oparty pogląd o kontrydiktorycznym jakoby wobec teorii idei stanowisku Stagiryty. Nie wolno tutaj stosować wykluczającej alternatywy: „albo – albo”, lecz dialektyczną koniunkcję: „zarówno – jak i” (καί – και). Obydwa ścierające się stanowiska określają jedno drugie we wzajemnym uwikłaniu i uwarunkowaniu. Częstokroć ma się nieodparte wrażenie, że pogląd Arystotelesa przedstawia rodzaj lustrzanego odbicia wizji mistrza. To, co u Platona ma charakter transcendencji, przechodzi w ujęciu Stagiryty w immanencję, nie tracąc nic ze swej najgłębszej istoty. Mamy tu do czynienia – jak gdyby – z dwiema wersjami tej samej struktury ontologicznej. Wystarczy, tytułem egzemplifikacji, ukazać lokalizację Jedności u obu filozofów. U Platona, ustawiona na szczycie, ponad ideami, stanowi ona *trans-transcendens*, u Arystotelesa – na odwrót – tkwi immanentnie u podstaw immanentnych już substancji drugich jako ich *subsystemcja*.

Toteż wnikliwa analiza materiałów polemicznych, przechowanych w *Metafizyce* i w późniejszych do niej komentarzach autorów antycznych, pozwala nam w jaśniejszym świetle ujrzeć zarówno stanowisko Platona, jak i pozycje, z których poddawane było ono krytyce. Są one tam bowiem ściśle z sobą zespolone. Skutkiem tego, starając się zrozumieć racje oponentów, rozumiemy lepiej samego Platona, i *vice versa*. Dochodzimy przy tym do przeświadczenia, że te dwa stanowiska są jak-

by na siebie „skazane”. Dopiero w tym ich „zwarciu się”, jako „kontr-pozycji” obu pro-pozycji, dochodzi każde z nich do swej pełni.

Stwarza to podstawy pod nowe podejście hermeneutyczne w odniesieniu do antycznych przekazów krytyki platonizmu. Hermeneutyka ta wymaga zerwania z jednostronnością i uwzględniania dla zrozumienia Platona w szerokim zakresie twórczości Arystotelesa, a zwłaszcza jego *Metafizyki*, która, sama pisana w duchu perypatetyckim, prezentuje immanentną krytykę pozycji Akademickich. Należy przyswoić sobie i wdrażać się w umiejętność wychwytywania racji obu stron spoza wysuwanych z jednej z nich przeciw drugiej zarzutów. Gruntowne przetrwanie argumentacji krytycznej, kierowanej przeciw ideom, daje nam możliwość pogłębienia rozumienia samej teorii idei, to zaś zwrótnie rzutuje na głębsze zrozumienie racji krytyki. Istota arystotelizmu i platonizmu ukazuje się klarownie w konfrontacji ich obu.

Studiowanie tego rodzaju polemik staje się zatem zajęciem heurystycznie niezmiernie płodnym. Pewne zawiłości krytyki zmuszają komentatora do intelektualnego wysiłku przy współ-przemyśleniu wysuwanych trudności. Rozpatrując i ważąc argumenty za i przeciw i ujawniając przy tym racje obu stron, odbiorca-analitik włącza się sam (nie wiedząc kiedy) twórczo w spór i wychodzi w końcu z przeświadczeniem, że nie wolno mu zrezygnować z żadnego z proponowanych rozwiązań, jeśli tylko uwzględni ich punkty wyjścia. W trakcie analiz, które pozwolą mu pewne rzeczy do-myśleć, może pomóc rozumiejąco i konstruktywnie jednemu i drugiemu stanowisku, wspierając własną argumentacją raz jedno, raz drugie.

Takie podejście hermeneutyczne daje interpretatorowi możliwość szerszego spojrzenia i rozwinięcia niektórych kwestii zaledwie zarysowanych, utrwalonych na piśmie tuż w momencie ich krystalizacji. W efekcie jawi mu się rozwiązywanie problemu poza ramami samej krytyki. Specyfikę myślenia perypatetyckiego i akademickiego odsłania przed nim sam tok twórczego procesu, w którym się ono rodzi i funkcjonuje, a który może obserwować niejako *in statu nascendi et operandi*. Ze zrozumieniem, ale i wyrozumiale może on patrzeć np. na fakt, że komuś patrzącemu „z zewnątrz” idea może się jawić jako dwoista, a w konsekwencji generująca sprzeczność.

Kształtowanie się starożytnej teorii idei należy widzieć w dialektycznym procesie ścierania się jej wersji propozycyjnej i opozycyjnej, bez wyznaczania między nimi nieprzekraczalnej linii demarkacyjnej, jak to uczyniono w późniejszej komentującej literaturze filozoficznej, gdzie przyzwyczajono się do ujmowania arystotelizmu i platonizmu z osobna i tylko przeciwstawiania ich sobie. Usiłując dociec rzeczywistego znaczenia stawianych i dyskutowanych z różnych pozycji problemów, wraz z przemawiającymi za jedną i drugą stroną racjami, przez wczucie się i hipotetyczne przyjmowanie na przemian punktu widzenia każdej z nich, jesteśmy w stanie wniknąć głębiej w istotę problemowego podłoża arystotelizmu i platonizmu zarazem. Na drodze wzajemnej konfrontacji obu typów filozofowania wchodzimy głębiej w ducha greckiej filozofii, w której te dwa wiodące nurty ujmowały rzeczywiste problemy z dwóch różnych, ale koniecznie dopełniających się perspektyw.

Ze wszech miar uzasadnione wydaje się wyprowadzanie Arystotelesowskiej filozofii pierwszej z nauki wewnątrzakademickiej. Domniemanie to potwierdza postępowanie „neo”-platoników, którzy czerpią zarówno z inspiracji Platona, jak Arystotelesa, nie traktując ich stanowisk jak wykluczających się, lecz synoptycznie komplementarnych. Wynika stąd, że powinno się w o wiele większym zakresie, niż to się czyni dotychczas, wykorzystywać twórczość Arystotelesa dla rekonstrukcji nauki niepisanej Platona. Należy także w innym świetle patrzeć na charakter Arystotelesowej krytyki platonizmu, którą nam przekazują źródła, a która odzwierciedla konstruktywną pracę tego ośrodka intelektualnego, jaki stanowiła Akademia. Tworzyła ona zorganizowany na wzór pitagorejski ośrodek życia duchowego, *θιασος*, którego kierownik, Platon, pełniąc rolę *ἐπιστάτης*, wytyczał zasadnicze kierunki badań, wskazywał, co jest aktualnie w nauce ważne, i zlecał uczniom oraz współpracownikom konkretne zadania badawcze.

Arystoteles przebywał w Akademii i był nie tylko świadkiem, lecz także uczestnikiem toczących się tam dysput (*ἀκροάσεις, συνουσίαι*) w ciągu ostatnich dwudziestu lat życia Platona. Jego, znane nam bezpośrednio od niego lub „z drugiej ręki”, świadectwa o nie wyrażonej w piśmie nauce mistrza dotyczyć więc mogą późniejszego jej okresu. Jest to zresztą okres wyjątkowy nie tylko ze względu na obecność młodego Stagiryty. Znaczne ożywienie umysłowe nastąpiło w tym czasie w Akade-

mii skutkiem przeniknięcia do niej wpływów pitagorejskich. Miało to związek zarówno z nabyciem przez Platona (m.in. dzięki Archytasowi) „ksiąg pitagorejczyków”²⁹, przy których figuruje głównie imię Filolaosa³⁰, jak i z przyjazdem do Aten pitagorejczyka Eudoksosa z Knidos wraz z jego szkołą kyzykiejską. Eudoksos gościł przez dłuższy czas w Akademii na zaproszenie Platona, z którym zresztą pozostawał w przyjaźni, a nawet miał go jakoby zastępować w kierowaniu szkołą podczas jego pobytu na Sycylii³¹.

Wejście w posiadanie ksiąg pitagorejczyków, które najprawdopodobniej stanowiły główny przedmiot wewnątrzakademickich dysput i analiz, a z drugiej strony fizyczna obecność reprezentanta tej szkoły, inspirowały badania prowadzone przez Akademię. Wzmogły się Akademickie dyskusje nad zasadnością teorii idei, która została wzbogacona pitagorejskimi elementami z zakresu matematyki, harmoniki oraz teorii opozycji. W tym świetle nowych kształtów nabiera problem genezy niepisanej nauki Platona w kwestii podstawowych pryncypiów: Jedna i nieokreślonej (*resp.* nieskończonej) Diady. Okazuje się ona rezultatem włączenia elementów pitagorejskich do teorii idei.

Teoria pryncypiów nie wyrosła na drodze naturalnej ewolucji z dialektyki Platona, jako jej swoiste uwieńczenie, lecz ze świadomego przeniesienia na grunt Akademii pitagorejskich idei i pojęć celem kontynuacji tego nurtu. Rozbity i rozproszony po tragicznych wydarzeniach w Krotonie pitagoreizm zapuścił na nowo korzenie w Platońskiej Akademii. Jego recepcja miała istotny wpływ na dotychczasową „hipotezę” idei, jak ją traktuje Platon w *Parmenidesie*. Przejście Platona w późniejszej fazie działalności w znacznym stopniu na pozycje pitagorejskie dostrzegali już starożytni. Znamienne jest np. nazwanie Platona przez Syriaana „najwybitniejszym z pitagorejczyków”(190, Kroll). Trudno więc nie przy-

²⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, VIII 4, 80.

³⁰ Tamże, III 9.

³¹ Por. K. von Fritz, *Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre*, „Philologus” 82, 1927, s. 24: „Von 367 – 365 aber ist, wie Jacoby nachgewiesen hat, Eudoxos während Platons Abwesenheit stellvertretendes Schulhaupt der Akademie gewesen”.

znać słuszności podważanym przez niektórych uczonych, jak stwierdza znawczyni przedmiotu, J. Gajda³², „świadectwom aleksandryjskich perypatetyków (np. Hermipposa), iż Platon «ściągał» z pism pitagorejskich”, pomimo (a może właśnie dlatego), że brzmi w nich echo krytyki.

Teoria ostatecznych zasad: ἔν i ἀόριστος δυάς stanowi pewną logiczną precyzację nauki pitagorejczyków o πέρας i ἄπειρον. Tak jedna, jak i druga są zresztą mocno osadzone w presokratejskim nurcie περί φύσεως. W Platońskiej teorii pryncypiów, podobnie jak w pitagorejskiej teorii πέρας i ἄπειρον, daje się odnaleźć teoria dwóch czynników rzeczywistości, występująca też w myśli Empedoklesa: pozytywnej zasady jednoczącej – φίλια i negatywnej, dezorganizującej – νεῖκος, pod których przemennym panowaniem pozostają dzieje wszechrzeczy.

O ile jednak u pitagorejczyków owe presokratejskie zasady tkwiły jeszcze immanentnie w naturze, to Platon odróżnia już wyraźnie ich moc sprawczą od sfery bytu, tzn. oddziela zasadę (*principium*) od tego, czego jest zasadą (*principiatum*). Jak pośrednio poświadcza krytyka koncepcji pryncypiów, Platon przeniósł je ze świata zmysłowego i umieścił poza przyrodą. Można więc powiedzieć, że stworzył na wzór przyrodniczych – pryncypia pozaprzyrodnicze. Określenie „metafizyka” w odniesieniu do jego teorii pryncypiów byłoby zatem – zgodnie z naszymi wcześniejszymi uściśleniami terminologicznymi – do pewnego stopnia usprawiedliwione. Z drugiej zaś strony, pryncypia zostały włączone w dialektykę, zainicjowaną przez Sokratesa i uprawianą potem w Akademii, dając jej ugruntowanie i umożliwiając przekształcenie jej w filozofię pierwszą na modłę Arystotelesowską, tzn. umiejętność najogólniejszą w ujęciu formalnym.

Reasumując powiemy, że wartość Platońskiej metafizyki (filozofii pierwszej) jako nauki wyraża ogólność nie tylko przedmiotowa (pryncypia jako realne przyczyny – elementy całej rzeczywistości), ale i ogólność formalna (pryncypia jako uniwersalne zasady wyjaśniania).

³² Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 95. Książka zawiera cenne informacje na temat związków Platona, a pośrednio i Arystotelesa, z pitagorejczykami i pitagoreizmem.

II

PROBLEM GENEZY POJĘCIA BYTU

Ja zatem tobie powiem, ty zaś przyjmij me słowa słuchając,
O jakich ścieżkach dociekań można jedynie pomyśleć:
Jedna, że JEST jest i że NIE JEST nie jest (*sc. możliwe*),
Ta Przekonania jest szlakiem, gdyż z PRAWDA się zbiega.
Druga zaś, że NIE JEST jest, i że konieczne jest nie być,
Stanowi, jak mówię, całkiem bezdrożną ścieżynę.
Nie poznasz bowiem NIE-BĘDĄCEGO (niewykonalne to)
I nie wyrazisz.

Parmenides, fr. B2

1. Brak wyeksponowanej ontologii egzystencji w klasycznej filozofii greckiej

Metafizyka nowożytna operuje pojęciem bycia-istnienia, które jest zasadniczo obce filozofii starogreckiej. Wyznacza ono naczelny przedmiot dociekań metafizycznych doby nowożytnej, a wyartykułowane zostało w słynnych „wątpliwościach” Kartezjusza dotyczących jego (*sc. podmiotu*) egzystencji własnej, jak też istnienia Boga i istnienia świata zewnętrznego. Po Kartezjuszu problem ten zyskuje kontynuację w systemach metafizyki przedkantowskiej, które zajmują się, również w aspekcie egzystencji, duszą, Bogiem i wszechświatem. Odnajdujemy go później m. in. w rozważaniach S.A. Kripkego.

W wieku XX filozofowie różnych orientacji podejmują problematykę istnienia, podstawiając pod ten termin rozmaite znaczenia. Od egzystencjalizmu po kierunki logicyzujące, możemy spotkać termin „egzystencja” i spekulacje z nim związane. Co do współczesnej logiki można po-

wiedzieć, iż pojęcie istnienia znajduje pewne podsumowujące ujęcie w znanym sloganie Quine'a, iż „być” (*sc.* istnieć) oznacza „być wartością zmienną”. Funkcjonujące zaś w ramach współczesnej kwantyfikacyjnej teorii logiki pojęcie istnienia prowadzi B. Russella do znanych aporii, związanych z denotacją przedmiotów nieistniejących (takich jak „obecny król Francji”) czy z negatywnymi zdaniami egzystencjalnymi (jak „święty Mikołaj nie istnieje”).

Jakkolwiek w filozofii greckiej można spotkać od czasu do czasu zdania o podobnej formie, np. „Zeus nie istnieje”, „nie ma centaurów”, to nigdy struktura ich nie konstytuuje tam przedmiotu roztrząsań. Platon nie poświęca także uwagi logicznemu problemowi denotacji podmiotów nieistniejących, gdyż ośrodkiem jego zainteresowań jest problem prawdy ontologicznej, a nie problem sensowności (znaczenia) jako taki. Przykłady przytaczane przez Russella zostałyby więc przez niego określone jako niedopuszczalne gry werbalne. Łączenie terminów „istnieje”, „nie istnieje” z podmiotami fikcyjnymi (pustymi), jak „chimery” czy „pegaz”, zaklasyfikowałyby Platon niewątpliwie do zakresu sofistyki, gdyż, jak powiada Proklos w komentarzu do *Parmenidesa* (136 Stallbaum), tylko to można według platoników uznawać za istniejące (w sensie: „uobecnione”), co ma ugruntowanie „w naturze” (αἰτία παραδειγματικῆ φύσει συνεστῶσα).

Trzeba powiedzieć, że żadne ze stosowanych w filozofii nowożytnej pojęć istnienia nie pojawiło się w klasycznej epistemologii greckiej. W konsekwentnie prowadzonych debatach nad pojęciem bytu (εἶναι, ὄν, οὐσία) i jego negacji (οὐκ ὄν, μὴ ὄν), wszczętych przez Parmenidesa i kontynuowanych przez Gorgiasza, Platona i Arystotelesa, problematyka istnienia – w sensie wypracowanym przez późniejszą metafizykę, zainspirowaną przez kreacjonizm – nie pojawia się jako wyodrębniony temat refleksji ontologicznej. Wniosek ten, będący wynikiem badań zapoczątkowanych przez J. Malcolma¹ i G.E.L. Owena², dotyczących znaczenia

¹ Zob. J. Malcolm, *Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*, „Phronesis” 1967, s. 130–146.

² Zob. G.E.L. Owen, *Plato on Not-Being*, w: *Plato. A Collection of Critical Essays*, Vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*, red. G. Vlastos, Garden City 1971, s. 223–267.

greckiego czasownika εἶναι, oraz szczególnie wnikliwych badań lingwistycznych przeprowadzonych przez Charlesa H. Kahna³, rzutuje w istotny sposób na właściwe rozumienie greckiego myślenia o bycie, szczególnie zaś zmusza nas do zrewidowania dotychczasowego pojmowania tzw. metafizyki Platońskiej.

Badacze ci zastanawiają się nad powodami, jakie mogły zadecydować, iż pojęcie istnienia nie zostało w ewidentny sposób wyróżnione przez myślicieli greckich. Można by tu suponować, że nieobecność problematyki istnienia dałaby się wytłumaczyć prostym faktem, iż klasyczna greka nie dysponowała odrębnym czasownikiem na oznaczenie „istnieć” i dlatego była zmuszona operować bardziej ogólnym czasownikiem „być” (εἶμι – εἶναι). Takie wyjaśnienie nie jest jednak wystarczające.

Z jednej strony bowiem – jak powiada Kahn – jest w pełni możliwe roztrząsanie kwestii istnienia bez odwoływania się do specjalnego czasownika „istnieć”, jak podkreśla Quine w eseju *On What Is*, a co potwierdza też sentencja Kartezjusza *Je pense, donc je suis*. Podobnie jest oczywiste, że doktryna Tomasza z Akwinu zawiera teorię istnienia rzeczy stworzonych, aczkolwiek czasownikiem, jakim Akwinata regularnie się posługuje w opisie istnienia, jest po prostu czasownik „być” (*esse*). Analogicznie w sformułowaniu argumentu ontologicznego Anzelmą wyrażeniem na „istnienie” jest *esse in re*.

Z drugiej strony, grecki czasownik „być” (począwszy od Homera) charakteryzuje się pewną liczbą idiomatycznych użyć, które możemy zidentyfikować jako niewątpliwie „egzystencjalne”. Język starogrecki

³ Zob. Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973. Poczyta ta stanowi tom 6 i ostatni serii „The Verb «BE» and its Synonyms” omawiającej czasownik „być” w różnych językach etnicznych świata. Z krótszych prac Kahna, zawierających syntezę jego analiz przeprowadzonych w *The Verb „Be” in Ancient Greek*, należy wymienić: *On the Theory of the Verb „To Be”*, w: *Logic and Ontology*, red. M.K. Munitz, New York 1973, s. 1–20; *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 58, 1976, s. 323–334; *Some Philosophical uses of „To Be” in Plato*, „Phronesis” 1981, s. 105–134; *Retrospect on the Verb „To Be” and Concept of Being*, w: *Logic and Being. Historical Studies*, red. S. Knuuttila, J. Hintikka, Dordrecht 1986, s. 1–28.

posiada pewien zbiór idiomów, odpowiadających posługiwaniu się słowem „istnieje” (*there is*), gdy mówimy np. „jest (= istnieje) życie na innych planetach” lub „nie ma latających spodków”. Idiomy tego typu są stosowane przez Platona w argumentacjach dotyczących istnienia bogów (*Prawa X*) i przez Arystotelesa w rozważaniach, czy istnieje, czy nie istnieje nieskończoność lub próżnia (*Fizyka*, ks. III i IV)⁴.

Jakkolwiek więc obecność specjalnego czasownika „istnieć” może ułatwiać pojawienie się „istnienia” jako odrębnego zagadnienia filozoficznego, nie jest to jednak ani konieczne, ani też wystarczające dla takiego kierunku problematyki: niekonieczne z racji zarysowanych powyżej, a niewystarczające, gdyż np. w łacinie obok *esse* był w ciągłym użyciu filozoficznym, od czasów Cycerona i Lukrecjusza do schyłku klasycznej starożytności, również odrębny czasownik *existere*, który mógł, a przecież nie spowodował konotacji egzystencjalnych.

Problem staje się bardziej złożony na gruncie filozofii hellenistycznej (neoplatonizm), gdyż znajdujemy tutaj dwa techniczne terminy, które mniej więcej odpowiadają pojęciu „istnienie”. Są to: czasownik ὑπάρχω z jego rzeczownikową formą ὑπαρξις, oznaczający przystugiwanie bycia (*simpliciter*) oraz istnienie w języku nowogreckim, jak również czasownik ὑπίστημι z rzeczownikiem ὑπόστασις, który koresponduje z łacińskim czasownikiem *subsistere*, pozostaje więc znaczeniowo blisko spokrewniony ze słowem *existere*. Zainspirowały one odmienną od klasycznej wersję refleksji ontologicznej. W każdym razie późniejsza terminologia ὑπαρξις i ὑπόστασις nie wykazuje już związku z kategoriami ontologii Platona i Arystotelesa⁵.

W rezultacie drobiazgowych analiz tekstualnych z zakresu literatury i filozofii starogreckiej, Kahn wysuwa i uzasadnia tezę, że „istnienie” w sensie zbliżonym do nowożytnego staje się centralnym pojęciem filozofii dopiero w okresie, kiedy ontologia grecka poddana została radykalnej rewizji w świetle metafizyki stworzenia (*creatio*), a więc kiedy zaczyna się zaznaczać wpływ teologii biblijnej⁶. Przekształcenie sensu „bycia” w jednoznaczne pojęcie istnienia nie dotyczy jeszcze filozofii

⁴ Zob. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 325.

⁵ Tamże, s. 323.

⁶ Por. tamże, s. 323.

Augustyna i greckich Ojców Kościoła, gdyż – jak wiadomo – pozostają oni nadal pod wpływem klasycznej ontologii. Nowa metafizyka krystalizuje się – zdaniem Kahna – w filozofii islamu, w idei radykalnego rozdziału między istnieniem koniecznym a przygodnym (*contingens*): między istnieniem Boga z jednej oraz stworzonego świata z drugiej strony⁷.

Starogreckie przeciwieństwo między bytem a ustawicznym stawaniem się, między tym, co wieczne (ἀεί ὄν), a tym, co ustawicznie stające się (γένεσις εἰς οὐσίαν), przybiera w nowej metafizyce wyostrzoną postać: dla przygodnego bytu stworzonego świata, który pierwotnie „był” lub „jest” (*creatio continua*) obecny w boskim umyśle jedynie jako „możliwość” swojego zaistnienia, własność „realnego istnienia” pojawia się jako atrybut lub „akcydens”, rodzaj naniesionego przez Boga w akcie stworzenia „naddatku” na byty możliwe. To, co stanowi tu istotne *novum*, to pojęcie radykalnej przypadkowości świata (w przeciwieństwie do starogreckiej idei, że odwieczna wielość bytów i zdarzeń, składających się na świat, mogłaby – co najwyżej – jawić się w inny sposób). Wyłania się więc koncepcja, że cały obszar świata naturalnego mógłby nie być stworzony w ogóle: że mógłby po prostu nie zaistnieć, która to ewentualność była greckiej refleksji zupełnie obca.

Zdaniem Kahna, brak w języku starogreckim odrębnego czasownika na oznaczenie istnienia – i nasuwająca się konstatacja, iż z tego powodu problem i pojęcie istnienia (*sc.* w rozumieniu *existentia* metafizyki) nie mogły się na gruncie ówczesnej ontologii w ogóle wyartykułować – nie stanowi bynajmniej o wadliwości czy niepełności klasycznie greckiej teorii bytu. Był to po prostu inny, nie-egzystencjalny typ ontologii, a potrzeby uprawiania przeciwnego Grecy widocznie nie odczuwali. Pojawiające się (pomimo niewystępowania pojęcia istnienia jako wyróżnionego zagadnienia) sporadycznie na tle ontologicznych rozważań Platona i Arystotelesa przykłady dotyczące kwestii istnienia bogów oraz istnienia nieskończoności i próżni mogą sprawiać wrażenie, że filozofowie greccy, wprawdzie tylko okazjonalnie, dyskutowali jednak problem istnienia. Tak jednak nie było. Pojęcie istnienia nigdy po prostu nie stanowiło u nich przedmiotu wyodrębnionej filozoficznej refleksji.

⁷ Por. tamże, s. 323–324.

Może jednak operowano *de facto* pojęciem istnienia, chociaż go werbalnie nie eksplikowano? Jednak nawet to przypuszczenie nie daje się utrzymać, gdyż u Arystotelesa znajdujemy pewne wypowiedzi tak sformułowane, że wskazują, iż jest bliski wyartykułowania istnienia jako wyodrębnionego tematu, a mimo to go nie podejmuje. W *De interpretatione* (11) rozróżnia np. między łącznikowym zastosowaniem „być” w zdaniu „Homer jest poetą” i znaczeniem absolutnym w zdaniu „Homer jest”. W *Analitikach wtórych* dokonuje wielokrotnie rozróżnień między kwestią „czym jest X?” (τί ἐστί), a kwestią „czy X jest, czy nie?” (εἰ ἔστιν ἢ μή)⁸.

Zauważmy, że Arystoteles jest wciąż daleki od tego, by wyodrębnić pojęcie istnienia jako takie i uczynić je naczelnym problemem metafizyki. Warto przytoczyć *in extenso* pierwszy rozdział drugiej księgi *Analitik wtórych*, omawiający cztery możliwe formy stawiania pytań, wśród których pojawia się także pytanie o zabarwieniu wyrażnie egzystencjalnym. Powiada Arystoteles:

„Tyle jest rodzajów stawianych pytań, ile jest rodzajów wiedzy. A stawiamy cztery rodzaje pytań: (1) czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut (ὄτι); (2) dlaczego rzecz posiada ten atrybut (διότι); (3) czy pewna rzecz jest (εἰ ἔστι); (4) jaka jest natura rzeczy (τί ἐστί). Gdy nasze pytanie dotyczy tego, czy rzecz jest tak lub inaczej określona oraz związku rzeczy z jej atrybutami, np. czy Słońce podlega zaćmieniom, czy nie, wtedy pytamy o (ὄτι) [o posiadanie przez rzecz danego atrybutu]. Dowodem tego jest fakt, że gdy tylko odkryjemy, iż Słońce podlega zaćmieniom, przerywamy dalsze pytania. A jeżeli z góry wiemy, że Słońce podlega zaćmieniom, nie pytamy wtedy o to, czy podlega zaćmieniom, czy nie.

Z drugiej znów strony, gdy znamy fakt, pytamy o przyczynę, jak np. gdy wiemy, że Słońce podlega zaćmieniom i że Ziemia podlega wstrząsom, pytamy wtedy, dlaczego Słońce się zaciemnia albo dlaczego Ziemia doznaje wstrząsów. O te rzeczy pytamy się więc w ten sposób, o inne pytamy w inny sposób, jak np. czy istnieje, czy nie istnieje centaur albo bóg. (Zwrot «istnieje czy nie istnieje» rozumiem w sensie bezwzględnym (ἀπλῶς λέγω), a nie tak,

⁸ Zob. tamże, s. 326.

jak «jest lub nie jest», np. białym. A gdy już wiemy, iż rzecz istnieje, pytamy z kolei, czym ona jest, np. czym jest bóg albo czym jest człowiek?»⁹

Podane przez Arystotelesa przykłady odnośnie do punktu (3) – „czy jest [istnieje], czy nie, centaur albo bóg” (89b 32) – zaklasyfikować można w naszym sensie do zdań o zabarwieniu egzystencjalnym. Lecz takie miejsca – twierdzi Kahn – stanowią niemal wyjątek, który potwierdza regułę. Co do przykładu zdania „Homer jest” (Ὅμηρος ἔστιν), Kahn zaznacza słusznie, iż należy je interpretować w sensie literalnej zawartości zdania „Homer jest żywy [obecnie]”, tak że sens egzystencjalny słowa ἔστι jest tu w najlepszym razie ograniczony do specyficznego „odcienia witalnego”¹⁰.

Z kolei co do usystematyzowania przez Arystotelesa rozróżnień typów stawianych pytań w przytoczonym powyżej passusie *Analitik*, Kahn wykazuje, że nie jest wcale rzeczą jasną, czy kwestia istnienia jako takiego (εἰ ἔστιν: „czy X jest, czy nie”) została tu dokładnie oddzielona od kwestii ὅτι ἔστι – „faktu propozycjonalnego” (*propositional fact*): „czy X jest czy nie jest Y” lub „czy XY zachodzi” (*is the case*)¹¹. Badacz Arystotelesa, D. Ross, w komentarzu do księgi II 1 stwierdza też, że rozróżnienia te w następnym rozdziale zamazują się.

Kahn zauważa też trafnie, że zainteresowanie Arystotelesa przesuwa się w sposób nieoczekiwany i prawie niezauważalny z istnienia substancji indywidualnych, jak centaury lub bogowie, na „istnienie” stanów rzeczy, np. Księżycy, który podlega zaćmieniom. Interpretacja tych rozdziałów *Analitik* jest istotnie dość trudna i razem z Rossem i Kahnem należy przyjąć, iż właściwie nie wiadomo dokładnie, co Arystoteles ma tutaj na myśli. Jest oczywiste, że nasze trudności interpretacyjne wynikają w znacznej mierze z faktu, iż Arystoteles nie uznaje w sposób konsekwentny kwestii, „czy X jest, czy nie”, za problem dotyczący istnienia lub nieistnienia bytów indywidualnych szczególnego rodzaju, jak cen-

⁹ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, s. 302 n.

¹⁰ Zob. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 326. Por. tenże, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, wyd. cyt., s. 233–235, 240–245.

¹¹ Por. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 326.

taury lub bogowie. A więc nawet w tym fragmencie, który zdaje się najbliższy wyrażeniu pojęcia istnienia, do takiego wyodrębnienia w sposób pełny nie dochodzi.

Jakkolwiek możemy wykryć przynajmniej trzy różne rodzaje kwestii egzystencjalnych, poruszanych przez Arystotelesa, to jednak on sam ani nie odróżnia owych kwestii jednej od drugiej, ani nie sprowadza ich do wspólnego hasła czy mianownika, który dałby się usytuować w relacji do innych tematów w jego ogólnych rozważaniach dotyczących bytu. Owe trzy rodzaje pytań zostały dokładnie skatalogowane przez Owena. Są to:

(1) zagadnienie indywidualnego istnienia w czasie, jak w takim sensie, gdy mówimy np., że pewien człowiek lub blok lodu zaczyna lub też przestaje istnieć, tzn. że człowiek rodzi się lub umiera, a lód tworzy się lub topi;

(2) kwestie istnienia rodzajowego, rozumianego pozaczasowo: czy istnieją takie byty jak centaury (które to kwestie Owen identyfikuje ze współczesnym stosowaniem kwantyfikatora egzystencjalnego);

(3) bardziej abstrakcyjne lub pojęciowe kwestie istnienia w związku z takimi zagadnieniami, jak nieskończoność, próżnia, główny przedmiot geometrii: w jakim sensie możemy wypowiadać się, że tego typu rzeczy istnieją lub nie istnieją?

Chociaż z punktu widzenia współczesnego pojęcia istnienia można wymienione trzy rodzaje zagadnień ująć logicznie w jeden typ, to w oryginalnym schemacie pojęciowym Stagiryty nie znajdujemy podstaw do takiego zabiegu.

Najbliższym korelatem pojęcia istnienia jest – w obrębie Arystotelesowskiego schematu – pojęcie możliwości i aktu, ale i ten związek nie jest zbyt bliski. Ośrodkiem ontologicznych i metodologicznych zainteresowań Arystotelesa okazuje się bowiem w większym stopniu aspekt kausalny, jako konstytuujący (określający) daną bytowość. „Istnienie” bytu, jeśli w ogóle wolno nam na gruncie myślenia greckiego użyć takiego określenia, nie wymaga tu dowodu, w przeciwieństwie do metafizyki nowożytnej, gdyż byt zawsze już jakoś jest dany, przeto należy go „jedynie” wyeksplikować w aspekcie istotowej natury (τι ἔστιν).

Aby lepiej zrozumieć rozważania Arystotelesa, musimy uwzględnić drugi rozdział tejże księgi *Analityk*, który daje rozwinięcie i krótkie pod-

sumowanie poprzedniego. Powiada Arystoteles: „Są zatem cztery pytania [p. w.] i do odpowiedzi na nie sprowadza się nasza wiedza. Gdy pytamy, czy dany związek (ὄν) jest faktem [tj. związek atrybutu z rzeczą i bycie rzeczy – *S.B.*], albo czy coś jest w sensie absolutnym (ἀπλῶς), to właściwie pytamy o to, czy związek ten, względnie rzecz ta posiada termin średni”. Określenie „«termin średni» (τὸ μέσον) oznacza tu rzeczywiście «najbliższą przyczynę»”¹².

Kontynuując ten tok rozważań, Arystoteles stwierdza dalej, iż „w naszych dociekaniach pytamy albo o to, czy jest termin średni, albo o to, jaki jest termin średni. Jest przecież termin średni przyczyną, a o przyczynę pytamy we wszystkich badaniach [podkr. – *S.B.*]. «Czy Księżyc podlega zaćmieniu?» znaczy tyle co: «jest czy nie jest przyczyna powodująca zaćmienie Księżyca?», a gdy tylko dowiadujemy się, że jest, nasuwa się zaraz drugie pytanie: «jaka jest zatem tego przyczyna?». Bo przyczyną tego, że coś nie «jest takie czy takie», lecz [że] istnieje w sensie bezwzględnym (ἀπλῶς), albo tego, że coś nie «jest» w sensie bezwzględnym, lecz jest tym czy tym, co posiada bądź istotny, bądź przypadkowy atrybut, przyczyną tego, powtarzam, jest termin średni”¹³.

Biorąc pod uwagę kolejność oraz charakter postawionych wcześniej pytań, tylko (1), (2) i (4) pozostają w ścisłym logicznym związku. Pytanie (3) robi wrażenie dodatku, który jak gdyby zadość czyni jedynie formalnej skrupulatności autora. Gdyby problem „czystego” istnienia jako takiego stanowił dlań kwestię naczelną, pytanie (3) winno by w kolejności znaczeń znaleźć się w pozycji (1). Najistotniejsze wszakże z tego punktu widzenia jest pytanie (4), któremu pozostałe są *explicite* podporządkowane. W zakończeniu rozdziału drugiego, który stanowi niejako podsumowanie omawianej kwestii możliwych form badania, Arystoteles powiada: „Twierdzimy przeto, że znać naturę (τὸ τί ἐστίν) jakiejś rzeczy, to tyle, co znać przyczynę [podkr. – *S.B.*], dzięki której ta rzecz jest”¹⁴.

A zatem to nie egzystencjalny, lecz esencjalny problem wysuwa się w jego dociekaniach na pierwszy plan.

¹² Arystoteles, *Analityki wtóre*, wyd. cyt., s. 303.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 304.

2. Wyróżnienie werytatywnego rozumienia bytu w czasach przedfilozoficznych i u Parmenidesa

Poczynione wyżej obserwacje, w których odwoływałem się głównie do Arystotelesa, można odnieść także do innych filozofów greckich. Mimo bardziej zdroworozsądkowego charakteru filozofowania Stagiryty, ma ono wiele wspólnego ze sposobem myślenia Parmenidesa i Platona. Także w przypadku tych myślicieli nie możemy poprzestać na doszukiwaniu się obecności czy nieobecności w ich dociekaniach pojęcia istnienia, a rozstrzygnąwszy tę kwestię zadowalać się „krytycznym” wykazaniem jego niewystępowania. Przyjmując perspektywę hermeneutyczną należy raczej wniknąć w źródłowy sens pojęcia, które pojawia się po raz pierwszy w filozofii w poemacie Parmenidesa i determinuje bezpośrednio myślenie Platońskie w środkowej fazie nauki o ideach. Co kryje się za enigmatycznym słowem τὸ ἕν?

Zanim odpowiemy na to pytanie, winniśmy uprzytomnić sobie, że narzucający się zdrowemu rozsądkowi problem, „dlaczego jest raczej coś niż nic”, nie niepokoił Parmenidesa i Platona, tak jak niepokoi filozofów nowożytnych. Przyjmowali oni bowiem *implicite* trwałość bytu, stojąc na stanowisku, że wbrew temu, co mówią zmysły, rzeczywistość jest i nie może nie być. Jest zatem rzeczą konieczną przeprowadzenie w stosunku do ich stylu filozofowania swoistej „re-konceptualizacji” i zarzucenie tak rozpowszechnionej projekcji na ich refleksję wokół pojęcia τὸ ἕν pojęć „bytu” w rozumieniu nowożytnym, spekulatywno-egzystencjalistycznym. We właściwym kierunku idzie zatem w tej kwestii wypowiedź Kahna:

„Pojęcie bytu u Parmenidesa i Platona – i w zależności od nich tradycji – jest pierwotnie rozumiane poprzez odniesienie do pojęcia prawdy i odpowiadającego jej pojęcia rzeczywistości. Problem bycia to przede wszystkim kwestia natury rzeczywistości lub struktury świata, przy bardzo ogólnym pojęciu słowa «świat», które obejmuje wszystko to, co możemy wiedzieć lub badać, co możemy opisywać w prawdziwych lub fałszywych wypowiedziach. Zagadnienie bytu dla greckich filozofów oznacza zatem: jak jest ustrukturuwany świat, by jego badanie, wiedza o nim i prawdziwy dyskurs były możliwe? W terminologii lingwistycznej oznacza to,

że za podstawowe użycie czasownika «być» w powstaniu tzw. ontologii greckiej należy przyjąć zastosowanie, które nazywam funkcją werytatywną (*veridical use*), gdzie czasownik ἐστὶ oznacza «jest prawdziwym» [*sc. esse verum – S.B.*] lub «jest faktem», «zdarza się», «zachodzi» (*is the case*)¹⁵.

W wielu opracowaniach Parmenides i Platon bywają często oskarżani o mieszanie lub zlewanie łącznikowego i egzystencjalnego sposobu używania czasownika „być” (Gomperz, Guthrie, Schofield). Przypisuje się im zatem tworzenie pseudopojęcia bytu, kierując się błędną asumpcją, iż czasownik ten posiada pojedyncze i wyizolowane znaczenie, gdy stosowany jest bądź dla potrzeb predykcji, bądź dla stwierdzeń o istnieniu. Na przykładzie „eleackiego” sofisty Gorgiasza widać, iż takie konfuzyje pojawiały się od czasu do czasu na gruncie greckiej spekulacji ontologicznej, trzeba jednak wraz z Kahnem podkreślić, iż nie odgrywają one istotnej roli w tworzeniu i artykułowaniu pojęcia bytu przez Parmenidesa i Platona (zob. szczególnie *Parmenides* i *Sofista*).

Nie odgrywają istotnej roli, gdyż zarówno predykcja (z łącznikowym użyciem słowa „być”), jak i zdania egzystencjalne (z egzystencjalnym znaczeniem tego czasownika) mogą być uważane za szczególne przypadki bardziej ogólnego i fundamentalnego użycia „być”: werytatywno-predykatywnego, które jest – można rzec – centralne w systemie tego czasownika. Służy on bowiem „wyrażeniu treści roszczenia prawdziwościowego jako takiego (*to express the content of truth-claim as such*), tzn. stosowany jest w celu prawdziwościowego zaakceptowania treści zdaniowej (*propositional*) lub obiektywnego stanu rzeczy”¹⁶. Później Kahn doprecyzował ten pogląd, pisząc¹⁷: „Sądzę obecnie, iż funkcja prawdziwościowa tłumaczy się najlepiej jako użycie czasownika w sposób uwydatniający (a czasem wyodrębniający) roszczenie prawdziwościowe [podkr. – *S.B.*] w zdaniu łącznikowym o postaci „X jest Y” [...]. Stosując kategorie syntaktyczne, możemy do-

¹⁵ Zob. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 238. Por. tenże, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, wyd. cyt., s. 8–9.

¹⁶ Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 238.

¹⁷ Zob. Ch.H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, w: *La Scuola eleatica*, Napoli 1988, s. 239, przyp. 4.

strzec absolutną konstrukcję ἐστὶ prawdziwościowego jako szczególny przypadek tego, co Owen nazwał łącznikiem eliptycznym: wymóg domyślnego predykatu po prostu znika z pola widzenia”.

Kahn wskazuje na archaiczną genezę indoeuropejskiego znaczenia imiesłowa **sant* (odpowiadającego greckiemu ὄν, ὄντος), który daje się odnaleźć i w staroangielskim słowie *sooth*, i w sanskryckich formach *sat* i *satya* (prawda). Ów praindoeuropejski formant jest nadal żywy np. w kolokwialnym języku Ameryki w wyrażeniu „powiedz, jak to faktycznie jest” (*tell it like it is*), gdzie „jest” ma znaczenie czysto werytatywne (*veridical*)¹⁸. W aspekcie gramatycznym specyficzne zastosowanie prawdziwościowe zostało przez Kahna scharakteryzowane następująco:

(1) Coś, co spełnia rolę swoistego podmiotu dla stosowanego w tym znaczeniu czasownika „być”, ma formę zdaniową (*propositional*), wyrażającą pewien fakt lub stan rzeczy, o którym stwierdza się, że zachodzi („jest tak, że”), a nie afirmację lub akceptację jakiegoś przedmiotu czy pojęcia. (2) Formuła z zastosowaniem czasownika „być” występuje jako konstrukcja (bez jakiegokolwiek predykatu) w zdaniu porównawczym z czasownikiem oznaczającym mówienie lub sądzenie (*verba dicendi et sentiendi*): „powiedz, jak to jest (jak to się ma)” [*tell it like it is*]. W ten sposób kanoniczna forma konstrukcji prawdziwościowej „być” w języku starogreckim (począwszy od Homera) brzmi następująco: „rzeczy faktycznie mają się tak, jak powiadasz [myślisz lub wiesz], że są (ἐστὶ ταῦτα οὕτω ὡσπερ σὺ λέγεις)”¹⁹.

Nader wymowne jest w związku z tym stosowanie przez Herodota (a także innych, jak Tukidydesa, a wcześniej Homera) urzeczownikowionego imiesłowa ἐόν w odniesieniu do pewnej wypowiedzi czy opinii w sensie „prawdziwy”, „odpowiadający prawdzie”, np. τὸν ἐόντα λέγειν λόγον (Hdt. I 95 1) [„mówić prawdę”, „powiedzieć, jak było naprawdę”, czyli „złożyć prawdziwą relację”]. Zresztą, jak zauważa

¹⁸ Zob. szerzej Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, wyd. cyt., rozdz. *The Veridical Use*, s. 331–370.

¹⁹ Por. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 329; tenże, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, wyd. cyt., s. 8; tenże, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, wyd. cyt., rozdz. VI i VII, omawiające nielącznikowe użycia „być”.

Kahn²⁰, jest to *modus loquendi* typowy dla Herodota, który ów imiesłów wprowadza dla wyrażenia prawdziwości zarówno wypowiedzi, jak aktów umysłowych (wiedzy, uczenia się, ogólnie: świadomości). Niekiedy przy tym wręcz, biorąc jakby w nawias sam akt mowy czy świadomości, sięga wyrażeniem τὸ ἐόν („to, jak jest”) wprost do rzeczywistego stanu rzeczy, o którym się mówi czy myśli. W zwrotach takich jak λέγειν τὸ ἐόν („mówić, jak się rzeczy mają”, „wypowiadać prawdę”) lub ἐξέμαθον πᾶν τὸ ἐόν („dowiedzieli się całej prawdy”) można abstrahować od faktu mówienia czy dowiadzania się, odnosząc imiesłów τὸ ἐόν bezpośrednio do rzeczywistości, czyli do tego, jak się rzeczy mają naprawdę.

Zatem przedfilozoficzne rozumienie prawdziwości w języku starogreckim (i prawdopodobnie we wszystkich językach, nie tylko indoeuropejskich) implikuje pewną korelację lub „dopasowanie” między tym, o czym się mówi lub myśli, a tym, co jest, co zachodzi, lub sposobem, w jaki rzeczy się mają (*the way things are*). Kahn określa tę sytuację jako korelację między asercją a rzeczywistością, przy czym termin „asercja” ma tu sens neutralny i dość szeroki, zarówno na określenie mówienia, że [to] „jest tak a tak”, jak i myślenia, że „jest tak a tak”, a termin „rzeczywistość” jest stosowany po prostu jako dogodny skrót dla wyrażenia faktu, że jest tak a tak (ἔστι αὐτό), lub co „akurat zachodzi”, „ma miejsce” (*what happens to be the case*)²¹.

W uformowaniu się greckiego pojęcia bytu zasadniczą rolę odgrywa więc pojęcie prawdy jako cel wiedzy i właściwy cel mowy o charakterze deklaratywnym. Biorąc pod uwagę strukturę werytatywnego użycia czasownika „być” możemy bez trudu dostrzec, w jaki sposób zainteresowanie autentycznych filozofów greckich wiedzą i prawdą prowadzi wprost do „pojęcia” bytu jako obiektywnej rzeczywistości. Powtórzmy: termin „rzeczywistość” nie oznacza tu wprost realności w jakimkolwiek szeroko pojmowanym, fizycznym bądź metafizycznym sensie, lecz jest dogodnym terminem na oznaczenie faktów, które czynią zdania prawdziwe prawdziwymi, fałszywe zaś fałszywymi. Termin „rzeczywistość” oznacza to wszystko, co jest w świecie, co zachodzi (zdarza się), co czy-

²⁰ Por. Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, wyd. cyt., s. 455 i 349–355.

²¹ Tenże, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 329.

ni pewne asercje lub sądy poprawnymi, inne zaś błędnymi. „Jeśli stwierdzam – wyjaśnia Kahn – w myśli lub mowie, że słońce świeci (*sun is shining*), i jeśli to, co stwierdzam, jest prawdą, to odpowiadającą temu «rzeczywistością» jest po prostu fakt, że słońce jest świecące”²².

Cóż możemy teraz powiedzieć o egzystencjalnym znaczeniu i funkcji łącznikowej czasownika „być”, kiedy to w myśl utrzymującej się do dziś wielowiekowej tradycji to pierwsze uważane jest za fundamentalne również chronologicznie? Kahn wielokrotnie wykazuje, iż w języku greckim i zależnej od niego *in statu nascendi* refleksji ontologicznej, włączając etap klasyczny, musimy zaniechać „wprojektowywania” w pojęcie bytu spekulatywnego sensu egzystencjalnego, który w tzw. systemie czasownika εἶμι – εἶναι pojawia się nie jako podstawowy ekwiwalent słowa „być”, ale będąc strukturalnie złożony i pochodny (jak poświadcza analiza syntaktyczna użycie czasownika) okazuje się w obrębie tego systemu pojęciem „drugiego rzędu” (*second level*). Zauważyliśmy bowiem, że wychodząc od tzw. wyrażen prawdziwościowych oraz pojęcia bytu jako prawdy, dochodzimy bezpośrednio do pojęcia bytu jako rzeczywistości (w dość „luźnym”, uogólnionym, a poniekąd „odprzedmiotowionym” sensie określenia „rzeczywistość”).

Możemy chyba bez trudu dostrzec, zauważa Kahn, że zarówno egzystencjalne, jak łącznikowe użycia „być” ujawniają się w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych, np. w zdaniu „słońce jest świecące”. Albowiem, jeśli owo zdanie jest prawdziwe, wówczas jego podmiot (słońce) musi istnieć. Posłużono się zaś w nim łącznikowym „jest”, aby orzec coś o tym podmiocie, mianowicie o Słońcu, że „jest ono świecące” lub że „jego światło dochodzi do nas”. Zastosowania egzystencjalne i łącznikowe czasownika „być” nie są przeto nigdy zbyt odległe od siebie, kiedy się za ich pomocą mówi o prawdzie i rzeczywistości. Uczony podkreśla jednak dalej, że jeśli zaczynamy interpretować pojęcie bytu doszukując się z osobna sensów egzystencjalnych i łącznikowych, nie tylko sprawiamy sobie niepotrzebny kłopot, ale możemy zagubić właściwy punkt widzenia. A próba uchwycenia istotnych cech greckiego pojęcia „bycia” może się nam nie powieść²³.

²² Tamże.

²³ Zob. tamże, s. 329–330.

Przejdźmy teraz w świetle odkrytego przez Kahna werytatywnego znaczenia εἶναι do zinterpretowania słynnego Parmenidesowego fragmentu B2, w którym temat „będącego” (τὸ ἔόν) nie tylko pojawia się po raz pierwszy w greckiej refleksji, ale determinuje w znacznej mierze dalszy jej kierunek. Zważywszy na kontrowersyjność pewnych ujęć, które nadal się utrzymują, sugestie Kahna muszą być uwzględnione, gdyż wydają się w zasadniczych punktach rozstrzygające dla rozumienia bytu u Parmenidesa.

Spór między uczonymi toczy się przede wszystkim o to, jak rozumieć użyte po raz pierwszy we fragmencie B2 słówko ἐστί, które służy Parmenidesowi do scharakteryzowania prawdziwej drogi badania. Jedni (np. G.E.L. Owen²⁴) dopatrują się w nim sensu egzystencjalnego, inni (np. A.P.D. Mourelatos²⁵) kładą nacisk na jego predykatywną funkcję. Kahn, przychylając się ku drugiemu stanowisku i polemizując w konsekwencji głównie z interpretacją egzystencjalną, podkreśla jednak najmocniej aspekt prawdziwościowy. Interpretacja ἐστί jako „istnieje” bardziej odpowiada filozofii współczesnej, lubującej się w paradoksach istnienia, jednakże jej przyjęcie czyni myśl Parmenidesa dziwaczną, jeśli wręcz nie nonsensowną, na co zwraca uwagę J. Barnes, wychodzący właśnie od egzystencjalnego rozumienia. Stwierdza on bowiem, że metafizyka Eleaty „wspiera się na fałszu i jest broniona za pomocą wątpliwej argumentacji”²⁶. Barnes odnajduje zresztą, z czym doprawdy trudno się zgo-

²⁴ Por. G.E.L. Owen, *Eleatic Questions*, „Classical Quarterly” 1960 oraz tenże, *Plato and Parmenides on Timeless Present*, w: G.E.L. Owen, *Logic and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell 1986. Podobne jak Owen stanowisko reprezentują: J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Oxford 1979; A. Gomez-Lobo, *Parmenides*, Buenos Aires 1985; M. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge 1971; D. Gallop, «Is» or «is not», „The Monist” 1979, nr 62; tenże, *Parmenides of Elea. Fragments*, Toronto 1984; L. Tarán, *Parmenides. A Text with translation, commentary, and critical essays*. Princeton 1965; E. Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, w: *Durchblicke* (Heidegger Festschrift), Frankfurt am Main 1970.

²⁵ Por. A.P.D. Mourelatos, *The Route Parmenides*, New Haven – London 1970. Podobne stanowisko reprezentuje J. Jantzen, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, „Zetemata” 1976, nr 63.

²⁶ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, wyd. cyt., t. I, s. 161.

dzić, bliskość stanowiska Parmenidesa z paradoksalnym monizmem subiektywno-idealistycznym Berkeleya²⁷. Rozumienie bytu u Parmenidesa nastęrcza wielkie trudności egocentrycznej mentalności zachodniej, dla której bardziej naturalna wydaje się interpretacja *esse est percipi*, aniżeli wykładnia transcendentnego *esse verum*, którą uważam za jedynie dopuszczalną. Nie rozumiejąc istoty sprawy, przypisują Parmenidesowi jedynie błędy w rozumowaniu oraz teorię monistyczną „sprzeczną ze zdrowym rozsądkiem i danymi zmysłowymi”²⁸. Warto dodać, że pojawiają się nawet tak ekstremalne w swej absurdalności ujęcia Parmenidejskiego bytu, głoszące, iż Eleata był twórcą materialistycznej koncepcji rzeczywistości pojmowanej jako „stała, doskonale zwarta, nieruchoma, kulista bryła całkowicie jednorodnego tworzywa kosmicznego”²⁹.

Filologiczna analiza porównawcza każe przyznać rację Kahnowi, gdyż istotnie znaczenie ἐστὶ jako „istnieje” – „jest w czasach Parmenidesa niewiarygodne z językowego punktu widzenia i niezadowolające zarówno w interpretacji poematu, jak i w próbie zrozumienia wpływu Parmenidesa na Platona”³⁰. Eleata operuje tym czasownikiem w takim sensie, jak funkcjonowało ono w języku przedfilozoficznym, tzn. w roli predykatywnej z wyakcentowaniem znaczenia prawdziwościowego. Przy takim odczytaniu treści jego poematu, wypowiedane w nim zdania przestają urągać zdrowemu rozsądkowi, a ich wyrozumienie prowadzi do ujawnienia spójnej wewnętrznie wizji świata i wiedzy o nim. Parmenides chce nam tutaj ukazać cel, do którego ma prowadzić owa „ścieżka poznania”, a ma nim być: „Prawda pojęta jako przedmiot lub treść wiedzy, którą bogini obiecała mu ujawnić”³¹. „Wiedza zakłada prawdę, a prawda jest mówieniem tego, co jest. Zarówno prawda, jak i wiedza z konieczności odsyłają do pewnej rzeczywistości, pewnego obiektywnego stanu rzeczy”³², czyli, jakbym to określił, „czegoś, co jest tak, jak jest (ἐόν)”.

²⁷ Tamże, s. 170 n.

²⁸ F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, s. 34.

²⁹ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. I, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1966, s. 68.

³⁰ Zob. Ch.H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, wyd. cyt., s. 240.

³¹ Tamże, s. 242.

³² Tamże, s. 244.

J. Hintikka ujął to trafnie jako „Prawo Parmenidesa”, które podał w sformalizowanej postaci: „M wie, że p, więc p”³³.

Enigmatyczne τὸ εἶν stanowi więc dla Parmenidesa obszar prawdy i ono tylko może konstytuować przedmiot wiedzy, który przeto mędrzec winien jedynie czynić obiektem swego zainteresowania i badania. Powodem, który skłania Eleatę do odrzucenia dociekań nad τὸ μὴ ὄν i dla którego odradza filozofowi wstępowania na tę drogę, jest to, iż nie może ono być jakkolwiek sprawą wiedzy i poznania (γινῶναι), nie może stanowić drogi rozumienia (νοῦσαι) lub mówiącego coś dyskursu (φράζειν). Ponieważ – pisze Kahn – w języku greckim wyrażenia τὸ μὴ ὄν i τὰ μὴ ὄντα mogły normalnie desygnować treść kłamstw i fałszywych przekonań, jest jasne, dlaczego owe określenia nie będą oznaczać przedmiotu wiedzy lub rzetelnej i zasadnej informacji. Do specyfiki Parmenidejskiego myślenia należy więc identyfikacja tego, co nie jest (jako treści fałszu i błędu), z niczym lub niebytem (μηδέν we fr. 8, 10; por. fr. 6, 2). Natomiast *e contra* – „będące”, które jest zgodnie z prawdą stwierdzane (*is know and truly asserted*), musi być oczywiście pewną „realnością” w bardzo ogólnym sensie, na jaki wskazano wcześniej.

Tak więc dla Parmenidesa werytatywne (*veridical*) rozumienie bycia prowadzi wprost do pojęcia rzeczywistości jako przeciwieństwa żłudy lub fałszywego mniemania: byt i prawda – τὸ εἶν i ἀλήθεια – zostają *explicite* skontrastowane z błędnymi opiniami lub mniemaniem (δόξαι) śmiertelnych. Skutkiem usytuowania w centrum swojej doktryny owej opozycji między rzeczywistością prawdziwą a fałszywym lub błędnym pozorem (zjawiskiem), Parmenides przekracza zdroworozsądkowe przedteoretyczne pojmowanie rzeczywistości, implikowane przez archaiczne, fragmentaryczne wysłowienia prawdziwości i prawdopodobieństwa, artykułując po raz pierwszy metafizyczne pojęcie bytu-prawdy w generalnym sensie bycia-tak-a-tak (ὄντως ὄν)³⁴.

Teoria Parmenidesowego bytu-prawdy, czyli p r a w d o - b y t u , prawdy jako bytu (p. n.) zawiera takie aspekty, które nie dają się bezpośrednio wytłumaczyć za pomocą tzw. prawdziwościowego znaczenia czasow-

³³ Por. J. Hintikka, *Knowledge and Belief*, New York 1962, s. 22, przyp. 7.

³⁴ Zob. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 330; por. tenże, *Retrospect on the Verb «To Be»...*, wyd. cyt., s. 14–15.

nika „być”, jakie wprowadza Kahn. Jakkolwiek uczony ten nie daje propozycji w pełni zadowalającej interpretacji ontologii Parmenidesa, to jednak, jak się zdaje, wychwycił w wystarczającym stopniu to, na czym polegał grecki projekt ontologii w ogóle.

3. Werytatywno-esencjalne rozumienie bytu

A. Platon

Istotę tego projektu przybliży nam oczywiście Platon. Musimy się jednak (wbrew przyzwyczajeniu dopatrującemu się raczej różnic) skupić na tym, co łączy Parmenidesa i Platona (a następnie Arystotelesa), w ich poglądach na związek języka i rzeczywistości, związek słowa „być” z poszukiwaniem adekwatnego dlań desygnatu. Wszak terminologia $\text{ὄν} - \text{οὐσία}$, na której wspiera się począwszy od *Fedona* (65–66) ontologia idei, odsyła wprost do Parmenidesa. Specyficznie „parmenidejski” jest tu passus *Państwa* (V, 478–480), w którym τὸ ὄν , jako stały ośrodek wiedzy, przeciwstawione zostaje wielości zmysłowo chwytych „objektów” (δοξαστά). A więc również tu (podobnie jak u Parmenidesa) klucz do pojęcia bytu uzyskiwany jest pośrednio przez postulowanie obiektywnej prawdziwości świata i możliwej wiedzy o nim (niezależnie od relacji zmysłów), a nie odwrotnie: poprzez „bezpośrednie” konceptualne konstytuowanie pojęcia bytu i jego uzasadnianie. Dzięki afirmacji rzeczywistości (*ens ut primum cognitum*), rzeczywistości rozumianej w najogólniejszym sensie, możliwe i zarazem konieczne okazuje się specyficznie greckie pytanie filozoficzne o λόγον δίδοναι (Platon i Arystoteles), a mianowicie: jaka ta rzeczywistość w swojej prawdziwej strukturze ($\text{φύσις} - \text{οὐσία}$) jest.

Z początku byt w rozumieniu Platona – komentuje Kahn ów krok ku ontologii – zostaje scharakteryzowany jako realność, która jest poszukiwana w intelektualnym badaniu, ujmowana w neotycznych aktach poznawczych i opisywana lub definiowana w prawdziwym dyskursie. Kiedy się jednak przechodzi od owych ogólnych „prawdziwościowych” charakterystyk (*veridical contours*) do bardziej szczegółowej analizy, konstrukcja łącznikowa wyłania się jako podstawowa formuła dla wyrażenia pojęcia prawdy i jej ugruntowania w rzeczywistości idei. Każda prawda dla Platona może być wyrażona w formie łącznikowej

„X jest Y”. Nawet zdanie egzystencjalne możemy w ten sposób wyrazić, mówiąc np.: „Sprawiedliwość jest czymś” (τι). Zdanie łącznikowe może być z kolei ontologicznie interpretowane w kategoriach (μέθεξις): „X jest Y” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy X uczestniczy w Y-ości lub w Y. W ostatnim kroku analizy Platonskie pojęcie bytu oznacza bycie-pewnej-idei lub bycie-odniesione-do-pewnej-idei na mocy uczestnictwa³⁵.

Rekapitułując te i dalsze wywody Kahna, możemy powiedzieć, iż pojęcia prawdy i predykcji, które wiążą się z wypowiedaniem (*sc.* stwierdzeniem) i wiedzą, są ugruntowane w owych bardziej fundamentalnych strukturach bycia, które dotyczą samej natury (φύσις) rzeczy: idei oraz partycypacji (por. *Parmenides*).

Ponieważ przywykliśmy potocznie traktować język jako autonomiczne narzędzie komunikacji, konieczna jest tu dygresja wyjaśniająca, co oznacza, iż język jest ugruntowany w bycie, innymi słowy, jaka jest relacja „fenomenu” języka do bytu. To, że język jest odbiciem „bytu”, oznacza przede wszystkim, że odzwierciedla się w nim w znacznej mierze rzeczywistość empiryczna. W swojej „strukturze powierzchniowej” (fonologicznej i częściowo semantycznej) nie jest jednak prostym zreplikowaniem tzw. „ostatecznej” rzeczywistości (idee). Gdyby nim był, wówczas dowolna predykcja równałaby się każdorazowo Platonskiej partycypacji.

Nie zachodzi jednak prosta odpowiedniość między dziedziną języka a dziedziną prawdziwego bytu, tak samo jak między empirią a prawdziwym bytem. Innymi słowy, relacja idee – język jest homomorficzna, a nie izomorficzna. Empiryczny świat i powiązany z nim empiryczny język, jakkolwiek ostatecznie ugruntowane w bycie, otwierają pole de-formacji Platonskich form. Zadaniem autentycznego filozofa-dialektyka jest przeto analiza fenomenologiczna języka, a więc próba docierania do tych najogólniejszych „form” i struktur, które „unoszą” sam język oraz byt jako taki. Filozofia lingwistyczna mówi tu o tzw. „strukturze głębokiej” języka, która ma tę przewagę nad światem fenomenów jako ewentualnym punktem wyjścia, iż w przypadku języka bardziej bezpo-

³⁵ Zob. Ch.H. Kahn, *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 331–332.

średnio odnajdujemy jego ugruntowanie i przynależność do praw „logiki” bytu.

Podsumujmy: ontologia grecka (którą najstosowniej zawrzeć można w terminie *aletheizm*) począwszy od Parmenidesa organizuje się wokół pytania, jaki jest właściwie świat, by wiedza o nim i prawdziwy (lub fałszywy) dyskurs były możliwe. W pokrewnym sformułowaniu Wittgensteina kwestia ta brzmi: jak musi być ustrukturuowany świat, by logika i naukowy język były możliwe? Ponieważ dla Platona wiedza jest łączona w dyskurs, a dyskurs jest analizowany w formie predykatywnej „X jest Y”, problem wiedzy i prawdziwego dyskursu staje się, po części przynajmniej, problemem predykcji: jaka musi być rzeczywistość, by orzekania typu „X jest Y” były możliwe, a czasami prawdziwe? Jakie będzie X? Jakie będzie Y? I jak mogą odnosić się do siebie nawzajem?³⁶

Sens werytatywny bytu (*sc.* Byt *versus* Mniemanie) i uzupełniający go *quasi*-egzystencjalny (*sc.* Byt *versus* Stawanie się) jest uwypuklony przez Platona w *Państwie* (VI 508d 5-9), gdzie τὸ ὄν jest przede wszystkim przyporządkowane ἀλήθεια, będąc źródłem światła i rozumnego poznania (w opozycji do τὸ ὄν γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλούμενον jako źródła ciemności i zmiennego mniemania). Następnie (508e–509b) Dobro, jako przyczyna prawdy i wiedzy, ujawnia swą rolę jako źródło wszelkiego bycia (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν). Byt tzw. rzeczy intelligibilnych zostaje tu przedstawiony w paraleli do powstawania (γένεσις) i wzrostu rzeczy widzialnych, odsyłając do stałego istnienia idei jako elementów konstytutywnych wiedzy.

Rozważmy teraz, co oznacza na gruncie ontologii Platona idiomaticzna formuła z zastosowaniem czasownika „być”, αὐτὸ τὸ ὅ ἐστι (np. ἴσον) – „Samo to, czym jest” (np. „Równe”). Począwszy od *Fedona* (75d 2, 78d 4, 98d 8), wyrażenie to staje się technicznym terminem na oznaczenie bycia idei, precyzując enigmatyczny termin οὐσία. To właśnie oznaczenie zostaje użyte w kluczowym epistemologicznie passusie *Państwa* (507b 7), kiedy Platon wprowadza pewne idee do rozważań: Piękno samo, Dobro samo i inne jedyne w swoim rodzaju bytowości „każde z nich nazywamy, czym to jest” (ὅ ἐστιν ἕκαστον προσαγο-

³⁶ Zob. tamże, s. 332.

πεύομεν) [podkr. S.B.]. W tym określeniu, sugeruje Kahn³⁷, forma predykatywna „jest F-em” jest wzięta separatywnie i jako taka uczyniona celem pytania czym to jest? (sc. czym jest bycie F-em). W *Parmenidesie* jednak w wyniku rezygnacji z pierwszoplanowości pojęcia „bytu samego w sobie” (zwrotnie identycznościowego „A jest A”) na rzecz priorytetu lub przynajmniej równorzędnego statusu relacji (A jest B) problem ten uzyska nowe filozoficzne wyjaśnienie, odmienne od rozstrzygnięcia substancjalnego, jakie później utrwalił Arystoteles, wracając do pojęcia „bytu w sobie i dla siebie”.

Pozostając jednak jeszcze w obrębie tzw. średnich dialogów Platona, należy się chyba zgodzić z Kahnem, iż formuła ὃ ἐστὶ ma zastosowanie podobne do Arystotelesowskiego τὸ τί ἦν εἶναι i służy oznaczeniu przedmiotowej istotności (sc. czegoś) lub zawartości definicyjnej uzyskiwanej dla danego predykatu F w poprawnej odpowiedzi na pytanie, czym jest F? (sc. co oznacza być F-em?). Składnia czasownika jest tu jeszcze składnią łącznikową (*copula*), lecz jego rola predykatywna ulega teraz wzmocnieniu, nie tylko przez definicyjne poszukiwanie „prawdziwej natury” rzeczy, ale również na skutek przyjęcia przez Platona ontologicznego dualizmu neoparmenidejskiego przeciwieństwa między bytem a stawaniem się, Jednym a Wielością, między tym, co intelli-gibilne, a tym, co zmysłowo postrzegalne³⁸.

Zasługą hermeneutycznej analityki Kahna jest wykazanie, że specyficznie Platońskie stosowanie εἶναι w nauce średnich dialogów pozostaje z jednej strony w zgodzie z funkcjonowaniem tego słowa w języku naturalnym, w którym „być” to zawsze εἶναι τι, „być czymś” (sc. określonym), tj. w relacji do siebie i czegoś „innego” (odsyłając w ostatecznej instancji do platońskiego pojęcia partycypacji), z drugiej zaś zasadza się na pewnej konceptualnej zbieżności (*convergence*) między: (1) definicyjnym łącznikiem z pytania, „czym (co) to jest?”, (2) byciem w sensie werytatywnym (*veridical*), które kontrastuje z wydawaniem się (mniemaniem) oraz (3) statyczno-inwariantnym byciem, które kontrastuje ze stawaniem się i zanikiem. Bez uwzględnienia powyższych kontekstów

³⁷ Por. Ch.H. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, wyd. cyt., s. 20.

³⁸ Zob. tamże, s. 20.

sam z siebie sens τὸ ὄν, εἶναι, οὐσία, nie jest łatwy do uchwycenia, stając się podatny na pseudometafizyczne spekulacje.

Składnia predykatywna – wywodzi dalej Kahn – jest zawsze do wykrycia, jeśli nawet nie występuje jawnie. Egzystencjalne znaczenie pojawia się w związku z punktem (3), lecz nawet tutaj zastosowanie łącznikowe, na którym opiera się statyczno-zmienna opozycja bycia – stawania się, może z całą mocą ujawnić się w każdym momencie³⁹.

Platońskie pojęcie bytu nie konstytuuje się przeto drogą fuzji łącznika (*copula*) i „istnienia”, lecz jako rezultat zespolenia poznawczo-niezawodnego bycia (w kontraście do pozoru) i beczasowo-niezmiennego bytu (w kontraście do stawania się), przy czym oba aspekty są wyrażane w predykcjach łącznikowych. Zastygła, mająca charakter kodu forma αὐτὸ ὃ ἐστὶ jest w granicach możliwości wyrażenia językowego najbardziej precyzyjnym oddaniem definicyjnego jest (*quidditas*), henologicznego pojęcia idei jako Prawdy⁴⁰.

B. Arystoteles

Bardziej wyczerpujące omówienie pojęcia bytu u Arystotelesa, z uwagi na ogromne bogactwo i złożoność poruszanych przez niego w związku z tym pojęciem problemów, wymagałoby odrębnej rozprawy. Jest ono zresztą dla stawianych przeze mnie w tej książce celów zbyteczne. Ograniczę się więc do próby wykazania, że główne idee Stagiryty są tutaj zbliżone do wizji Platona, a w szeroko znanych jego wnikliwych, analitycznych dociekaniach nad sensem i funkcjami czasownika εἶναι w jego różnych formach oraz wyrazów od niego pochodnych dominuje to samo werytatywne rozumienie, o którym była mowa wyżej. Jak starałem się wykazać w pierwszym paragrafie tego rozdziału, nie da się wskazać wśród jego wypowiedzi takich, które by jednoznacznie zmuszały do egzystencjalnej interpretacji tego czasownika, a w konsekwencji i pojęcia bytu.

Nawet G.E.L. Owen, główny obrońca i propagator egzystencjalnej interpretacji parmenidejskiego bytu, często podkreśla, że w Arystotelesowskiej *Metafizyce*, podobnie jak np. w Platońskim *Sofiście*, czasownik

³⁹ Zob. tamże, s. 20–21.

⁴⁰ Por. tamże, s. 21.

είναι w większości przypadków spełnia funkcję predykatywną, przyjmując znaczenie esencjalne: „być tym lub tamtym”⁴¹. Trafnie też podkreśla wyłączość tego znaczenia u Stagiryty, stwierdzając w innym miejscu, że dla niego „być, to zawsze [podkr. S.B.] być tym lub tamtym”⁴². Obok Owena także G. Vlastos przestrzega przed traktowaniem ontologicznych dociekań tak Platona, jak Arystotelesa w ten sposób, jakby chodziło w nich o zagadnienie istnienia⁴³.

Nawiasem mówiąc, żałować wypada, że tych celnych spostrzeżeń nie odnosią uczeni konsekwentnie także do Parmenidesa, z wielką szkodą dla pogłębionego zrozumienia jego zagadkowego poematu. Przecież ujawniany przez naukę fakt, że istnienie nie wyznacza wyodrębnionego tematu myśli greckiej, a przyznawanie mu przez późniejszych komentatorów centralnego w niej miejsca trzeba ocenić jako jaskrawy anachronizm, odnosi się do całej filozofii starogreckiej, a więc także i do Parmenidesa.

Obfitość materiału dowodowego można przytoczyć na uzasadnienie tezy, że problematyka prawdy okazuje się jednym z głównych tematów, podejmowanych przez Arystotelesa w wczesnym okresie działalności, bliskim okresowi Akademickiemu. W dociekaniu prawdy widzi Stagiryta naczelne zadanie filozofa, czemu daje wyraz tak w jednym z najwcześniejszych pism, w *Protreptyku*, jak i w innych, bliskich chronologicznie temu pismu studiach, z których wiele weszło w różnej postaci do *corpus Aristotelicum*.

Cały *Protreptyk* przeniknięty jest ideą, że uprawianie filozofii to tyle, co poznawanie Prawdy⁴⁴, a to z kolei utożsamia się z doskonałością duszy⁴⁵, do której dążenie jest najwyższym powołaniem człowieka jako istoty obdarzonej boskim pierwiastkiem umysłu. „Jeżeli człowiek jest

⁴¹ Por. G.E.L. Owen, *Plato on Not-Being*, w: G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, wyd. cyt., s. 104–136.

⁴² G.E.L. Owen, *New Essays on Plato and Aristotle*, w: tamże, s. 264.

⁴³ G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, w: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973, s. 65 n.

⁴⁴ Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 17, fr. 48.

⁴⁵ Tamże, s. 14, fr. 37.

stworzeniem prostym” – argumentuje autor *Zachęty do filozofii*⁴⁶ – „i jego istota ukonstytuowana jest wedle proporcji i racjonalnie (κατὰ λόγον καὶ νοῦν), to jedynym jego zadaniem jest osiągnięcie najdokładniejszej prawdy o rzeczywistości i jej głoszenie [...]. Nie możemy też wymienić lepszej funkcji myślenia czy myślącej części duszy jak zdobywanie prawdy; a więc Prawda jest najważniejszym dziełem tej części duszy”. Toteż „[...] byłoby rzeczą śmieszną nie trudzić się i nie troszczyć się o to, ażeby zdobyć tę mądrość, przez którą poznaje się prawdę”⁴⁷.

Tak rozumiany cel filozofowania, którego temat zostanie podjęty i rozwinięty w dalszych częściach niniejszej książki⁴⁸, powraca jeszcze w innych pismach Arystotelesa. W *Etyce eudemejskiej* np. czytamy: „[...] filozof mianowicie pragnie tego, co dotyczy wiedzy teoretycznej [rozsądku] i kontemplacji prawdy (ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν)”⁴⁹. W księdze α *minor Metafizyki* istotna treść określenia „filozofia” zostaje wyeksplikowana jednoznacznie jako znajomość Prawdy (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας), sama Prawda zaś uznana za cel wszelkiej wiedzy teoretycznej (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια)⁵⁰. „Teoria” bowiem, zgodnie z etymologią oraz duchem tak języka, jak spekulatywnej myśli greckiej, oznacza rodzaj „widzenia” czy też „oglądu”, objęcie aktem poznawczym umysłu faktycznego stanu rzeczy, tzn. Prawdy, czemu daje wyraz Arystoteles w rozpoczynającej księgę α *minor Metafizyki* formułę: ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία⁵¹.

Dla młodego Arystotelesa, przenikniętego jeszcze duchem Akademii, wiedza w pełnym tego słowa znaczeniu to tyle, co widzenie Prawdy (θεωρία τῆς ἀληθείας), co, jak słusznie zauważa P. Wilpert, jest równoznaczne z „oglądem prawdziwego bytu” (*Schau des wahrhaft Seien-*

⁴⁶ Tamże, s. 22, fr. 65 (przekład skorygowany – S.B.).

⁴⁷ Tamże, s. 32, fr. 103.

⁴⁸ Zob. niżej, rozdział VI.

⁴⁹ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 406 (1215b 1-2).

⁵⁰ Arist., *Met.* α 1, 993b 20-22: Ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια.

⁵¹ Tamże, 993a 30.

den)⁵². Sugerując taką wykładnię, uczony formalnie potwierdza zasadniczą tezę, jakiej staram się dowieść w obecnym rozdziale, o tożsamości Bytu i Prawdy w filozofii greckiej od Parmenidesa do Arystotelesa. Nie można się jednak zgodzić na rozumienie zarówno „bytu”, jak „natury” w sensie obiektowym, co stanowi treść podstawowej tezy, jaką chce Wilpert w swoim artykule uzasadnić. Jako umacniający ją argument służy mu dalszy ustęp tejże księgi, w którym znajduje zrównanie „Prawdy” z „Naturą” interpretowaną słusznie jako synonim Bytu (φύσις = ὄν)⁵³, a tym samym obiektywnej Prawdy (ὄν = ἀλήθεια), jednak przy mylącym – w moim przekonaniu – ich rozumieniu w sensie materializującym, przyrodcznym.

Tego rodzaju treści obce są Arystotelesowskiemu pojęciu bytu, co słusznie podkreśla M. Wesoły, pisząc: „Należy pamiętać, że przez «byt» nie rozumie Arystoteles jakiegoś ogółu rzeczywistości, natury czy świata, lecz przeciwnie, filozof wyraźnie stwierdza, że *to on* (= *to einai*) samo w sobie nie posiada w ogóle żadnego realnego odpowiednika, nie jest więc określeniem ani istnienia, ani istoty”⁵⁴. Wesoły powołuje się na poparcie swej tezy na wiele miejsc z *corpus Aristotelicum*. Pod określeniem τὸ ὄν u Arystotelesa istotnie nie można się dopatrzeć żadnego desygnowanego przedmiotu, nie wolno go więc traktować jak rodzaju ogólnej nazwy, mającej swoją denotację na podobieństwo innych nazw ogólnych. Gdyby mu przypisać taką funkcję denotatywną, okazałoby się, i Arystoteles (jak słusznie zauważa Wesoły) doskonale zdawał sobie z tego sprawę, „że pojęcie bytu w swym najogólniejszym zakresie jest puste i bezprzedmiotowe”.

W rzeczywistości swoją „treść zyskuje dopiero poprzez odpowiednie ramowe określenia, takie jak: przypadłość, kategorie, prawda – fałsz,

⁵² Por. P. Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1940, t. 53, s. 4.

⁵³ Tamże, s. 5: „Auch hier ist die Philosophie θεωρία τῆς ἀληθείας, mit der sofort die φύσις (-ὄν) gleichgesetzt wird”. Por. odnośny fragment tekstu *Metafizyki*: ἀλλ' ἕκαστον (sc. περὶ τῆς ἀληθείας θεωροῦν) λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως (993b 2).

⁵⁴ M. Wesoły, *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1/2, s. 19.

możliwość – akt. [...] Stąd centralna teza filozofii Arystotelesa głosi, że «byt» rozumieć należy na wielorakie sposoby, do których należą [...]: (1) byt według przypadłości (*kata symbebekos*), (2) byt samoistny (*kath' auto*), czyli według schematu kategorii, (3) byt w sensie prawdy lub fałszu (*on hos alethes e to pseudos*) [sc. zdań], (4) byt możliwościowy i aktualny (*dynamei e energeia*)⁵⁵.

Eksplikując trzeci z wyszczególnionych przez Wesołego sposobów rozumienia trzeba zdecydowanie podkreślić, że nasze wypowiedzi i sądy mają walor prawdziwości, kiedy wykazują obiektywne odniesienie (*λόγος*) do rzeczywistości, czyli do tego, jak się rzeczy naprawdę mają. Wyrażenia „byt” bądź „natura rzeczy” nie desygnują przeto wprost przedmiotów, jak chce Wilpert, który traktuje je jak określenia „empirycznej rzeczywistości” (*die Bezeichnung der empirischen Wirklichkeit*)⁵⁶, lecz przez pryzmat języka desygnują treść wypowiedzi prawdziwą (*τὰ ὄντα*) bądź nieprawdziwą (*τὰ μὴ ὄντα*).

Rzecz znamienita, że w krąg Prawdy włącza autor *Protreptyku* nie tylko przedmiot dociekań dialektyczno-logicznych, które się *ex professo* zajmują pojęciami i prawami ogólnymi (mającymi bez wątpienia walor prawd wiecznych), ale także etycznych i przyrodniczych. Jeżeli uznać wyszczególniony w *Protreptyku* trójpodział refleksji teoretycznej na *περὶ δικαίων, περὶ φύσεως, περὶ ἄλλης ἀληθείας*, za odpowiednik trójczłonowego podziału filozofii na: etykę, fizykę i logikę, jak sugeruje Wilpert⁵⁷, wówczas konsekwentnie trzeba uznać Prawdę za ściśle przynależną ogółowi dziedzin ludzkiego poznania, związaną tak z dziedziną aksjologii, jak przyrodoznawstwa (użycie zaimka *ἄλλη* w ostatnim członie podziału każe odnieść określenie *ἀλήθεια* zarówno do *τὰ δίκαια*, jak do *ἡ φύσις*).

Często wiąże Arystoteles określenie „prawda” pleonastycznie z określeniami „natura rzeczy” i „byt”, chcąc w ten sposób wyrazić – jak jestem przekonany – że prawda przynależy do obiektywnej rzeczywistości, a nie że wyznacza w tej rzeczywistości jakiś specyficzny rodzaj obiektów.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ P. Wilpert, *Zum aristotelischen...*, wyd. cyt., s. 4.

⁵⁷ Tamże. Por. też Arystoteles, *Zachęta...*, wyd. cyt., s. 12, fr. 32 (Walzer fr. 5a).

Kiedy np. stwierdza w *Fizyce*⁵⁸: ζητοῦντες τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων, lub posługując się prawie dosłownie tą samą frazą ujmuje w *Protreptyku* „ogląd natury rzeczy i prawdy (τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν θεωρεῖν)” jako „ogląd wszystkiego” (θεωρία τοῦ παντός)⁵⁹, czy kiedy mówi o „wzorach wziętych z natury i prawdy”⁶⁰, to należy to rozumieć, ściśle biorąc, w sensie: „natury rzeczy czyli prawdy”, traktując ją jako *explicitivum*, co jest u Greków nader częstą praktyką językową, a na co w przekładach niestety nie zawsze zwraca się uwagę. To zaś zrównanie obu pojęć: natury i prawdy rzutuje zwrotnie na pierwsze z nich, nie pozwalając na jego reifikację. Kiedy do pojęcia „natura” zostaje odniesione pojęcie „prawda”, jesteśmy zmuszeni abstrahować od jego fizycznych znaczeń, jak np. „przyroda” czy „sfera ruchu”, pozostając wyłącznie przy tym prawdziwościowym: „stan rzeczywisty”.

Arystoteles podkreśla wszechobecność Prawdy, pisząc: „jeżeli ktoś gdziekolwiek w świecie rzuci jakąś myśl, zdolny jest [filozof] pojąć prawdę, jak gdyby była rzeczywiście obecna wszędzie”⁶¹, co dowodzi, że utożsamia Prawdę z Bytem, lecz co oczywiście bynajmniej nie znaczy, że ją chce reifikować i „fizykalizować”, jak sugeruje Wilpert. Pragnie tylko powiedzieć, że prawdę można odnaleźć i do niej dążyć w każdej dziedzinie, na każdym najmniejszym odcinku procesu poznawczego, wszędzie bowiem oczekuje poznającego i jest do uchwycenia jakiś „rzeczywisty stan rzeczy”. Ta sama myśl pobrzmiewa jeszcze w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie powiada się, że „człowiek etycznie wysoko stojący (σπουδαῖος) osądza wszystko trafnie i we wszystkim to wydaje mu się dobrem, co nim jest istotnie (τὰληθές αὐτῷ φαίνεται) [...], we wszystkim dostrzega to, co jest istotnie (τὰληθές) piękne i przyjemne, będąc jak gdyby wzorem ich i miarą (κανὼν καὶ μέτρον)”⁶². Krótko mówiąc Prawda oczekuje człowieka wszędzie, „na każdym kroku”.

⁵⁸ Arystoteles, *Fizyka* A 8, 191a 25.

⁵⁹ Arystoteles, *Zachęta...*, wyd. cyt., s. 16, fr. 44.

⁶⁰ Tamże, s. 17, fr. 47.

⁶¹ Tamże, s. 20, fr. 56.

⁶² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 130 (1113a 26-29).

Synonimiczność Prawdy i Bytu jest u Stagiryty wszędzie widoczna. Referując w *Metafizyce* poglądy swoich poprzedników⁶³ określa przedmiot ich zainteresowań raz wyrażeniem τὰ ὄντα, raz – ἡ ἀλήθεια, gdzie drugie trzeba traktować jak objaśnienie, wyeksplikowanie i podkreślenie synonimiczności z pierwszym: „byty” to znaczy „prawda”: οἱ πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντες καὶ φιλοσοφῆσαντες περὶ τῆς ἀληθείας. Tutaj znowu καὶ pełni funkcję eksplikatywną, co każe sprowadzić ἡ ἀλήθεια do roli synonimu τὰ ὄντα. Ta synonimiczność potwierdza zbieżność stanowiska Arystotelesa w kwestii werytatywnego rozumienia bytu ze stanowiskiem Platona, który podobnie sprowadza pojęcie Prawdy do Bytu i *vice versa*, kiedy np. pisze w *Sofistice*⁶⁴: λέγει ὁ μὲν ἀληθῆς [sc. λόγος] τὰ ὄντα ὡς ἔστι („sąd prawdziwy wyraża odniesienie do tego, jak się rzeczy istotnie mają”).

Platon w *Teajecie* wypracowuje końcową definicję umiejętności (ἐπιστήμη) jako ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, z zastosowaniem przydawki „prawdziwy” (ἀληθῆς). Ponieważ jako podstawowy sens w słowie λόγος odnajduję „relację”, czyli „odniesienie” do czegoś, za jedynie dopuszczalne tłumaczenie powyższej formuły, przecinające nie kończące się na jej temat spory, uważam: „mniemanie prawdziwe z odniesieniem [sc. do rzeczywistości]”. Mniemanie bez owego odniesienia, czyli δόξα ἄνευ λόγου, będzie zatem czystym mniemaniem (δόξα *simpliciter*), przy którym świadomy kontakt z Prawdą, a w konsekwencji odróżnianie prawdy od fałszu, są niemożliwe: „A kiedy ktoś uchwyci o czymś sąd prawdziwy, ale bez ścisłego ujęcia [ἄνευ λόγου – w mojej interpretacji: „bez odniesienia”, tzn. kiedy nie potrafi go odnieść do rzeczywistości], wtedy dusza jego dotyka prawdy w tym przedmiocie [nieświadomie, przypadkowo], ale go nie poznaje”⁶⁵.

⁶³ Arist., *Met.* A 3, 983b 1.

⁶⁴ Platon, *Sofista* 263b.

⁶⁵ Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 132 (202b-c). Tłumacz w objaśnieniu do tego miejsca (tamże, s. 202) mówi o kłopotach, jakie nastęrcza przekład rzeczonyj formuły definicyjnej, zwłaszcza ze względu na użyty w niej termin λόγος: „Tłumacze niemieccy mają z jej oddaniem kłopot wielki, jak to sami wyznają w komentarzach. Próbuja ten logos zawarty w niej oddawać jako *Erklärung, Begründung, Rechtfertigung, Rede, Rechenschaft*.”

To samo określenie ἀληθῆς δόξα spotykamy i w *Protreptyku*, gdzie Arystoteles wykazuje podobieństwa i różnice między tym zawężonym, względnie prawdziwym (ale jednak prawdziwym!) rodzajem wiedzy ograniczającym się do pewnej wąskiej dziedziny, a pełnym, poświęconym tylko Prawdzie poznaniem filozoficznym: „Jeżeli zaś prawdziwe mniemanie (ἀληθῆς δόξα) jest podobne do filozoficznej refleksji – przyjmujemy bowiem, że prawdziwe mniemanie jest godne wyboru o tyle, o ile jest podobne do refleksji filozoficznej z powodu prawdy – wobec tego, jeżeli cecha ta przysługuje w większym stopniu filozoficznej refleksji, jest godniejsza wyboru niż prawdziwe mniemanie”⁶⁶.

Dlatego to – uważa Arystoteles, podążając za Platonem – polityk powinien być filozofem, albowiem „musi mieć pewne wzory wzięte z natury i [czytaj: czy li] prawdy”, gdyż „najlepszy wzór jest ten, który jest w możliwie najlepszej zgodzie z naturą”⁶⁷. „Nikt jednak, kto nie uprawiał filozofii i [czytaj: to znaczy] nie poznawał prawdy, nie jest do tego zdolny. Ponadto, w innych sztukach [...] ludzie nie przejmują swoich narzędzi i swoich najdokładniejszych rozumowań z pierwszych zasad i z tej racji osiągają tylko przybliżoną wiedzę; [...]. Jedyne filozof wyprowadza je z tego, co jest ściśle; to bowiem śledzi, a nie to, co jest kopią [pochodzącą z drugiej czy trzeciej ręki]”⁶⁸. Wiążąc prawdziwe w najwyższym stopniu poznanie z chwytaniem czystych wzorów, a nie

Wszystko na nic, bo żaden z tych terminów nie da się z sensem podstawić w tym dialogu we wszystkich miejscach, w których Platon mówi tu o logosie”. W swej nocie Witwicki dodaje: „Nie mniejszy kłopot ma z tym Anglik, F.M. Cornford, który «logos» tłumaczy jako *account* lub jako *explanation*. Wyznaje, że musi go tłumaczyć raz tak, raz inaczej”.

Pragnę dodać, że taki sam problem ze zrozumieniem tej formuły ma R.M. Hare, tłumacząc ją następująco: „prawdziwe mniemanie mające racjonalną podstawę” (R.M. Hare, *Platon*, 1996 [miejsce wydania i tłumacz nie podane]). Witwicki uważa, że udało mu się rozwiązać problem wprowadzając jako odpowiednik λόγος „ściśle ujęcie” i że odtąd zaczął lepiej rozumieć końcowe partie dialogu. Zaleca jednak dalsze poszukiwanie lepszych rozwiązań. Za takie uważam swoją propozycję.

⁶⁶ Arystoteles, *Zachęta...*, wyd. cyt., s. 24, fr. 71.

⁶⁷ Tamże, s. 17, fr. 47.

⁶⁸ Tamże, s. 17 n., fr. 48.

ich kopii, Arystoteles okazuje się tutaj prawym dziedzicem platonizmu, po którym w spadku przejął koncepcję idei jako dziedziny Prawdy samej.

Za dogłębnie platońskie trzeba także uznać, godząc się w tym punkcie w pełni z Wilpertem, wygłaszane w dalszym ciągu księgi *α minor Metafizyki* twierdzenia na temat znajomości zasad, a zwłaszcza to, w którym mówi się, że „najprawdziwsze, i to wiecznie, muszą być zasady tego, co jest wiecznie” (τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθέστατας: 993b 28-29). Nie pozostawia zaś żadnej wątpliwości co do tego, jakie było stanowisko Arystotelesa wkrótce po opuszczeniu Akademii w kwestii Prawdy i Bytu, wyrażone *explicite* stwierdzenie (993b 31-32), że „jak coś się ma pod względem bytu, tak [*sc.* jest tym samym] pod względem prawdy” (ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας)”.

Problematyka prawdy u Arystotelesa jest jednak wykładana nie tylko z użyciem terminu ἀλήθεια. Zubożylibyśmy ją bardzo ograniczając się tylko (jak postępuje Wilpert) do tych miejsc, w których *explicite* termin ten znajduje zastosowanie. Już choćby uwydatniony wyżej fakt jego synonimiczności z takimi wyrażeniami jak ὄν oraz φύσις uprawnia nas do znacznego poszerzenia zakresu rozważań Arystotelesa o prawdzie. Dochodzi jednak nadto pewien ważki termin, którego Wilpert nie uwzględnił wśród synonimów prawdy, jeszcze jedna obok τὸ ὄν urzeczownikowana forma εἶναι, mianowicie οὐσία. Jest to wyraz bardzo wieloznaczny, jak świadczy odpowiedni, poświęcony mu ustęp księgi *Δ Metafizyki* oraz jej tzw. „księgi substancjalne”, w których zajmuje on pozycję centralną. W niektórych jednak przynajmniej zastosowaniach przyjmuje, tak samo jak ὄν i φύσις, znaczenie prawdy, które w opracowaniach komentatorskich zostało prawie zupełnie przeoczone, przesłonięte przez znaczenia przedmiotowe (głównie znaczenie substancji), a które trzeba uznać za jedno z najdonioślejszych.

Znaczenie to uwidacznia przejrzyste konfrontacja pewnych wypowiedzi Platona i Arystotelesa. Wprawdzie niezbyt często, dochodzi jednak u obu filozofów do bezpośrednich odniesień samych terminów ἀλήθεια i οὐσία, częściej jednak dokonuje się to za pośrednictwem różnych form czasownika εἶναι, z którym οὐσία jest ściśle spokrewnione, a którego werytatyczny sens był tu już wielokroć ukazywany. Zdanie rozpoczynające księgę *Δ Metafizyki*: περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία („ogład

umysłowy dotyczy istoty”) w zestawieniu z przytoczonym wyżej początkowym zdaniem z księgi α : ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία („ogład umysłowy prawdy”) nasuwa domniemanie treściowego pokrewieństwa obydwu terminów. Domniemanie to przechodzi w pewność, kiedy uwzględnimy takie oto np. pleonastyczne ich połączenie z *Państwa* Platona: ἐπ’ ἀληθειάν τε καὶ οὐσίαν (525c): „ku prawdzie, czyli istocie rzeczy”. W innym miejscu jako *oppositum* do mniemania (δόξα) używa Platon właśnie określenia οὐσία, które zatem uznać należy za określenie prawdziwego stanu rzeczy, czyli skontrastowanie Prawdy z pozorem prawdy: μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν (*Państwo* 534c 2-3).

Z pojęciem οὐσία ściśle związana jest kluczowa dla Arystotelesowskiej filozofii bytu formuła τὸ τί ἦν εἶναι, reprezentująca wręcz zwięzłą definicję tego terminu, którego właściwy sens jest przeto taki: „bycie tym, czym się [«bywszy»] jest”. Ta techniczna formuła wyraża efekt każdego poprawnego procesu poznawczego, w którym prawda jawi się względem nas zawsze uprzednia i od nas niezależna, jak gdyby nas oczekiwiała. Oddając w ten sposób istotę dowolnego przedmiotu poznania przedstawia samą prawdę o nim. „Bycie” konkretnego przedmiotu, tzn. jego bycie tym poszczególnym rodzajem „rzeczy” specyfikuje się dzięki definicji, która jest odpowiedzią na pytanie: czym jest X (τί ἐστί). Dla Arystotelesa, podobnie jak dla Platona, „bycie” jest zawsze „byciem czymś” (εἶναι τι). Widoczne to jest i w takim sformułowaniu Platona, które możemy uznać także za rodzaj definicji terminu οὐσία: αὐτὴ ἡ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι (*Fedon*, 78c), którego właściwa wykładnia jest taka, że „istota zdaje relację (λόγον) z tego, czym coś jest”.

Kiedy więc Arystoteles pragnie skrótowo wyrazić, o co chodziło naprawdę dawnym myślicielom (a więc również Parmenidesowi), kiedy roztrząsali problem bytu, i o co nadal chodzi jego współczesnym oraz jemu samemu, jaki sens zatem ma pytanie: τί τὸ ὄν, objaśnia to formułą: τίς ἡ οὐσία („jaka jest istota rzeczy”). Jak to przekonująco wykazał J. Bigaj⁶⁹, w słynnym zdaniu z księgi *Z Metafizyki*, które streszcza ten fundamentalny dla filozofii pierwszej problem: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστί τίς ἡ οὐσία, nie mamy do czynienia z dwoma pytaniami, o „byt” i o „substancję”,

⁶⁹ Por. J. Bigaj, *Poszukiwanie istoty rzeczy przed Arystotelesem*, „Heksis” 1999, nr 3/4, s. 108–112.

lecz z wyjaśnieniem, jak należy rozumieć pytanie o byt. O rozumieniu tym przesądza właśnie zastosowany tu termin οὐσία, użyty najwyraźniej w tym zoptymalizowanym znaczeniu, jakie mu nadawał Platon, kiedy mówił o istocie prawdy: οὐσία ὄντως οὐσα (*Fajdros*, 247c): „istota istotnie [sc. prawdziwie] istniejąca”. Że zaś pod słowem „istotnie” (ὄντως) rozumie Platon „prawdziwie”, dowodzi takie znów pleonastyczne zestawienie obydwu przysłówków: ὄντως τε καὶ ἀληθῶς (*Sofista* 263d).

Nie stanowi także niekonsekwencji wobec dotychczasowych naszych ustaleń wprowadzenie w przekładzie Platońskiej formuły czasownika „istnieć”. To polskie słowo ma tę zaletę, że etymologicznie wywodzi się z tego samego formantu słowotwórczego, opartego na indoeuropejskim leksemie „-es”, co czasownik „jest”, w obydwu zaś wyczuwamy sens werytatywno-esencjalny, widoczny w innych, pochodnych od tegoż formantu słowach, jak „istota”, „istotnie”, „zaiste”, „istny” itp. Wszystkie one kierują nas ku temu, jaki jest faktyczny stan rzeczy, czyli jak jest naprawdę. Można przeto przy interpretacji pojęcia bytu greckiej filozofii pozostać przy pojęciu istnienia, ale dokładnie uściślonym, zawężonym do sensu „obecności”, czyli „rzeczywistego uobecniania się”, w przeciwieństwie do pojęcia istnienia jako „egzystencji” naznaczonego aspektem genetycznym pochodzenia z nicości, tzn. całkowicie zdeterminowanego sensem odziedziczonym po metafizyce stworzenia. Owa obecność, nacechowana stałością, oznacza, że to, co się ujawniło jako prawda (istota danej rzeczy), pozostaje pozaczasowe.

Zgodnie z tym, tak je interpretuje np. Kahn: „W przypadku np. Sokratesa istnieć oznacza być (żyjącym) człowiekiem, tzn. żyć ludzkim życiem, dla poszczególnego drzewa istnieć oznacza być żyjącym dębem lub kasztanem”⁷⁰. Krótko mówiąc, wskazuje ono na istotę (trwałą naturę) każdej z tych rzeczy. W innym miejscu mówi Kahn: „Dla Arystotelesa, podobnie jak i dla Platona, istnienie jest zawsze εἶναι τι, byciem czymś lub innym, byciem czymś określonym. Nie ma jako takiego pojęcia istnienia dla przedmiotów nieokreślonej natury”⁷¹. Jest to wypowiedź zgodna ze stanowiskiem Owena: „U Arystotelesa nie występuje

⁷⁰ Ch.H. Kahn, *Why existence...*, wyd. cyt., s. 332.

⁷¹ Ch.H. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, wyd. cyt., s. 14. Por. też *Why Existence...*, wyd. cyt., s. 333.

generalny sens, który oznaczałby, że coś przede wszystkim istnieje. «Być» bowiem oznacza zawsze być czymś lub innym. Pojęcie bytu, które Platon roztrząsa w *Sofiście*, nie jest pojęciem istnienia”⁷². Nie jest pojęciem istnienia oczywiście w sensie kreacjonistycznym, ani w tym zhipostazowanym, a nader „rozmytym”, jakie mu nadaje np. egzystencjalizm.

Filozofów greckich, jak nas informuje Arystoteles, wciąż nurtował problem, jaka jest istotna prawda o czymkolwiek, najogólniej zaś biorąc, czym się musi odznaczać coś, co jest rzeczywiście prawdziwe. Pierwsze w tym względzie i już tak doskonale rozwiązanie tego problemu, które od razu podnosi refleksję filozoficzną na poziom równy platońsko-neo-platońskiemu, prezentuje myśl Parmenidesa.

4. Prawda jako model pojęcia bytu

„Wróćmy jednak do początku”. Taką radę daje swemu młodemu współrozmówcy, Arystotelesowi, Parmenides, tytułowy bohater Platońskiego dialogu, po to, żeby uzupełnić jeżeli coś w rozumowaniu zostało pominięte, albo skorygować, jeśli wkradł się jakiś błąd. Używając wyrażenia ἐξ ἀρχῆς dosłownie, odwoływał się do początku rozmowy, słuchacze świadomi byli jednak i drugiego znaczenia jego słów: „wyjźdźmy od podstaw”. Dla nas podstawą i punktem wyjścia w tym rozdziale były dość enigmatyczne słowa historycznego Parmenidesa, zamieszczone jako *motto*; wróćmy więc do nich.

Oto co nam komunikuje mędrzec z Elei: „Są dwie tylko drogi badania, dostępne wiedzy i rozumieniu (νοῦσαί)”. Jedna wyartykułowuje, że „JEST jest”⁷³, druga, że „NIE JEST jest”. Pierwsza określona została

⁷² G.E.L. Owen, *Aristotle on the Snares of Ontology*, wyd. cyt., s. 76–77. Por. tegoż autora *Plato on Not-Being...*, wyd. cyt., s. 266.

⁷³ Wolno nam w naszych rozważaniach abstrahować od wymienionej w tekście także negatywnej postaci stwierdzenia z „pierwszej drogi”, mianowicie że „NIE JEST nie jest”, które można traktować bądź jak inny sposób językowego wyrażenia tamtej tezy pozytywnej, że JEST jest, bądź też jako uprzedzający argument przeciw niedopuszczalnej tezie z „drogi drugiej”, że „NIE JEST jest”, antycypującej paradoks Gorgiasza („istnieje fałsz-niebyt, nie istnieje prawda-byt”), który rozwiązuje Platon w *Sofiście*, „zmuszając” niejako niebyt do bycia, wraz z przyjęciem niebytu względnego jako negacji względnej.

jako „ścieżka Przekonania” (Πειθώ), gdyż „postępuje w ślad za Prawdą”. Inaczej mówiąc, bycie lub (to), co jest (*sc.* owo JEST), jest tym, w co możemy i powinniśmy wierzyć, gdyż towarzyszy Prawdzie (lub jest z nią identyczne). Drugą ścieżkę, że NIE JEST jest, Parmenides odrzuca jako nic nie mówiącą lub „nieprawdopodobną” (παναπευθεα), jako drogę, do której nie można mieć zaufania, „gdyż nie można poznać [tego], co nie jest [*sc.* owego NIE JEST], ani też go wykazać [udowodnić]” (fr. 28 B2).

Podobne myśli rozwija fragment 28 B6: „trzeba to mówić i myśleć, że Będące [*sc.* Prawda] jest tym, co trwa i pozostaje; JEST bowiem jest”. Chodzi tutaj o przypomnienie tego, co powiedziano w wyżej omówionym fragmencie B2, gdzie wyakcentowana została afirmacja owego JEST-prawdy. Podkreślić należy, że analogicznie jak we fragmencie B2 orzecznikowe „jest”, występujące w składni *accusativus cum infinitivo*, ma sens duratywny, korespondujący z witalnym (Kahn), a uwzględnienie tej składni było podstawą mojego przekładu. Z logiczno-językowego punktu widzenia owo JEST jako podmiot nie może być rozumiane inaczej, jak „jest” asercji. Fraza fragmentu B6 podkreślająca, że „«Jest jest» „znaczy tyle, że JEST” (ἔστι γὰρ εἶναι) oznacza „jest prawdą” (*resp.* „byciem prawdziwym”). Natomiast wprowadzone w następnym wierszu zanegowane „nic” (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν) oznacza, że coś takiego jak „nic” nie może być realne, „owo NIC nie jest [prawdziwe]”.

W obydwu wymienionych fragmentach, mianowicie 28 B2, B6, mamy do czynienia z wyakcentowaniem i afirmacją bytowości Prawdy. Myślą przewodnią od samego początku poematu Parmenidesa, myślą, która motywuje chęć wyartykułowania przezeń „pojęcia” bytu, jest „idea” prawdy jako celu wiedzy i badania. Prowadząc refleksje nad tym, że JEST jest, kroczy drogą prawdy, droga, na której NIE JEST jest, to droga pozorów prawdy. Droga Prawdy jest drogą tego, co jest, i *vice versa*, droga JEST jest drogą PRAWDY i jest jedyną drogą. Co warte szczególnego podkreślenia, nie mamy tu do czynienia z drogą do prawdy, lecz po prostu drogą Prawdy, na której znajduje się już Parmenides. Droga nie-prawdy jest drogą nie-bytu, brak tu bowiem obiektywnego odniesienia. Zatem tylko to, co jest Prawdą, jest tym, co będące, bytem (τὸ ἐόν, οὐσία, ὄντως ὄν).

Natomiast fragment 28 B8, rozpoczynający się słowami: „...pozostaje jeszcze jedna opowieść [*sc.* opis] o drodze jak (ὡς) jest”, stanowi tema-

tyzację (pojęcia) Prawdy. Od czystej afirmacji bytowości Prawdy w poprzednich fragmentach przechodzi Parmenides do charakterystyki własności Prawdy ontologicznej, inicjując nowy temat następująco: „jak (ὅς) niezrodzonym będąc (ἀγένητον εἶν) jest też niezniszczalnym”. Nasuwa się tu pewna uwaga natury filologicznej. Otóż dwukrotnie występujące w przytoczonych miejscach słówko ὅς, które tłumaczy się powszechnie przez „że”, przekładam przez „jak”, gdyż wyraża ono właśnie przejście od prostej konstatacji bytowości prawdy do wyłożenia atrybutów tego bytu Prawdy, jak wynika z treści całego fragmentu. Zauważmy, że już w omówionym wyżej fragmencie B2 Parmenides wykorzystał dwuznaczność partykuły ὅς („że” i „jak”), żeby podkreślić, że JEST (sc. Będące) jest oraz jak ono jest, tzn. dla afirmacji „będącego” takim, jakim ono jest, w zakładanym tu *implicite* sensie jako „będącego naprawdę”.

Analiza semantyczna dowodzi konieczności, aby pojęcie „bytu” de-sygnowało (w nie-obiektowo-reistycznym znaczeniu tego słowa) coś naprawdę będącego *ejdetycznie*, czyli istotowo. Okazuje się natychmiast, że tylko PRAWDA sama spełnia całkowicie warunek tego, co JEST, bycia BYTEM. Prawda sama jako jedynie trwała własność ontologiczna jest przeto czystą pozytywnością, nie istnieje nic innego, co mogłoby odpowiadać czystemu pojęciu bytu. Parmenides powiada: mówić nie tylko że, ale również jak coś jest, to postępować zgodnie z Prawdą oraz przeznaczeniem myślenia: tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość myślenia i bytu. Jedynie tak należy poprawnie interpretować fragment B3, mówiący o najbardziej intrygującej interpretatorów „tożsamości myślenia i bytu”.

Nader przejrzyste sens i uzasadnienie tej tożsamości wyklada zdanie z fragmentu 8: „Tym samym jest myślenie i to, z powodu czego [podkr. *S.B.*] jest myśl (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστω νόημα), albowiem bez będącego [sc. bez Prawdy], w którym [owa myśl: νόημα] jest wyrażona, nie odnajdziesz myślenia”. Tym, „z powodu czego” jest myśl i „bez czego” jej nie ma, to oczywiście Byt-Prawda. Tak dla Eleaty, jak dla Platona droga Prawdy jest jedyną drogą i sama Prawda jest jedyną „rzeczą”, której możemy się uchwycić w poszukiwaniu tego, co stałe na tle wszechogarniającej zmienności. Dlatego doświadczana

ekstacycznie (pozaadekwacyjnie) Prawda sama (*sc.* istota rzeczy) nazywa się tu wprost BYTEM (τὸ εἶν, οὐσία, ὄντως ὄν), będąc skontrastowana z tym, co nie-będące, z nieprawdą, fałszem, pozorem prawdy (δόξα, δοκοῦν ὄν).

Wszystkie wymienione we fragmencie B8 predykaty na określenie znaczenia „jest” (= tego, co naprawdę jest) pasują tylko do Prawdy, do bezwzględniego zawsze i bezwarunkowego charakteru natury Prawdy. A są to: (1) ponad-zrodzoność (ἀγένητον, B8, 3), tzn. bycie ponad tym, co ma początek i koniec, co nie podlega powstawaniu i ginieciu, wieczna trwałość; (2) bycie całym (samym) jednym (οὐλομελής); (3) niewzruszoność (ἀτρεμές, B8, 4); (4) niewyczerpywalność (ἀτέλεστον, B8, 4; 32). Ten atrybut wymaga kilku słów komentarza, uwydatniającego jego właściwy, odczytany przeze mnie sens i ujawnioną tym samym jego wyjątkową doniosłość.

Słowo ἀτέλεστον tłumaczy się mylnie w różny sposób, a najczęściej jako „doskonałe”, albo dokonuje koniektur⁷⁴. Etymologia słowa przesądza zdecydowanie jego rozumienie w sensie „niewyczerpywalne”, „nieskończone”. „Będące”, czyli to, co jest, odznacza się niewyczerpywalnością, a tak scharakteryzowana prawda jest podstawą wszelkiej koncepcji Absolutu. Patrząc przez pryzmat owego ἀτέλεστον na zastosowane przez Melissosa do „Będącego” określenie ἄπειρον, można je dopiero należyście zrozumieć. W całej tradycji neoplatońskiej ἄπειρον nie oznacza nieokreśloności, ale właśnie niewyczerpywalność mocy (*dynamis*) Jednego. Tak bowiem rozumiano nieskończoność Absolutu, a nie, jak się ją nieraz naiwnie interpretuje, jako „bezgraniczność”, która się kojarzy z wyobrażeniami przestrzennymi.

Dalsze wyszczególnione przez Parmenidesa atrybuty Bytu – Prawdy to: (5) niezniszczalność (ἀνώλεθρον, B8, 3); (6) jednorodność (μουνογενής, B8, 4); (7) czysta aktualność (νῦν, B8, 5); (8) jedność i absolutność (ἓν, B8, 6), na której to jedności nadbudowane jest pojęcie prawdy; (9) niepodzielność (οὐδὲ διαμετόν, B8, 22); (10) tożsamość (καθ' αὐτό,

⁷⁴ Na przykład w wydaniu presokratyków Kirk-Raven-Schofielda (1983) wymieniono je niepoprawnie na τέλειον (poprawka G.E.L. Owena). H. Diels oddaje ἀτέλεστον przez *ohne Ziel*, J. Mansfeld przez *nicht zu vollenden*, zaś Kirk-Raven we wcześniejszym wydaniu (1962) przez *without end*.

B8, 29); (11) pełna aktualizacja (τετελεσμένον, B8, 43); (12) zwartość (συνεχής, B8, 6;25); (13) „wszystkość” pod względem bytowym (πᾶν, B8, 24); (14) całość (οὐλον, B8, 38); (15) sprawiedliwość i konieczność (Δίκη, Ἀνάγκη, B8, 14; B8, 30) „dzierżące” byt.

Tak rozumiana prawda ontologiczna (sc. aprioryczna) ma pełną charakterystykę absolutu, prawdy wiecznej, owego *Verum, quod EST*. Zestawmy jeszcze raz jej najważniejsze atrybuty: jedność (nie ma wielu prawdziwości); integralność i całkowitość („prawdziwe” jawi się jako w całości prawdziwe, nie ma prawdziwości cząstkowej); niestopniowalność (prawdy nie może być „mniej lub więcej”); absolutność i bezwzględność (Prawdą nie można frymarchyć, nie można jej sobie „dopasowywać” do własnej woli i zachcianek, trzeba się z nią po prostu liczyć!); tożsamość, czyli wewnętrzna niesprzeczność (Prawda nie jest „wewnętrznie rozdarta” i zawsze sobie wierna); realna nieopozycjonalność (Prawda nie ma żadnego „konkurenta”, ponieważ nie-Prawdzie nie przysługuje bytowa samoistość); bytowa pełność (jest niewyczerpalna, niestopniowalna); wieczność i niezmiennność (nie podlega działaniu czasu i nie ulega koniunkturze, odporna na wszelkie próby jej deformacji); konieczność (ze swej natury musi być taka, jaka jest, i obliguje umysł do uznawania jej za taką); sprawiedliwość, prawość (ona jedna „nieprzekupna” i oczekująca każdego w tej samej postaci, nikogo nie wyróżniająca ani nie zwodzająca); obiektywność (podmiot nie jest w stanie jej zmienić, może ją co najwyżej przesłaniać); transcendentność (przekracza wszelkie o niej mniemania i wyobrażenia).

Trudno wyczerpać tę listę, Absolut nie daje się bowiem w pełni, do końca określić takim środkiem, jakim jest ludzki język. Taki oto obraz Bytu wyłania się z Parmenidesowego poematu, jakże nieprzystający do splotyconych, fizykalistycznych interpretacji, które chcą szukać (i oczywiście nie znajdują!) wymienionych tam charakterystyk w świecie fenomenów.

Parmenides nie konstruuje przeto na przekór wszystkiemu jakiegos oderwanego pojęcia „bytu” o atrybutach dokładnie przeciwstawnych „stawianiu się”. Postulowany tak Byt byłby czymś trudnym do uchwycenia, ustalenia lub wskazania. Czysta analiza logiczna nie mówi nic, co właściwie miałoby być takim bytem. Podaje jedynie konieczne warunki, jakie musi spełnić coś, żeby mogło być nazwane „bytem” („byt” to

to, co jest i co nie może nie być, „niebyt” to to, co nie jest i co być nie może). Nie wskazuje realnego „czegoś”, o czym moglibyśmy powiedzieć, że naprawdę JEST, co mogłoby spełniać postulat *par excellence* „bycia” jako maksimum (*sc.* pod względem istoty i istnienia) tego, co naprawdę jest (ὄντως ὄν), i co – innymi słowy – moglibyśmy uznać za kwintesencję bycia w ogóle.

Ujmując krótko: logiczna dedukcja bytu jako niesprzecznej przedmiotowości jest treściowo pusta! Albowiem słowo „byt” to *blanc chèque* i gdyby poprzestać jedynie na analizie semantycznej pojęcia „byt”, nie uzyskamy rzeczowej odpowiedzi na pytanie, co właściwie jest (takim) bytem?

A Parmenides w swoim poemacie dydaktycznym udziela nam tak pożądaną odpowiedź. Przy całej restryktywności jego myślenia przekonuje nas, że na miano bytu zasługuje jedynie Prawda. Tytuł poematu Περὶ φύσεως interpretuje się często w kierunku fizykalistycznym, *quasi-materialistycznym*, w rodzaju traktatu *O przyrodzie, De rerum natura*. Ten kierunek interpretacji, nie dostrzegający zgoła ejdetycznego poziomu myśli Eleaty, musi zostać stanowczo zarzucony. Myśl Parmenidejska porusza się bowiem na najwyższym ejdetyczno-noetycznym poziomie osiągniętego stopnia widzenia (θεωρία – *contemplatio*), wiedzy i samowiedzy, pewnej nadświadomości widzenia samej Prawdy jako samego Bytu. Tę wizję opisuje Platon w *Fajdrosie*, w przytoczonym niżej fragmencie.

To, że Parmenidejska droga (ὁδός) jest w istocie „drogą wzwyż” (ἄνοδος), można wszak odczytać już z samego prologu poematu, na końcu którego czytamy, że tematem będzie PRAWDA, a trzymając się wernie tekstu, „niedrżące SERCE [*sc.* nienaruszalne sedno] doskonale przekonującej [*inna lekcja:* „doskonale zaokrąglonej”, dająca pretekst kosmologicznym ujęciom] PRAWDY”, którym może być jedynie „Jest”, JEST-Prawdy (*esse verum*), stanowiące przedmiot następujących zaraz potem rozważań fragmentu B2, opatrzonego tytułem *O Prawdzie*. Tak zaprezentowaną Prawdę przeciwstawia autor poematu złudnym „mnie-maniom śmiertelnych” (βροτῶν δόξας), którzy jej nie akceptują.

Uderzający jest paralelizm Parmenidejskiego prologu ze słynnym fragmentem z *Fajdrosa*, który w moim przekładzie, szczególnie dobitnie wzmacnia tezę o transcendentnej naturze bytowości PRAWDY:

„Tego nadniebnego miejsca (Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον) żaden z poetów tutaj ani w pieśni jeszcze nie wychwalił, ani kiedyś godnie nie wysławi. A jest tak – trzeba się przeto odważyć mówić właśnie prawdziwie, i to wtedy, gdy o PRAWDZIE mowa: albowiem jest bez barwy i bez kształtu, niedotykalną ISTOTĄ zaiste będącą (ἀναφής οὐσία ὄντως οὔσα), widzialną dla umysłu, jedyne go sternika duszy, do której to prawdy rodzaj wiedzy prawdziwej się odnosi, i zajmuje to miejsce. A że myśl boga karmi się umysłem i niezmiśzaną wiedzą – i każdej duszy, która się stara przyjmować to, co jej właściwe – więc gdy widzi po pewnym czasie byt, raduje się, i gdy ogląda prawdę, karmi się i błogo czuje, póki obieg nie doprowadzi [jej] po kole w to samo miejsce [...]”.

Tak oto – powiada Platon – żyją bogowie: „z innych zaś dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najbardziej podobna”. Dusze natomiast niegodne oglądania bytu prawdy odchodzą skazane na pokarm mniemania. Wszystkie jednakże rwą się gwałtownie, by – jak dalej powiada Platon – „ogłądać równinę prawdy [podkr. S.B.] tam, gdzie ona jest (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστίν), dlatego, że tam właśnie, na owej równinie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które unoszą duszę do góry”.

Platon nazywa to prawem Konieczności. Doświadczenie światła wyzwala duszę, powoduje u „wi/e/dzącego” męża, którego Parmenides w prologu nazywa εἰδότες φῶτα, poryw, że odtąd musi już poznawać Prawdę. Przeto Parmenidejska „droga prawdy” jawi się jako droga wyzwolenia i filozoficznego, by tak rzec, „zbawienia przez prawdę”. Korresponduje to uderzająco ze słowami Platona z cytowanego dialogu: „Ilekoć dusza, śladem Boga idąc, coś z obszaru prawdy widzi, nic złego jej się stać nie może aż do następnego obiegu, i gdyby to zawsze potrafiła, nigdy żadnej szkody nie poniesie” (*Fajdros*, 247c–248c).

Musimy więc częściej wracać myślą do owego „skąd” (ὅθεν), z którego wywodzi się ἀρχή i πάθος filozofii, do początku, u którego podstawa miało miejsce owo źródłowe doświadczenie (istnienia) Prawdy jako samego Bytu.

Można zatem powiedzieć: Absolutem filozofii greckiej jest zrazu Prawda jako niezależna instancja, transcendentna hipostaza, od czasów Platona zaś – Jedność jako najwyższa, niczym nie uwarunkowana zasada niepodzielności (sc. prawdy, bytu i poznawania – p. n.); jednakże

to Prawda jest wzorcem czystej bytowości, czystą „idea” bytu. Wyraz „prawda” widnieje na świadectwie urodzenia filozofii, którym jest poemat dydaktyczny Parmenidesa Περὶ Ἀληθείης φύσεως rozpoczynający się fragmentem B2. Byt znaczy tutaj *par excellence* Prawdę, a Prawda *par excellence* sam Byt. Nie istnieje inny byt poza Prawdą samą. Dzięki temu, u zarania myśli greckiej słowo „byt” uzyskuje właściwe znaczenie, nadając filozofii historyczną nośność poprzez odniesienie do pojęcia Prawdy. Staje się *a limine* jej synonimem, ontologicznym wyrazem, lub wręcz absolutnym predykatem – AUTOPREDYKATEM.

III

ŹRÓDŁA I ISTOTA EJDETYKI PLATONA

ἡ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον
Arist., *De gen. an.* I 715b 14

Historia ludzkiego myślenia odsłania samą siebie jako historię idealizmu.

H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 270

Die Dialektik beansprucht offenbar, das Denken so auf sich selbst zu stellen und seinen wahren Gegenständen, den Ideen, zu öffnen.

H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 348

1. Geneza idei: od próby ugruntowania wiedzy do problemu uniwersaliów

Chcąc dotrzeć do źródeł platońskiej nauki o ideach oraz zrekonstruować proces jej kształtowania się, musimy sięgać przede wszystkim do świadectw Arystotelesa, którego autorytet jako doksografa jest niepodważalny. W tym względzie jesteśmy na Arystotelesa wręcz skazani, gdyż był on przecież najwybitniejszym uczniem twórcy Akademii i bezpośrednim świadkiem tworzenia się formacji platońskiej, której sam zresztą tak wiele zawdzięczał. Jeśli więc nawet zdecydowana większość

jego relacji na temat filozofii Platona wymaga, ze względu na polemiczny i aporetyczny charakter oraz swoistą terminologię, wypracowania specjalnej hermeneutyki, której pewną propozycję wyżej zaprezentowałem, to trzeba przyznać, że Arystotelesowskie sprawozdania dotyczące genezy myśli Platona przedstawiają niekwestionowaną wartość źródłową, wyróżniając się encyklopedyczną zwięzłością oraz merytoryczną ścisłością. Muszą być zatem na równi z dialogami uwzględniane w rekonstrukcjach.

O tym, jak doszło do powstania koncepcji idei, Stagiryta udziela nam w księdze A 6 *Metafizyki*¹ następujących informacji, ukazując naukę Platona w relacji do jego poprzedników: „Po wspomnianych filozofiach [tj. eleackiej i pitagorejskiej] nastąpiła działalność Platona, która pod wieloma względami była zgodna z nauką owych mężów, jakkolwiek posiadała własne cechy, różne od filozofii Italczyków” (987a 29-32). W lapidarnej formie wypowiedziane tu zostało stwierdzenie niesłychanie doniosłe o zależności nauki Platona od dwóch nurtów wcześniejszej myśli greckiej: eleatyizmu i pitagoreizmu. Fakt ten wyznacza centralny wątek naszych rozważań w tym rozdziale. O poglądach twórcy szkoły eleackiej i ich zbieżności z platońskimi była już mowa w rozdziale poprzednim, dotyczącym pojęcia bytu (ale będziemy jeszcze do tego tematu wracać); koneksje platonizmu z pitagoreizmem przedstawimy poniżej, pozostaje więc obecnie nieco uwagi poświęcić innym, wymienionym kolejno przez Stagirytę źródłom koncepcji idei.

Przygotowaniem pod nią gruntu od strony negatywnej stał się heraklitejski sceptycyzm, podważający wiarygodność danych zmysłowych i w związku z tym możliwość wiedzy pewnej, który to pogląd – jak stwierdza Arystoteles – wywarł na Platona trwały wpływ. „Zbliżywszy się bowiem w młodości najpierw do Kratylosa i do poglądów Heraklitowych, zgodnie z którymi wszystko to, co zmysłowe, ma charakter zawsze płynny i wiedza (ἐπιστήμη) o tym nie istnieje, przyjmował te poglądy również później (ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὗτος ὑπέλαβεν: 987a 32-b1)”. Znamienne są końcowe słowa tego cytatu, zaświadczające, że

¹ Znaczna część informacji z księgi A *Metafizyki* na temat platonizmu oraz teorii idei została powtórzona w nieznacznie zmienionej postaci w księdze M, dlatego powołuję się na obydwa warianty tekstu przemiennie.

Platon właściwie nigdy nie odstąpił od przejętego od heraklitejczyka Kratylosa poglądu na temat danych zmysłowych oraz niemożności zdobycia w oparciu o nie wiedzy.

Pojawienie się nauki o ideach stanowi więc – według Arystotelesa – przede wszystkim istotny krok w kierunku przewyciężenia heraklitejskiego wariabilizmu, co potwierdza relacja z księgi M 4: „Teoria idei była u jej twórców odpowiedzią na argumenty Heraklita dotyczące prawdy, wedle których wszystkie rzeczy zmysłowe znajdują się w stanie permanentnej fluktuacji (ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων); jeśli zaś istnieje wiedza i pojmowanie czegoś (ἐπιστήμη τινός καὶ φρόνησις), powinna istnieć jakaś inna i niezmienna natura poza przedmiotami zmysłowymi (ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας). Nie istnieje bowiem wiedza o tym, co jest (jedyne) przepływem (οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμη: 1078b 12-17)”. Podobnie więc jak później Kartezjusz, Platon w swojej gnozeologii poszukiwał trwałego źródła wiedzy, zrażony niestabilnością, a w konsekwencji zawodnością sfery zjawiskowej świata. Jeśli w ogóle wiedza jest możliwa (a przekonanie o możliwości osiągnięcia prawdy stanowi fundamentalny rys jego filozofowania), należało dla niej szukać ostoi w czymś trwałym.

Dostrzeżenie pozytywnej możliwości rozwiązania Heraklitejskiego dylematu i ugruntowanie wiedzy na trwałych podstawach zawdzięcza Platon Sokratesowi. Arystoteles zwięźle prezentuje ten wkład Sokratesa w genezę teorii idei, podkreślając jego inspirujący wpływ na Platona, co w wersji z księgi A brzmi następująco: „Sokrates natomiast zajmując się kwestiami etycznymi, a całą naturą w ogóle nie, poszukiwał w nich tego, co ogólne (τὸ καθόλου), i jako pierwszy zwrócił uwagę na definicje (ὀρισμοί). Platon przyjął ten pogląd [...]” (987b 1-4). Wprawdzie niektórzy filozofowie przedsokratejscy już „dotknęli” tematu określania ogólnej istoty rzeczy, np. Demokryt, który zdefiniował jakoś „ciepło” i „zimno”, czy pitagorejczycy, którzy także sformułowali definicje kilku pojęć, czynili to jednak „w sposób zbyt uproszczony” i „powierzchowny”². Dopiero Sokrates wykazał właściwe podejście (εὐλόγως) do zagadnienia i rozwinął na szerszą skalę umiejętność definicyjnego ujmowania pojęć ogólnych, otwierając Platonowi drogę do nauki o ideach.

² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 21.

Sokrates, jak zaświadcza Arystoteles, „zajmował się cnotami etycznymi” (περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου: M 4, 1078b 17-18), osiągając dzięki swej dialektyce sukcesy na tym polu w precyzacji pojęć ogólnych i dowodząc w ten sposób w praktyce możliwości uzyskania trwałej wiedzy, pożądaney, ale nie znajdującej przez heraklitejczyków. Platon mógł teraz z faktu istnienia ogólnej wiedzy (ἐπιστήμη) wywieść argumenty na rzecz istnienia jej niezmiennego przedmiotu, a jednym z nich był argument ontycznej i epistemicznej wyższości Jedności nad Wielością. Doprowadza go to do przyjęcia apriorycznych idei, dających owo ugruntowanie wiedzy niezależnej od nietrwałych fenomenów, obejmowanych pomimo swej wielości jednostkowej wspólnymi nazwami gatunkowymi, których ujednoliconą treść ogólną Sokrates właśnie starał się wychwycić. „Platon więc przyjąwszy ten pogląd twierdził, że to, co ogólne, odnosi się do czegoś innego (ἕτερον) [podkr. S.B.], a nie do przedmiotów zmysłowych. Niemożliwe jest przecież, iżby istniała wspólna definicja dla którejs z rzeczy zmysłowych, skoro one ciągle się zmieniają. Nazwał przeto ideami (ιδέαί) tego rodzaju byty” (987b 1-8). Terminu tego jednak sam nie utworzył, zaczął się tylko nim posługiwać w specyficznym sensie.

Poświęćmy zatem nieco uwagi temu terminowi, który funkcjonuje w tekstach częstokroć zamiennie z terminem εἶδος. Greckie słowa ιδέα oraz εἶδος, oddające tak reprezentatywne dla metafizyki i epistemologii Platona pojęcia, a prawdopodobnie obecne też w języku Sokratesa, przywykliśmy nieodłącznie i niemal wyłącznie wiązać z systemem platońskim. Poszukując jednak historycznego rodowodu platońskiej teorii idei, nie sposób pominąć funkcjonowania tych terminów w kontekstach starszych. Wszystkie te przedplatońskie użycia składają się bowiem na dodatkowe tło platońskiego rozumienia idei.

Wyjdźmy od etymologii i semantyki. Obydwa greckie słowa ιδέα i εἶδος wywodzą się od czasownika ἰδεῖν (widzieć, zobaczyć), który w temacie aorystu (εἶδον) wykazuje związek z czasownikiem εἰδέναι (wiedzieć). Innymi słowy, ἰδεῖν i εἰδέναι mają tę samą formę czasu przeszłego (εἶδον), od której wywodzi się rzeczownik εἶδος. „Eidos” pozostaje zatem w równoważnym związku z „widzieć” („zobaczyć”) oraz „wiedzieć”. Słowo to oznacza: to, co się widzi, i to, co się wie, zakładając, iż to, co się widzi, to też się wie. I odwrotnie, to, co się wie, ma dla Greka

odniesienie do uprzedniej naoczności, albo też: posiada reprezentację w naoczności w ogóle, odwołując się do niej w aktach przypomnienia, poznawania, rozumienia.

Przed wszystkim jednak *idea* i *eidos* w swoim pierwotnym i potocznym sensie oznaczają określoną zmysłową postać (μορφή): obrys, zarys, kontur. Postać albo figura (σχῆμα) to pewien charakterystyczny wygląd, jaki rzecz prezentuje naoczności. Zarazem jednak pewien istotowy rys rozpoznawalny, mówiąc metaforycznie, „okiem duszy”, czyli intelektualnie. W znanym fragmencie B2 Protagorasa wyraz *idea* wykazuje znaczeniową dwupoziomowość: „O bogach nie jestem w stanie wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma, ani jacy są w swoim wyglądzie (*idea*)” [podkr. S.B.]. Pamiętając o agnostycznym stanowisku Protagorasa w tej kwestii, można zasadnie powiedzieć, że chce on jednocześnie zaznaczyć, iż nie wie, jacy są bogowie w swojej istocie lub naturze. Natomiast w nieprzenośnym raczej sensie posługiwał się Demokryt słowami σχήματα oraz ἰδέαι, określając nimi domniemane kształty swoich, mających się różnić między sobą wyglądem, niepodzielnych atomów i ich agregatów.

Krótki zarys kształtowania się znaczeń terminów ἰδέα oraz εἶδος podaje C.M. Gillespie³. Sądzi on, iż w czasach Sokratesa w języku ówczesnej nauki owe słowa wykazywały dwa trendy znaczeniowe. Pierwszy, zasadniczo fizyczny, jednakże bez matematycznych asocjacji, obejmuje liczne gradacje znaczenia od potocznego do technicznego, akcentując „formę” przedmiotu cielesnego jako coś zarazem odrębnego od σώμα: niekiedy zewnętrzną formę lub postać widzialną, częściej wewnętrzną strukturę, naturę (φύσις), ekstrapolowaną na jakiś pierwiastek różny od jego cielesności. Można powiedzieć, iż stąd już tylko krok do metafizycznego pojęcia „istoty”. Najogólniej bowiem mówiąc, „eidos” oznaczałby określoną obecność czegoś i zarazem to, co stanowi istotowo o owej obecności, czyli właśnie jego φύσις.

W myśl drugiego kierunku, słowa *eidos* i *idea* zyskują znaczenie semilogiczne, klasyfikacyjne, stosowane specjalnie w takich kontekstach, jak np. „istnieją cztery formy albo rodzaje” czegoś, np. czegoś substancjalnego, jak „wilgoć”, „choroba”. Późniejsze znaczenie *eidosu* i *idei*

³ Podaję za D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, s. 13–14.

jako *species* jest tylko krokiem naprzód w tej linii rozwoju. Staje się przeto oczywiste, że owe terminy, oznaczające pierwotnie formę wizualną (wzrok jest najbogatszy informacyjnie ze wszystkich naszych zmysłów⁴), zaczęły z kolei oznaczać ogólną i wewnętrzną konstytucję rzeczy, a następnie pewien typ lub klasę rzeczy, która od innych klas odróżnia się posiadaniem ogólnej, ale zarazem swoistej cechy charakterystycznej.

To rozumienie odpowiadało Platonowi, zdecydował się więc użyć tych słów jako określeń owego „czegoś innego” (ἕτερον), do czego odnosi się to, co ogólne, a co się ujmuje w definicjach. Dlatego zaczął posługiwać się określeniem ἰδέαι („tego rodzaju byty nazwał przeto ideami”, jak nas informuje Stagiryta). Nawiasem mówiąc, było to pierwsze w dziejach zwerbalizowanie problemu uniwersaliów. To zaś nasunęło relacjonującemu te kwestie Arystotelesowi od razu problem stosunku owych nowo nazwanych istot do rzeczy zmysłowych, które przecież stanowiły dla nich tak w dociekaniach Sokratesa, jak Platona – punkt wyjścia: „Wszystko zaś to, co zmysłowe, istnieje poza nimi i jest orzekane podług nich [podkr. S.B.] (τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα); dzięki uczestnictwu bowiem w ideach istnieją liczne spośród synonimów (tj. rzeczy równoimiennych): κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν” (987b 8-10).

Jakkolwiek Sokrates był pierwszym filozofem, który postawił problem uniwersaliów i definicji nominalnych, Arystoteles z aprobatą dodaje, iż „nie uczynił on tego, co ogólne, ani też definicji oddzielonymi” (τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησεν οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς: 1078b 30), lecz dopiero „inni przyznali im [sc. powszechnikom] odrębne bycie i nazwali tego rodzaju byty ideami” (οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας

⁴ Zwracał na to nieraz uwagę Arystoteles. Na przykład: „ze wszystkich zmysłów wzrok w najwyższym stopniu umożliwia nam poznanie i ujawnia wiele różnic” (Arystoteles, *Metafizyka*, wyd., cyt., s. 3). I w *Protreptyku*: „spośród zmysłów wzrok musi zasługiwać w najwyższym stopniu na wybór i jest najcenniejszy; ale filozoficzna refleksja jest jeszcze bardziej pożądana od niego” (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 25). Godne uwagi jest to zestawienie widzenia zmysłowego z refleksją filozoficzną, którą autor traktuje jak rodzaj umysłowego oglądu.

προσηγόρευσαν: 1078b 31-32). Takie było stanowisko tych, którzy jako pierwsi głosili teorię idei w formie, w jakiej „ujmowano ją od początku” (ὀπέλαβον ἐξ ἀρχῆς: 1078b 11). Przekład użytej w tekście greckim formuły ἐξ ἀρχῆς przez „od początku”, który uważam za jedynie dopuszczalny, wyraża myśl, że wprowadzona przez Platona teoria idei utrzymywała się w Akademii długi czas w tej pierwotnej, niezmienionej postaci. Inne przekłady, np. K. Leśniaka „początkowo”⁵, albo zupełnie niedorzeczny T. Żeleźnika: „prymitywnie”⁶, sugerują bezprawnie ewolucję tej teorii, akceptowaną zresztą do dziś przez wielu uczonych.

W platońskiej nauce o ideach wyróżnia się tradycyjnie trzy główne stadia rozwoju: fazę wczesną (sokratyczną), środkową (konstrukcyjną) oraz późną (dialektyczno-krytyczną). W pierwszej fazie Platon, kontynuując zainteresowania Sokratesa w dziedzinie pojęć etycznych, miał się zajmować zasadniczo problematyką aretologiczną (*Arete-eidos*). W fazie drugiej eksponował jakoby idee nie tyle jako dziedzinę czystych pojęć lub istot immanentnie tkwiących w rzeczywistości, ale jako sferę obiektów, transcendentnych przedmiotów ontologicznych, nośników jedynej realnej rzeczywistości, które jako konstytutywne zasady bytu i poznania pozostają w ostrej opozycji do wtórnego względem nich świata fenomenów. Wreszcie w trzeciej fazie, jak się sądzi, w wyniku trudności wyjaśnienia dualizmu w oparciu o dotychczasową koncepcję partycypacji, podjął Platon badania dotyczące podstaw hipotezy idei.

Egzemplifikacjami dialogów pierwszego okresu mogą być: *Laches*, *Hippiasz Większy*, *Eutyfron*, *Kratylos* i *Uczta*, drugiego *Fedon*, *Państwo* oraz *Fajdros* i *Teajtet*, trzeciego *Parmenides*, *Sofista* i *Fileb*. Wymienienie dialogów w takim porządku nie świadczy o tym, że chcę w ten sposób wyrazić swój pogląd co do ich chronologii. Pozostaje ona do dziś problemem spornym i jest przedmiotem dyskusji uczonych, w której nie zamierzam zajmować stanowiska. Pragnę tylko zilustrować tradycyjny pogląd co do kolejności etapów „ewolucji” myśli Platona, którą powyższy układ jego pism ma odzwierciedlać. Nie uwzględni on – rzecz jasna – lokalizowanego przez niektórych na końcu, jako etap czwarty, okresu

⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 336.

⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, Lublin 1996, t. II, s. 264.

„nauki niespisanej”, o której dowiadujemy się z relacji Arystotelesa i jego komentatorów. Zresztą tradycjoniści uważają go za merytorycznie najmniej ważny.

Tradycyjny podział filozoficznej drogi Platona na trzy lub cztery etapy jest już dziś anachronizmem. Hipoteza o ewolucyjnej zmianie poglądów Platona i ciągłym „rozwoju” jego myśli⁷, jak również sytuowanie niepisanej nauki na końcu tego rozwojowego ciągu, w świetle najnowszych badań hermeneutycznej szkoły z Tybingi są już nie do zaakceptowania. Paradygmat ewolucji można zastosować jedynie do stosowanych przez Platona metod. Krystalizują się od początku pewne procedury dochodzenia do tego, co zgodnie z Platońską intuicją rzeczywistości, w jego terminologii określane jest jako „naprawdę obecne” (ὄντως ὄν, *vere ens*). Wyróżnia się tu np. metoda dedukcji synoptycznej, zaprezentowana *in extenso* (egzemplarycznie) w *Parmenidesie*, która na tle stosowanych wcześniej metod Sokratesowej indukcji (ἐπαγωγή, *collectio*) oraz jego własnej, oryginalnej metody podziału (διαίρεσις, *divisio*) pretenduje do rangi metody metod.

Należy jednak przede wszystkim zwrócić uwagę, że podział ów lansuje pewien anachroniczny pogląd, nie do przyjęcia z jeszcze bardziej zasadniczych względów. Oto bowiem arbitralnie eksponuje się, nawiązując do pewnych wypowiedzi Arystotelesa, drugi, tzw. konstrukcyjny okres jako najbardziej reprezentatywny i dojrzały etap myśli Platona. „Konstrukcyjność” ma tu oznaczać zamierzoną jakoby przez Platona konstrukcję systemu metafizycznego dualizmu, zakładającego istnienie na równi idei oraz „rzeczy”. Platon jednakże w okresie poprzedzającym *Fedona* i *Państwo*, jak i w następującym po nich, nie prezentuje takiego schematu, który polegałby na opozycyjnej równoważności obu członów relacji „idee – rzeczy materialne”. Wzmianka w *Fedonie* (99d) na temat „drugiego płynięcia” (δεύτερος πλοῦς) i w szczególności przełom dokonany w *Parmenidesie* zdradzają wyraźną intencję zaniechania tej formy dualizmu na rzecz bardziej fundamentalnego dualizmu osta-

⁷ Z polskich autorów zdecydowane stanowisko ewolucjonistyczne w sprawie nauki Platona zajmuje B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997.

tecznych pryncypiów, o czym informują nas starożytni komentatorzy i doksografowie.

Zwróćmy baczniejszą uwagę na samą terminologię. Otóż nigdzie nie znajdujemy u Platona określenia bytów tego świata jako rzeczy (πράγματα), lecz jako fenomeny (φαινόμενα), cienie (σκιαί), dane wrażeniowe (αίσθητά, δοξαστά); oznaczane są także niekiedy samodzielny, ale semantycznie niepełny, pozbawiony *substantivum* zaimkiem τά („te”). Reifikacja fenomenów jako rzeczy (*resp.* „bytów”) jest zabiegiem naturalnego nastawienia. W odniesieniu do „fenomenów” Platona rozumienie takie zawdzięczamy głównie Arystotelesowi i postarystotelesowskiej tradycji, która wycisnęła odczuwalne piętno na zachodnioeuropejskim myśleniu o Platonie.

„Zawdzięczamy” je również przeważającej liczbie tłumaczy, którzy neutralny zaimek τά przekładają automatycznie, by tak rzec, z niefortunnym naddatkiem – jako „te rzeczy” lub po prostu „rzeczy”. Odpowiednio zaimek ἐκεῖνα, który dotyczy idei, przekłada się jako „tamte rzeczy” (*resp.* przedmioty idealne), utwierdzając w ten sposób reistyczną interpretację platonizmu w ogóle. Dotyczy to również relacyjnego pojęcia „inno-bycia” (ἄλλα) tłumaczonego niemal bez wyjątku uprzedmiotawiająco jako „inne rzeczy”, co znów koliduje np. z rozumieniem tego terminu jako „inne idee” w drugiej części *Parmenidesa*.

2. Idee a fenomeny: problem topologii prawdy-istoty (οὐσία). Arystoteles a Platon

Reifikacja tak fenomenów, jak i idei, narzucająca teorii idei interpretację metafizyczno-dualistyczną w duchu reistycznym, czyni otwartym problem wzajemnych relacji pomiędzy obu tymi sferami bytu: idealną i fenomenalną, ukazując trudności z przetruciem między nimi „mostu”. Zasygnalizowany wcześniej pomysł Platona, że związek ten ma przebiegać „na zasadzie uczestnictwa” (κατὰ μέθεξιν), Arystoteles kwituje sceptycznym komentarzem, że jest to tylko wprowadzenie nazwy (τοῦνομα), nie wnoszące nic merytorycznie i właściwie zbyteczne, gdyż istniało już wystarczająco dobre określenie pitagorejskie – „naśladownictwo” (μίμησις). Platon – zdaniem krytyka – dokonał jedynie werbalnego zabiegu,

zastępując jeden wyraz innym, ale niczego przez to nie wyjaśnił. Samą istotę zagadnienia należało dopiero wnikliwie przebadać.

Lakoniczna uwaga zamykająca omówiony passus każe się domyślać, że w Akademickich dyskusjach podjęto problem owego „uczestnictwa” (*resp.* „naśladownictwa”): „czym miałyby być owo uczestnictwo czy też naśladownictwo idei, pozostało przedmiotem ogólnych dociekań” (ἐν κοινῷ ζητεῖν: 987b 14-15). Uważam, że tylko w ten sposób należy rozumieć kończące tę wypowiedź słowa – Platon zaleca członkom Akademii poddać wnikliwej analizie problem uczestnictwa w ideach. Mylący zatem jest przekład przytoczonych słów greckich przez: „pozostawili bez odpowiedzi” (Leśniak) czy „tego już nie wyjaśniono” (Żeleźnik). Wbrew tym tłumaczeniom nawet łaciński przekład Wilhelma z Moerbecke: *dimiserunt in communi quaerere* sugeruje raczej odłożenie kwestii do przedyskutowania w szerszym gronie, czyli poddanie powszechniejszej debacie, niż pozostawienie jej po prostu nierozstrzygniętą. Nie leżało w naturze Platona, by nasuwającą się trudność ignorować, był natomiast stale otwarty na opinie wyrażane przez innych.

Koresponduje to z przyjętymi przez nas wyżej założeniami nowej hermeneutyki badań porównawczych nad platonizmem i arystotelizmem i twórczej roli krytyki ze strony tego ostatniego. Niewątpliwie sam Stagiryta brał żywy udział w debatach nad problemem uczestnictwa (*resp.* naśladownictwa), wynajdując trudności, umożliwiające mistrzowi dokładniejsze wyprecyzowanie swego stanowiska. Pewne ślady tych polemik i niektóre z własnych argumentów pozostawił w swych pismach. W krytycznym rozdziale 9 księgi A *Metafizyki* określa wzorcze idee (παραδείγματα) oraz uczestnictwo w nich innych (rzeczy) dość retorycznie jako „pustą mowę” (κενολογεῖν) i jako „poetyckie metafory” (991a 20-22), wytacza jednak następnie liczne, istotniejsze już zastrzeżenia co do odniesień idei do świata zmysłowego.

Idee wydają się wprowadzać niejako zwielokrotnienie rzeczywistości, a przynajmniej jej zdwojenie, z pewnością w każdym razie trzeba wprowadzić nie mniej (οὐκ ἐλάττω) idei, niż liczebność tego, co mają wyjaśniać (990b4-5). A przyznaje się im tylko jakiś wyższy status bytowości, doskonałość, polegającą przede wszystkim na niezmienności, czyli wieczności, że są ἀίδια (por. 990b 8, 32; 991a 4, 27). Mają się one zatem do świata fenomenów tak, jak bogowie do ludzi: bogowie wszak

są „człekopodobni” (ἄνθρωποειδεῖς), a różni ich od ludzi tylko nieśmiertelność (ἀϊδίους εἶναι). Analogicznie i „idee to nic innego jak fenomeny, tyle że wieczne” ([οὐδὲν ἄλλο] τὰ εἶδη ἢ αἰσθητὰ ἀίδια): takie porównanie oraz krytyczna uwaga pod ich adresem pada w księdze B *Metafizyki* (997b 10-12).

Bytując poza tym wszystkim, co obejmuje to tutaj niebo (παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ), idee reprezentują dokładne „odpowiedniki tego, co zmysłowe” (τὰς αὐτὰς τοῖς αἰσθητοῖς), przy czym przysługuje im niezniszczalność, w przeciwieństwie do świata zjawiskowego (τὰ μὲν αἴδια τὰ δὲ φθαρτά: 997b 6-8). Powstaje więc jak gdyby drugi, pozazmysłowy wszechświat (ἔσται τις καὶ οὐρανὸς παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανόν), z „wiecznym” Słońcem, Księżycem itp. (997b 16-18). Paradoksalnie wszechświat ten musi pozostawać w bezruchu, gdyż idee z założenia nie podlegają żadnym zmianom.

Cóż w takim razie tak pojęte idee mogą wyjaśnić, skoro nie wyjaśniają ruchu ani żadnej zmiany, powstawania i ginięcia (οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμίας ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς: 991a 11)? Samo podobieństwo nie ma żadnego wpływu na powstanie czegoś do nich „podobnego”. Tak samo jak mogłoby się zdarzyć, że urodziłby się ktoś podobny do Sokratesa, co byłoby zdarzeniem zupełnie przypadkowym, w żaden sposób oczywiście niezależnym od uprzedniego faktu istnienia samego Sokratesa, choćby ten był, jak idea albo bóstwo, „wieczny” (κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀίδιος: 991a 25-27). Tak samo więc podobieństwo zmysłowych przejawów do „wiecznych” idei nie przesądza o ich rzeczywistej od nich zależności.

Tak obrazowo przedstawiane, niekiedy brzmiące wręcz żartobliwie zarzuty, zasadzają się, jak widać, na sprowadzeniu relacji między ideami a fenomenami do pitagorejskiego „naśladownictwa”, którego istotę stanowi właśnie podobieństwo (ὁμοιον). Dlatego to zapewne Platon chciał zrezygnować z tego określenia i pojęcia, zastępując je własnym, pojęciem „uczestnictwa”, w którym podobieństwo już nie grało roli. Musiał też niewątpliwie tłumaczyć krytykom, że nie jest to tylko formalne zastąpienie słów, co mu zarzucali, lecz ma również głębsze uzasadnienie.

Naśladownictwo odwołujące się do podobieństwa prowadzi właśnie do tych rozlicznych paradoksalnych konsekwencji, jakie krytyka słusznie podnosi. Niewykluczone, że to od samego Platona pochodzi ów

przytoczony przez Arystotelesa w innym kontekście przykład z Kaliaszem i jego drewnianym wizerunkiem (991a 6-8), gdyż obrazuje on doskonale słabość sprowadzania relacji „idee – fenomeny” do wzorczego (niby fizycznego) obrazowania, a „fenomeny – idee” do naśladownictwa. Gdyby bowiem tak te relacje rozumieć, wówczas trzeba byłoby statuetkę Kaliasza, z racji jej podobieństwa do Kaliasza, uznać za „odbitkę” idei człowieka (εἰ τις καλοῖ ἄνθρωπον τὸν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξυλόν), na równi z żywym Kaliaszem.

Zauważmy, że wiele argumentów krytycznych bazuje jeszcze na pojęciu μίμησις, z którego Platon właśnie zrezygnował, krytyka jest więc już bezzasadna, bo anachroniczna, a jej zapis ma tylko znaczenie historycznego świadectwa o toczonych dysputach. Do analiz opinii Arystotelesa na temat idei, pozostawionych w jego pismach, trzeba więc podchodzić z wielką ostrożnością; ustalenie ich rzeczywistego znaczenia, z uwagi na zestawienia synchroniczne argumentów z różnych etapów dyskusji i mających różny ciężar gatunkowy, wymaga skrupulatnych rozgraniczeń. Pewne ślady w Arystotelesowskich relacjach wskazują wyraźnie, że zarzut werbalizmu w zastąpieniu μίμησις przez μέθεξις Platon skutecznie odparł. Podobnie musiało być z innymi zarzutami, np. z zarzutem zdwojenia rzeczywistości, czyli metafizycznego dualizmu.

Z relacji Arystotelesa wziętej dosłownie można by wnioskować, że Platon traktował tak fenomeny, jak i idee właśnie jako „rzeczy” (πράγματα). Tymczasem okazuje się, że jest to stanowisko, które mu imputuje krytyka, do którego niejako go zmusza, każąc wyciągać konsekwencje z przyjętych założeń, ale stosownie do przyjmowanych przez krytyków reguł. Do takich należy np. stwierdzenie, że „to samo znaczy istota [substancja: οὐσία] «tam» [ἐκεῖ, tzn. w świecie idei], co i «tutaj» [ἐνταῦθα, tzn. w świecie zmysłowym]” (990b 34 – 991a 1). W stwierdzeniu tym została pomysłowo przemycona wieloznaczność terminu οὐσία, która się ujawniła potem w Arystotelesowym rozróżnieniu „substancji pierwszych” i „substancji drugich”. Chociaż do idei można by odnieść, z pewnymi zastrzeżeniami, drugie znaczenie, to w żadnym wypadku – pierwsze.

Jeśliby jednak Platon nieopatrnie zgodził się na to stwierdzenie wraz z ukrytą w nim wieloznacznością, wówczas, przyjąwszy także wynikającą z niego konsekwencję, że „idee mają charakter substancji”

(ὄσ' ἔσται οὐσία τὰ εἶδη), znalazłby się na pozycji dualizmu. Stanowisko metafizycznego dualizmu można bowiem scharakteryzować jako połączenie dwóch postaw, potocznego realizmu i idealizmu, które bytom jednostkowym i ideom przyznają taki sam stopień realności, przejawiającej się w bytach materialnych jako konkretność i jednostkowość, w bytach idealnych natomiast jako urealniona ogólność. Można więc powiedzieć, że eksponowany przez Arystotelesa w kontekście krytyki, przypisywany Platonowi dualizm metafizyczny jest narzuconą mu konstrukcją teoretyczną, jak też przeinterpretowaniem dualizmu gnozeologicznego eleaty Parmenidesa, poza który Platon zasadniczo nie wykracza. Krytycy najpierw przypisują Platonowi dualizm metafizyczny, a następnie starają się go na różny sposób osłabić.

Tak sformułowany dualizm, jakkolwiek deklaratywnie przyjmuje równorzędność kategorialną obu sfer bytu, faktycznie analizuje byt w ogóle z pozycji tych pierwszych (substancje pierwsze), podporządkowując *implicite* ogół (substancje drugie) jednoczącej funkcji konstytuującego ich istotowość myślenia (*sc.* intelektu). Kiedy bowiem Arystoteles mówi, że „byt jest jednością zgodnie z definicją, ale wielością zgodnie z postrzeżeniami” (986b 18-20), to u podstaw tak rozumianej substancjalnej teorii bytu leży przekonanie, iż tym, co faktycznie istnieje, jest wielość jednostkowych bytów, natomiast jedność bytu jako podmiotu (οὐσία – *subiectum*), czyli orzekanego ogólnie (τὸ καθόλου), jest wyłącznie jednością kategorii. „Być czymś jednym – dodaje Stagiryta – oznacza być niepodzielnym, będąc z istoty rzeczą określoną, którą można oddzielić wedle miejsca albo formy, albo też w myśli” (1052b 15-17) [podkr. S.B.].

Nadając ideom realność analogiczną do realności substancji pierwszych, oprócz zarzutu zbytecznego zdwojenia świata, wystawia się je na zarzut „trzeciego człowieka”. Będą bowiem podpadać pod to samo gatunkowe pojęcie, jak to, co w nich uczestniczy (τὰ τὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων: 991a 2-3). Natomiast przyznając ideom zarazem substancjalność w drugim znaczeniu: jako „istot rzeczy”, bez możliwości rezygnacji z dualizmu, który – zdaniem krytyki – jest już przesądzony przez fakt samoistności idei (οὐσία stosuje się do nich w całym zakresie), dochodzi się do niedopuszczalnego oddzielenia istoty od tego, czego jest istotą. Albowiem przecież do natury „bycia istotą czegoś” należy „tkwie-

nie w nim”, czyli immanencja. „Jest niemożliwe, aby «substancja-istota» (οὐσία) była oddzielona od tego, czego jest istotą. Jakżeby więc idee jako istoty rzeczy mogły być oddzielone od nich?” (991b 1-4). Substancja druga musi być immanentna; gdyby była transcendentna, byłaby nie do przyjęcia fikcją intelektu: wykluczone, żeby istotą czegoś „tu” było coś „tam” – ono musi być bezwzględnie „w tym” (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων, ἐν τούτοις γὰρ ἄν ἦν: 991a 13). Idee nie mogą zatem być – w przekonaniu Arystotelesa – istotą rzeczy, nie będąc w nich.

Idee wielu rzeczy nie tłumaczą, nie mogą więc spełniać skutecznie tej roli ugruntowującej wiedzę, jaką im chciał przyznać Platon, wprowadzwszy je w tym właśnie celu. Powołując się na *Fedona*, Arystoteles przypomina, że idee miały być przyczyną „bycia i stawania się” (ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν: 991b 2-3). Była już mowa o tym, że jednak nie wyjaśniają powstawania i zmian tego, co ma w nich uczestniczyć, trzeba więc wprowadzić oprócz nich dodatkowe czynniki powodujące ruch (τῶν εἰδῶν ὄντων οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἄν μὴ ἢ το κινῆσον: 991b 5). Ale i w zakresie najbardziej dla nich właściwych wyjaśnień formalno-istotowych, „czym” coś jest, nie spełniają – zdaniem Arystotelesa – właściwie swojej roli (οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν: 991a 14).

Cała seria zarzutów, iż idee nie wyjaśniają świata rzeczy ani nie pomagają w jego poznaniu, lecz go zbyt mocno podwajają, a ich „oddzielenie” (χωρισμός, *separatio*) od rzeczy jednostkowych jest pozbawione sensu, jest niczym innym jak wyznaniem realisty, usiłującego zachować priorytetowy i niezależny status ontyczny właśnie dla tzw. rzeczy materialnych (substancje pierwsze). Interpretacja taka jest *implicite* próbą wyjaśnienia, w przeciwieństwie do Platona, bytów materialnych z pozycji ich samych i opowiedzeniem się jak gdyby za rozwiązaniem immanentystycznym platońskiego problemu (*substantiae in rebus*).

Widoczne jest, iż Arystoteles rozumuje o platońskiej idei tak, jakby była ona substancją drugą, z tą istotną różnicą, że oddzieloną. To „oddzielenie” nie musi być rozumiane, jak się to nieraz popularyzuje, reistyczno-materialistycznie, jako „wydobycie” niejako czegoś rzeczowego z wnętrza rzeczy i umieszczenie poza nią. Chodzi tu raczej o oddzielenie w abstrakcji: idea jako transcendentna istota rzeczy jest rozpatrywana

bez uwzględniania tej rzeczy, której jest istotą, w abstrakcyjnej od niej izolacji. Tylko tyle chce Stagiryta powiedzieć podkreślając, że „istota nie może być oddzielana od tego, czego jest istotą”. Tak rozumiana idea jawi się zaraz jako pojęcie, a dokładniej pojęcie zhipostazowane, które jako takie zostaje poddane krytyce. Dlatego też interpretacja Arystotelesa otwiera drogę do konceptualistyczno-transcendentalistycznej wykładni idei, zanim jeszcze np. neokantyści marburscy przypisali to rozumienie nie Arystotelesowi, lecz Platonowi, a jeszcze wcześniej Ksenokrates, zaś po nim neoplatonicy pojęli idee jako myśli Boże.

Jednak takie konceptualistyczne ujęcie idei, zdaniem Arystotelesa, ewokuje poważne trudności. Fakt, że pojęcia ogólne pozostają względem siebie we wzajemnych stosunkach nadrzędności i podrzędności, jako gatunki i rodzaje (rodzaj jest rodzajem gatunków: τὸ γένος ὡς γένος εἰδῶν), np. pojęcie człowieka, definiowane jako „istota żyjąca dwunożna”, sprawia, że pewne z nich, mimo swej ogólności, pozostają w takiej samej sytuacji odwzorowań („odbitek”), jak indywidua. Występują więc jednocześnie w roli wzoru i odwzorowania (ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκὼν: 991a 27-32), co ma znamiona wewnętrznej sprzeczności.

Jako pewne nadużycie ze strony krytyki trzeba uznać eksponowanie platońskiej idei jako hipostazy pojęcia, w sensie „zontologizowanego” rezultatu trzeciego stopnia abstrakcji, a z drugiej strony, daleko posunięta atomizacja i reifikacja idei jako *res per se*, która w rozumieniu Platona ma naturę *par excellence* niewzruszonej prawdy. Zbudowana bowiem na parmenidejskim modelu ontologicznej prawdy idea jest samą Prawdą, pretendującą *eo ipso* do roli samego Bytu; z kolei idea jako byt samostanny nie wyklucza wchodzenia w relacje z innymi ideami. Co więcej, Platon kładzie nacisk na jedność idei jako obiektywnie istniejącą czystą treść i formę, która ma status neutralny, tzn. niezależny, jako właśnie „inna natura”, „inna” z jednej strony od rzeczy (pojawów) zmysłowych, z drugiej zaś od wszelkiego aktywnego udziału lub wkładu ze strony podmiotowości.

Stanowisko Arystotelesa w jego stosunku do myśli Platona wymaga, jak już nieraz podkreślałem, zerwania z utrwalonymi stereotypami i ciągłych doprecyzowań na bazie nowej hermeneutyki. Prezentacja poglądów Platona spleta się tu niejednokrotnie z interpretacją nie zawsze odpowiadającą jego rzeczywiście poglądom. Z kolei interpretacja wyprzedza

często doksograficzny wykład doktryny, zazwyczaj bardzo zwięzły. Pomimo że krytyka ma charakter heurystyczny, odzwierciedlając nie tyle przekonania referującego ją filozofa, co atmosferę Akademii, to jednak dochodzi do głosu własna perspektywa Stagiryty, stanowiąca krytyczne dopełnienie drogi, jaką obrał Platon – oryginalna propozycja dorównująca w swej kompletności Platońskiej, a nie jeden z jej wewnątrzakademickich wariantów, np. w wersji Speuzyppa czy Ksenokratesa.

Nie chcąc całkowicie zejść na pozycje platońskie, Arystoteles jest zmuszony dokonać pewnej „epistemologizacji” pojęcia „substancji” (οὐσία). Wedle Stagiryty istnieją tylko jednostkowe „substancje pierwsze” (sc. podmioty pierwsze i ostateczne) i tylko te są bytami. Są one jednak przemijalne i niszczone. Arystoteles wprowadza więc pojęcie substancji drugiej (*genus, species*), która tkwi jak byt w bycie. Substancja druga nie jest bowiem bytem odrębnym, ale ogólną formą, tkwiącą immanentnie w tzw. substancjach pierwszych, i zasadą organizującą. Natomiast jako istota substancja jest „bytem” ustanawianym intelektualnie na drodze abstrakcji. Z drugiej znów strony, forma to wedle Arystotelesa realny odpowiednik pojęcia. Oznacza to, że dopiero jako ukonstytuowana istota, forma substancjalna staje się tym, co intelligibilne (νοητόν), zrozumiałym i dostępnym pojęciowo *ens obiectivum*.

Na marginesie przypomnijmy, że Arystotelesowa indukcja (ἐπαγωγή) jest, strukturalnie biorąc, spontaniczną abstrakcją (ἀφαίρεσις), gdzie z materiału wielości postrzeżeń dochodzi się do wydobywania treści ogólnych i koniecznych. Ten bynajmniej nie receptywny proces poznawczy ustalania cechy konstytutywnej (*quidditas*) danej rzeczy przypomina przez moment aktywną rolę, jaką pełni transcendentalna podmiotowość w konstytuowaniu sensu przedmiotu poznania (*resp.* ustanawiania oczywistości przedmiotowej = *ens obiectivum*). „Dotyczy to – jak trafnie zauważa H.J. Krämer – niektórych momentów podkreślających udział myśli i jej spontaniczności, które można odnaleźć w Arystotelesowskiej teorii abstrakcji i aktualizującej funkcji myśli [podkr. S.B.] oraz momentów, które mają nawet charakter transcenden-

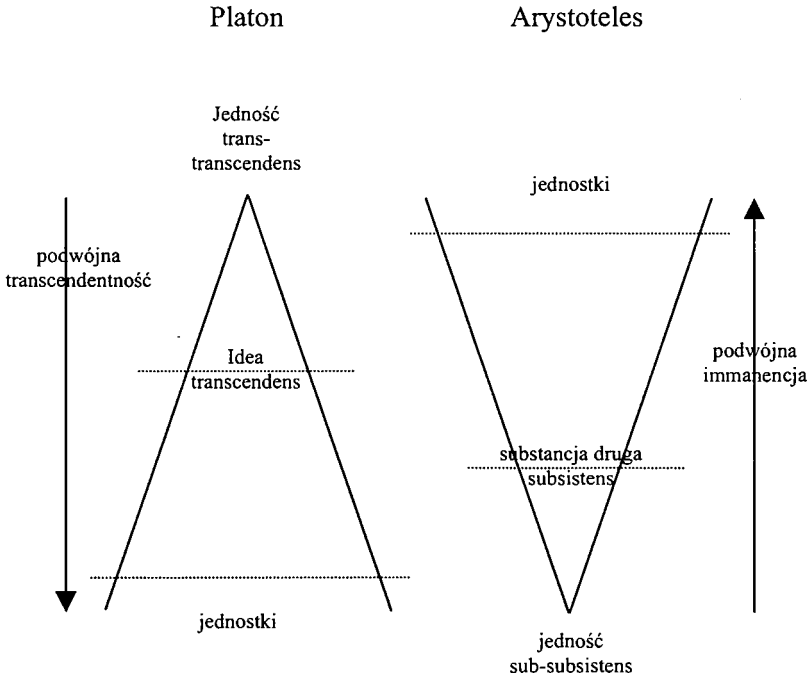
talny, jakkolwiek daleko im jeszcze do radykalnego przewrotu nowożytniej krytyki, przewrotu opartego na pojęciu podmiotu”⁸.

Może się więc wydawać, że spotkanie obu filozofów jest już przekreślone w punkcie wyjścia, albowiem to, co jest zaledwie cieniem dla Platona, jest bytem dla Arystotelesa. To, co jest bytem dla Platona, czyli idea, jest cieniem dla Arystotelesa, przesadnie eksponowanym „nadbytem”, sztuczną idealizacją tego, co zmysłowo dane, nazwaną przez Stagirytę zbędną „poetycką (= wytworzoną) meta-forą” czy wręcz pustym dźwiękiem (por. *Met.* 991a 230-22, 1079b 3-11; *Analityki wtóre* 82a 33-34). Słowem, idea nie jest transcendentna, twierdzi Stagiryta, idea nie może być immanentna – utrzymuje Platon.

Tymczasem nie konflikt, nie alternatywa, jak to się w naszych czasach chętnie przyjmuje, nakazująca wybór jednego z członów (figura „albo A albo P”), jest tu dominująca. W skrajnym przypadku prowadzi ona do wykluczenia obu członów (figura „ani A ani P”). W filozofii greckiej, jak wskazuje przykład dialektyki synoptycznej Platona oraz – ogólniej – dominująca idea jedności przeciwieństw, skłania do przyjęcia figury dialektycznej „zarówno A jak i P”. Komplementarność nie tylko stanowi klucz do zrozumienia stanowisk Stagiryty i Platona⁹, ale pozwala także mówić o jedności filozofii greckiej. W myśleniu Greków przeważa stara zasada zgodności (trzecia z wymienionych figur), tj. równoważności przeciwieństw, łączność ich w tym, co pozytywne. Mamy tu do czynienia z dwoma równorzędnymi wyjaśnieniami, które są nieredukowalne, stanowiąc jak gdyby „lustrzane odbicie”.

⁸ Zob. H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, s. 269; dalej cytowane jako *PFM*.

⁹ Myślicielem, którego życiową ambicją było uzgodnienie Arystotelesa z Platonem, był Leibniz. Znamienne są jego wypowiedzi z korespondencji m.in. z N. Remondem, pochodzącej z ostatnich lat życia, które dowodzą (wbrew twierdzeniom o jego eklektyzmie i koncyliatorskim podejściu do różnorodnych filozoficznych poglądów) właśnie komplementarnego rozumienia Platona i Arystotelesa.



Diagramy ilustrują istotne sprzężenie obu stanowisk. (1) U Arystotelesa jedność zawiera się immanentnie w substancji drugiej, która znów, będąc immanentna, „sub-systuje” (czyli w tym sensie jest substancją) u podstaw tego, co „ek-systuje”, czyli jednostek (podmiotów pierwszych). W przypadku Platona Jedność (z niepisanej nauki) transcenduje transcendentne wobec jednostek idee (henady)¹⁰. (2) W późniejszej kon-

¹⁰ W *Parmenidesie* Platon próbuje wyjść naprzeciw postulatowi Stagiryty następująco: (a) jedność rozpatrywana jest jako immanentna w transcendentnej idei (stanowi to główną tezę mojej interpretacji tego dialogu, zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992), (b) rozpatruje się przypadek przeciwny do partycypacji (μέθεξις), a mianowicie możliwość uobecniania się (παρουσία) idei w „rzeczy”. Ponieważ jednak ten przypadek immanencji zagraża integralności i jedności samej idei, zostaje zarzucony.

cepcji Stagiryty dochodzi jak gdyby do nałożenia pierwszej (Platońskiej) konstrukcji na drugą (Arystotelesową) w postaci nauki o czystym transcendentnym Akcie, który odpowiada pozycji idei.

Stanowisko Arystotelesa nie musi zatem świadczyć o chęci polemiki z Platonem, ale raczej o próbie uzupełniania „odgórnego” programu Platona perspektywą „oddolną”. Idea ma pochodzenie odgórne (ma naturę transcendentnej prawdy wiecznej), podczas gdy substancja druga ma genezę oddolną, bo jest immanentna strukturze rzeczy, zaś jako istota jest rezultatem abstrakcji. Słowem, idea jest transcendentna¹¹, substancja Arystotelesa immanentna, to zaś, co transcendentne, nie może stać się nigdy immanentne i *vice versa*. Dlatego też, z pozycji narzucającej się alternatywności, do zespolenia obu perspektyw nigdy nie może dojść, dzieląca bowiem oba obszary bytu *separatio* wytwarza rozziw, jest – można powiedzieć – swego rodzaju ontologiczną różnicą, której nie sposób przewyciężyć, tzn. systematycznie uzupełnić¹². W rzeczywistości jednak stanowisko oponenta komplementarnie przystaje, można rzecz dokładnie „przylega”, ale na zasadzie odwrócenia, do stanowiska proponenta, wpisane w ten sposób w model „zarówno – jak i”. Ten przykład komplementarności potwierdza najpełniej wspomnianą grecką ideę (synoptycznej) dialektyczności, tak że figurę „zarówno – jak i” musimy albo całościowo przyjąć, albo całościowo odrzucić.

Zauważmy, że bliskość, przy całej odrębności stanowiska Stagiryty i Platona, przejawia się także w tym, iż w ujęciu Arystotelesowskim jedynostkowość rzeczy jest zawsze ontycznie nieoddzielna od jedności gatunkowej. Od tej strony patrząc również na idee jako na gatunki, można je było rozumieć jako uwiecznione rzeczy zmysłowe (τὰ εἶδη [...])

¹¹ Transcendentyzm idei w przypadku Platona wynika, jak twierdzę, ze słusznego przekonania o transcendentnym statusie każdej prawdy, prawdy w ogóle, tzn. tak apriorycznej (idee), jak aposteriorycznej (prawdy o faktach). W każdym bowiem badaniu *par excellence* naukowym dochodzimy do odśłaniania prawdy o czymś jako tego, co „bywszy zawsze już jest” (τὸ τί ἦν εἶναι) i co jako takie wykazuje ontyczną trwałość i w tym sensie transcendentność.

¹² Być może należałoby tu hipotetycznie pomyśleć o obszarze przedmiotów matematycznych (τὰ μαθηματικά), zajmujących, wedle zgodnego poglądu Platona i Arystotelesa, pośrednie miejsce między ideami a rzeczami zmysłowymi.

αἰσθητὰ αἰδία: *Met.* B 2, 997b 12), czyli, by tak rzec, gatunkowo wieczne, bytujące *per se* fenomeny¹³. Substancje drugie natomiast to te same, ale nieodłączne od zmysłowych fenomenów gatunki, w ramach których powstające i przemijające byty jednostkowe percypowane są zawsze kolektywnie i jako zespolone gatunkowo (i tylko w takim zespoleniu można mówić o realnym istnieniu zarówno jednych, jak drugich), co wyjaśnia założenie Arystotelesa o nieoddzielalności gatunków od jednostek. Przyjęcie takiej oddzielności (Platon) implikuje zawiły problem partycypacji. Platońska transcendentna Idea (gatunek) cechuje się pozaczasową wiecznością, zapewniając tym samym wieczne istnienie samej sobie, niezależnie od istnienia czy nieistnienia jej odwzorowań, arystotelesowskie gatunki zaś odznaczają się wiecznością w czasowym *continuum*¹⁴, co w tej perspektywie zapewnia wieczną reprodukowalność jednostek na mocy gatunku.

Znamienną jest rzeczą, że Arystoteles dla potrzeb samej polemiki wraca do teorii Platona sformułowanej przed *Parmenidesem*, akcentując zawsze transcendentyzm idei (χωρισμός, *separatio*) wobec „rzeczy”, co pozwala mu przypisać Platonowi stanowisko dualizmu metafizycznego, które okazuje się bardziej podatne na aporie (np. argument „trzeciego człowieka”) oraz trudniejsze do obrony. Sam Platon wychodzi niejako samokrytycznie naprzeciw krytyce Stagiryty i innych członków zespołu swojej Szkoły (por. pierwsza część *Parmenidesa*), dostrzegając zasadniczy błąd w traktowaniu relacji idee – „rzeczy” jako opozycji bytów równorzędnych ontycznie i kategorialnie (równość kategorialna: ἴσον), a nawet wyobrażanej w sposób „materialno-przestrzenny”, sugerując tym samym, że stanowisko immanentystyczne jest równie podatne na aporie. Podjęta w *Parmenidesie* próba przewyciężenia dualistycznej kwestii ἐν ἐπι πολλῶν nie oznacza więc ustępstwa na rzecz rozwiązania immanentystycznego, tzn. usytuowania Jedności w Wielości, ale przeniesienie problemu Jedności–Wielości na plan czysto ejdetyczny.

¹³ Zob. wyżej, s. 86–87.

¹⁴ Znajduje w tym swe odbicie i egzemplifikację odmienną w rozumieniu wieczności u obydwu myślicieli: pozaczasowe „teraz” (Platon) i nieograniczony czas (Arystoteles).

W ten sposób „zwrot” udokumentowany na piśmie przez samego Platona w tym dialogu stanowi zasadniczą cezurę w myśli twórcy Akademii, oznacza zerwanie z eksponowaną przez Arystotelesa hipotezą dualizmu z okresu *Fedon – Państwo*, stając się punktem wyjścia poszukiwania zasad i elementów samego świata idei¹⁵. W świetle obecnego stanu badań możemy przyjąć, że owa problematyka ostatecznego ugruntowania, którego wyrazem i punktem kulminacyjnym jest pisany przekaz *Parmenides*, jest niczym innym jak echem wewnątrzakademickich dysput i roztrząsań Platona, podejmowanych od początku *stricte* naukowo-filozoficznej działalności Akademii, a mających na celu zbudowanie meta-fizycznej *mathesis universalis*. Czynnikiem wydatnie wzmacniającym to zamierzenie było włączenie w szerokim zakresie bogatego dorobku myśli pitagorejskiej.

3. Związek idei i liczby: wpływ nauki pitagorejskiej

Co bardzo ważne dla całościowej rekonstrukcji metafizyki Platona, Arystoteles (*Met.* M 4, 1078b 9-12) zdaje się wskazywać na dwie fazy rozwojowe nauki o ideach: „musimy najpierw zbadać samą doktrynę idei, nie łącząc jej w żaden sposób z naturą liczb [podkr. *S.B.*], lecz ujmując ją w tej formie, w jakiej od początku rozumieli ją ci, którzy pierwsi głosili istnienie idei”. Na podstawie tego miejsca (od czasów Zellera) przyjmowano, że Platon jakoby u schyłku swego życia, ulegając przemożnemu wpływowi pitagoreizmu, zrównał lub podporządkował idee liczbom.

W świetle najnowszych badań, w których docenia się wreszcie wartość świadectw dotyczących Akademickiej działalności Platona, należałoby mówić raczej o dwóch ujęciach nauki o ideach, i niekoniecznie tak rozdzielonych czasowo jak przyjmowano, a wręcz zarówno chronologicznie, jak merytorycznie paralelnych. Pierwotne ujęcie to klasyczna wersja o inspiracjach sokratejskich i parmenidejskich (którą określam jako „ejdetyczny atomizm” występujący w dialogach). Jest to koncepcja w pewnym sensie otwarta, bo nie pretendująca do rangi systemu, dopuszczająca korekty i uzupełnienia, w ogólnym zamyśle protreptyczna.

¹⁵ Zob. na ten temat H.J. Krämer, *PFM*, s. 77–89.

Drugie ujęcie to szeroko (również w wymiarze czasowym) zakrojony projekt badawczy, tzw. program arytmetyzacji teorii idei¹⁶, związany właśnie z wewnątrzakademicką działalnością Platona i matematyka Eudoksosa.

Opracowanie przez tego ostatniego tzw. teorii proporcji, która weszła później do księgi V Euklidesowych *Elementów*, było osiągnięciem, porównywalnym tylko z teorią idei, które wywarło niewątpliwy wpływ na próby sformułowania *modo scientifico* ejdetycznej teorii jako spójnego systemu idei (*sc.* systemu związków ejdetycznych). Musimy zatem odrzucić trywialną hipotezę o redukcji idei do liczby w potocznym sensie, tj. do liczby jako ilościowej abstrakcji z rzeczy zmysłowych. Nie powinniśmy raczej zapominać o właściwej genezie pojęcia liczby, wielkim odkryciu pitagorejczyków, a mianowicie, że liczba wywodzi się z proporcji, a nie proporcja z liczby (*sc.* arytmetycznej), co nawiasem mówiąc uzasadniało np. Akademicką tendencję do zgeometryzowania arytmetyki.

Wart szczególnego podkreślenia jest przy tym fakt, iż Platon w swoich wewnątrzakademickich wykładach posługiwał się własnym oryginalnym pojęciem liczby ejdetycznej, mającej status ontologiczno-operacyjny (funkcja porządkująca sferę uniwersaliów), czyli wyższy w hierarchii bytowej nie tylko od liczby matematycznej, ale i od samej idei (*p. n.*). Jest to wystarczający dowód na to, że Platon u schyłku swego życia – czy też kiedykolwiek – nie uległ wstecznej tendencji redukcji jakości do ilości (liczba jako miara oraz stosunek – *logos* umożliwia np. określanie stanów jakościowych), ale przyznając liczbie status metaidei (jako ejdetycznego operatora i jako idei relacji) osiągnął wyższy poziom refleksji, aniżeli prosta abstrakcja liczby (*resp.* idei) z rzeczy zmysłowych.

Wracając raz jeszcze do Arystotelesa i jego wyjaśnień genezy nauki o ideach, nie sposób pominąć krótkiej wzmianki, z której wynika, że problem relacji idei do wielości zmysłowych egzemplikacji został przez Platona ujęty w podobny sposób, jak to czynili pitagorejczycy. Arystoteles zamyka swój przegląd doktryn filozoficznych chyba nieprzypad-

¹⁶ Zob. na ten temat J.N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974, s. 29–80.

kowo prawie równoczesnym zestawieniem pitagoreizmu i nauki Platona, jak gdyby sugerując, że rozwiązanie Platona było jedynie wariantem ujęcia pitagorejskiego: „bo wielość rzeczy istnieje przez uczestniczenie (κατὰ μέθεξις) w ideach, które mają tę samą co i one nazwę. Tylko wyraz «uczestniczenie» (μέθεξις) był nowy, albowiem już pitagorejczycy uczyli, że byty istnieją dzięki naśladownictwu liczb (μίμησις)”¹⁷. Istotnie Platon w różnych miejscach swoich dialogów mówi o relacji upodobnienia (ὁμοίωσις) przedmiotów zmysłowych do idei, podkreśla też niekiedy, że wszystkim rządzi miara oraz liczba, co oznacza, że inspiracje pitagorejskie nie tylko w późnym okresie, jak tradycyjnie przyjmowano, ale na przestrzeni całej jego aktywności filozoficznej dają o sobie znać.

W pitagorejskich rozważaniach dotyczących natury liczby zaznacza się przejście od praktycznego (instrumentalnego) użycia liczby, czyli czysto numerycznego podejścia do rzeczy (bo można je liczyć i używając liczb klasyfikować), do teoretycznego we właściwym sensie, w myśl którego struktura każdej rzeczy jest geometryczna, liczba zaś w jednym uogólnionym aspekcie oznacza stosunek (λόγος), a w drugim wewnętrzne uporządkowanie monad formy danej rzeczy. Liczba matematyczna jest liczbą monadyczną i wyobrażana jest w sposób geometryczny (liczby trójkątne, kwadratowe, sześciennie), co wyraża definicja Euklidesa, że liczba jest złożeniem (συνθεσις, σύνστημα) niepodzielnych monad.

Na podstawie rozproszonych wzmianek Arystotelesa możemy też wyróżnić dwie fazy rozwojowe w dziejach pitagoreizmu, które nie wykluczają współistnienia wymienionych znaczeń już od samego początku filozofowania pitagorejczyków. We wczesnym etapie dominował pogląd, że „rzeczy są liczbami” (*Met.* M 6, 1080b 16; N 3, 1090a 20), w późniejszym, że „rzeczy istnieją na podobieństwo liczb” (A 5, 986a). Zdaniem niektórych badaczy pierwszy z wymienionych poglądów, w wyniku przeprowadzonej przez eleatę Zenona krytyki liczb-punktów (cielesnych monad), musiał ustąpić na rzecz ujęcia głoszącego, iż rzeczy istnieją na po-

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 21 n. (A 6, 987b 10-15).

dobieństwo liczb¹⁸. Z wypowiedzi Arystotelesa można zatem wysnuć wniosek, że późniejszy pitagoreizm, współczesny Platonowi, niewątpliwie inspirował (przynajmniej za sprawą Archytasa) Akademickie badania Platona i Eudoksosa.

Ogólnie biorąc, obu formacjom, pitagorejskiej i platońskiej, pokrewne było przekonanie o intelligibilności bytu, tzn. obiektywnej pewności, jaką daje poznanie matematyczne, a więc z jednej strony przekonanie o istnieniu dyskretnej struktury, która organizuje nieokreślone kontinuum przestrzenno-materialnego substratu (ἄπειρον), a z drugiej przeświadczenie, że u podstaw rzeczywistości istnieją (ὑπάρχει) pewne idealne wzorce, uniwersalne paradygmatyczne struktury i demiurgiczne algorytmy, które obie formacje w zbliżonym sensie określały skrótowo tymi samymi słowami „idea” i „eidos”. Warto w tym celu przytoczyć świadectwo Stobajosa: „Pitagoras założył formy i idee w liczbach i harmoniach tychże [sc. liczb] i w tak zwanych [formach] geometrycznych, i uznał je za nieoddzielne od ciał” (Πυθαγόρας τὰ λεγόμενα εἶδη καὶ τὰς ιδέας ἐν τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἀρμονίαις αὐτῶν καὶ τοῖς καλουμένοις γεωμετρικοῖς ἐτίθετο ἀχώριστα τῶν σωμάτων: *Eclogae* I 11, 16-280)¹⁹.

Matematyka w rozumieniu pitagorejczyków jest przede wszystkim środkiem czystego poznania. Dlatego też zbliża się do ideału czystej filozofii lub nawet taki ideał spełnia. Platon dziedziczy też owo ogólne przekonanie o ważności poznania matematycznego i jego bardzo szerokim zastosowaniu. Albowiem liczba jako „uosobienie” tego, co naprawdę jest, a zarazem realna osnowa rzeczywistości, może być uznana za model bytu idei lub model idei bytu w ogóle. Natura liczby, która, abstrahując od instrumentalnego użytku, „darzy poznaniem”, jak mówi Filolaos, właśnie ze względu na swą prawdziwość, niezmienność, konieczność i obiektywną pewność pretenduje do rangi wartości ontologicznej, czyli w terminologii Arystotelesa – bytu substancjalnego (οὐσία).

¹⁸ Zob. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 37–50. Trafna jest uwaga autora, iż „Pitagorejczycy byli pierwotnie (tak, jak wówczas niemal wszyscy) fizjologami. Nie dlatego uznali rzeczy za liczby, ponieważ zajmowali się matematyką, lecz zajmowali się matematyką, ponieważ rzeczy uznali za liczby” (tamże s. 32).

¹⁹ Cyt. za *Doxographi Graeci*, wyd. H. Diels.

„Natura liczby – powiada Filolaos (fr. B11; por. fr. B4, 6) – darzy poznaniem, prowadzi i poucza każdego o każdej rzeczy wątpliwej lub mniej znanej. Żadna rzecz bowiem nie byłaby dla nikogo jasna ani w stosunku do samej siebie, ani też w stosunku innej rzeczy do innej, gdyby nie było liczby i jej bytu. Teraz jednak liczba zespalając się w duszy z wrażeniem zmysłowym sprawia na podobieństwo wskaźnika (*resp.* sprawdzianu – γνώμων), iż wszystkie rzeczy dają się poznać i odpowiadają sobie wzajemnie, gdyż ucieleśnia i wyodrębnia poszczególne stosunki (λόγοι) tak rzeczy bezkresnych, jak i rzeczy kres wyznaczających. Ujrzysz zaś naturę i doraźną moc liczby nie tylko w sprawach dajmonicznych i boskich, ale także wszędzie, we wszystkich ludzkich czynach i słowach, we wszystkich umiejętnościach i w muzyce. Natura liczb i harmonia nie dopuszczają do siebie żadnego fałszu, jest im bowiem zgoła obcy. Fałsz i zawiść cechują naturę tego, co bezkresne (ἄπειρον), pozabawione myśli (ἀνόητον) i nierozumne [*resp.* niewymierne – ἄλογον]. Fałsz nie przenika nigdy do liczby, bo jest jej naturze wrogi i wstrętny, bo prawda stanowi właściwą i przyrodzoną cechę jej rodu”²⁰.

„Liczba jest po prostu (sama w sobie) – konkluduje, podsumowując tłumaczony fragment Krokiewicz – kryterium prawdy i fałszu, czymś w rodzaju języka prawdy jako takiej”²¹. W stanowisku pitagorejskim nie należy przeto dopatrywać się trywialnego kwantytatywnego redukcjonizmu. W. Tatarkiewicz powiada tak: „Ale nie jest jednostronnością, gdy na przykład pitagorejczycy sprowadzają świat do liczb; nie wchodzi też w grę w tym śmiałym określeniu jedynie radość odkrycia. Liczba była dla nich faktycznie jedynym środkiem uchwycenia bytu, nie rozporządzali poza tym niczym innym, co mogłoby odpowiadać pojęciu bytu”²². To ostatnie zdanie możemy *mutatis mutandis* odnieść do Parmenidesa i Platona jako miarodajne dla ich pojęcia Prawdy: Prawda

²⁰ Fragment powyższy, który pochodzi z przekazu Teona ze Smyrny (106, 10; Diels *Fragm.* B11) podaję w przekładzie A. Krokiewicza, nieznacznie skorygowanym. Nowego przekładu dokonała J. Gajda w książce *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 163.

²¹ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 109.

²² Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 15.

sama (τὸ εἶν, sc. *Idea* = οὐσία) była dla nich jedyną pozytywnością, nie rozporządzali poza tym niczym innym, co mogłoby odpowiadać czystej idei bytu, tzn. pojęciu bytu jako maksimum tego, co naprawdę jest (παντελῶς ὄν, ὄντως ὄν).

Pitagorejczykom zresztą jeszcze przed Platonem nieobce były pewne koncepcje idei. Można wskazać na pitagorejską medycynę oraz muzykę, gdzie „idee” miały już swój specjalny sens i status, jak to widać na podstawie odkrytego fragmentu 15 traktatu medycznego Menona, w którym przeciwieństwa gorące – zimne i suche – mokre określone zostały jako εἶδη. Zauważmy, że Arystoteles wykrył już u pitagorejczyków podejmowanie prób formułowania definicji, w czym wyprzedzali Sokratesa. Właściwe zestrojenie (ἄρμονία, ἰσονομία) tych i innych przeciwieństw stanowi np. o zdrowiu (mówiąc ściślej wyznacza pojęcie zdrowia), przewaga bowiem jednego z przeciwieństw powoduje zachwianie równowagi organizmu²³. Dodajmy, że wypracowana przez Platona „tablica przeciwieństw” (ἐναντία πάθη) w *Parmenidesie*, *Sofiście*, naukach niepisanych i *Filebie*, precyzująca rozważania pitagorejskie i eleackie w tej dziedzinie, traktuje wyróżnione kontradiktoryczne relacje, takie jak jedność – wielość, spoczynek – zmiana, tożsamość – różnica, równość – nierówność, jako najwyższe rodzaje (μέγιστα γένη), czyli metaidee (idee jakości), będące elementami idei (właściwych idei rzeczy – εἶδη) i pozostałych „bytów”.

²³ Na ten temat zob. szerzej: J. Gajda-Krynicka, *Antropologiczny aspekt pitagorejskiej koncepcji symetrii-harmonii*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 41–65. Na przykład o poglądach Alkmajona z Krotony w tych kwestiach autorka pisze: „Równowaga przeciwieństw w ciele człowieka stanowi o jego zdrowiu – stan ten określał Alkmajon terminem [...] *isonomia*, to jest równość w obliczu prawa [...]. Naruszenie stanu równowagi przeciwieństw w postaci przewagi jednego elementu czy stanu nad innymi (np. zimna nad ciepłem, wilgotnego nad suchym) powoduje naruszenie struktury mikrokosmosu – chorobę [...]. Owo naruszenie symetrii mikrokosmosu nazywał Alkmajon monarchią albo tyranią [...] jednego elementu nad innymi” (s. 54). „Do pitagorejskich koncepcji zdrowia i choroby powrócił [...] Platon” (s. 58). „Podstawową przyczyną chorób ciała jest dla Platona naruszenie właściwej proporcji elementów w ciele człowieka: ognia, powietrza, wody i ziemi, przy czym owo naruszenie proporcji może mieć aspekt jakościowy i ilościowy” (s. 60).

A.E. Taylor w *Varia Socratica*²⁴, a po nim J. Burnet przebadali użycie terminów *eidos* i *idea* w literaturze greckiej, wskazując na ich rolę w pitagoreizmie. Wzmiankowałem już, że w nauce pitagorejskiej ich dezygnatem jest np. obiekt zewnętrznie upostaciowiony i zarazem wewnętrznie ustrukturuwany, czyli uogólniając, geometryczna struktura, figura, „liczba figurowa” (*figurate number, figured numbers*)²⁵. Te ostatnie to wspomniane liczby trójkątne, prostokątne, kwadratowe, sześciennie, przedstawiane w postaci punktów układanych wedle określonych schematów. Warta przytoczenia jest w tym miejscu uwaga D.H. Fowlera, że Grecy nie wykazywali czysto konstruktywistycznego podejścia do liczby we współczesnym sensie, bo wyobrażali je sobie zasadniczo jako naturalne układy: dwójkowe, trójkątne, kwadratowe, sześciennie.

Dobrym uzmysłowieniem ciągu liczb w podstawowym znaczeniu, tj. jako diady (dwójnia, podwójność sama), triady (trójnia, potrójność sama), tetrazy, pentady itd. – byłyby zestawy takie, jak: duet, tercet, kwartet, kwintet itd.²⁶. Dodajmy, że np. w języku angielskim liczby pierwsze do dziewiątki nazywają się *figures*. Być może należałoby się w tym dopatrywać jakiejś reminiscencji pitagoreizmu albo też śladu symbolicznego posługiwania się literami (figurami) alfabetu jako znakami liczb, jak miało to miejsce do czasu przyjęcia się zapisu rzymskiego, a później arabskiego.

Szczególnie instruktywne jest dla nas funkcjonowanie terminu *idea* w dziedzinie harmoniki greckiej, czyli teorii muzyki, gdzie związek idei z liczbą uwidacznia się w sposób najbardziej dla nas zrozumiały. Dysponujemy świadectwem Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, który jest pierwszym autorem systematycznie i krytycznie wykładającym zasady tej nauki. W jego *Elementach harmoniki* (III 74, 10-25) czytamy: „Po tym, co powiedziano, należy rozważyć, jaka jest różnica podług formy ($\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), ale dla nas nie stanowi różnicy mówienie forma ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$) albo figura ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$), albowiem obie te nazwy odnosimy do tego samego. Ale występuje [sc. różnica co do formy] wtedy, gdy ta sama skala składa się

²⁴ Zob. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, wyd. cyt., s. 13.

²⁵ Por. J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London 1960, s. 54.

²⁶ Zob. szerzej na ten temat D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Oxford 1987, s. 14 n.

podług zakresu [wielkości] i liczby z tych samych niezłożonych [sc. interwałów], a porządek (τάξις) tychże doznaje zmiany. Do tak podanej definicji należy dodać, iż kwarta ma trzy formy (τοῦ διὰ τέσσαρον ὅτι τρις εἶδη)”. Po czym wymienione zostają trzy rodzaje interwału (διάστημα) kwarty, określane względem interwału tercji, w rezultacie przesuwania półtonu (δίεσις). Arystoksenos określa ponadto strukturalnie np. interwał oktawy jako εἶδη τοῦ (sc. διαστήματος) διὰ πασῶν jako zawierający różne możliwe formy, czyli uogólniając: interwał (διάστημα, *genus*) dzieli się na εἶδη (*species*)²⁷.

Być może nazwanie *ideami* (εἶδη) pewnych zasadniczych interwałowych proporcji (λόγοι) należałoby wiązać już z imieniem samego Pitagorasa, co sugerowałaby przytoczona wcześniej wzmianka Stobajosa. W myśl rozpowszechnionej w starożytności opinii Pitagoras miał odkryć trzy podstawowe interwały: kwartę, wyrażaną stosunkiem liczbowym 2 : 3 (8 : 12), kwintę, wyrażaną stosunkiem 3 : 4 (9 : 12), oraz oktawę, którą określa stosunek 1 : 2 (6 : 12). W naszej kulturze muzycznej owa triada służy do dziś za podstawę wyznaczania proporcji: tonika – dominanta – subdominanta. Przypomnijmy, że twórca pitagoreizmu badając własności słyszanych dźwięków stwierdził, że wysokość dźwięku wydawanego przez drgającą strunę monochordu (czyli ilość drgań i wysokość tonu) jest odwrotnie proporcjonalna do jej długości. Co więcej, Pitagoras dokonał odkrycia, że pewne interwały w proporcjach dają w efekcie konsonancje, inne dysonancje, czyli odkrył sposób transponowania na język matematyki tego, co było przedmiotem doświadczenia zmysłowego.

W ten sposób ukonstytuowało się przekonanie, iż matematyka może stanowić klucz do natury i zachowania się rzeczy. Jak powiada Arystoteles, „pitagorejczycy pierwsi zajmąwszy się naukami matematycznymi nauki

²⁷ *Stricte* matematyczny kontekst użycia terminów *eidos* i *eide* w tym fragmencie skłania do poważniejszego potraktowania ich funkcji niż tylko techniczna, klasyfikacyjna. Mówi się tu bowiem *explicite* o liczbach-ideach, czyli uogólniając o „idei” relacji. Odnośnie do użycia przez Arystoksenosa tych terminów można *per analogiam* powiedzieć to, co H.C. Baldry stwierdza na temat zastosowania słów *eidos* i *idea* przez Platona: „What was original was not the use of the words, but the status he assigned to the things for which the words stand”. Cyt. za D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, wyd. cyt., s. 14.

te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzili, że ich pryncypia są zasadami wszystkiego” (*Met.* A 5, 985b 23-26). „Dostrzegli też w liczbach właściwości i proporcje (λόγους) muzyki; skoro więc wszystko inne jest wzorowane, jak im się zdawało, w całej naturze na liczbach, a liczby wydają się pierwszymi w całej naturze, sądzili, że elementy liczb są elementami wszystkich bytów, a całe niebo jest harmonią i liczbą” (985b 31 – 986a 3).

Następcy Pitagorasa, a wśród nich sam Platon, spodziewali się za pomocą odkrycia owego matematycznego klucza rozwikłać wszystkie tajemnice natury bytu i kosmosu. Wyciągnęli z niego tę ważną na przyszłość naukę, iż dla zrozumienia natury rzeczy potrzebne jest raczej wnikanie w ich niejawną strukturę (φύσις) niż dociekania, z jakiej materii są zrobione, co było zwyczajem wcześniejszych myślicieli np. szkoły jońskiej. Prawdziwie poznawalnymi są nie sama zmienność czy stawanie się (γίγνεσθαι) jako takie, lecz wzorce, wedle których procesy zmian się dokonują.

Ἄρχή rzeczywistości nie stanowi odtąd jedność wspólnego podstawowego, materialnego lub *quasi*-materialnego tworzywa, ale jedność-miara, konstytuująca strukturę zgodności i niezgodności (*tensji*) całości kształtu bytu, odślanianych w czysto rozumowym poznaniu (λόγῳ, διανοίᾳ) i w aktach ponadzmysłowej intuicji (νόησις). Tak nakreślony przełom staje się z jednej strony kamieniem węgielnym *meta*-fizyki europejskiej, a z drugiej – warunkiem możliwości naukowego przyrodoznawstwa. Oznacza bowiem prymat formy nad materią, *discretum* nad *continuum*, formalnej zasady nad substratem. Jeśli zestawimy na równi przełomowe utożsamienie przez Parmenidesa samej Prawdy z pełnią bytu, z utożsamieniem przez pitagorejczyków liczby z czystą realnością, wówczas to, co naprawdę jest, a więc prawda (jako τὸ εἶν, οὐσία), oraz liczba (jako λόγος) stapiają się natychmiast, tworząc podstawę platońskiego pojęcia bytu idei jako czystej istoty (οὐσία εἰλικρινής, παντελῶς ὄν).

Platon w pełni docenił wartość wysuniętego przez pitagorejczyków na plan pierwszy rozumowania matematycznego, czyniąc zeń niezbędne przedproże poznania ejdetycznego. W systemie Platona τὰ μαθηματικά i ich substrat, czysta przestrzeń (χώρα), nie są jednak jeszcze domeną prawdziwego bytu w ostatecznej instancji. Również Arystoteles, wypo-

wiadając się na temat związku liczby i definicji, w pewnym miejscu jak czysty platonik przyznaje: „definicja jest bowiem pewnego rodzaju liczbą (ὁρισμὸς ἀριθμὸς τις; 1043b 34), jako że jest podzielna na części niepodzielne (bo formuła definicyjna nie jest nieskończona); taka jest też natura liczby”. Zdanie to w kontekście omawianego tematu przedstawia szczególnie wartość, gdyż Stagiryta bardzo celnie wychwytuje tu istotę greckiego rozumienia liczby jako struktury, a jego świadectwo jest tym bardziej godne zaufania, że jest on skądinąd zdecydowanie niechętny wszelkim próbom matematyzacji filozofii bytu.

Natomiast pitagorejczycy tylko tą drogą, tzn. drogą swoistych rekonstrukcji i przedstawień liczbowych, próbowali ogarnąć i wyjaśnić to wszystko, co istnieje. Z pluralistycznego stanowiska, które reprezentuje Arystoteles, podejście takie wydawało się zbyt jednostronne. Jak bowiem dotrzeć do poznania bytu w jego bogatym aspekcie jakościowym, nie popadając np. w złudną mistykę liczb? Teoretycy harmoniki, którzy w proporcjach liczbowych ujmowali pewne jakości jako takie, sprzeciwiliby się może temu, ale ich osiągnięcia miały w oczach Arystotelesa raczej ograniczony zakres. Przyznaje on, że pitagorejczycy zdefiniowali co prawda kilka terminów, takich jak pojęcie sprawiedliwości, stosownej pory (καίρος) czy małżeństwa, ale nie dysponując dialektyką nie postąpili dalej.

4. Wpływ Sokratesowej „drogi prawdy” na teorię idei

Z chwilowego impasu, w jakim znalazła się myśl grecka (ściślej – pitagorejska), wyjście znajduje właśnie Sokrates. Dostrzega on, jak wynika z relacji Arystotelesa, iż rozwiązanie może dać tylko „droga prawdy”, ogólnie wytyczona przez Parmenidesa, a umożliwiająca znaczne poszerzenie zakresu oddziaływania idei pitagorejskich. Nigdzie bowiem nie jest powiedziane – tak można by uwyraźnić zreferowaną przez Stagirytę myśl, z jaką Sokrates wkracza na drogę swoich dociekań – żeby rozszerzenia rozumu miały się kończyć na matematycznych typach poznania. W konsekwencji, kiedy występuje z przekonującą argumentacją, że „formy” moralne są wprost tak samo zrozumiałe, tak samo niewzruszone, bezwzględne i trwałe oraz wiecznie zachowujące ważność, jak formy i prawdy matematyczne, przenosi na szerszą płaszczyznę (a nie zawęża,

co mu się zwykło przypisywać) ten sam co w matematyce model ścisłego rozumowania.

Bardzo trafnie ujmują też sens Parmenidejskiej „drogi prawdy”, i to dokładnie w kierunku stanowiska Sokratesa, następujące słowa Arystotelesa: „Parmenides opowiadał się za tym, co jest Jedno w definicji, a Melissos za tym, co jest Jedno materialnie” (*Met.* A 5, 986b 18-20). I dalej: „Parmenides mówi z większą wnikliwością. Wprawdzie domaga się, aby obok bytu nie istniał niebyt, ale musi przyznać, że jedno istnieje, mianowicie byt [sc. prawda] i nic innego [...]; zmuszony jednak liczyć się z fenomenami przyznaje, że [byt] jest jednością zgodnie z definicją (κατὰ τὸν λόγον), natomiast wielością zgodnie z postrzeżeniami (πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν: 986b 27-33)”.

Podjęta i rozwijana przez Sokratesa procedura dialektycznej precyzacji terminów (definiowania) i formułowania pojęć ogólnych zaowocowała w końcu dzięki Platonowi teorią idei. W tym świetle w pełni uzasadnione okazują się słowa Proklosa: „Pitagorejczycy również byli w posiadaniu teorii idei. Platon sam to ujawnia w *Sofiście* (por. 248a) nazywając mędrców z Italii przyjaciółmi idei. Lecz tym, kto pierwszy i w sposób wyraźny założył idee – był Sokrates” (ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία, καὶ δηλοῖ καὶ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ τῶν εἰδῶν φίλους προσαγορεύων τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ σοφοὺς, ἀλλ’ ὁ γε μάλιστα πρεσβεύσας καὶ διαρρηθὴν ὑποθέμενος τὰ εἶδη Σωκράτης ἐστίν. *In Parmeniden* 149, Cousin).

Jeśli pitagorejczyków można dziś uznać za fundatorów matematycznego przyrodoznawstwa, Sokrates dokonał czegoś więcej. Mimo że w świadomości potocznej jawi się jako ten, który pierwszy sprowadził filozofię „z nieba na ziemię”, tzn. z zainteresowań kosmosem i przyrodą przeszedł do kwestii czysto ludzkich: etycznych i politycznych, w rzeczywistości nie zawęził przedmiotu filozofii. Jego „antropologiczny” zwrot okazał się bowiem w gruncie rzeczy punktem wyjścia budowania naukowej epistemologii i podstaw teorii wiedzy w ogóle. W kontekście *Fedona* Sokratesowe „poznaj samego siebie” znaczyło: poznaj pojęcia rzeczy, działań, wartości itp., które możesz odnaleźć w sobie, jedynie bowiem taka droga (dialektyki i definicji) prowadzi do uchwycenia każdorazowo tego, co istotowo jest (τὸ τι, εἶδος). Dla Sokratesa subiektywność stanowiła zatem punkt wyjścia drogi poznania, ale jej nie wyczer-

pywała i na niej się nie zamykała, podczas gdy np. dla sofistów subiektywność była nie tylko drogą poznania, lecz jednocześnie kryterium prawdy. Wypowiedź z platońskiego *Fedona* można uznać za własne wyznaczenie Sokratesa filozofa: „Więc wydało mi się, że trzeba uciec się do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co jest” (ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν: 99e 4-6).

Arystoteles wyjaśnia nam to precyzyjniej: „Ten zaś [sc. Sokrates] słusznie poszukiwał istoty (τί ἐστίν), poszukiwał bowiem sylogizmów i zasady (ἀρχή) sylogizmów, bo czym coś jest (τὸ τί ἐστίν), jest punktem wyjścia (ἀρχή) sylogizmów. Dialektyka nie była jeszcze wtedy na tyle sprawna, ażeby mogła nawet bez wiedzy o istocie (τοῦ τί ἐστι) rozpatrywać przeciwieństwa i rozstrzygać, czy ta sama nauka dotyczy przeciwieństw; dwa bowiem odkrycia można słusznie przypisać Sokratesowi, mianowicie wnioskowanie indukcyjne (ἐπακτικοὶ λόγοι) oraz ogólne definicje (ὁρισμοί), jedno i drugie bowiem dotyczy początku wiedzy (ἀρχὴν ἐπιστήμης). Sokrates jednak nie przyznawał oddzielnego istnienia ani ogółom, ani definicjom. Dopiero jego następcy przyznali im oddzielne istnienie [sc. odrębny status] i nazwali je ideami” (M 4, 1078b 23-32).

Jeśli z kolei Platon, dodaje Stagiryta, „założył w przeciwieństwie do pitagorejczyków Jedność oraz liczby poza rzeczami i wprowadził idee, to dlatego, że zajął się badaniem pojęć (ἐν τοῖς λόγοις), dawniejsi bowiem myśliciele nie znali dialektyki” (A 6, 987b 29-34). Owe λόγοι, do których odwołuje się Sokrates, mają przeto złożoną strukturę. Składają się na nie rzeczowniki (ὀνόματα), naturalne podmioty atrybucji, o które pytamy istotnościowo, co (czym) to (coś) jest, oraz stosowne do nich predykaty (ρήματα), czyli określenia ogólne. Chodzi więc o definicje klas i typów rzeczy, będące intelektualnymi ujęciami w istotnościowym aspekcie „co” danego bytu. Wewnętrzna struktura definicji jawi się przeto jako relacja (*logos*), a jeśli jest zasadna, odzwierciedla w postaci podmiotowo-orzecznikowego przyporządkowania realną istotę rzeczy. W metajęzykowym rozwinięciu tej problematyki (Platon – Arystoteles) musiało w końcu dojść do wyłonienia się uniwersalnej ontologii predykatów i nauki o kategoriach.

Rozważania epistemologiczne stanowiły punkt wyjścia Parmenidesa, Sokratesa i Platona. Prawdziwe poznanie, by owocować wiedzą pewną

i niezawodną, musi być ugruntowane w samej Prawdzie (τὸ εἶν – οὐσία vs. δόξα, pozór prawdy = niebyt). Jej odzwierciedleniem czy tylko aproksymacją są każdorazowo realne terminy ogólne (ὅροι, ὀρισμοί), nieporównywalnie mniej zmienne niż przedmioty świata zmysłowego. Przeto od nich przede wszystkim, mimo iż pełnią pośrednią rolę między prawdziwym bytem a myśleniem, od ich dialektycznej obróbki i precyzacji, należy rozpocząć poszukiwanie prawdy, jak stwierdza Sokrates w przytoczonym powyżej fragmencie *Fedona*.

Sokrates wypracował w tym celu procedurę swoistej „redukcji eideycznej” (tj. redukcji od wielości do jedności), indukcyjnego dochodzenia do prawdy zawartej w ogólnej definicji, co też niestrudzenie uprawiał w formie dialogu. Był to ważny krok w kierunku osiągnięcia niezawodnej wiedzy, ale który przez Platona był postrzegany jako wstępny etap na drodze „odpomnienia” tego, co w sposób niewzruszony zawsze jest (ἀεὶ ὄν, οὐσία ὄντως οὐσα). Innymi słowy, w kontekście platońskiej teorii anamnezy Sokratesowa ἐπαγωγή i (jak to będzie miało znów miejsce u Arystotelesa) jej rezultat „abstrakcja” spełniają jedynie rolę naprowadzającą, a nie *par excellence* odsłaniającą.

Opisana przez Platona i Ksenofonta metoda dialektyczna Sokratesa obejmowała trzy stopnie. Sokrates analizował wiedzę rozmówcy, wykazując mu, że naprawdę niczego nie wie, bo jak dotąd poruszał się wyłącznie w sferze pozorów prawdy. Był to pierwszy stopień metody – *elenktyka* (argumentowanie zbijające). Drugi stopień stanowiła zachęta – *protreptyka*, kiedy Sokrates dodawał otuchy strapionemu rozmówcy, mówiąc, co ma czynić, aby pozbyć się hańbiącej człowieka niewiedzy. Trzeci wreszcie stopień stanowiła pomoc w rozumowaniu i definiowaniu różnorodnych pojęć, tzn. *maieutyka*. Sokrates zadawał pytania, żądając od rozmówcy największego zaangażowania w formułowaniu definicji, które wnet poddawał krytyce i odrzucał, zachęcając do ponawiania wysiłków w dobywaniu coraz to lepszych, istotowo aproksymatywnych, ale zawsze niedoskonałych – w ocenie Sokratesa – definicji.

Warto zwrócić uwagę, iż podobną strukturę wykazują platońskie dialogi, będące przybliżonymi reprodukcjami Sokratesowych dysput. Do symbolu hermeneutycznej otwartości dialogu Platona urasta zakończenie *Teajteta*: „Jutro, Teodorze, znów się tutaj spotkamy”. Trafna w tym kontekście byłaby teza K.M. Sayre’a, głosząca, iż „poszczególne dialogi

jako całości są skonstruowane tak, by służyć raczej jako dialektyczne instrumenty, niż jako składnice doktryny”, że ponadto „dla odsłonięcia myśli Platona struktura dialektyczna dialogu jest nie mniej ważna niż jego poszczególne argumenty”²⁸.

Szczególnie platońskim przykładem otwartości jest dialog *Parmenides*. Jego zalecenie gruntownego i ponawianego stale ćwiczenia intelektu (διάνοια) w odpowiednio ukierunkowanej argumentacji wiąże się nie tylko z hermeneutycznym przekonaniem o cyrkularnym charakterze zdążania do prawdy, ale musi być powiązane z fundamentalną nauką zawartą w *Państwie*: że mianowicie, bez ustawicznej troski o duszę (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) i całościowego jej przedstawienia (περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς) z jaskini δόξα i ἀπαιδευσία, nie jest możliwe wejście na drogę wwyż (ἄνοδος) i bezpośredni ogląd istoty-prawdy, osiągnąć w aktach ponadzmysłowej i ponaddyskursywnej intuicji – νόησις²⁹.

Nie powstałaby jednak naukowa dialektyka jako ἐπιστήμη, gdyby nie zwrot Parmenidesa i Sokratesa ku prawdzie i logosowi. „Odkąd zacząłem rozumieć słowa – powiada Sokrates u Ksenofonta – nigdy nie przestałem szukać i uświadamiać sobie tego, co dobre” (*Apologia* 16). Podobnie mawiał – czytamy u Epikteta – uczeń Sokratesa Antystenes: „Początkiem wykształcenia jest badanie nazw” (*Diatryby* I 17, 12). Można więc słusznie uznać Sokratesa za filozofa autentycznej mowy, ponieważ oddając się bez reszty służbie prawdzie uczył rozumienia słów, a tym samym rozumnego i świadomego posługiwania się mową. Głównym bowiem celem takiego nauczania było uświadamianie sobie i swoim rozmówcom właściwej treści poszczególnych wyrazów bądź ich odpowiednich złożzeń (definicje), aby od zawsze skończonej wielości poszczególnych fenomenów, jakimi rozporządza indukcja, przechodzić do uniwersalnych pojęć, które obejmują nie tylko wszelkie znane, ale też wszystkie nieznanne fenomeny (przedmioty) danej klasy. Ujmuje to lapidarnie trafna uwaga Arystotelesa (1078b 27), że Sokratesowi można słusznie przyznać „tylko” dwie rzeczy, mianowicie wywody indukcyjne oraz ogólne definicje pojęciowe (τὸ ὀρίεσθαι καθόλου).

²⁸ Zob. K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983, s. IX.

²⁹ Zob. szerzej na ten temat Platon, *List VII* 341c 7-d3; 343e 2-344a 5.

Decydującym jednak dla całej myśli greckiej i dla przyszłości okazało się odkrycie powszechników. Sokrates podkreślał powszechny, a więc w pewnym sensie uniwersalny charakter aksjologicznych pojęć, takich jak męstwo, zbożność, sprawiedliwość czy umiarkowanie, ale uprawiana przezeń metoda nabierała znaczenia uniwersalnego także w innym sensie, wykraczając poza aksjologię i znajdując najszersze zastosowanie. Konsekwencje te dostrzegł właściwie Platon. Jakkolwiek Sokrates nie zajmował się *explicite* kwestią ontycznego statusu istnienia uniwersaliów, to z uwagi na przyznawanie im niezależnego i koniecznego charakteru oraz powszechnego obowiązywania, wykluczyć trzeba ewentualność, iżby przypisywał im jakiś tylko podmiotowy byt w rozumieniu np. konceptualistycznym lub dziewiętnastowiecznego idealizmu.

Wynika to już z nauki Parmenidesa o transcendencji i normatywnym charakterze bytowości Prawdy. Pojęcia (νοήματα) i w ogóle myślenie są zasadne tylko wtedy, gdy ujmują prawdę (*resp.* istotę) tego, co jest, a co obiektywnie obecne³⁰. Wszak powszechnki (idee), jak Sokratesowe normy, wywodzą się z transcendentnego Dobra, utożsamionego już przez Euklidesa z Megary³¹ z Parmenidejskim Jednobytem (*sc.* Prawdy). Zatem krok ku ontologicznej separacji i wyróżnieniu owych klas – εἶδη, czyli, jak minimalizując sugeruje to Arystoteles, ich „zhipostazowania”, był więc posunięciem naturalnym. Nadanie idei statusu odrębnego (w terminologii Platona αὐτὸ τὸ εἶδος) i innego niż tylko podmiotowy nasuwało się samo. Był to krok Platona zarówno w stronę przyznania idei statusu transcendentnego, jak i transcendentalnego określenia jej własności i normatywnej mocy – jako prawdy, jedności, dobra i czystej bytowości.

³⁰ Por. Parmenides DK 28B 8 34-36; Platon, *Parmenides* 135b 10. Fragment Parmenidesa dotyczący tożsamości myślenia i bytu można też rozumieć następująco: nie jest tak, że cokolwiek pomyślę, to „jest” (sofiści), ale jedynie to, co jest (*sc.* *Prawdą*), może być poznane myślą i wówczas myślenie jest *par excellence* myśleniem bytu, tzn. kiedy jest myśleniem prawdy (28B B 3 DK).

³¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s. 106.

5. Charakterystyka Platónskich idei

W świetle powyższych analiz bardziej zrozumiałe stają się ontologiczne i epistemologiczne dociekania samego Platona. Rozważmy zatem, sięgając do wczesno-średnich dialogów, te spośród deskrypcji idei, w myśl których idee są: (1) realne, (2) absolutne, (3) wprost poznawalne, a zarazem są (4) przyczynami i (5) kryteriami nazywania (stąd zaś identyfikowania) rzeczy zmysłowych.

(1) Idee lub formy są rzeczywiste w sensie bycia całkowicie tym, czym są, i stąd są one zupełnie niezależne od bycia czymś innym. Oznacza to, wbrew tautologicznemu na pozór brzmieniu takiego sformułowania, że tego rodzaju prawda-istota (ὄντῶν) jak idea w żaden sposób nie dopuszcza swojego przeciwieństwa. Jeśli poszczególne fenomeny, np. zbożności, może być również niezbożny, tak jak jakiś człowiek może być pod pewnym względem pobożny, pod innym zaś już nie, tak idea Zbożności samej nie może w żaden sposób „stać się” jakąś „idea” bezbożności. Istota tego rozumowania polega na tym, że gdyby zbożność była zarówno zbożna, jak i niezbożna (por. *Protagoras* 330e), wtedy mogłaby być dzielona w sobie, dopuszczając w ten sposób części. A zatem wedle Platona nie mogą istnieć idee negacji.

Najlepsze wyjaśnienie tego problemu znajdujemy u Syriana (107-108, Kroll). Wychodzi on od uwagi, że idee (tzn. idee rzeczy!) są powszechnikami, ale nie wszystkie powszechniki (ogóły) są ideami. Przede wszystkim właśnie „nie istnieją idee negacji, ponieważ takie idee prowadziłyby do rozpadu formuł definicyjnych i określeń, jakie idee wszystkiemu nadają [...]. Nie istnieją też idee części, takich jak głowa, palce czy nos [...]. Nie należy też sądzić, że istnieją idee rzeczy powstałych przez nagromadzenie różnic, jak muły, karłowate muły i szczepy różnych drzew. Wszystkie te rzeczy są, co do swego pochodzenia, wtórnymi, epizodycznymi twórcami więcej niż jednej natury. Nie są przejawem swojej własnej, zwykłym tokiem postępującej natury, lecz natury pogwałconej [w którą się ingeruje], udaremnionej i sprowadzonej do jakiegoś stanu pośredniego. [...] Możemy zatem krótko powiedzieć, że istnieją idee pewnych rzeczy, innych zaś nie istnieją, i że nie ma idei tych wszystkich ogółów, o których wyżej wspomnieliśmy”. Uogólniając można przeto powiedzieć, że wszelkie takie „negacje” („byty” nienaturalne),

jako odstępstwa od idei-wzorów, odznaczają się „wybrakowaniem”, deformacją i podpadałyby pod ogólne pojęcie (nie ideę!) braku.

Inną cechą wyrażającą realność idei rzeczy jest ich niezłożoność (ἀξύνθετα: *Fedon* 78c 6), prostota i jednorodność (μονοειδής: 80b). Jak Sokrates podkreśla w *Państwie*, chociaż rzeczy cielesne prezentują wielorakie aspekty, „każda idea jest sama w sobie jednym” (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι: 476a 6-7; por. 479e 7-8). W konsekwencji „owe” (sc. istoty – jedności) nie dopuszczają wzajemnych przeciwieństw (μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἀλλήλα οὐ δεχόμενα: *Fedon* 104b 6-7; por. *Hippiasz Większy* 291d 1-3) i stąd są jak gdyby nierozzerwalne (ἀδιάλυτα: *Fedon* 80b) i nie podlegają jakiegokolwiek zmianie. Platon podkreśla z naciskiem, „żadna z nich, w żaden sposób, w żadnym czasie, nie dopuszcza nigdy żadnego rodzaju alteracji” (78d 6-7).

(2) Idee są absolutne w sensie bycia w pełni autonomicznymi. Platon nie tylko określa je jako samo w sobie to-a-to (αὐτὸ τὸ εἶδος: np. *Eutyfron* 6d 10-11, *Fedon* 78c 9; d 3, 5; e 5), lecz często podkreśla ich autonomiczność w aspekcie identyczności z sobą (np. αἰεὶ... κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῶ: 80b 1-2). Akcent położony na samo-identyczność oznacza, iż idee, będąc tym, czym są, w żaden sposób nie są zależne od innego rodzaju rzeczy, a w szczególności od rzeczy zmysłowych. Idee stanowią przeto podstawową rację „istnienia” rzeczy zmysłowych i zależność ta nie jest odwracalna. W *Eutyfronie* (6d) powiada się, że chociaż dzięki idei zubożności samej wszystkie rzeczy zubożne są właśnie zubożnymi, to jednak idea sama istniałaby, nawet gdyby nie było żadnych rzeczy czy działań zwanych zubożnymi w ogóle. Ponieważ idea zubożności jest tożsama z sobą i ponieważ (jako norma) jest niezmienna, przeto jej charakter można określić jako absolutny.

(3) Sugestie, iż idee są bezpośrednio poznawalne (νοητά, *intelligibilia*), pojawiają się w kilku dialogach, a mianowicie w *Menonie*, *Fedonie* i *Państwie*. Kwestia ta bywa każdorazowo poruszana w kontekście możliwości osiągnięcia wiedzy pewnej i niezawodnej o dobru, które stanowią idee. W *Menonie* identyfikuje Platon proces przypominania ze spontanicznym „przypomnieniem wiedzy samej w sobie” (τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην, sc. εἶναι: 85d 6). Dystrakcje zmysłowości, stwierdza Sokrates w *Fedonie*, tj. wzrok, słuch i w istocie cała cielesność, „wprowadzają nieład i powstrzymują duszę w zdobywaniu prawdy

i mądrości (πράττοντος καὶ... ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀληθειᾶν τε καὶ φρόνησιν: 66a 5-6). Jedyne środki oczyszczające do tego celu to argumentacje dialektyczne (ἐπιχειροῖ: 66a 2) na drodze czystej dyskursywnej myśli (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ: 66a). Myśl ta powtarza się w istotnych fragmentach siódmej księgi *Państwa*, gdzie Sokrates mówi, że jedynie dzięki dialektyce, która jest zdatnością (ἐπιστήμη) odróżniania prawdy od jej pozorów, oraz dzięki intelektowi (διάνοια), „niezależnie od udziału zmysłowości” (ἀνευ πασῶν αἰσθησεων: 532a 6), możemy poznawczo osiągnąć Dobro samo.

Nie oznacza to eliminacji percepcji zmysłowej, która może dostarczać sposobności do ćwiczenia umysłu. We wcześniejszej partii siódmej księgi Sokrates przypisuje jej pewną pozytywną rolę mówiąc, że zmysły mogą niejako stymulować umysł do myślenia i rozumowań. Rozważa przykładowo, czy para podobnych przedmiotów jest jednym, czy dwoma. W tym sensie wrażenia zmysłowe mogą „pobudzać intelekt” (παρακλετικὰ τῆς διανοίας: 524d 3) i prowadzić do „kontemplacji tego, co jest” (τὴν τοῦ ὄντος θέαν: 525a 1-2). Motyw ten znajdujemy wcześniej w *Fedonie* (74b 3), gdzie przy okazji roztrząsania problemu anamnezy Sokrates mówi, że postrzegana np. równość patyków i kamieni może wskazywać na owo „skąd czerpiemy” (πόθεν λάβόντες: 74b 3) wiedzę o Równości samej w sobie. Możliwość bezpośredniego poznania idei nie przekreśla więc udziału percepcji zmysłowej, która może wspomagać ćwiczenie intelektu dyskursywnego. Punktem zaś zbieżnym, w którym wszelkie pomieszczone w dialogach przepisy docierania do idei są ze sobą zgodne, jest przekonanie, iż poznanie idei, raz dokonane, nie pociąga już za sobą udziału percepcji zmysłowej.

(4) Idee są przyczynami (αἰτίαι) rzeczy zmysłowych w tym sensie, że trybem czysto pojęciowego rozumowania dochodzimy do definicji (ὀρισμός), uzyskując w ten sposób wiedzę o świecie. Definicja typu lub klasy, o której Arystoteles wspomina, że zapoczątkował ją Sokrates, to pewna *formula* (λόγος), na podstawie której ujmuje się „rzecz” w tym, czym ona jest (τί ἐστίν: *Teajtet* 147b 3; *Menon* 81e 2; 100b 6-7). W *Teajtecie* Sokrates powiada tak: „spróbuj teraz naśladować tę odpowiedź o kwadratach: jak tam ich było wiele, a tyś ją jedną ideą objął, tak samo i liczne rodzaje wiedzy jednym słowem nazwij” (148d 6-7; por. *Eutyfron* 6d 11 i *Menon* 72c 1-7). Owa *formula* (λόγος) stosuje się do wszelkich

(sc. będących wielościami) egzemplifikacji wykazujących wspólną cechę (*Teajtet* 148d 6-7), wypowiadając się o tym, co nanosi tę charakterystyczną cechę na wszelkie tego typu egzemplifikacje, czyli o idei (*Eutyfron* 6d 11; *Menon* 72c 6-7).

Stosując się do scharakteryzowanych w ten sposób fenomenów, definicja musi wyrażać warunki konieczne dla bycia danym typem. I odwrotnie, powiadając, co nanosi daną cechę charakterystyczną na fenomeny, definicja wskazuje również na to, co jest warunkiem wystarczającym dla bycia elementem zbioru. Krótko: adekwatna definicja podaje warunki konieczne i wystarczające posiadania ogólnej charakterystycznej (konstytutywnej) cechy. Jak stwierdza Arystoteles w *Metafizyce* (987b 31-32), wprowadzenie przez Platona idei było rezultatem jego badań w dziedzinie λόγοι (*formulae*) oraz osiągnięć, jakie uzyskał na polu dialektyki. Związek pomiędzy ideami i definicjami polega więc na tym, że partycypacja w idei konstytuuje to, co definiuje *formula*: niezbędne i wystarczające warunki dla posiadania wspólnej cechy charakterystycznej.

Idee są zatem przyczynami w tym sensie, że uczestnictwo w nich jest zarówno rzeczą konieczną i wystarczającą dla bycia przedmiotem danego typu. Uczestnictwo w Pięknie samym jest warunkiem koniecznym i wystarczającym, aby coś miało charakter piękna. Podobnie w przypadku wysokości, krótkości, jedności itd. Sokrates dodaje, że obiekt może stawać się, tzn. „dochodzić do bytu”, jedynie poprzez uczestnictwo we właściwej mu istocie (μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας: 101c 3). Ten sam pogląd w sprawie przyczynowości wyraża Platon w *Eutyfronie* (6d 10-e1), gdzie Sokrates wskazuje na ideę „zbożności samej w sobie, która czyni wszystkie zbożne rzeczy zbożnymi (αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὄσια ἔστιν), dodając, iż dzieje się to dzięki jednej tylko idei (μὴ τις ἰδέα), która posiada taką właśnie właściwość.

W *Hippiaszu Większym* platoński Sokrates wskazuje na powód zainteresowania się problemem definicji: „Niedawno mnie ktoś w kłopot wprowadził, kiedym w jakimś rozumowaniu jedno rzeczy ganił jako szpetne, a drugie chwalił jako piękne – ten mnie tak jakoś pyta, a bardzo zuchwale: skądże ty, mój Sokratesie, wiesz, która rzecz piękna, która szpetna; bo proszę cię mógłbyś mi powiedzieć, czym jest piękno?” (286c). Myśl dialogu jest taka, że nie można zastosować jakiegoś słowa

poprawnie, jeśli nie zrekonstruujemy sobie ogólnego znaczenia tego słowa-terminu. Nie możemy być nigdy pewni, czy w ujmowaniu rzeczy zmierzamy we właściwym kierunku, jeśli uprzednio nie wiemy, czym jest definicja. Ujmując krótko: znajomość konotacji musi poprzedzać znajomość denotacji. Dzięki definicjom nominalnym słowa-wypowiedzi-zdania nabierają wartości, wyjaśniając i odzwierciedlając rzeczywistość.

(5) Dzięki relacji do danej idei przedmiot uzyskuje daną nazwę. Sokrates wysuwa retoryczne pytanie, w jaki sposób ktoś może rozumieć nazwę rzeczy, jeśli nie zna jej rzeczywistej natury, tzn. nie wie, czym ona jest (τί ἐστίν: *Teajtet* 147b 3)? A znać naturę (sc. istotę) jakiejś rzeczy oznacza poznać jej ideę. Związek między nazwami a naturami rzeczy zaznacza Platon na początku *Kratylosa*, gdzie wobec nazw wysuwa postulat, aby „rozdzieliły istoty rzeczy” (διακριτικὸν τῆς οὐσίας: 388b 13-c1) i odsłaniały porządek rzeczy naturalnych (φύσει πεφυκός: 383d 4), do tego bowiem są wyznaczone. Podobnie w *Fedonie* dostrzega Sokrates, że „adekwatna nazwa idei stosuje się nie tylko do samej idei” (αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος: 103e 2-3), lecz również odnosi się do innych przedmiotów, stanowiących jej konfiguracje (*resp.* manifestacje – μορφήν: 103e 5).

Zatem tym, co konstytuuje rzecz jako wyodrębnione z reszty świata poszczególne indywiduum, jest niezmienna i tożsama w sobie idea, w której ta rzecz partycypuje. Idea jest zatem warunkiem orzekania cech i stosunków o tym, co zmysłowo dane. Sama zaś w sobie jednostkowość danego obiektu to tylko jego nazwa własna, a właśnie ona jako taka jest pozbawiona znaczenia³². Dlatego np. „Simmiasz nie jest taki, iżby przeżył kogoś tym, że jest Simmiaszem, ale wielkością, którą właśnie posiada” (102c). Jak więc „może cokolwiek powstawać inaczej niż na mocy uczestnictwa we właściwej istocie, w której to coś udział brać

³² W tym poglądzie na poznawalność jednostek zbieżne jest stanowisko Platona z Arystotelesowym. Bez tego, co ogólne, niemożliwa jest wiedza: ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν (*Met.* M, 1086b 5), gdyż same przez się jednostki są niepoznawalne. Z drugiej strony „żaden powszechnik nie istnieje niezależnie od poszczególnej rzeczy” (1040b), umożliwiając jej identyfikację w ramach ogólności gatunkowej lub rodzajowej.

może?” (101c). Oznacza to, że relacja „idei (wzór) i rzeczy (odwzorowanie)” nie jest odwracalna; jest to różnica pomiędzy „być” samą cechą charakterystyczną (idea) a „mieć” tę cechę charakterystyczną (= uczestniczyć w idei).

Podstawowe przekonanie Platona z okresu sokratyczno-konstrukcyjnego można zrekapitulować następująco: dzięki poznaniu idei, w której jakaś rzecz uczestniczy, możemy tę rzecz zidentyfikować i nazwać w tym, czym ona jest, tzn. zidentyfikować jako przynależną do tej a nie innej klasy lub typu. Kwestię tę ujmuje Platon, jak widzieliśmy, już w *Eutyfronie* mówiąc: „Otóż o tym mnie poucz, o samej istocie rzeczy (ιδέα), jaka też ona jest, abym patrząc na nią, a biorąc ją za pierwowzór (παράδειγμα), cokolwiek by było takiego w twoim postępowaniu czy u kogoś innego, zaraz bym to nazwał zbożnym, a co by nie było takie, tego tak bym nie nazywał” (6d 9-e6). Platon postuluje więc, aby idee dostarczały standardów lub kryteriów, na mocy których rzeczy zmysłowe (przedmioty i działania) mogą być identyfikowane, jedna od drugiej odróżniane i odpowiednio nazywane. W *Fedonie* (75b) stwierdza, że odnosimy się do idei samej, kiedy mówimy o zmysłowych równościach, które jednakże nie osiągają równości samej w sobie.

Technicznym terminem, który nie tylko w tym punkcie, ale w ogóle u Platona najtrafniej oddaje funkcję „idei” i „eidosu” jako standardowego wzorca lub kryterium, jest właśnie słowo παράδειγμα (np. *Państwo* 472c 5, d 11; 500e 3; 592b 3; p.w. *Eutyfron*), które według mojej hipotezy należy rozumieć matematycznie jako „przepis na zbudowanie czegoś”, czyli w *par excellence* platońskim sensie jako demiurgicznego algorytmu = liczby (δημιουργικός, sc. οὐσιώδης ἀριθμός). Antycypując dalsze rozważania (p. n.) dochodzimy w ten sposób do zrozumienia ważnego elementu Akademickiej nauki Platona, wyjaśnienia tak niepokojącego interpretatorów swoją niejasnością, a mianowicie enigmatycznego zrównania przez Platona idei i liczb czy nawet podporządkowania idei liczbom.

Podsumujmy. Na genezę platońskiego pojęcia idei złożyły się oddziaływania trzech wielkich tradycji: parmenidejskiej, pitagorejskiej i sokratejskiej.

(1) Parmenidejska: Droga Prawdy to droga tego, co JEST; Prawda jako sam Byt (vs. Pozór Prawdy = niebyt), Prawda jedyną ontologiczną

pozytywnością; Prawda jako pełna realność (w języku Platona τὸ παντελῶς ὄν, ὄντως ὄν, οὐσία ὄντως οὐσα), niezależna instancja, transcendentny obszar Będącego (τὸ ἓὸν = Ἀληθείης πεδίον, por. *Fajdros* 247c – 248c), Prawda sama wzorcem czystej bytowości (istotowości), czystą IDEĄ Bytu. Konsekwencje dla Platona: idea musi mieć naturę apriorycznej Prawdy wiecznej, jest absolutna, niepodzielna i tożsama z sobą, tak jak Prawda sama, która spełnia w najwyższym stopniu warunek bycia (jako maksimum istnienia i istoty). Prawda i Byt są tym samym (οὐσία), pojęcie idei jest ufundowane na pojęciu Prawdy samej, co oznacza, że „geneza” idei jest „odgórna”, nie zaś „oddolna”, jak Arystotelesowski ekwiwalent idei – substancja druga; każda idea jako ugruntowana w Jedności Prawdy jest Jednością nad Wielością (ἐπειναί; ἔν, sc. αὐτὸ τὸ εἶδος ἐπὶ πολλῶν).

(2) Pitagorejska: Liczba jako substancja samoistna (οὐσία), synonim Prawdy wiecznej, czysta realność i określoność; jest wielkością nieciągłą (*discretum vs. continuum*), jako miara, stosunek, relacja (λόγος) ustrukturuje (geometryzuje) substrat Nieokreślonego (ἄπειρον); proporcje liczbowe jako pradygmaty (formy) organizujące strukturę rzeczywistości. Konsekwencje dla Platona: oparta na modelu liczby idea (a) ma naturę demiurgicznego algorytmu, jest miarą (μέτρον) dla rzeczy, (b) jako πέρας jest granicą oraz geometrycznym i harmonicznym środkiem (μεσότης), (c) w tzw. niepisanej nauce Platona pełni funkcję meta-idei (ἀριθμὸς εἰδητικός) jako proporcja porządkująca sferę wzorczych uniwersaliów. Idea jest Jednością w Wielości (ἐνεῖναι), zachowując tożsamość pozostaje w relacji z Innymi (sc. εἶδη).

(3) Sokratejska: Stałość i bezwzględność norm jako wartości moralnych implikuje w przypadku Platona, iż idea musi mieć naturę niewzruszonej normy (*Veritas est norma sui et falsi*) wiecznej, niepodzielnej i nie-stopniowalnej jak Prawda sama: norma moralna jest bowiem dobra, jest funkcją jedyne Dobra.

Idea, tak jak Prawda, Liczba i Norma zachowuje przeto status prawdo-bytu, jedno-bytu oraz dobro-bytu. Pojęcie bytu jako Idei jest zasadniczo nabudowane na czystym pojęciu Prawdy; pojęcie Bytu w ogóle, tzn. tego, co naprawdę JEST (ὄντως ὄν), uzyskuje właściwe znaczenie oraz ontologiczną nośność jedynie przez odniesienie do (czystego pojęcia) Prawdy.

VERUM ut (primum) ENS et UNUM (transcendentale). Sentencja ta streszcza całość dotychczasowych rozważań na temat genezy pojęcia bytu, z którego wyrasta platońskie pojęcie idei.

IV

WOKÓŁ NOWEGO PARADYGMATU: O MIEJSCE NAUKI NIEPISANEJ W CAŁOŚCI DZIEŁA PLATONA

ἢ γὰρ ἀρχὴ πρῶτον καὶ τὸ πρῶτον ἀρχὴ
Arist., *Top.*, Δ 1, 121b 9

Rzeczy niekonieczne mają przyczynę,
a my natrafiamy w szeregu przyczyn
na coś pierwszego i to jest konieczne.

I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*

1. Założenia nowego paradygmatu

Wciąż jeszcze zbyt mało docenianym, bo gubiącym się w wielości akcydentalnych reinterpretacji i rekonstrukcji dawnej filozofii, wydarzeniem na polu historyczno-filozoficznej hermeneutyki XX wieku jest odwołanie na przełomie lat 50. i 60. przez filologów i historyków filozofii z Tybingi kompendium myśli Platonskiej w poszerzonym zakresie. Jako prekursorów tybingeńskiej wykładni należy wymienić takich badaczy wcześniejszych generacji, jak: Léon Robin, Julius Stenzel oraz Paul Wilpert, który dokonał rekonstrukcji dwu akademickich traktatów Arystotelesa *O Ideach* i *O Dobru*¹. Właściwymi zaś inicjatorami tybingeńskiej „szkoły” hermenteutyczno-filozoficznej są Hans J. Krämer i Kon-

¹ Zob. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

rad Gaiser². Do jej znaczących adherentów i współpracowników należą obecnie Thomas A. Szlezák³, włoski jej propagator Giovanni Reale⁴, Jens Halfwassen i Vittorio Hösle.

W szkole tybingeńskiej starano się zrekonstruować całościowy wizerunek filozofii Platona w oparciu o (a) zawartość egzoterycznych dialogów („Platon z Aten”) i (b) ezoterycznej, wewnątrzakademickiej nauki, która, by tak rzec, „odsłoniła się” platonikom niemieckim („Platon z Tybingi”). Konrad Gaiser i Hans J. Krämer wyrażają słuszne przekonanie, iż dziś obiektywnym wymogiem hermeneutycznie zorientowanej historii filozofii jest maksymalne wykorzystanie tradycji komentatorskiej i doksograficznej, która właśnie przekazuje nam ową „naukę ezoteryczną”, a nie tworzenie co najwyżej nowych interpretatorskich „rewelacji”, do jakich sprowadzają się często spekulacje współczesnych zwolenników wyłączności dialogów. Pod pojęciem „ezoteryczna” nie należy się tu dopatrywać jakiejś nauki tajemnej (*Gehemnislehre*), lecz oznacza ono po prostu fakt omawiania przez filozofa pewnych zagadnień w ograniczonym kręgu uczniów.

Nowa szkoła interpretacyjna, przyznając należne miejsce tradycji pośredniej (komentatorskiej, doksograficznej), wykorzystywała ją wydatnie przy rekonstrukcji nauki Platona, a zespalając ją z treścią jego bezpośrednich przekazów pisanych, stworzyła podstawy pod nowy paradygmat badań nad myślą twórcy Akademii. Można tu wręcz mówić o swoistym „przewrocie kopernikańskim”, odwracającym dotychczasowy porządek interpretacyjny myśli filozoficznej fundatora europejskiej metafizyki. Warto dodać, że interpretatorzy z Tybingi, wyróżniając w dziejach ujęć Platona dwie wielkie wykładnie-paradygmaty, które miały szcze-

² Ich dzieła fundamentalne dla nowej interpretacji to: H.J. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (dalej cytowane jako *APA*); K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968 (dalej cytowane jako *PUL*).

³ Por. Th.A. Szlezák, *Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin–New York 1985.

⁴ Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 1986, 1991¹⁰.

gólną siłę oddziaływania, mianowicie neoplatonizm (teza) i wykładnię romantyczną (antyteza), nie traktują własnej interpretacji jako jakiejś syntezy dwu poprzednich, ale jako ich zniesienie (*Aufhebung*) i przewrót, czyli jako *par excellence* „nowy paradygmat” w sensie Kuhnowskiej koncepcji rewolucji naukowych⁵.

Głównym dokonaniem interpretatorów z Tübingen jest całościowe ujęcie filozofii Platona na podstawie rekonstrukcji jego wewnątrzakademickiej (*innerakademische*), ustnej, „niepisanej nauki” (*ἄγραφα δόγματα*), odkrywanej w przekazach pośrednich (*indirekte Überlieferung*). Odkrywając w owych *agrapha dogmata* zasadniczą wykładnię platonizmu, uczeni tybingeńscy zajęli się nią pierwszoplanowo, z dialogów korzystając jak z materiałów pomocniczych. Takie usytuowanie dialogów bynajmniej ich nie deprecjonuje, a jedynie hermeneutycznie dowartościowuje, przeciwstawiając się tradycyjnej interpretacji, która ośrodkiem zainteresowań czyni właśnie dialogi, widząc w nich jedyną i pełną wykładnię Platońskiego systemu⁶. Rezultaty osiągnięte przez H.J. Krämera i K. Gaisera są nie tylko dla historii filozofii, ale i dla samej filozofii bardzo nośne, gdyż trudno odmówić racji znanej refleksji Whiteheada, że „dzieje filozofii europejskiej to seria przypisów do Platona”.

Hans Joachim Krämer, właściwy lider szkoły, jest wraz z Konradem Gaiserem od początku rzecznikiem tezy głoszącej istnienie ustnej nauki Platona, różniącej się od zawartości pisanych dialogów. Owa nauka miała być zasadniczo zastrzeżona dla uczniów Platona i jego towarzyszy w Akademii, służąc wyjaśnianiu i poszerzaniu treści dialogów. Miała więc pewne odniesienie do nauki spisanej, a gdyby Platon widział taką potrzebę i uznał to za stosowne, mógł był ją także wyłożyć na piśmie. Jako główny przedmiot nauki niepisanej Platona odkryli tybingeńczycy teorię najwyższych zasad, czyli tzw. pryncypiów.

Uczeni z Tybingi podejmują zadanie rekonstrukcji filozofii Platona z uwzględnieniem jego „nauki niepisanej”, chcąc uzyskać obraz bardziej

⁵ Zob. H.J. Krämer, *Altes und neues Platonbild*, „Methexis” (Buenos Aires) VI, 1993, s. 95.

⁶ K. Gaiser i H.J. Krämer w pierwszej fazie działalności wyselekcjonowali bazę materiałową (*Testimonia Platonica*), organizując jednocześnie Platon Archiv przy Philologisches Seminar Uniwersytetu w Tübingen.

jednolity, wyraźniejszy i historycznie zasadniejszy od tego, który uzyskiwano dotychczas, kiedy to ograniczano się do studiowania jego dzieł pisanych. Konrad Gaiser na przykład, podczas pewnego odczytu zwięźle określił swoje stanowisko: „pragnę jedynie dowieść, że za dialogami Platona rzeczywiście kryje się ustna teoria zasad, ezoteryczna i tworząca system. A więc ważne jest dla mnie tylko to, czy istniała ona historycznie. Oto problem zasadniczy – w sytuacji, gdy wielu komentatorów uważa teorię pryncypiów Platona za wynalazek jego uczniów i chimere interpretatorów współczesnych”⁷.

Określając teorię zasad za pomocą użytego przez Arystotelesa wyrażenia ἀγραφα δόγματα, czyli „nauki niepisane”, Gaiser tłumaczy, iż teoria ta, w dziełach pisanych Platona nigdzie nie omawiana wprost, nie powinna być – zdaniem ateńskiego filozofa – wykładana na piśmie, ponieważ wiedział on, że nieprzygotowani i niewprawni czytelnicy mogą zostać wprowadzeni w błąd. Nie znaczy to, że „nauka niepisana” czyniła niemożliwym, ze swej istoty, należyte jej zredagowanie pisemne albo żeby brak jej było jakiegokolwiek związku z dziełami pisаныmi. Między jednym i drugim rodzajem wykładu istnieje raczej więź ścisła i konieczna.

Dzisiaj owa ustna nauka Platona jest dostępna badaczom oczywiście już tylko ze źródeł pisanych, a jej podstawowe tezy są możliwe do odtworzenia dzięki relacjom komentatorów, począwszy od Arystotelesa po neoplatonika Simpliciosa z VI w. n.e., a także poniekąd przez wnikliwe studiowanie i odczytywanie na nowo w świetle tamtych świadectw pośrednich, samych dialogów. Ponieważ teksty dialogów przetrwały przez wieki niemal w nienaruszonej postaci, myśli w nich przekazane są

⁷ K. Gaiser, *Teoria dei Principi in Platone*, „Elenchos. Rivista di Studi sul Pensiero Antico”, I, 1980, fasc. I. Tekst ten, z uwagi na wyjątkowo syntetyczny charakter, stanowi tutaj główną podstawę prezentacji założeń nowego paradygmatu. W dalszej kolejności wykorzystuję jego prace: *Plato's Enigmatic Lecture On the Good*, „Phronesis” 1980 oraz *PUL*, s. 3–20.

Testimonia Platonica, do których często będziemy się odwoływali, znajdują się w następujących materiałach: K. Gaiser, *PUL*, s. 423–557 (oryginały greckie); H.J. Krämer, *PFM*, s. 203–217 (przekład angielski, wybór); M. Wesoły, *Świadczenia niespisanej nauki Platona I i II*, „Meander” 1984, nr 4, s. 169–183 i nr 6, s. 281–292 (przekład polski, wybór).

dla dzisiejszego czytelnika równie dostępne jak dla czytelnika współczesnego Platonowi. Jako źródło i pierwotny sposób przekazu myśli Platonskiej możemy je więc określić mianem „tradycji bezpośredniej”. Natomiast „tradycja pośrednia” bierze początek od ustnego nauczania Platona w Akademii (ἀκροάσεις, συνουσία). Nauka ta była następnie spiswana przez Arystotelesa oraz jego następców, takich jak Teofrast czy Arystoksenos, którzy przejęli ją bezpośrednio od Stagiryty. W późniejszych wiekach przekaz jej uzupełniły zapisy komentatorów Arystotelesa, mających dostęp do większej ilości literatury sekundarnej, niż dysponujemy obecnie.

Arystoteles w *Fizyce* i *Metafizyce* oraz Arystoksenos w *Elementach harmoniki*, zaświadcza *explicite* o istnieniu takiej nauki, a jej ekscerpty zawarte są, prócz dość obszernych relacji samego Arystotelesa, w dziełach szeregu komentatorów od IV w. p.n.e. do VI w. n.e. (Teofrast, Aleksander z Afrodyzji, Sekstus Empiryk, Themistios, Asklepios, Simplikios, Filoponos, Syrian, Proklos i inni), u których z kolei znajdujemy wyciągi z dzieł i streszczenia poglądów bezpośrednich towarzyszy i uczniów Platona (Speuzyp, Ksenokrates, Hermodor, Herakleides, Hestiajos, Filip z Pontu). Sporo cennych informacji uzyskano m.in. dzięki zrekonstruowaniu Arystotelesowskiego traktatu *O Dobru* (Περὶ τῶγαθοῦ), będącego zapisem z wykładu (wykładów–seminariów?) Platona o tak właśnie określonym temacie.

Istnienie tego drugiego źródła, mianowicie nauk głoszonych ustnie i przez samego Platona nie spisanych, jest więc faktem dostatecznie udokumentowanym. Wszak to od tych samych komentatorów i doksografów, którzy przekazali nam fragmenty Parmenidesa, Demokryta i innych presokratyków, wiemy o istnieniu niepisanej nauki Platona i kwestionowanie prawdziwości tych doniesień byłoby niedorzeczne. Podważając ich zasadność na tej podstawie, że mogą być efektem konfabulacji doksografów, podważalibyśmy tym samym wartość naszej wiedzy o presokratykach. Zresztą nawet gdyby doniesienia komentatorów były ich własną konfabulacją, wyłania się z nich nie jakaś marginalna, bez większego znaczenia doktryna, lecz z metafizycznego punktu widzenia niezwykle interesująca teoria, doniosła dla problemu metafizyki w ogóle.

Potwierdzenie tego, że dialogi nie przedstawiają pełnego, wyczerpującego stanowiska Platona, znajdują interpretatorów w jego własnym za-

leceniu, by nie powierzać pismu „rzeczy najważniejszych”, dającym się wykryć w jego „ezoterycznych” argumentach przeciw słowu pisanemu z *Fajdrosa* (274b–278a) i *Listu VII* (340b–345b). Najwcześniejszą wypowiedź tego typu znajdujemy już w *Protagorasie* (329a-b, por. 347b–348c): tam po raz pierwszy żywej rozmowie (διαλέγεσθαι) przeciwstawione zostają pisma, niezdolne odpowiadać na pytania. Natomiast w zakończeniu *Praw* (XII, 958c-e) Platon po raz ostatni powraca do kwestii niedostateczności przekazu pisemnego. Między tymi skrajnymi chronologicznymi punktami należy umieścić *Fajdrosa*.

Wszyscy tybingeńczycy powołują się przede wszystkim na ważną dyskusję, dotyczącą istoty przekazu ustnego i pisemnego, jaki zawiera końcowy fragment *Fajdrosa* (274 b–278 e). Sokrates tłumaczy tam, przytaczając m.in. mitologiczną opowieść o rozmowie króla Egiptu, Tamuza, z bogiem Teutem, dlaczego wykład pisemny nie może być niczym więcej, jak tylko niedoskonałym, podatnym na fałszywe interpretacje odbiciem (εἰδωλον) żywej rozmowy, która jest prawdziwym środkiem prowadzącym do poznania. Dlatego filozof, także kiedy działa jako poeta, prawodawca czy mówca, nigdy nie powierzy pismu tego, co jest dlań prawdziwie ważne (ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν: 278d), lecz pisząc zatrzyma przy sobie to, co jest dla niego cenniejsze (τιμιώτερα ὢν συνέθηκε ἢ ἔγραψεν: 278d).

Gaiser sugeruje, że Platon mówi tu zwłaszcza o swoich własnych pismach; tym zaś, co „cenniejsze”, co nie może i nie powinno być w nich zawarte, jest teoria zasad, wokół której obraca się dialektyka ustna. Taka interpretacja przeciwstawia się jednakże opinii wielu interpretatorów – od Schleiermachera aż do dziś – ograniczających ważność owego wykładu z *Fajdrosa* w tym sensie, że krytyka utworów literackich nie dotyczy, przynajmniej w sensie zasadniczym, utworów samego Platona. Zwracać się ma tu ona wyłącznie przeciw pismom popularnym w jego epoce, nie przeciw jego własnym dialogom nie tracącym w formie pisanej wartości, jaką ma żywa rozmowa. A nawet gdyby chodziło o coś w stosunku do owych dialogów cenniejszego, nie należy się tego doszukiwać w jakiejś różnej od nich co do treści teorii, lecz jedynie w różnicy stopnia – „bardziej”, rozumianego w kategoriach żywości i bezpośredniości, a osiąganego w ustnej konwersacji.

Czy takie wyjaśnienie adekwatnie oddaje sens wypowiedzi zawartych w *Fajdrosie*? Z pewnością, twierdzi Gaiser, Platon uważał swe własne dialogi za utwory lepsze od dotychczas stworzonych przez poezję, prawodawstwo i sztukę oratorską. Ale i owe dialogi nie są w stanie uniknąć podstawowej słabości, jaką odznacza się wszystko to, co wyrażane jest w piśmie. Jednakowoż te literackie twory są lepsze dlatego właśnie, że ich autor dla głębszego uzasadnienia ich treści ma do powiedzenia coś „jeszcze bardziej cennego”. Że w owym „czymś cenniejszym” (τιμιώτερον), do czego odsyła *Fajdros*, chodzi o głębsze uzasadnienie tego, co wyłożono w piśmie, wykazał przekonująco Th.A. Szlezák, który analizuje problem τιμιώτερον w powiązaniu z motywem τῷ λόγῳ βοηθεῖν, „możliwości przychodzenia z pomocą” pismu jedynie przez jego autora⁸.

Gaiser uważa ponadto, iż należy uwzględnić jeszcze i te fragmenty innych dialogów, gdzie utwór odsyła poza swoje ramy, ściślej: do wiedzy elementarnej i istotnej, zawierającej tyle założeń i tak ważnej, że niemożliwej do przekazania „teraz”, *ad hoc* w trakcie prowadzonych wywodów. Prawie w każdym dialogu Platona można spotkać tego rodzaju napomknienia, kierujące czytelnika do poszerzonego kręgu argumentów. Zdaniem niemieckiego badacza wolno sądzić, że Platon w tych fragmentach pozostawia otwartymi kwestie, dla których nie ma jeszcze rozwiązania, ale całkowicie uzasadnione jest także przypuszczenie, że odsyła w nich do dialektyki ustnej i do teorii zasad.

Ściśle biorąc, w żadnym z dialogów Platona teoria pryncypiów nie została wyłożona wprost. Jednakże znajdują się w jego dziedzictwie piśmienniczym liczne aluzje, które można odnieść do ustnej teorii zasad. Ich egzegeza nie jest, jak dowodzą dzieje interpretacji Platona, jednoznaczna, albowiem zawsze da się zaproponować inne wyjaśnienia. Gaiser wyróżnia m.in. rodzaje takich aluzji, odsyłających poza dzieło pisane, być może zorientowanych w tym samym kierunku: rozważania hermeneutyczne, dotyczące istoty przekazu pisemnego i ustnego; niepełne argumentacje i sposoby wykładania koncepcji; odsyłanie wprost do wiedzy głębszej, której nie można włączyć w pisany dialog. Szczególnie in-

⁸ Por. Th.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997.

interesujących pod tym względem jest, zdaniem tybingeńczyków, następujących sześć fragmentów⁹:

(1) W *Charmidesie* (169a) czytamy, że we wszystkich tych sprawach tylko jakiś wielki człowiek mógłby rozeznaczyć z dostateczną pewnością, czy oprócz rzeczy, które odnoszą się do czegoś innego (πρὸς ἄλλο), są też takie, które odnoszą się do siebie samych (πρὸς ἑαυτά).

(2) W *Eutydemie* (290b–291a) stwierdza się z naciskiem, że matematycy powinni własną wiedzę poddać analizie dialektyków.

(3) W *Menonie* (76e–77a) Sokrates mówi swemu rozmówcy, że ten mógłby się przekonać o doskonałości matematycznej definicji pojęcia figury (σχῆμα jako στερεοῦ πέρας), gdyby zamiast kapitulować w obliczu tajemnic (μυστήρια), dał się w nie wtajemniczyć.

(4) W szóstej księdze *Państwa* Sokrates mówi o Dobru posługując się wyłącznie analogiami i stwierdzając wyraźnie, że „teraz” nie może o nim mówić bezpośrednio i musi się raczej ograniczyć do rozważania go za pomocą aluzji, które je przywołują (506d–e), oraz pominąć „w tej chwili wiele rzeczy” (509c). Także w objaśnieniu alegorii jaskini, w księdze siódmej, to, co mówi się o Dobru, pozostaje ewidentnie prowizoryczne i niepełne.

(5) W *Polityku* (284c–d) zostaje postawiony problem miary absolutnie normatywnej, dokładnie ukazującej właściwe miejsce między „zbyt wiele” a „zbyt mało”. Lecz określenie Ścisłości samej (αὐτὸ τὰκριβές), czyli zasady, zostaje wykluczone z toczącego się w danej chwili dialogu, gdyż stanowiłoby to zbyt wielki problem. Wystarczy, że osiągnęło się dobry punkt wyjścia do rozwiązania tego nadrzędnego zadania.

(6) W *Timajosie* mówca stwierdza, że kwestii zasady czy zasad wszystkich rzeczy (τὴν μὲν περὶ ἀπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχάς) nie będzie się rozważać teraz, bo jest ona zbyt trudna jak na analizę dokonywaną wy-

⁹ Th.A. Szlezák (tamże) sporządził pełny zestaw „fragmentów, które pozostają otwarte” (*Aussparungsstellen*) w dialogach platońskich. Co do fragmentów z *Menona*: K. Gaiser, *Platons Menon und die Akademie* (1964); co do ustępów na temat Dobra w *Państwie*: H.J. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534b–c*; obydwa teksty w: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, red. J. Wippert, Darmstadt 1972.

łącznie na podstawie prawdopodobieństwa (48c). Inne stwierdzenie tego samego typu pada przy okazji opisu form elementarnych (ciała mogą zostać ponownie sprowadzone do płaszczyzn): „tylko Bóg i ludzie mu drodzy mają wyobrażenie zasad jeszcze wyższych, wznioślejszych” (τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὅς ἂν ἐκεῖνω φίλος ᾖ: 53d).

Duże znaczenie przypisuje Gaiser nadto dwu fragmentom, w których Platon opisuje wychowanie zdolne doprowadzić do najwyższego stopnia poznania. Obydwa mówią o matematyczno-dialektycznym procesie edukacyjnym, wymagającym wiele czasu: nigdzie jednak w dziele pisanym Platona nie ma pełnego omówienia tego procesu. Zdaniem Gaisera jest wystarczająco jasne, że oba te fragmenty odsyłają do wychowania filozoficznego, jakie Platon usiłował urzeczywistnić w Akademii wraz z najzdolniejszymi ze swych uczniów. Za równie jasne uważa, że cel wychowania stanowiło poznanie pierwszych zasad.

(7) W znanym ustępie siódmej księgi *Państwa* (524d–540c) Platon tłumaczy, że droga do poznania Dobra wiedzie przez wiele dziesiątków lat żmudnej praktyki w dziedzinie czterech nauk matematycznych, a następnie dialektyki, do której te pierwsze są tylko wstępem, aż w końcu, choć nie przed ukończeniem pięćdziesięciu lat, najzdolniejsi dochodzą do możliwości poznania czystym umysłem istoty samego Dobra.

(8) Rzadziej zwraca się uwagę na zakończenie *Praw* (XII, 960b – do końca), zawierające opis wychowania władców, uwzględniający to samo nauczanie matematyczno-dialektyczne. Także i tu mowa o wszechogarniającej wizji synoptycznej (συνθεᾶσθαι: 967e) i o jednolitym celu. Jednocześnie Platon podkreśla, że treść tego „ściślejszego wychowania” nie może być określona na piśmie, bo do zrozumienia tego, co się naprawdę liczy, dochodzi się jedynie w następstwie długiego przygotowania i wewnętrznego przyswajania (968c-e).

W konkluzji Gaiser zauważa, iż skoro teoria zasad nigdzie nie została omówiona wprost, nie można nikogo zmusić, by odniósł owe napomknienia do takiej właśnie teorii. Kto twierdzi, że treści możliwe do wyczytania z dialogów Platona stanowią jego ostateczne słowo, reprezentuje tezę trudną do obalenia. Z drugiej strony, sam fakt, że teorii pryncypiów wprost się w dialogach nie omawia, nie może być argumentem przeciw jej istnieniu, skoro, jak stwierdza sam Platon, dla ściśle określonych po-

wodów hermeneutycznych musi ona pozostać „niepisana” czy też „nie-spisana”.

Badacz Platona sądzi, iż te napomknięcia, rodzajowo różne, wskazują w istocie na jedno, odsyłają do zagadnienia wszechogarniającej podstawy wszystkich rzeczy. Jego zdaniem, należy je odnieść do dyskusji ustnych, jakie się toczyły w szkole Platona. Wciąż jednak pozostaje wątpliwość, czy Platon również w debatach ustnych traktował problem zasad jako nie rozwiązany i może nierozwiązalny, czy też próbował jakieś istniejące rozwiązanie jednoznacznie rozwinąć w tworzącą system teorii. K. Gaiser jest zdania, że Platon w *Fajdroście*, tam gdzie odsyła do niepisanych $\tau\mu\iota\omega\tau\epsilon\rho\alpha$, wyraźnie każe nam się opowiedzieć za drugą ewentualnością.

Obok *Fajdroś* i omówionych aluzji z innych dialogów, ważkich argumentów za istnieniem nauki nie spisanej przez Platona, a wykładanej ustnie, dostarcza *List VII*. Tybingeńczycy zwracają uwagę, że Platon uczulał swoich czytelników na istnienie ustnej nauki właśnie w *Fajdroście* i *Liście VII*, gdzie podał powody, dla których podstawowe prawdy filozofii nie mogą (lub nie powinny) zostać zapisane. Głównym powodem jest to, iż efektywny przekaz filozofii na tym etapie wymaga uprzedniego „duchowego uformowania” i „przyzwyczajenia” odbiorcy. Do jej przyswojenia w należyty sposób i z korzyścią uczeń może być zdalny dopiero po długich i mozolnych, około dwudziestoletnich preparacjach matematyczno-dialektycznych. Ta działalność formacyjna może być osiągnięta tylko „w trakcie prowadzonego bezpośredniego (i często powtarzanego) dialogu” ($\sigma\upsilon\upsilon\omicron\sigma\iota\alpha$), natomiast próby komunikowania najwyższych prawd filozofii za pomocą pisanych tekstów stwarzają ryzyko niezrozumienia lub zrozumienia błędnego.

Przytoczmy przeto *in extenso* ów ważki dokument, słynny ustęp *Listu VII* (341b-d; 343e–344a), w którym Platon daje takie przesłanie: „Znam niektórych innych, którzy pisali na te tematy, ale oni kimkolwiek są, samych siebie nie znają [podkr. S.B.]. O wszystkich, którzy pisali czy też pisać będą o czymś z tej dziedziny i twierdzą, że dzięki temu, co usłyszeli ode mnie bądź od innych, lub też doszedłszy do tego samodzielnie, obeznani są z tym, co stanowi przedmiot najpoważniejszych moich rozważań, tyle tylko mam do powiedzenia, że nie jest, zdaniem moim, możliwe, aby rozumieli się na tym chociaż trochę. Nie ma też żadnej

mojej pisanej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z samą rzeczą (πρᾶγμα αὐτό) na mocy zżycia się z nią, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając.

Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy? [...] O ile zaś ktoś marnie został wyposażony przez naturę, jak to wskazuje przyrodzona postawa duchowa większości ludzi, zarówno w sprawie przyswajania nauk, jak i w zakresie tego, co nazywamy obyczajami, gdy przy tym jeszcze i one uległy zepsuciu, takim ludziom nawet sam Lynkeus nie zdołałby oczu otworzyć na światło. Jednym słowem: tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury”¹⁰.

Gaiser zauważa, że w przytoczonym tekście znajdujemy zdania, które czytane bez uprzedzeń, stanowczo przemawiają za istnieniem niepisanej teorii Pryncypiów. Szczególnie znaczące w tej mierze są następujące stwierdzenia: (1) Istnieją rzeczy, na temat których Platon nie stworzył nigdy żadnego tekstu i o których z zasady pisać nie zamierza. (2) Rzeczy te dotyczą czegoś, co ma największe znaczenie dla poznania filozoficznego: „co najważniejsze” (τὰ μέγιστα), „co mnie zajmuje na serio” (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω), „co najwyższe i pierwsze w naturze” (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα), a więc – konkluduje Gaiser – zasady. (3) Nie powinno się o nich pisać z dwóch powodów: (a) nie są przekazywalne, a dochodzi

¹⁰ Zob. Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50 n.

się do nich w specyficzny sposób, (b) tylko dla nielicznych mogą być przyswajalne, a większości przyniosłyby szkodę.

Dialogi są zatem przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców i, jak możemy sądzić, w zamierzeniu ich autora mają znaczenie propedeutyczne i pejoracyjne, pełnią zaś rolę hypomnematyczną dla obeznanego już czytelnika. By wiedza o pryncypiach była wiedzą dobrze uwnętrzoną (a nie może się to nigdy stać na drodze pisanego czy prostego ustnego przekazu informacji), Platon zakłada wręcz konieczność pewnej szczególnej wrodzonej dyspozycji, potrzebę szczególnego źródłowego doświadczenia (wypracowania – jak powiedziałyby Plotyn – najwyższego, ekstatycznego widzenia: ἐπιπτεία), co i tak od początku nie zwalnia zainteresowanego od żmudnego uprawiania dialektyki, gdyż osiągnięcie rozumiejącego wglądu w naturę ostatecznych zasad jest możliwe tylko w żywym wymiarze długo uprawianej dialektyki ustnej.

Dialogi, jako filozoficzny przekaz pisany, nie są też tak konkluzywne jak rekonstruowana nauka niepisana, która w postaci zwięzłych formuł oferuje nam często gotowe rezultaty. W dialogach natomiast trzeba szukać podstaw metodologicznych, mamy w nich bowiem liczne przykłady zastosowania metody diairetycznej, nie znajdując w nich z kolei *explicit* wyłożonej teorii ostatecznych pryncypiów.

Teoria zasad stanowiła „tło dialogów Platona”, towarzysząc przez długi czas, może wręcz od początku, jego działalności literackiej¹¹. Utwory dialogowe przekazywały „na zewnątrz” (ἔξω, jako ἐξωτερικά) to, do czego dochodzono w „elitarnym” kręgu, gdzie prowadzono filozofowanie metodą ustną (ἑσωτερικά). Nie znaczy to jednak, że teoria zasad, omawiana wyłącznie ustnie, miała być tworem niedojrzałym i z tego powodu nieodpowiednim do wykładania, niby jakiś tylko „przerywnik” między utworami literackimi, takie „błądzenie po omacku” na poziomie niższym niż ten, który wyznaczały dialogi publikowane. Owszem, tego rodzaju „wprawki” o charakterze eksperymentalnym i doraźnym z pewnością w Szkole uprawiano, lecz nie należała do nich teoria pryncypiów, której Platon przyznawał rangę filozoficzną wyższą od tego, co upubliczniał w dziele pisanym.

¹¹ Zob. H.J. Krämer, *APA*, s. 410–444; 475–477.

Naukę niepisaną Platona na temat pryncypiów odtwarza się oczywiście głównie na podstawie przekazów pośrednich, z których jednak należy korzystać z dużą dozą ostrożności, pomijając dialogi. Zaprezentujemy kilka najważniejszych świadectw, pochodzących od osób, które miały bezpośredni kontakt z Akademią jeszcze za życia jej założyciela:

(1) Arystoteles w *Fizyce* (Δ 2, 209b 13–15) wprost stwierdza, że Platon w „tak zwanych naukach niepisanych” ($\epsilon\nu$ τῶς λεγομένοις ἀγράφους δόγμασιν) inaczej niż w *Timajosie* przedstawił problem τὸ μεταλεπτικόν, które trzeba uznać niewątpliwie za odpowiednik „Wielkiego i Małego”, czyli jednego z dwóch pryncypiów. A zatem zarówno fakt istnienia nauki pozadialogowej, jak i jej przedmiot zostają tu poświadczane całkiem wyraźnie.

(2) Także w *Metafizyce* (A 6) przypisuje Arystoteles Platonowi bardzo wyraźnie hipotezę dwu zasad: za przyczynę istoty bytu (τῆς οὐσίας) miał on uważać Jedno (τὸ ἓν), a za przyczynę wielości – „Diadę” (διάδα), którą rozwinął jako „to, co nieograniczone, a złożone z Wielkiego i Małego” (τὸ δ’ ἄπειρον ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ). Z tych zaś dwóch pryncypiów wyprowadzał liczby, a za ich pośrednictwem z kolei – idee. Ten rozdział *Metafizyki* podaje zatem w zwięzłym zarysie naukę Platona o pryncypiach, włączając generowanie z nich liczb oraz idei, czego nie spotykamy *explicito* w Platońskich dialogach.

(3) W pewnym liczącym trzy księgi dziele Arystoteles wyłożył i podał krytyce teorię zasad Platona. Zatytułował je *Περὶ τἀγαθοῦ* (*O Dobru*). Mamy o tym traktacie tylko kilka krótkich relacji u autorów dużo późniejszych¹². Nie da się z całą pewnością stwierdzić, jak mają się one do autentycznych wywodów Arystotelesa, można jednak z nich wywnioskować przynajmniej tyle, że Platon utożsamiał Dobro z „Jednością”, a nazwą „nieokreślonej Diady” oznaczał zasadę przeciwstawną tej pierwszej.

(4) Jako świadka istnienia Platońskiej doktryny zasad można przywołać także Teofrasta¹³. Choć nie jest pewne, czy mógł on osobiście słuchać Platona, to niewątpliwie musiał znać oprócz świadectw Arystotelesa także opinie wielu uczniów Akademii na temat ἀγραφα δόγματα. Otóż Teofrast mówi, że Platon sprowadzał zjawiska do idei, idee do

¹² Por. *Aristotelis fragmenta selecta*, wyd. D. Ross, Oxonii 1955, s. 111–120.

¹³ Teofrast, *Met.* 6 A 15 – B 17 = *Test. Plat.* 30.

liczb, te zaś do zasad, rozwijając następnie w najbardziej ogólnej formie strukturę kosmosu i za punkt wyjścia przyjmując, jak stwierdza wyraźnie, dwie zasady: ἐν ἰσόρριστος δυάς.

(5) Mamy zachowany dosłowny, choć „z czwartej ręki” dopiero, bo za pośrednictwem Derkyllidesa, Porfiriusza i Simplikiosa przekazany, cytat ucznia Platona z pierwszego kręgu, mianowicie Hermodora¹⁴. Ten bliski towarzysz i przyjaciel Platona podaje wiele cennych informacji o naukach mistrza, których nie znajdujemy w dialogach, a zbliżonych do tego, co wiemy np. od Arystotelesa. Mówi więc o różnicach, przeciwieństwach i relacjach (πρὸς ἕτερα, πρὸς ἐναντία, πρὸς τι), z których pewne są nieokreślone (ὡς ἀόριστα), mówi o stosunku „Wielkiego” do „Małego” (μέγα πρὸς μικρόν) i możliwości ich stopniowania (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), w ogóle o rozciągalności pewnych cech opozycyjalnych (szerokość, głębokość, ciężkość, lekkość) w nieskończoność (εἰς ἄπειρον), a nie dotyczy to tylko Jedności (πλὴν τοῦ ἐνός), wiąże się natomiast z charakterystyczną dla członów opozycji zanegowanymi (ἄστατον, ἄμορφον, ἄπειρον, ogólnie οὐκ ὄν) nieoznaczonością (ἀκρισία).

Podany tu został zarys podziału kategoryalnego, jednej z istotnych składowych nauki niepisanej, sprowadzającego się do podstawowych pryncypiów. Cytujący Hermodora Simplikios chce za pomocą fragmentu z jego pisma *O Platonie* bliżej objaśnić twierdzenie Arystotelesa, identyfikujące „Wielkie i Małe” jako „materię” (ὕλη), a tym samym rzucić światło na to, jak pojmował tę zasadę Platon. Nic dziwnego, że na to pryncypium została zwrócona główna uwaga komentatora. O drugim, tzn. o Jedności, spotykamy tylko wzmiankę.

(6) Wreszcie wspomnieć trzeba o przypisywanym kiedyś Platonowi, a pochodzącym z pewnością od Filipa z Opuntu dziełku zatytułowanym *Epinomis*, które dołączano jako 13 księgę *Praw*. Filip, wierny uczeń Platona, któremu towarzyszył aż do śmierci, spisał zapewne dokładnie nauki przekazane przez mistrza ustnie. Uwydatnił w swej relacji pryncypium Jedności, ukazując je jako jednoczącą zgodność (ὁμολογίαν μίαν), widoczną w strukturach matematycznych i w harmonii muzycznej, jako cel rozumnego człowieka (εἰς ἐν βλέπων), wreszcie jako podstawową więź w naturze (δεσμός εἷς). W dalszym ciągu tłumaczy, że poznanie

¹⁴ Simpl., *In Aristotelis Physica* 247, 30 – 248, 15 (Diels) = *Test. Plat.* 31.

najwyższej Jedności stwarza podstawy pod ludzką eudajmonię i polityczny ład. W szczególach Filip z Opuntu odbiega wprawdzie nieraz od nauki Platona, pragnąc ją wyrazić po swojemu, jednak uczeni z Tybingi nie wątpią, że przekazuje on nam tutaj pewne autentyczne informacje na temat teorii zasad, wykraczające poza to, czego możemy się o niej dowiedzieć z własnych pism autora *Praw*.

Omówioną wyżej bazę źródłową poszerzyć można o późniejsze świadectwa. Zdaniem Konrada Gaisera, który przebadał gruntownie tradycję pośrednią i skonfrontował ją z bezpośrednim przekazem Platona, świadectwa uczniów przemawiają stanowczo za tym, że w przypadku teorii pryncypiów nie szło o jakiś przypadkowy myślowy eksperyment, lecz o coś autentycznie dla Platona ważnego: o próbę ujęcia całości jego filozofowania w system. Testimonia dowodzą niezbicie przynajmniej jednego faktu, że Platońska teoria zasad nie była jakimś pustym formalizmem i grą z liczbami, lecz zapoczątkowywała koncepcję „Jednego” jako Dobra i podstawy eudajmonii.

Przedmiot tej teorii stanowiły pryncypia, tzn. chodziło w niej o uchwycenie pierwszych przyczyn (ἀρχαί, αἰτίαι, στοιχεῖα) całej rzeczywistości. Nie oznacza to wszakże, że dyskurs obracał się wyłącznie wokół zasad, stanowiły one bowiem jedynie środek do celu, jakim było zrozumienie świata. Dokonywało się to na podwójnej drodze: (a) najpierw należało dojść do tych zasad wychodząc od poszczególnych wycinków rzeczywistości i uczynić je zrozumiałymi jako założenia, na których ta rzeczywistość się opiera (redukcja), a następnie (b) dokonywało się objaśniania otaczającego nas świata, wychodząc od tych właśnie zasad (dedukcja). Zasadnicze znaczenie miały więc te dwie metodologiczne drogi (procedury): ku zasadom i od zasad, nie zaś przedmiotowo wzięte same zasady, analogicznie jak w przypadku wyjaśniania przyczynowego u Arystotelesa, pozostającego zresztą w ścisłym związku z Platońską teorią pryncypiów, w którym także nie chodziło o opis przedmiotowych przyczyn, lecz o sam proces wyjaśniania, o czym mówiliśmy wyżej.

Teoria ta miała za cel formację kompletną, uniwersalną syntezę, synoptyczne ujęcie spekulatywne wszelkich poszczególnych doświadczeń danych we wszystkich możliwych wycinkach rzeczywistości. Temu dążeniu do wszechogarniającej wizji całości (σύνωψις) poprzez wypracowanie struktur podstawowych, powszechnie ważnych, winno towarzy-

szyć i weryfikować je doświadczenie bezpośredniej i oczywistej pewności, jakaś „wizja całościowa”, w której prawda odsłania się na drodze intelektualnej intuicji (νόησις).

2. Stanowisko „antyezoteryczne” oraz próby mediacji

Podstawowa teza uczonych z Tybingi, że istnieje paralelna do spisanej i treściowo od niej odrębna („ezoteryczna”) metafizyka Platona, stała się od początku w opozycji wobec tradycyjnego (szczególnie utrwalonego w Niemczech), „egzoterycznego”, romantycznego paradygmatu Schleiermachera-Schlegla, pokrewnego protestanckiemu założeniu o autarkii Pisma jako jedyne źródła Objawienia (*sola scriptura*). Współcześnie na gruncie amerykańskim stanowisko to przybrało zradykalizowaną postać w wydaniu H. Chernissa i jego szkoły. Uczeni ci kwestionują istnienie filozoficznie znaczących niepisanych nauk poza dialogami, można więc ich podejście nazwać „antyezoterycznym”.

Tradycja pośrednia ukazuje jednak ponad wszelką wątpliwość – jak wykazano w Tybindze – problematykę niewątpliwie platońską, wykraczającą poza tematy Platońskich dialogów. Stanowisko tybingieńskie broni się samo i na tej podstawie, że zrekonstruowany został paradygmat najbardziej autentyczny, tzn. paradygmat, w ramach którego interpretowali Platona bezpośredni jego towarzysze, czyli prócz Arystotelesa przede wszystkim Speuzyp i Ksenokrates, a także Teofrast, zależni bezpośrednio od jego nauczania ustnego. Do czasu przełomu, dokonanego przez szkołę tybingeńską, sprawozdania Arystotelesa, jego komentatorów i innych doksografów uważano często za wynik nieporozumienia. Sądzono, że są efektem niezrozumienia filozofii Platona, której pełną postać prezentują dialogi, mieszania jej z obcymi elementami, w tym z nieraz trudno odróżnialnymi od niej poglądami innych platoników, bądź też są wynikiem własnej inwencji i konfabulacji różnych autorów antycznych. Do dziś jeszcze wytacza się argumenty deprecjonujące tradycję pośrednią, wskazując np. na trudny, polemiczny charakter sprawozdań Arystotelesa (np. księgi M i N jego *Metafizyki*) oraz odmiennosc stosowanej przezeń terminologii.

Wedle Gaisera, błędne jest podejście Chernissa i jego zwolenników dyskredytujących pierwiastek platoński tych relacji. Preferowanym argu-

mentem jest tu fakt nieobecności poruszanych w nich problemów w pismach Platona, a z punktu widzenia treści ich wzajemna niezgodność, a nawet sprzeczności. Nie bierze się pod uwagę, że sprzeczności nie dotyczą tam wszystkich aspektów danej sprawy. A wnioskowanie o całkowitej niewiarygodności dokumentu na podstawie występowania w nim miejsc wątpliwych będzie zawsze błędem metodycznym.

Mówiąc dokładniej: natrafiwszy w świadectwach na sprzeczności i rozbieżności, antyezoterycy mogą co najwyżej podać w wątpliwość poziom tych relacji, a nie, jak to czynią, odrzucić wszystkie zawarte w nich informacje. Jeśli np. Arystoteles twierdzi, iż Platon postawił na tej samej płaszczyźnie idee i liczby, a Teofrast, że sprowadził idee do liczb, to zawsze można wysunąć przypuszczenie, że jedno bądź drugie twierdzenie, lub nawet oba, nie są ściśle, lecz nie wolno z tego powodu unieważniać totalnie wniosku, że Platon ustanowił między ideami i liczbami jakąś korelację. Choćby więc antyezoterycy stwierdzili istnienie elementów nieplatońskich w relacjach dotyczących platońskiej teorii zasad, to i tak w tych doniesieniach pozostaje pewien rdzeń niepodważalnie Platoński.

Wystąpienie szkoły tybingeńskiej podzieliło więc badaczy Platona na dwa obozy, „ezoteryków” i „antyezoteryków” („egzoteryków”) ¹⁵. Pierwsze stanowisko zostało niezależnie wzmocnione pracami amerykańskiego filozofa J.N. Findlaya ¹⁶, za drugim opowiedziało się wielu tradycjonalistów: M. Isnardi-Parente, F.W. Niewöhner, G. Patzig, E.N. Tigerstedt, G. Vlastos, E. Dönt, G. Watson i inni. Ci ostatni, odrzucając odrębność jakiejś domniemanej „nauki ustnej” Platona, zalecają, zgodnie z tradycją, skupić się na analizie dialogów jako jedynym przekazie jego myśli. „Jeśli Platon głosił ustnie jakąś naukę o pierwszych zasadach – argumentują [...] – były to po prostu próby i eksperymenty myślowe,

¹⁵ Określenia wprowadzone przez K. Gaisera w artykule *Plato's Enigmatic Lecture on the Good*, „Phronesis” 1980.

¹⁶ Zob. J.N. Findlay, *Plato: Written and Unwritten Doctrines*, London 1974. Autor uważa, że w późnym okresie działalności Platona mamy do czynienia nie tyle z odrębną nauką ustną, ile z podjętym programem arytmetyzacji teorii idei.

których nie uznał godnymi literackiego zapisu”¹⁷. Stosownie do swych założeń, „antyezoterycy” zawsze próbowali odjąć znaczenie dowodowe zawartym w *Liście VII* wypowiedziom na temat Platońskiej ustnej nauki o zasadach. Na poparcie przytaczają trzy argumenty, z których żaden nie wydaje się uprawniony.

Po pierwsze, większość z nich, z wyjątkiem M. Isnardi-Parente, uważa *List VII* za nieautentyczny. Trzeba jednakowoż stwierdzić, że dotychczas brak dostatecznie przekonujących dowodów jego nieautentyczności. Ale nawet jeśli byłby nieautentyczny, jego autor musiał bardzo dobrze znać życie i doktrynę Platona; na tyle dobrze, że jego wypowiedzi na temat niepisanej teorii zasad w istocie swej są adekwatne z prawdą historyczną.

Po drugie, antyezoterycy wywodzą, że *List VII* nie przeprowadza po prostu tylko rozróżnienia między publikacją pisemną i uprawianą nauką ustną, lecz przyjmuje również rozróżnienie między dwiema możliwościami wypowiedzi pisemnej, oceniając inaczej dialogi literackie, inaczej traktaty systemowo-doktrynalne. Fragment, w którym mowa o tym, że Platon nigdy nie wyłożyłby na piśmie tego, co najważniejsze, miałyby się odnosić wyłącznie do formy pism systemowych o charakterze doktrynalnym, nie do żywego dialogu literackiego. Uważają, że przez słowo *σὺγγραμματα* w kontekście krytyki wypowiedzi pisemnej, zawartej w *Liście VII* (341 c, 344 c) i w *Fajdosie* (277d, 278c) należy rozumieć tylko pewien określony typ pisma, tj. traktat kompletny, encyklopedyczny, tworzący system¹⁸. Interpretacja ta ma na celu wyprowadzenie z wypowiedzi Platona tezy, że najważniejszą dlań wiedzę wyłożył on w dialogu, tak ustnym, jak również literackim, a tylko z pewnością nie w traktacie tworzącym system. Ważkie argumenty przeciwko temu stanowisku

¹⁷ Por. K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, przeł. K. Środa, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 190.

¹⁸ Por. zwłaszcza E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München 1969, s. 16 i 358; M. Isnardi-Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, s. 150 n.; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, s. 411.

wytoczyli H.J. Krämer i Th.A. Szlezák¹⁹. Według Gaisera, pogląd ten jest nie do utrzymania, ponieważ list, w którym Platon mówi o bezużyteczności pisma dla celów przekazu najwyższego poznania, dotyczy wyraźnie i bez wyjątku wszelkiego typu wypowiedzi pisemnej.

Po trzecie wreszcie, antyezoterycy przekonują, że najwyższe poznanie, o jakim mowa w *Liście*, nie może być wcale wyrażone słownie (tzn. ani w piśmie, ani w mowie), lecz ma stanowić jedynie przedmiot jakiejś intuicyjnej iluminacji. Na poparcie tej tezy przywołują zdanie ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα (341c). Ale – wedle Gaisera – nie znaczy ono, że „nie jest w ogóle przekazywalne”, tylko że „nie jest przekazywalne w ten sam sposób, co inne rzeczy”. Stąd wniosek, że mówienie czy pisanie o zasadach nie jest rzeczą niemożliwą, lecz, że zbyt łatwo prowadzi do nieporozumień.

Ten sens wypowiedzi Platona potwierdza – jak wykazuje Gaiser – fragment z *Praw* (XII, 968c-e), gdzie mówi się, iż „dokładną i uniwersalną wiedzę osiągnąć można jedynie przez długotrwałe wzajemne obcowanie (πολλή συνουσία) nauczyciela i ucznia. Najistotniejsze pojęcia nie są wprowadzane niewysłowione (ἀπόρητα) w takim sensie jak misteria, ale «nie da się ich wypowiedzieć z góry» (ἀπρόρητα); to znaczy nie da się ich wyjaśnić, zanim uczeń nie uchwyci ich sam, po długiej praktyce dialektycznej”²⁰. „Podobnie jak w liście VII Platon zakłada tu, że najwyższą wiedzę można wyrazić w pewien sposób, ale nie powinno się tego czynić, i to nie z powodu sztucznej lub religijnej tajemnicy, lecz ze względu na obiektywną konieczność”²¹.

¹⁹ H.J. Krämer, *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, „Museum Helveticum” XXI, 1964, s. 144 n.; tenże, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, red. H.G. Gadamer, W. Schadewaldt, Heidelberg 1968, s. 122. Th.A. Szlezák, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros*, „Museum Helveticum” XXXV, 1978, s. 25 n.; tenże, *The Acquiring of Philosophical Knowledge according to Plato's Seventh Letter*, w: *Arktouros*. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox, Berlin 1979, s. 360–363.

²⁰ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład...*, wyd. cyt., s. 199.

²¹ Zob. tamże, przyp. 33.

Dokładniejsze informacje o aktualnym stanie dyskusji nad tą kwestią podaje M. Isnardi-Parente²², słusznie odrzucająca pogląd, jakoby w tym fragmencie miała być mowa o czymś bezwzględnie niewypowiadalnym. Trudności przekazu, o jakich mówi Platon, dopatruje się jednak Isnardi-Parente w nieadekwatności formy wykładu tworzącego system (w odróżnieniu od formy adekwatnej, dialogu). Ja natomiast widzę trudność nie w fakcie, że tego, co najważniejsze, nie da się ująć w tworzącym system wykładzie, ale w tym, że nie może być ono od razu zrozumiane, ponieważ jego zrozumienie jest zwieńczeniem długotrwałej praktyki i dlatego nie sposób go upowszechnić.

Widać więc, że jednym z najważniejszych tematów spierających się stron stał się problem, jaką wartość przypisywał Platon swojej twórczości literackiej, gdyż od tego zależy, czy dialogom przyznać pierwszoplanową, czy drugorzędną rolę w rekonstrukcji tego, co w jego nauce najważniejsze. Wydaje się, że w *Liście VII* (tak jak w *Fajdrosie*) krytyka utworów literackich rozciąga się na wszelki rodzaj pisma (γεγραμμένα): przekonanie o zasadniczej niedoskonałości wypowiedzi pisemnej nie dopuszcza wyjątków, również w postaci dialogów samego Platona. Dla zrozumienia, jaki sens miało tak stanowcze zaprzeczenie wartości pisma dla spraw najważniejszych (a więc teorii zasad), trzeba przede wszystkim postawić pytanie, które może być dużo bardziej owocne niż spór o dosłowne znaczenie σύγγραμμα: dlaczego ta wartość została zanegowana?

Z tekstu wynika, że Platon nie uważa za niemożliwy związanego wykładu tego, co najważniejsze. Mówi o nim używając trybu warunkowego: ὑπ' ἐμοῦ βέλτισι ἂν λεχθεῖη (341d). Właśnie w wypadku teorii zasad wykład syntetyczny będzie bez wątplenia możliwy, skoro w tym wypadku metodyczne zgęszczenie należy do istoty rzeczy (344e: ἐν βραχυτάτοις κεῖται). Pismo, a może jeszcze bardziej publiczny dyskurs dotyczący zasad, zostają odrzucone, ponieważ doprowadziłyby do powstania u większości czytelników czy słuchaczy poważnych nieporozumień, zrodziłyby u nich brak szacunku lub wbiłyby ich w pychę. W wypadku teorii zasad (w odróżnieniu od zwykłych τέχναι i μαθήματα) warunkiem rozstrzygającym o jej zrozumieniu, gdy zostanie wyłożona syntetycznie, jest uprzednia praktyka matematyczno-dialektyczna, wymaga-

²² Por. M. Isnardi-Parente, *Filosofia e politica...*, wyd. cyt., s. 151–155.

jąca wiele czasu i nie dająca się zastąpić przez jakąkolwiek inną praktykę. W innych dziedzinach wiedzy jakieś wstępne kompendium może dobrze pomóc we wprowadzeniu i zorientowaniu się w nich (341e: ἐπιχείρησις, por. *Prawa* IV 722d), w przypadku teorii zasad może tylko sprowadzić na manowce.

Innym terenem sporu jest wartość dowodowa poszczególnych testimoniów, którą „antyezoterycy” starają się osłabić argumentując, że „relacje uczniów Platona są pełne nieporozumień i zniekształceń wynikających ze świadomych prób systematyzacji”, a stąd na ich podstawie „jest bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, uzyskanie jasnego obrazu tej nauki”²³. Dotyczy to np. dwu następujących świadectw: (a) obszernej relacji Sekstusa Empiryka²⁴ o doktrynie pitagorejczyków, w związku z zasadami ἐν ἰ ἀόριστος δὴς, i (b) fragmentu *O Duszy*²⁵, w którym Arystoteles mówi o teorii, według której dusza zbudowana jest z pierwszych serii dymensjonalnych i liczb. Konrad Gaiser twierdzi, że w obu wypadkach relacje odnoszą się do nauki samego Platona²⁶, ponieważ daje się wytyczyć linię demarkacyjną między nią a różnymi od niej, choć z niej się wywodzącymi poglądami uczniów, tj. znanymi nam przynajmniej w ogólnych zarysach systemami filozoficznymi Arystotelesa, Speuzypa i Ksenokratesa. Inni badacze²⁷ uważają, że początku tych tworzących system teorii doszukiwać się należy dopiero w szkole Platona (Speuzyp, Ksenokrates).

Podobne kontrowersje dotyczą wspomnianego wyżej świadectwa Teofrasta, na które się powoływał Gaiser²⁸. Z jednej strony mówiono, że fragment ten nie może się odnosić do Platona²⁹, wymienionego z imienia

²³ Zob. K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład...*, wyd. cyt., s. 190.

²⁴ Sex. Emp., *Adversus Mathematicos*, X 248–284.

²⁵ Arist., *De anima*, A 2, 404 b 16–30.

²⁶ K. Gaiser, *PUL*, s. 109; 195–198. Por. *Timajos* 35b.

²⁷ Por. M. Isnardi-Parente, *Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell' Accademia antica*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, II 7, 3, 1977; wersja poprawiona w: *Studi sull' Accademia Platonica antica*, Firenze 1979, s. 78–80, 102–131, 153–180.

²⁸ Zob. wyżej, s. 133, *Test. Plat.* 30.

²⁹ Ostatnio w precyzyjnej analizie M. Isnardi-Parente, *Théophraste, Métaphysica 6a 23 ss.*, „Phronesis” 1971, XVI, s. 49–64.

dopiero później (b 11). Inni interpretatorzy uważają jednak, że chodzi tu przede wszystkim o Platona³⁰. Wydaje się, że istnieją mocne argumenty na rzecz tej drugiej tezy. Rozstrzygające znaczenie ma tutaj passus początkowy (6a 24–b 5) o „tych, którzy podnoszą do rangi zasad Jedno (ἓν) i nieokreśloną Diadę (ἀόριστος δυάς)”. Niemożliwe, żeby w tym miejscu chodziło o Speuzypa, Ksenokratesa i innych uczniów Platona, ponieważ o ich poglądach mówi się szczegółowo zaraz potem. Gaiser argumentuje, że gdyby Platońska teoria zasad była jedynie wymysłem uczniów Platona, Teofrast byłby o tym z pewnością poinformowany i nie czyniłby rozróżnienia, jak to czyni (6a 23–b 22), między teorią zasad Platona i teoriami jego uczniów: Speuzypa, Ksenokratesa i Hestajosa. Łatwo natomiast obalić wspomniany „koronny” argument strony przeciwnej wskazaniem, że zdanie, w którym wymieniony zostaje Platon, zaczyna się od słów: Πλάτων μὲν οὖν, gdzie οὖν odsyła do poglądów Platona.

Ostrą, trwającą po dziś dzień polemikę wzbudził znany z *testimonium* Arystoksenosa, dość enigmatyczny publiczny wykład Platona *O Dobru*³¹. „Powoływali się nań zarówno ezoterycy, jak i antyezoterycy, ale jak dotąd żadna ze stron nie przedstawiła zadowalającego wyjaśnienia”, stwierdza Gaiser³². Dla „ezoteryków” rzeczony wykład jest potwierdzeniem nauki niepisanej, a jego przedmiot stanowiły pryncypia. Ich zdaniem, to, o czym Arystoksenos wspomina, w pełni koresponduje z teorią zasad: wzniesienie się od nauk matematycznych ku ‘Ἐν jako Ἄγαθόν. Gaiser stwierdza wprost: „zawarte w wykładzie zrównanie Dobra z Jednym wiedzie wprost do jądra nauki o pierwszych zasadach”³³.

Nasuwa się jednak w związku z tym poważna wątpliwość. Skoro był to wykład otwarty, przeznaczony dla szerokiej publiczności, poruszana w nim „nauka o pierwszych zasadach nie była doktryną ezoteryczną, omawianą wyłącznie wewnątrz szkoły”. „Do tej pory antyezoterycy

³⁰ H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971, s. 244.

³¹ Bogaty zakres informacji na ten temat podaje K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład...*, wyd. cyt. Do spraw *stricte* merytorycznych, związanych z tym wykładem, wrócimy w następnym rozdziale.

³² Tamże, s. 191.

³³ Tamże, s. 202, przyp. 46.

mieli, jak się zdaje, więcej racji, powołując się na fragment z Arystoksenosa” – stwierdza Gaiser, przyznając się równocześnie do błędów, jakie w tej kwestii popełnił on i jego koledzy: „Ze swej strony muszę jednak przyznać, że my, ezoterycy, byliśmy jak dotąd winni błędu interpretowania na siłę fragmentu Arystoksenosa w ten sposób, by dopasować go do tego, czego Platon nauczał wewnątrz szkoły”³⁴. Błędy i sprzeczności w tej kwestii wytknął tybingieńczykom E.N. Tigerstedt³⁵.

Jeden z ważnych przedmiotów sporu stanowi problem, na jaki okres życia filozofa przypadło wygłoszenie wykładu. „Z jednej strony istnieje tendencja (zwłaszcza wśród antyezoteryków), by przypisywać wykład Platonowi w podeszłym wieku. Twierdzi się, że filozof wygłosił go na kilka lat przed śmiercią, by upowszechnić idee, których nie przedstawił w dialogach, a których nie miał już czasu sformułować na piśmie”³⁶. „Ezoterycy skłonni są raczej uważać, że wykład mógł zostać wygłoszony stosunkowo wcześniej (powiedzmy w momencie założenia Akademii – w roku 387?) i że po niepowodzeniu, jakim się zakończył, Platon postanowił ograniczyć w przyszłości dyskusje nad pierwszymi zasadami do zamkniętych kręgów Akademii”³⁷. Ten pogląd preferuje jednak bardziej Krämer niż Gaiser.

Na ten temat zaznacza się bowiem różnica zdań między obu głównymi reprezentantami szkoły tybingieńskiej: Gaiserem i Krämerem. Ten ostatni skłania się ku wcześniejszemu datowaniu wykładu, który miałby, jego zdaniem, zostać wygłoszony przed powstaniem *Państwa*³⁸, uważa bowiem, że niepowodzenie kazało Platonowi odtąd nie omawiać teorii zasad poza kręgiem szkolnym i rygorystycznie unikać jakiegokolwiek formy wykładu pisemnego. Stwierdziwszy, że większość słuchaczy błędnie pojmuje jego argumentację, ograniczył stosowanie jej do wąskiego kręgu najbliższych uczniów. Dlatego właśnie, jak sądzi Krämer, w *Państwie*

³⁴ Tamże, s. 191.

³⁵ E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Stockholm–Uppsala 1977, s. 136–138.

³⁶ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład...*, wyd. cyt., s. 202.

³⁷ Tamże, s. 203.

³⁸ H.J. Krämer, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonsüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, wyd. cyt., s. 112 n.

pojawia się uwaga, że „wszelkie próby przedstawiania nauki o Dobru muszą się wydać śmieszne”.

Gaiser przeciwnie, uważa, iż „więcej przemawia za tym, że wykład wygłoszony został późno”. Argument odwołujący się do *Państwa* nie jest przekonujący, gdyż „tego rodzaju fragmenty wskazują na to, że wielokrotnie doświadczane przez Platona rozczarowania utwierdziły go dość wcześniej w przekonaniu o bezcelowości publicznych prezentacji”³⁹. Natomiast argumentów przeciwnych dostarcza *List VII*. Gaiser zauważa, że „nie ma w nim żadnych śladów doświadczenia, jakim był wykład”, a zatem „został napisany wcześniej”, abstrahując od problematycznej kwestii jego autentyczności. Wniosek nasuwa się przeto taki, „że wykład odbył się po napisaniu Listu” (tzn. między 355 a 347 rokiem p.n.e.)⁴⁰. Wyjaśnienie faktu, że jednak Platon podjął się tego wykładu, znajduje Gaiser w tym, że Platon chciał uniknąć podejrzeń ze strony demokratycznej społeczności Aten, niechętej wszelkiej ezoteryczności, uprawianej jakoby w Akademii.

Próby złagodzenia rzeczzonego sporu widoczne są w pracach J. Annas⁴¹, C. de Vogel, W.K.C. Guthrie’go i wspomnianego już Findlaya, a także u H.G. Gadamera⁴², przestrzegającego przed nadmiernym szafowaniem pojęciem „ezoteryczności” nauk Platona, które potocznie i pochopnie kojarzone z nauką tajemną (*Geheimnislehre*) może być powodem nieporozumień, spychając badania na niewłaściwe tory. Trzeba też powiedzieć, że oba skrajne stanowiska uległy zbliżeniu, a spór złagodzeniu dzięki samym tybingeńczykom, w miarę odkrywania przez nich coraz liczniejszych łączących dialogi i niepisaną naukę punktów stycznych⁴³. Istotnym *novum* tego podejścia jest analiza dialogów (*Fedon, Uczta, Protagoras, Menon, Państwo, Parmenides, Sofista, Polityk, Fileb, Timajos, Prawa, Epinomis*) z perspektywy zrekonstruowanej dok-

³⁹ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład...*, wyd. cyt., s. 203.

⁴⁰ Tamże, s. 204 n.

⁴¹ Por. J. Annas, *Aristotle’s Metaphysics Books M and N*, Oxford 1976.

⁴² H.G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Lehre*, w: *Idee und Zahl*, wyd. cyt.

⁴³ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 93–113; K. Gaiser, *PUL*, s. 41–66, 67–88, 173–185.

tryny ustnej, dostrzeganie w nich aluzji i napomknięć do ustnej nauki Platona, próby wypełniania nią występujących w dialogach „białych plam” (*Aussparungsstellen*), jak to widzieliśmy w wyżej przytoczonych przykładach analiz w wydaniu Gaisera.

Krämer żywi nadto przekonanie, że tak jak ustna nauka Platona jest zdolna rzucić światło na pisane dialogi, co najprawdopodobniej było zamierzeniem Platona, tak jego pisane dzieła są ze swej strony w stanie rozjaśnić treść tradycji pośredniej. Metodologicznie zatem kierują się badacze ze szkoły w Tybindze rodzajem zasady dwukierunkowego sprzężenia, dając szcztątkowym doksograficznym relacjom możliwość, by prze-mówiły w kontekście całego bogactwa treści dialogów i ujawniły w ten sposób pełnię swej wartości oraz *vice versa*, by zarazem dialogi uzyskały ze strony źródeł pośrednich uzupełnienie i wypełnienie swoich niedomówień. Pozostaje to w opozycji do ciągle wszechwładnej interpretacyjnej zasady Schleiermachera, głoszącej, iż filozofia Platona w całości daje się wyśledzić na podstawie pisanego przekazu. Przeciwno owemu – jak to trafnie ujmuje Krämer – „literackiemu pozytywizmowi” Schleiermachera-Chernissa orientacja tybingeńska podnosi, że same dialogi mogą być rozumiane we właściwy sposób i dogłębnie jedynie z perspektywy tradycji pośredniej.

Pomiędzy stanowiskiem Schleiermachera-Chernissa, dziś stanowiącym już tylko najbardziej skrajny przypadek, a nowym paradygmatem istnieje cała gama pośrednich rozwiązań. Dla linii tradycyjnej zasadniczy problem stanowi nadal niekoherencja ezoteryki i egzoteryki w dziele Platona. I tu jednak zaczynają się rysować tendencje do ich uzgodnienia. Usiłuje się np. włączać ezoterykę w *corpus* literackiej spuścizny Platona, wynajdując to, co ezoteryczne, w pisany przekazie. Warto zauważyć, że próby takie sięgają czasów Schleiermachera i Hegla! Hegel np. dopatrywał się swoistej dwuwarstwowości struktury platońskiego dialogu: tego, co jawne i należące do przedstawienia (*Vorstellung*), oraz tego, co spekulatywne (*das Spekulative, Esoterische*), a co należy wydobyć z głębi literalnego tekstu w toku *infinitywnej* eksplikacji (por. Schlegel).

Natomiast pewne starsze, ale do dziś jeszcze mające swoich zwolenników, odmienne od rozwiązania tybingeńskiego stanowiska opierają się na dwu mających pozory słuszności, a utrzymujących się do dziś prze-

konaniach, nie popartych jednak nigdy tak wnikliwym i na tak szeroką skalę zakrojonym podejściem badawczym oraz odkrywczym rozmachem, co nowy paradygmat. Po pierwsze, że poglądy myśliciela wyrażone na piśmie są najbardziej reprezentatywne, po drugie, że myśl Platona ciągle ewoluowała, ezoteryka zaś była jego ostatnim słowem, pozostała jednak nauką niespisaną. Należy dodać, że stanowisko to, które było już pewną przeciwwagą dla paradygmatu romantycznego, w obecnych czasach chce się jawić podobną alternatywą dla nowego paradygmatu, czyli rozwiązania tybingieńskiego.

Trzeba jednak powiedzieć, że wbrew utrwalonej tezie o „ewolucji” poglądów Platona, w myśl której teorię pryncypiów datuje się na koniec jego akademickiej działalności, uznając ją za teorię niespisaną i nie do końca opracowaną, nauka ta była rozwijana od samego początku. Przynajmniej od czasów *Państwa*, a nawet *Gorgiasza*, pozostawała ona w tle problematyki poruszanej w dialogach⁴⁴. Przy sposobności analizy *Listu VII* Gaiser zauważa, że nie dostrzega się w nim rozróżnienia między platońską nauką o zasadach z okresu, w którym był pisany (354–353

⁴⁴ „Die bisherige Forschung bis zu Wilpert und Ross hat geirrt, wenn sie erst dem späten Platon eine Ontologie der Prinzipien zuschreibt. Spätestens in der Periode der *Politeia*, wahrscheinlich schon viel früher (*Gorgias!*), hat Platon die höchste Stufe philosophischer Spekulation erreicht. Die Überlieferung, dass der älteste Sokratesschüler, Euklides von Megara, mit dem Platon nach dem Tode des Sokrates verkehrte, das *agathon* mit dem eleatischen *hen* gleichgesetzt habe (z. B. Cic. *Acad.* 2, 42, 129), gewinnt damit im Hinblick auf Platon erregendes Interesse. Es scheint, als müssen wir, was die Denkbewegung Platons angeht, gänzlich umlernen: sie führt vielleicht gar nicht von unten nach oben, sondern von Anfang an eher von einer höchsten *arche* abwärts. Vor allem der ganz frühe Platon und sein Verhältnis zur Tradition werden damit wieder problematisch und bedürfen wie die Entwicklung «von der Arete zur Diairesis» einer Überprüfung. Mit Sicherheit darf jedoch behauptet werden, dass die systematische Interpretation vor der entwicklungsgeschichtlichen wieder unbedingten Vorrang haben muss”. (Zob. H.J. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles*, wyd. cyt., s. 475–476); „Was das tatsächlich bestehende Problem der Entwicklung angeht, so sei daran erinnert, dass die Geltung der Prinzipienlehre auch für die Zeit der *früheren* Dialoge schon durch den *Phaidros* (278b-e), aber auch durch den VII. Brief von vornherein nahegelegt ist”. (Zob. tamże s. 477; por. także s. 410, 444).

p.n.e.), i naukami, jakich Dionizjos mógł słuchać przy okazji trzeciej podróży Platona, a nawet już drugiej (366 p.n.e.). Uprawniony więc będzie wniosek, że Platońska teoria zasad pozostawała w swej istocie niezmienną przynajmniej w ostatnich dwudziestu latach życia Platona. Warto dodać, że już H. Gomperz doszedł do tego wniosku na podstawie *Listu VII* (zwł. 338c-e)⁴⁵, a w szerszym kontekście wyprowadził go ponownie H.J. Krämer⁴⁶.

Pierwszym historykiem, który docenił filozoficzną wartość tradycji pośredniej, był Eduard Zeller⁴⁷. Włączył on „niepisaną naukę” Platona do okresu późnego, wręcz *po*-dialogowego. Pozwoliło to K.F. Hermannowi (1849) wystąpić z koncepcją postępującej ewolucji myśli Platona, co stało się podstawą pośredniego paradygmatu. Ten pogląd utrzymuje się do dziś w próbach mediacji obu nauk Platona. Jego ważnym reprezentantem jest K.M. Sayre⁴⁸, którego stanowisko teraz przybliżymy. Chociaż z punktu widzenia nowego paradygmatu tego rodzaju podejścia oceniane są jako anachroniczne (na równi z wykładnią romantyczną), niektóre z podejmowanych prób wnoszą wiele cennych detalicznych rozwiązań.

Konkurencyjne wobec tybingeńskiego stanowisko, wypracowane przez K.M. Sayre’a, jest efektem niezależnych wysiłków wyrozumienia „późnej” ontologii Platona, która – pojawiając się, z jednej strony, w takich dialogach, jak *Parmenides* i *Fileb*, a z drugiej – w doniesieniach Arystotelesa i jego komentatorów o istnieniu tzw. niepisanej nauki Platona – była powodem wspomnianych kontrowersji wśród badaczy. Zdaniem autora *Plato’s Late Ontology*, tzw. „późna” ontologia Platona jest właściwą ontologią twórcy Akademii i od jej odkrycia zależy w dużym stop-

⁴⁵ H. Gomperz, *Platons Selbstbiographie*, Berlin–Leipzig 1928; tenże, *Platons philosophisches System*, w: *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, wyd. G. Ryle, London 1931, s. 426–431, dziś dostępne w: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, red. J. Wippen, Darmstadt 1972, s. 159–165.

⁴⁶ H.J. Krämer, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, wyd. cyt., s. 123 n.

⁴⁷ Zob. E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen 1839.

⁴⁸ K.M. Sayre, *Plato’s Late Ontology. The Riddle Resolved*, Princeton 1983.

niu nasze rozumienie Platona w ogóle. Praca Sayre'a pod frapującym podtytułem, *Rozwiązana zagadka*, chce położyć kres sporom, które w ostatnim czterdziestoleciu podzieliły uczonych na obozy „ezoteryków” i „anty-ezoteryków”.

„Antyezoterycy” – jak już wspomnieliśmy – nie wyszli poza dialogi, w tym sensie, że nie potrafili z nich odczytać np. teorii pryncypiów, relacje Arystotelesa odnośnie do platońskiej teorii pryncypiów i teorii liczb ejdetycznych uznali za wynik niezrozumienia Platona przez Stagirytę, a doniesienia o wykładzie Platona *O Dobru* za pozbawione większego znaczenia. „Ezoterycy” skupiali się zanadto na rekonstrukcji niepisanej nauki Platona, dochodząc niekiedy do daleko posuniętych matematycznych przedstawień (np. w stylu O. Beckera) i metafizycznych dywagacji, dla których trudno znaleźć faktyczną bazę źródłową. Baza ta (Arystoteles i komentatorzy) wydaje się szczupła i polegając tylko na niej można łatwo popaść w spekulacje, które sztucznie przypiszą Platonowi treści, jakich nie głosił.

To właśnie „ezoterycy” zupełnie pominieli „ezoterycznego” *Parmenidesa*, „antyezoterycy” z kolei go nie docenili. Sayre natomiast traktuje *Parmenidesa* jako punkt wyjścia całej rekonstrukcji. Nowe interpretacje *Parmenidesa* i *Fileba* (*Fileb* to dla niego centralne źródło ontologii platońskiej) mają łączyć treść tych dialogów z enigmatycznymi wiadomościami o platońskich ἀρχαῖα δόγματα. Na podstawie terminologicznych związków, ustanowionych przez greckich komentatorów Arystotelesa, Sayre dowodzi, że poglądy przypisywane Platonowi przez Arystotelesa w *Metafizyce* stanowią podstawową treść *Fileba* właśnie⁴⁹ i dostarcza pewnego kodu do odszyfrowania ontologicznych i metodologicznych treści tego dialogu. Twierdzi następnie, że owe poglądy można uznać za efekt zastosowania do ontologii pewnych ważnych matematycznych odkryć, które miały miejsce w Akademii za życia Platona. Świadczyłyby więc one o próbach zbudowania ontologii ówczesnej matematyki i wyjaśniały w ten sposób polemiczny charakter (antyeleacki i propitagorejski) drugiej części *Parmenidesa* i prawdopodobnie treść enigmatycznego wykładu Platona *O Dobru*.

⁴⁹ Tamże, s. 13.

Należy zwrócić uwagę, że Sayre kładzie większy nacisk na zawartość dialogów – *Parmenidesa*, a szczególnie *Fileba* – traktując ἄγραφα δόγματα jako heurystyczną pomoc w jej rekonstrukcji, w przeciwieństwie do szkoły tybingeńskiej, która odkrywa „nowego” Platona skupiając się zasadniczo na rekonstrukcjach jego nauki ustnej. „Trzeba koniecznie – powiada Sayre – znaleźć pośredni grunt między stanowiskiem Chernissa i jego przeciwnikami. Cherniss i jego adwersarze zgadzają się w jednym punkcie, że mianowicie w dialogach nie można znaleźć niczego, co odpowiadałoby Arystotelesowskiemu opisowi ontologicznych pryncypiów Platona z pierwszej księgi *Metafizyki*. Różnica poglądów pojawia się przy wyjaśnianiu owej jaskrawej rozbieżności. Pośrednie stanowisko będzie można zająć wówczas, gdy odrzuci się w ogóle takie ogólne założenie, przecząc istnieniu poważniejszej rozbieżności między pisаныmi i domniemanymi «niepisаныmi naukami» – do czego zmierza wyjaśnienie pośrednie.

Żeby takie pośrednie stanowisko dało się obronić, musimy odnaleźć w późnych dialogach fragmenty, które pomogą zinterpretować je w terminach opisu Arystotelesa. A żeby było ono przekonujące, owe uzgodnione fragmenty dialogów i przekazy Arystotelesa muszą stać się jako jednolita całość bardziej zrozumiałe. Jeśli te warunki zostaną spełnione, będziemy mogli odrzucić zarówno (a) nieprawdopodobną hipotezę, że Arystoteles i jego komentatorzy dostarczają najbardziej wiarygodnej podstawy filozofii Platona, oraz (b) najmniej możliwą do przyjęcia przeciwną hipotezę, że towarzysze Platona niczego się w dysputach z nim nie nauczyli”⁵⁰.

Sayre jest przy tym przekonany, że pewne zagadnienia swojej filozofii, przedstawione w dialogach, Platon omawiał bardziej szczegółowo, „na inny sposób”, z członkami Akademii. Problem polegałby więc nie na istnieniu dwóch odrębnych nauk, ale na zastosowaniu dwu nieco odmiennych konwencji językowo-terminologicznych. Stanowisko Sayre’a w sprawie platońskich ἄγραφα δόγματα można zatem ująć w ten sposób: tzw. nauka ezoteryczna Platona dotyczyłaby tych samych, co w dialogach, zagadnień, ale objaśnianych *modo scientifico* w dysputach i na semina-

⁵⁰ Tamże, s. 82.

riach z członkami Akademii. Dlatego relacje Arystotelesa należy traktować z całą powagą, mimo odrębności jego terminologii.

W dialogach, których nie należy przeceniać, nauka o ideach pojawia się ustawicznie jako postulat, a nie jako przedmiot wykładu, jak tego oczekiwaliśmy. Jeśli idzie o cel platońskich dialogów, Sayre wypowiada dość oryginalny pogląd. Twierdzi, że nie są one „składnicą doktryny, tylko są raczej tak skonstruowane, aby pełnić funkcję dialektycznych narzędzi [...]. Dla odsłonięcia myśli Platona dialektyczna struktura dialogu jest nie mniej ważna, niż jego poszczególne argumenty”⁵¹. Stąd też możemy mówić o „hermeneutycznej” otwartości pism Platona, które, z jednej strony, mają na celu ponawianie i zmierzające w określonym kierunku „ćwiczenie” naszej refleksji, z drugiej zaś, wymagają wypełniania luk, napomknięć i niedopowiedzeń treścią nauki Akademickiej Platona. Sieganie do doksograficznych relacji Arystotelesa i jego komentatorów okazuje się zatem konieczne.

Sayre twierdzi, że koherentna rekonstrukcja ontologii Platona jest możliwa na drodze właściwego zestawienia i przebadania źródeł, przy znacznym zminimalizowaniu znaczenia całej komentatorskiej, zwłaszcza niegreckiej i nowożytnej tradycji – co wydaje się słuszne, zważywszy na częste spekulacje na temat platońskiej filozofii uprawiane w duchu danej tradycji, szkoły czy epoki. Można przytoczyć przypadki wielu „quasi-neo-platonizmów”, a niech wystarczy przykład tzw. szkoły mاربurskiej, która uzgadniała *nolens volens* Platona z Kantem. Często też „redukuje” się platonizm do problemów logicznych (wykazując np. błędy w oderwanych fragmentach argumentacji), problemów semantycznych czy metodologicznych, nie osiągając „synoptycznej” wizji myśli Platona. Tego rodzaju redukcjonizm nosi pewne piętno metodologii pozytywizmu.

Sayre sugeruje, że dialektyka to coś więcej niż sama tylko logika. Platon stosuje bowiem niekiedy pewne środki retoryczne, aby krytycznym pytaniem zawiesić bliski konkluzji wywód. Ma to na celu właśnie uwypuklenie rangi istotnych pytań, które są ważniejsze od nasuwających się wniosków. Tak np. wnioski, które wynikają nieodparcie z krytycznej dyskusji na temat teorii idei w pierwszej części *Parmenidesa*,

⁵¹ Por. tamże, Przedmowa, s. IX.

zmierzają jak gdyby do zakwestionowania w ogóle tej teorii. Jednakże odrzucenie teorii idei bynajmniej nie było zamiarem Platona. Sayre zaznacza, że zgromadzone przez samego Platona dowody przeciw teorii idei „zgoła nie po to zostały pomyślane, by doprowadzić do rozstrzygających wniosków, ale by spełnić pewną funkcję retoryczną”⁵². Rzecz staje się bardziej zrozumiała, jeśli przyjąć, że Platon uznał, iż dotychczasowa nauka o ideach została błędnie sformułowana (zdaniem Sayre’a taka była zasadnicza intencja Platona, kiedy pisał *Parmenidesa*). Stąd też „głównym celem pierwszej części *Parmenidesa* było wyostrenie tych aspektów teorii z okresu średnich dialogów, co do których Platon doszedł do przekonania, iż należy je poddać rewizji, jeżeli teoria ma wyjść ze stanu aporii”. Druga zaś część tego dialogu „bada warunki koniecznej alteracji teorii, stanowiąc w ten sposób kontynuację pierwszej”⁵³.

Jak powiedziano, *Parmenides* jest dla autora *Plato's Late Ontology* punktem wyjścia późnej i zarazem właściwej metafizyki Platona⁵⁴. Dialog ten jest przedmiotem szczególnej uwagi komentatorów od czasów starożytnych do dziś i największej bodaj ilości interpretacji spośród wszystkich tekstów filozofii antycznej. „Podstawowym powodem takiego zainteresowania *Parmenidesem* była głęboka zagadkowość jego drugiej części, jak też widoczna nieciągłość obu części, która prowadziła często do przeceniania lub ignorowania jednej lub drugiej z nich”⁵⁵. W rezultacie zaistniała taka wielość często wzajemnie sprzecznych interpretacji, że trudno wręcz ustalić aktualny stan badań nad tym dialogiem.

⁵² Tamże, s. 20.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ W ostatnim czasie wzrosło też zainteresowanie *Parmenidesem* w szkole tybingeńskiej. J. Halfwassen, w wygłoszonym w Tybindze w kwietniu 1994 roku odczycie „Monismus und Dualismus der Platons Prinzipienlehre” (maszynopis), wysunął tezę, że w drugiej części tego dialogu wyłożona została teoria dwu pryncypiów – hipoteza I analizuje Jedność Absolutną, hipoteza II związek zasady Jedności z zasadą Wielości. Można powiedzieć, że tym samym tybingeńska teza o „ezoteryczności” teorii pryncypiów Platona zostaje poważnie osłabiona.

⁵⁵ Por. K.M. Sayre, *Plato's...*, wyd. cyt., s. 18.

3. Jedność nauki dialogów i nauk niepisanych

Uznając, że te dwie części dialogu mogły powstać w pewnych odstępach czasu, Sayre proponuje, aby mówić o *Parmenidesie I* i *Parmenidesie II*. *Parmenides I* jest – jego zdaniem – obrachunkiem Platona z teorią stworzoną w okresie *Fedona* i *Państwa*, tzn. z teorią, którą najczęściej zwykliśmy Platonowi przypisywać. Otóż zdaniem Sayre’a, Platon poddaje tę teorię „reparacji”, wykazując w *Parmenidesie I* jej aporetyczność. Nie kwestionuje jednakże statusu samych idei. Przekonanie o konieczności ich istnienia jako warunku naszego prawomocnego myślenia i poznania wypowiada Platon z naciskiem w końcowym fragmencie *Parmenidesa I* (135c). Nadal pozostają bowiem w mocy – zdaniem badacza – ustalenia Platona (poświadczone zresztą przez Arystotelesa) dotyczące samych idei, ustalenia, w myśl których idee są rzeczywiste, absolutne, poznawalne, będąc zarazem przyczynami i kryteriami nazywania rzeczy zmysłowych.

Na podstawie *Metafizyki* Arystotelesa dodane zostają jeszcze tezy, że idee są liczbami, i że Dobro jest Jednością. Otóż do przedostatniego punktu odnoszą się w przekonaniu Sayre’a pewne rozważania na temat ontologicznych pryncypiów w *Parmenidesie II* (druga hipoteza) oraz do nauki o $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ i $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\pi\omicron\nu$ w *Filebie*. Zakwestionowany natomiast zostaje dotychczasowy, uznany za podstawowy, dualistyczny schemat rzeczywistości, zasadzający się na opozycji idee – rzeczy. Sayre sugeruje, że Platon na etapie *Fedona* i *Państwa* w swojej wizji świata liczył się bardzo z warunkami, jakie zostały narzucone na rzeczywistość przez Parmenidesowe pojęcie bytu i niebytu. Jednakże dla Platona problemem był nie tyle byt (idee), ile uzasadnienie świata zjawisk. Siłą rzeczy wyakcentował więc dualizm, łagodzony w późnym okresie pod wpływem inspiracji pitagorejskich.

Dochodzimy tutaj do źródła problemu, który stanowi sedno wszystkich zgromadzonych w *Parmenidesie I* aporii, a mianowicie do problemu partycypacji. Koncepcja partycypacji miała szczegółowo wyjaśnić relacje pomiędzy ideami a odpowiadającymi im przedmiotami zmysłowymi, którym według Platona też przysługuje jakiś stopień istnienia. Wyróżnienie trzech rodzajów relacji (uobecniania, konceptualistycznej i paradygmatycznej) nie osiąga zamierzonego celu. Wyjaśnianie sposo-

bu uczestniczenia wielu egzemplifikacji (πολλά) w jednej idei (ἕν), tzn. wyjaśnienie tego, jak rzeczy uczestniczą w ideach, zaś idee uobecniają się w rzeczach, na gruncie – jak byśmy dziś powiedzieli – realizmu potocznego, mnoży jedynie trudności i grozi „rozpadem” samej idei. Tym samym dotychczasowa koncepcja partycypacji, usiłująca bezskutecznie uzgodnić dwie odseparowane od siebie dziedziny bytu, zostaje – zdaniem Sayre’a – w *Parmenidesie I* odrzucona.

Skłania to Platona do podjęcia nowych poszukiwań w dziedzinie zarówno ontologii, jak i metodologii. W zakresie ontologii będzie to dążenie do przewyciężenia Parmenidesowego twierdzenia o oddzielnym bycie samym w sobie (na gruncie platońskim oznaczało to całkowitą separację idei od partykulariów) i przyjęcie zdecydowanej optyki pitagorejskiej. Z kolei w dziedzinie metodologii będzie to próba zastosowania metody w „stylu Zenona”, której wartość formalna polega na badaniu wszechstronnych relacji między abstrakcyjnie pojętymi obiektami (*resp.* kategoriami). Zdaniem samego Platona bowiem, wprawienie się w tego typu metodzie w znacznym stopniu decyduje o możliwości osiągnięcia prawdy. Taka metoda, która w *Parmenidesie I* jest tylko zasygnalizowana, zostaje wyłożona w *Parmenidesie II* jako niezbędne ćwiczenie dialektyczne⁵⁶.

⁵⁶ Etapy owego dialektycznego postępowania Sayre ujmuje następująco:

	jeżeli (a)	wtedy (b)	(c)
I.	Jedność jest	Jedność <i>pros</i> Jedność	nie ma żadnych cech
II.	Jedność jest	Jedność <i>pros</i> Inne	ma wszystkie cechy
III.	Jedność jest	Inne <i>pros</i> Jedność	mają wszystkie cechy
IV.	Jedność jest	Inne <i>pros</i> Inne	nie mają żadnych cech
V.	Jedność nie jest	Jedność <i>pros</i> Inne	ma wszystkie cechy
VI.	Jedność nie jest	Jedność <i>pros</i> Jedność	nie ma żadnych cech
VII.	Jedność nie jest	Inne <i>pros</i> Jedność	mają wszystkie cechy
VIII.	Jedność nie jest	Inne <i>pros</i> Inne	nie mają żadnych cech

Ponieważ każdy wniosek przypisuje lub neguje ten sam zbiór cech Jedności bądź Innym i ponieważ zdecydowana większość z owych charakterystycznych cech jest wzajemnie przeciwstawna, możemy, słusznie twierdzi Sayre, sumarycznie ujmować je jako „wszystkie cechy kontrarne” lub skrótowo „te cechy”. K.M. Sayre, *Plato's...*, wyd. cyt. s. 44.

Mimo kłopotów związanych z logicznym zrozumieniem ośmiu hipotez (zwłaszcza dedukcji V–VIII), w których badacz błędnie dopatruje się egzystencjalnego znaczenia terminu „jest” w zastosowaniu do Jednego, schemat ten – jego zdaniem – ujmuje nie tylko wszystkie kroki wyliczone w dowodzeniu, lecz również wykazuje uderzającą symetrię między pierwszym i drugim zbiorem czterech hipotez. I tu pojawia się kwestia, czy owa symetria jest przypadkowa, czy też takie połączenie w grupy jest podyktowane celem interpretacyjnej dogodności.

Kwestia grupowania jest tu decydująca. Wszyscy bowiem nowożytni komentatorzy, bez godnego uwagi wyjątku, założyli, że dla celów interpretacji hipotezy należy łączyć w pary w takiej kolejności, w jakiej występują w dialogu (I z II, III z IV itd.). Jednak niemal na pewno takie założenie jest błędne⁵⁷. W historii dotychczasowych analiz ośmiu hipotez *Parmenidesa II* Sayre dostrzega znamieny fakt. Wraz z uznaniem za niepodważalną kolejności występujących w tekście hipotez wyłoniła się tendencja, żeby akcentować wagę wniosków wynikających z kolejno następujących po sobie hipotez. Wnioski, które wynikały z kolejnych łączonych w pary hipotez, pozostawały zaś względem siebie w ewidentnej sprzeczności. W ten sposób ustaliło się przekonanie o czterech antynomiach *Parmenidesa II*.

Taki punkt widzenia można odnaleźć w pracach wielu badaczy tego dialogu, np. u P. Friedländera⁵⁸, M. Schofielda⁵⁹ i innych. Podejście tego rodzaju prowadziło najczęściej do niepokonanych trudności w zrozumieniu sensu zarówno poszczególnych dedukcji, jak i całości argumentacji. Skoro cała metodologia *Parmenidesa* sprowadza się do jakiejś dialektyki sprzeczności oraz do konstatacji, że wnioski z hipotez I i II, III i IV itd. jedynie się znoszą i na tym koniec, to trudno o pozytywną ocenę tego typu dialektyki, która miała wszak prowadzić do prawdy⁶⁰. Nie dziwi

⁵⁷ Tamże, s. 44–45.

⁵⁸ P. Friedländer, *Plato*, t. 3, Berlin 1960².

⁵⁹ M. Schofield, *The Antinomies of Plato's Parmenides*, „Classical Quarterly” 1977.

⁶⁰ Hegel w swojej klasyfikacji typów refleksji zalicza dialektykę Platona do tzw. refleksji zewnętrznej, natomiast w odniesieniu do *Parmenidesa* powiada tak: „Także Platońska dialektyka, nawet w *Parmenidesie*, a gdzie indziej jesz-

zatem to, że dialektyce *Parmenidesa II* odmawiano szczególnego filozoficznego znaczenia. A.E. Taylor, na przykład, nazwał całe to rozumowanie *jeu d'esprit*, H. Cherniss i P. Shorey – erystycznym dowodzeniem skierowanym przeciw teozom eleatów. R.S. Brumbaugh odnalazł w drugiej części dialogu dowód na niemożliwość pogodzenia rzeczywistości z abstrakcyjnymi ideami, z kolei W.G. Runciman dopatrył się odrzucenia metody hipotetycznej jako środka prowadzącego do definicji⁶¹.

Niewykluczone, że w podobny sposób odczytywano *Parmenidesa* już w starożytności. W wyniku negatywnego odczytania dialektyki *Parmenidesa* Akademia uległa sceptycyzmowi – sugeruje Gilson⁶². Z kolei za bardzo istotny przekaz Platona uznawali go Porfiriusz i inni wielcy neoplatonicy, komentatorzy tego dialogu, jak Proklos i Damaskios, wykorzystując twórczo we własnych rekonstrukcjach henologii. W negatywnej dialektyce *Parmenidesa* (hipoteza I) dopatrzono się wzorowego wykładu owej wyższej metafizyki, teologii negatywnej, związanej później z imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity.

Sayre jest pierwszym uczonym, który proponuje odmienną, ale zarazem w pełni pozytywną i zasadną wykładnię dialektyki *Parmenidesa II*. Trudności, które, jego zdaniem, powstają z połączenia hipotezy I i II, polegają na tym, że „dwie hipotezy wprowadzają wnioski o Jedności w jej różnych relacjach: wnioski pierwszej dotyczą Jedności w odniesieniu do niej samej, podczas gdy wnioski drugiej hipotezy dotyczą Jedności w odniesieniu do Innych [...] Hipotezy zakładają istnienie różnych Jedności. Jedność hipotezy I istnieje w sobie i na mocy siebie samej, nie dopuszczając relacji z innymi rzeczami, podczas gdy ta restrykcja nie obowiązuje w hipotezie II. W ten sposób zwyczajowe łączenie hipotezy I i II łącznie instrukcją przedstawioną we fragmencie 135e 8 – 136a 2, która

cze bardziej bezpośrednio, ma częściowo tylko za cel doprowadzenie do tego, by ograniczone twierdzenia rozwiązały się i obaliły same przez się, a częściowo ma ona za swój rezultat *Nic*”. Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 52.

⁶¹ R.S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age*, New York 1962; W.G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.

⁶² E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak Warszawa 1963, s. 33.

zaleca poszukiwaczowi prawdy rozważyć hipotezę, że ta sama rzecz (τὸ αὐτὸ τοῦτο: 136a 1-2) nie istnieje”⁶³.

Znaczy to, że jeśli hipoteza I ma być rozważana w koniunkcji z drugą hipotezą, to ta druga musi zostać wybrana z drugiej grupy czterech hipotez. „Hipotezę I należy połączyć z hipotezą przeczącą istnieniu Jedności, nie dopuszczającą jej relacji z innymi rzeczami i wyprowadzającą wnioski na temat Jedności względem niej samej, to znaczy z hipotezą VI. Zwyczaj łączenia hipotez w pary prowadził wielu komentatorów do jednego błędnego przekonania, że mianowicie każda hipoteza wiedzie do wniosków, które są sprzeczne z wnioskami drugiej. Na przykład końcowy wniosek z hipotezy I zdaje się przy pobieżnym odczytaniu pozostawać w sprzeczności z wnioskiem hipotezy II, podobnie jak wniosek hipotezy III i IV, V i VI, VII i VIII. Lecz hipotezy I i II nie odnoszą się do tej samej Jedności, podobnie jak hipotezy III i IV itd. Jeśli natomiast połączy się właściwe hipotezy, to znaczy I z VI, to nie tylko nie będzie wówczas między nimi sprzeczności (faktycznej bądź pozornej), lecz ponadto obie pozostaną w interesującym związku logicznym”⁶⁴.

Sayre proponuje więc bardzo istotną poprawkę do architektoniki *Parmenidesa II*. Jego zamiar ratowania logicznej spójności przedstawionej przez Platona „dialektycznej gry” okazuje się w pełni uzasadniony. Wystarczy cofnąć się do *Parmenidesa I* i przeczytać raz jeszcze passus 135e–136c, by przechodząc do *Parmenidesa II* bez trudu stwierdzić, że Platon w swoim dialektycznym postępowaniu metodycznie wyczerpuje najpierw w czterech hipotezach wszystkie warianty założenia twierdzącego, następnie znów w czterech hipotezach wszystkie warianty założenia przeczącego. A w myśl podstawowej instrukcji *Parmenidesa* dotyczącej łączenia hipotez, należy oczywiście łączyć odpowiednio hipotezy z pierwszej grupy z hipotezami drugiej, a nie – jak dotąd – w ramach tej samej grupy. Zadziwiające, że na ten szczegół nie zwrócono dotąd uwagi. Co więcej, dostrzeżenie owego ważnego pouczenia, jak również dodatkowej wskazówki zawartej w passusie 136a, przemawia rozstrzygająco na korzyść jedności dialogu. Prawdopodobnie owa instrukcja zamieszczona w *Parmenidesie I* uszła uwagi komentatorów, ponieważ

⁶³ K.M. Sayre, *Plato's...*, wyd. cyt., s. 45.

⁶⁴ Tamże, s. 45–46.

każdą z dwu części dialogu zwykło się analizować w zbyt dużej od siebie separacji.

Sayre nie zajmuje się zawiłą kwestią wychwytywania i ustalania różnych sensów słowa „jest” występującego w hipotezach *Parmenidesa II*, co stanowi najślabszą stronę jego interpretacji. Kopula „jest” ma dla niego znaczenie wyłącznie egzystencjalne, wbrew różnym współczesnym tendencjom semantycznym, nakazującym dopatrywać się w tych argumentacjach pomieszczenia trzech znaczeń kopuli „jest” (identycznościowego, predykatywnego i egzystencjalnego), a przyjmującym z kolei jednoznaczny charakter pojęcia Jednego, które stanowi podmiot założeń. Oczywiście sens Jedności, jaki poszczególne hipotezy zakładają, był i jest jednym z najpoważniejszych problemów dialogu. Na ogół przyjmowano, że chodzi o jedno i to samo pojęcie.

Sayre przeciwstawia takiemu przekonaniu pogląd odmienny: jego zdaniem słowo „jest” (= istnieje) zachowuje znaczeniową stabilność przy jednoczesnej dwuznaczności podstawowych pojęć: Jedno (ἓν) i Inne (τὰ ἄλλα, tj. „rzeczy inne niż Jedno”). Pojęcia te z góry wymykają się konotacji, albowiem w poszczególnych kontekstach, w wyniku stosowania przyimka relacji πρὸς („względem”, „w odniesieniu do”), dopuszczają różne specyfikacje. „To, czy konsekwencje jakiejś rzeczy zostaną rozważone w odniesieniu do niej samej, czy w odniesieniu do innych rzeczy, będzie rzutowało w sposób radykalny na wynik rozumowania. I tego też powinniśmy w istocie oczekiwać od krytyki doktryny separacji między ideami a rzeczami zmysłowymi w *Parmenidesie I*. Piętnem teorii idei z okresu środkowego było twierdzenie, że idee posiadają byt w sobie i na mocy siebie i że filozof powinien je jako takie właśnie traktować w dialektycznych dociekaniach. Ostateczny dowód Parmenidesa w pierwszej części dialogu wykazuje natomiast, że doktryna ta, ściśle w ten sposób pojęta, czyni idee niepoznawalnymi, który to wniosek wnet potwierdza hipoteza I. Aby ocalić teorię idei jako intelligibilną podstawę możliwości naszej wiedzy, konieczne okazuje się rozważenie idei w relacji [podkr. *S.B.*] do innych rzeczy, a nie jako bytów w sobie i podług siebie”⁶⁵.

⁶⁵ Tamże, s. 40.

Osiem dedukcji *Parmenidesa II* stanowi zdaniem autora istotną modyfikację Parmenidesowej „drogi prawdy”. W ten sposób Sayre dostrzega dwa zasadnicze sensy Jednego (które oczywiście Platon od początku miał na względzie, ale których sens ma dla nas wynikać dopiero z toku poszczególnych wywodów), a mianowicie eleackie i pitagorejskie pojęcia Jedności, pomiędzy którymi wytwarza się zasadnicze napięcie całej dialektyki *Parmenidesa II*. W pierwszym, na przykład, przypadku (hipoteza I) otrzymujemy charakterystykę Parmenidejskiego Jednobytu, która w odniesieniu do poszczególniej idei platońskiej okazuje się nie do utrzymania. W drugim wypadku (hipoteza II) otrzymujemy Jedność wytwarzającą liczbę (ἀριθμός dla pitagorejczyków i Platona to λόγος: stosunek, proporcja). Tak rozumiane pryncypium okazuje się pozytywną zasadą w próbie rozwiązania starego problemu Jedności-Wielości. Jedno wytwarzające liczbę, „rozwijając się”, łączy w kolejnych szczeblach „w dół” (idee-liczby, przedmioty arytmetyczno-geometryczne, stereometryczne itd.) poszczególne poziomy rzeczywistości i podlegając wielokrotnieniu dochodzi do świata zmysłowej wielości i do czystej, nieokreślonej i nieskończonej Wielości (ἄπειρον πλῆθος).

Inne – drugie obok Jednego pryncypium, występujące w *Parmenidesie II* – nastroczało od wieków nie mniejsze kłopoty interpretacyjne. Termin τᾶλλα występuje już w *Parmenidesie I*, gdzie Platon mówi o ideach całkowicie wyizolowanych od rzeczy zmysłowych (nazwanych właśnie „innymi”; 130e 6, 131e 5, 132a 5, 133a 5). Uproszczeniem byłoby jednak stawianie prostego znaku równości między pojęciami τᾶλλα (= πολλὰ) z pierwszej części dialogu i τᾶλλα z drugiej jego części. Sayre trafnie dostrzega, że „nie narzucono żadnych warunków, które kazałyby ograniczać owe «inne» bądź do idei, bądź do rzeczy zmysłowych. To, że w tej roli mogą występować idee, wynika ze specyfikacji w 135e 3-4, w myśl pouczenia, że metoda stosuje się do idei, a nie ogranicza się do rzeczy zmysłowych”⁶⁶. Jak można sądzić, badanie relacji między ideami stanowi tutaj kwestię nową w filozofii Platona i ona właśnie stanowiłaby istotę dokonanego w *Parmenidesie* przełomu. Ku takiemu ujęciu skłania się Gadamer, który uważa, że dowód *Parmenidesa* przebiega wyłącznie w sferze idei, to znaczy, że Inne byłyby właśnie innymi jednościami-

⁶⁶ Tamże, s. 35.

-ideami, i wiąże owe Inne z problemem względnego nie-bytu w *Sofistice*⁶⁷.

Sayre zaznacza, że właśnie w *Parmenidesie*, i to w pierwszej jego części, idee z naciskiem określa się jako jedności⁶⁸. Tego typu „parmenidejska” jedność (idea) sama w sobie, ukryta pod pojęciem Jednego, poddana zostaje krytyce w drugiej części dialogu (hipoteza I). Fakt ten również pozostał niedostrzeżony przez dotychczasowych komentatorów. Zasadnicza aporia teorii idei polegała na tym, że „jeśli idee pojmowało się jako Jedności całkowicie wyizolowane, nie mogły im przysługiwać jakiegokolwiek cechy charakterystyczne. Tego rodzaju forma jest jednak zgoła niezrozumiała, nie jest bowiem przedmiotem ani wiedzy – ἐπιστήμη, ani mniemania – δόξα, ani percepcji zmysłowej – αἴσθησις, ani też dyskursu – λόγος (por. 142a 3-4: 164b 1-2)”⁶⁹.

Frontalny atak na główną tezę historycznego eleatyzmu: istnieje tylko Jeden Byt, Byt = Jedno (dla Platona zaś Byt i Jedno są niejednoznaczne), ma – zdaniem autora – wykazać dwie rzeczy: (1) „istnienie ściśle wyłączonej Jedności nie da się odróżnić od jej nieistnienia, podobnie jak rzeczy innych od Jedności nie da się w tej sytuacji odróżnić od Jedności samej”, oraz (2) „w opisanym przez Parmenidesa ekskluzywnie istniejącym Bycie nie ma niczego takiego, co pozwalałoby go logicznie stwierdzić czy uznać, że taka Jedność w ogóle istnieje”⁷⁰.

Warto dodać, że – jeśli chodzi o tezę eleacką – podobny do Platońskiego sposób rozumowania zastosował wcześniej „sofista” Gorgiasz z Leontinoj. Tej zbieżności autor *Plato's Late Ontology* niestety nie dostrzega, a z historycznego punktu widzenia stanowi ona dość istotny precedens interesującej skądinąd problematyki. Otóż zachował się słynny Gorgiaszowy trylemat, który jest zaliczany do największych zagadek antycznej filozofii. Gorgiasz, jak wiadomo z relacji Sekstusa Empiryka i Pseudo-Arystotelesowego *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, napisał traktat *O niebycie*, z którego zachowały się trzy tezy: (1) Nic (nie) jest

⁶⁷ Zob. H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, s. 76.

⁶⁸ Por. *Parmenides*, 132a 1, 132c 6, 135b 9.

⁶⁹ K.M. Sayre, *Plato's...*, wyd. cyt., s. 46.

⁷⁰ Tamże, s. 52.

(οὐδὲν ἔστιν), (2) gdyby nawet istniało, to byłoby niepoznawalne, (3) gdyby nawet było poznawalne, byłoby niekomunikowalne. Tezy te skierowane były, jak twierdzę, przeciwko Parmenidejskiemu jednobyтови Prawdy, tzn. możliwości istnienia i poznania prawdy (p. w. s. 8). Wynik rozumowania był podobny do Platońskiego, ale zdecydowanie bardziej radykalny: stwierdzenie niepoznawalności założonego przez Parmenidesa przedmiotu implikuje konstatację jego nieistnienia (οὐδὲν etymologicznie znaczy *ani-jedno*)⁷¹. W konkluzji podsumowującej hipotezę I, z założenia „jeżeli Jedno jest [*sc. Jednym*]”, Platon wyciąga podobne wnioski w odniesieniu do idei samej w sobie.

Poszukiwania wyjścia z aporetycznej sytuacji nauki o ideach rozpoczynają się, zdaniem Sayre’a, w rozważaniach hipotezy II, gdzie Platon bierze w obronę dwie podstawowe tezy pitagorejskie. „Pierwsza teza brzmi, że Jedność generuje liczbę, druga, że liczba jest elementem konstytutywnym rzeczy zmysłowych. Wobec eleackich prób zdyskredytowania owych tez, dowód hipotezy II ma wykazać, że (1) jeśli istnieje Jedność, wtedy również istnieje liczba i (2) jeśli istnieje liczba, wtedy mogą istnieć rzeczy z właściwościami i relacjami charakterystycznymi dla przestrzenno-czasowych przedmiotów”⁷². Propitagorejskie intencje Platona odkrywa Sayre we fragmencie 142b–145a. „Celem tej sekcji jest wykazanie, że Jedność, o której mowa w hipotezie II, stanowi zarówno *πέρας*, jak i *ἄπειρον*”⁷³. Założenie, że jeżeli istnieje Jedność, wtedy musi istnieć również liczba, prowadzi najpierw do wniosku, że Jedność wytwarza nieskończoną Wielość (142b–143a). Sayre odczytuje dwójaki sens pojęcia *ἄπειρον πλήθος*, dostrzegając podwójną rolę, jaką zaczyna ono pełnić w późnym systemie Platona.

W myśl założenia hipotezy II – jeżeli Jedno jest (*sc. istnieje*) – Jedność będąca nie jest tym samym, co Jedność sama, są to bowiem dwie „rzeczy” (*μῦθα*: 142d 5): Jedność i Bycie. Jako człon pary, każdy z owych składników sam jest jednym i jako będący posiada również byt. W ten sposób każdy z dwóch składników pierwotnej Jedności sam za-

⁷¹ Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei* w Parmenidesie, Warszawa 1992, s. 119–120.

⁷² K.M. Sayre, *Plato's...*, wyd. cyt., s. 53.

⁷³ Tamże, s. 54.

wiera dwa składniki, mianowicie bycie i jedność, z których każdy z kolei ma być i jedność. A więc każdorazowo Jedno ma w sobie to, że jest, Jest zaś to, że jest jedno. Iteracja ta dokonuje się w nieskończoność. Każdy składnik „zawsze, w sposób konieczny staje się dwoma i nigdy nie jest jednym” (142e 7–143a 1). To, co jest jednym będącym, zmierza do „nieskończonej [sc. nieokreślonej] Wielości” (ἄπειρον πλήθος: 143a 2). Wielość, o którą tu chodzi, jest zatem wielością pozbawioną jakiegokolwiek cechy liczbowej.

Ἄπειρον πλήθος nie stanowi tutaj nieskończonego ciągu dodatnich liczb całkowitych ani jakiegokolwiek liczbowego zbioru. Jest raczej tak – dowodzi autor – że składniki w obrębie ἄπειρον πλήθος nie osiągają całościowego charakteru, a zatem są niezliczone i niepoliczalne ze względu na brak cechy identyczności. „Wielość, o której mowa w 143a 2, to wielość pozbawiona charakteru liczbowego, to znaczy nie mająca określonych części składowych. W owej Wielości nie daje się wyróżnić nawet jeden element, ponieważ każda część zawsze staje się dwoma”⁷⁴. Tak pojęta Wielość stanowi w terminologii Arystotelesa ὕλη dokonujących się określonych transformacji. „Kiedy bowiem Jedność zostaje naniesiona na ową nieokreśloną Wielość w postaci limitu naniesionego przez operację wielokrotnienia, powstaje zbiór określonych elementów, który w swoim ogóle jest numerycznie nieskończony. We fragmentach 144a i 144e 5 wyrażenie ἄπειρον πλήθος odnosi się do numerycznie nieskończonego zbioru elementów, z których każdy ma względem siebie charakter jednościowy”⁷⁵.

W pierwszym przypadku wyróżniona została zatem Wielość pozbawiona liczbowego charakteru, w drugim wielość numeryczna. Ἄπειρον πλήθος, które określa się dzięki Jedności istniejącej, staje się liczbowym ciągiem na mocy partycypacji swoich części w πέρας. Z bytującego Jednego „rozwija się” świat, którego konfiguracje zasadzają się na „materii” jednostek-monad oraz liczb. Tak więc – jak powiada sam Platon w 144e 5-7 – „nie tylko będące Jedno jest Wielością, lecz również Jedno samo rozdzielane przez byt, jest z konieczności Wielością (Ὁ μόνον ἄρα

⁷⁴ Tamże, s. 62.

⁷⁵ Tamże.

τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι)”.⁷⁶

Paradoksalność tej konkluzji, której Sayre nie dostrzega, pozostaje w sprzeczności z informacjami komentatorów starożytnych, wedle których (bez wyjątku), Jedno samo w roli ἀρχή niepisanej nauki Platona musi być niepodzielne (ἀδιαίρετον), bo gdyby było podzielne (διαίρετόν, tutaj: διανενημένον), nie mogłoby już być Jednym samym, czyli niepodzielnym pryncypium. Miejsce to możemy rozumieć tak: Jedno samo jest niepodzielne, natomiast jako będące Jedno, czyli Jedno w interakcji z nieskończoną potencjalnością (ἄπειρον πλῆθος), jest Wielością jednostek-monad, wieloma zwielokrotnionymi jednostkami. Oznaczałoby to, że również owa nieskończona potencjalność w interakcji z Jednym „staje się” nieskończonością aktualną i wielością numeryczną, „materią noetyczną”.

W powyższym passusie nie chodziłoby więc o destrukcyjny „poddział” Jednego samego⁷⁶, ale jego wielokrotnienie, multiplikację, która nie narusza jego integralności (Jedno samo *ex definitione* nie przestaje być niepodzielnym Jednym), które samo w sobie jest nie-będącym Jednym. Być może fragment ten nie wykazuje związku z *agrapha dogmata*, ponieważ traktuje jeszcze problem, tak jak czyni to cała druga część dialogu, ćwiczebnie i aporematycznie. Warto może dodać, że w swoim uogólnieniu henologii *Parmenidesa* C.F. von Weizsäcker dopatruje się w niej intuicji Jedności strukturalnej jako zasady kosmologicznej: „Wszechświat sam może być o tyle tylko, o ile jest nie jednym, lecz wielością. Cała ta wielość nie istnieje jednak *dla siebie*, jak to opisują logika i ontologia klasyczna. Istnieje tylko w nie dającym się pomyśleć Jednym”⁷⁷.

Analizując *Parmenidesa*, Sayre odkrywa dwie niezwykle istotne sprawy, które rzutują na integralne rozumienie późnej ontologii Platona. Po pierwsze, powołując się na świadectwo Simplikiosa i innych kome-

⁷⁶ Błędną interpretację tego fragmentu podaje M. Schofield w artykule pod znanym tytułem *The Dissection of Unity in Plato's Parmenides*, „Classical Philology” 1972, s. 102–109.

⁷⁷ Por. C.F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, przeł. K. Wolicki i inni, Warszawa 1979, s. 509.

tatorów, podług których polemika Zenona z Elei skierowana była przeciwko doktrynie pitagorejczyków, dowodzi on, że pod pojęciem Wielości, którą apagogicznie zakładał Zenon chcąc ją sprowadzić do absurdu, należy rozumieć pitagorejską Wielość numeryczną. W taki sam sposób traktuje Platon eleacką hipotezę dotyczącą Jedności. Wykazując z kolei istnienie Wielości, Platon nie neguje przy tym Jedności, ale przewyższając eleackie rozumienie tego pojęcia zmienia jedynie jego podstawowy sens. Afirmując bowiem Jedno bytujące – jak to czynili eleaci – nie można zaprzeczyć istnienia Wielości, która implikuje istnienie liczb.

Po drugie, Sayre dowodzi, że pojęcie ἄπειρον πλῆθος, które obok pojęcia Jednego pojawia się w hipotezie II, stanowi antycypację problematyki Nieskończonej Diady (ἀόριστος δυάς). Wskazuje, że pojęcie ἄπειρον πλῆθος występuje w tym samym znaczeniu w *Filebie*, szczególnie w 17b 4 i 17e 2-3. W *Parmenidesie* zarysowuje się zatem wstępnie nauka o dwóch pryncypiach i ich współdziałaniu. Zagadnienie to porusza Arystoteles w *Metafizyce*, sam Platon zaś – zdaniem autora – wyraźniej traktuje je w *Filebie*.

Nauka o dwóch pryncypiach miała dać uzasadnienie ideom i reszcie świata, w związku z czym była intensywnie dyskutowana w obrębie Akademii. Fragmenty z Arystotelesa i jego komentatorów (Simplikios, Aleksander z Afrodyzji), które Sayre przytacza, poświadczają ten fakt. „W dyskusji nad hipotezą II, inspirowaną poglądami pitagorejczyków, Platon pokazuje, że liczby mogą być generowane z ἄπειρον πλῆθος i z Jedności, jak też wskazuje, że jeśli istnieje liczba, to tym samym możliwe są rzeczy zmysłowe. To odsyła nas do uwagi z *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie mówi się o tym, że pitagorejczycy uważali, iż liczby i rzeczy zmysłowe pochodzą z ἄπειρον i Jedności, natomiast Platon sądził, że wywodzą się one z Wielkiego i Małego oraz z Jedności.

Kierując się przypuszczeniem, iż to, co w *Parmenidesie* Platon określił jako ἄπειρον πλῆθος, w innych kontekstach mógł nazywać „Wielkim i Małym”, zbadaliśmy dwa aspekty dialogu, które mogą pomóc w wyjaśnieniu owej możliwej zmiany terminologii. Pierwszy dotyczy traktowania kategorii równości i nierówności w hipotezach I i II, które dowodzi niezbicie, że Platon był zorientowany w rozwoju ówczesnej matematycznej teorii wielkości niewspółmiernych, która zawiadła do Definicji 5 V Księgi Euklidesowych *Elementów*. Jest to teoria, którą w minionym stuleciu

Dedekind uznał za antycypację swojej własnej teorii liczb niewymiernych, pojmowanych jako sekcje, cięcia lub odcinki w *continuum* mniejszych i większych liczb.

To, że owa teoria była znana Platonowi, potwierdza dyskusja na temat stawania się w czasie, gdzie traktuje się czas jako pewne *continuum* podług πρότερον i ὕστερον, które rozcina „paradoksalny” moment (τὸ ἐξαιφνης). Krótko mówiąc: podczas gdy wczesny pitagoreizm pojmował liczbę i rzeczy zmysłowe jako powstające z Jedności naniesionej na ἄπειρον i sam Platon w *Parmenidesie* ukazał, jak one mogą powstawać z Jedności nanoszonej na ἄπειρον πλήθος, ówczesne badania matematyczne wywodzą zarówno liczby, jak i rzeczy w czasie (= rzeczy zmysłowe) z mających charakter jednościowy odcinków nanoszonych na *continuum* Większego i Mniejszego. Jeśli też Platon czasami odwołuje się rzeczywiście do owych podstawowych ontologicznych pryncypiów, takich jak „Wielkie i Małe oraz Jedność” – jak poświadcza Arystoteles – wydaje się, że miało to swój matematyczny precedens⁷⁸.

Sayre’owska wykładnia *Parmenidesa* pozwala przeto ujrzeć ten dialog w związku z *Filebem* i tzw. niepisaną nauką Platona jako poruszające zasadniczo tę samą problematykę. Tym samym kwestia istotnej odrębności nauki ustnej Platona niejako upada. Z drugiej strony, analizując pewne sekcje *Metafizyki* Arystotelesa (szczególnie A 6, M 6, 7, 8) oraz fragment 404b 23-27 traktatu *O duszy*, autor odczytuje następujące tezy dotyczące istoty filozofii Platona: „(1) liczby wywodzą się z partycypacji Wielkiego i Małego oraz Jedności. (2) rzeczy zmysłowe są ukonstytuowane z idei oraz Wielkiego i Małego. (3) idee są złożone z Wielkiego i Małego oraz Jedności. (4) idee są liczbami oraz teza końcowa (5) Dobro jest Jednością. [...] Wszystkie pięć punktów – konstatuje badacz – odnosi nas wprost do *Fileba*”⁷⁹. Do najbardziej niejasnych kwestii w nauce Platona należą, według Sayre’a, tezy 3, 4 i 5.

Chociaż w *Filebie* terminy ἰδέα i εἶδος nie występują, w dialogu tym problemat idei i ich pryncypiów jest tematem naczelnym. „Zakładając, że to, co we wcześniejszych dialogach nazwane zostało «formami» lub «ideami», tutaj odnosi się do «miar» oraz że liczby w tezie pierwszej sta-

⁷⁸ K.M. Sayre, *Plato’s...*, wyd. cyt., s. 73–74.

⁷⁹ Tamże, s. 94–95.

nowią ekwiwalent miar, dochodzimy wprost do identyfikacji idei i liczb. Liczby, o których tu mowa, nie są wyłącznie liczbami całkowitymi arytmetyki. Są one miarami, które dostarczają określenia we wszelkiej dziedzinie dopuszczającej stosunek (25b 1) i porządek. Co więcej, jeśli założyć równoważność między ideami i liczbami w powyższym sensie, z pierwszej tezy bezpośrednio wynika, że idee są kompozycją Wielkiego i Małego oraz Jedności. W sformułowaniu pochodzącym z samego *Fileba*, miara (μέτρον) wyraża się w partycypacji ἄπειρον w πέρασ, co w efekcie oznacza uczestnictwo ἄπειρον w *Jedności*⁸⁰. Πέρασ (sc. Jedność) i ἄπειρον (sc. Wielkie i Małe) stanowią też podstawowe pryncypia rzeczywistości.

Naniesienie Jedności lub limitu na sferę nieokreśloności, która charakteryzuje się ustawicznym kwalitatywnym zróżnicowaniem/niezróżnicowaniem, daje w rezultacie stałe i mające charakter jedności punkty odniesienia, które umożliwiają porównywanie pod względem ilościowym. „Owe punkty odniesienia są w *Filebie* ekwiwalentem tego, co we wcześniejszych dialogach nazwano ideami lub formami. Mogą być one precyzyjnie charakteryzowane i poznawane, niezależnie od poszczególnych zmysłowych egzemplifikacji. Z kolei zakładając obecność pewnego właściwego zbioru stałych form w ciągu danego *continuum*, można odnosić do tych form inne stany w obrębie *continuum* [...] Owe inne stany nie zawierają w sobie określonych cech charakterystycznych, i stąd nie mają niezależnej identyczności. Z chwilą odniesienia ich do właściwych form jako norm, owe stany stają się identyfikowalne i policzalne (wymierzalne) oraz przybierają nazwy samych form (idei)»⁸¹. W teorii średniego okresu – konkluduje autor – sens stwierdzenia, że idee są wprost poznawalne, nie został przez Platona jasno wytłumaczony. „Dopiero w *Filebie* dochodzi Platon do precyzyjnego wyjaśnienia kwestii, w jakim sensie pewne przynajmniej idee mogą być poznawalne niezależnie od zmiennych rzeczy, które w nich uczestniczą»⁸².

⁸⁰ Tamże, s. 116.

⁸¹ Tamże, s. 175.

⁸² Tamże, s. 185–186: „As a middle C can be known by a precise mathematical characterisation, and as the standard Yard can be known in numerical proportion to other linear measures, so the Forms Health, Beauty, and so forth, can

Z przedstawionej tu rekonstrukcji, przeprowadzonej przez autora *Plato's Late Ontology*, zasygnalizowaliśmy najważniejsze treści, które wnoszą pewne *novum* do współczesnych badań nad Platonem. Wyważone stanowisko autora w sprawie platońskich ἄγραφα δόγματα i dialogów, nowatorskie i zarazem konstruktywne rozwiązanie problemu *Parmenidesa*, wykazanie tożsamości ontologii platońskiej zawartej w pismach i nauce ustnej – wszystko to dostatecznie przekonuje o możliwości „rozwiązania zagadki”, nad którą zastanawiały się całe generacje filozofów. Próbę Sayre’a należy ocenić pozytywnie i przyjąć z pełnym zaufaniem z tego chociażby względu, że wyniki jego badań stanowią efekt sumiennej analizy wybranych tekstów, które na poparcie swoich wywodów każdorazowo wskazuje. Chronologicznie rzecz biorąc, jego praca jest niezależnym *pendant* tybingeńskich zmaganiań w dziedzinie uzgadniania dwu tradycji platońskiej metafizyki i ontologii.

Z pracy Sayre’a wypływa ponadto warta odnotowania uwaga dotycząca chronologii niektórych pism Platona⁸³. Uznając próbę przewyższenia koncepcji *separatio* (χωρισμός) z okresu *Fedona* i *Państwa* za moment przełomowy w filozofii Platona, Sayre sugeruje pewne przesunięcia w kolejności późnych dialogów. I tak, *Sofistę* uważa za dialog pisany jeszcze z pozycji dualizmu, za ledwie rozpoczynający dyskusję, która szerzej rozwinię się dopiero w *Parmenidesie*. W *Sofiście* po raz pierwszy zostaje postawione pytanie, czym jest byt, a *Parmenides* zajmuje się już ustaleniem konstytutywnego stosunku Jedności do bytu. *Sofistę* zalicza zatem Sayre do okresu „późno-średniego”.

be known by exact specification of the due measure by which they are constituted. So, at least, Plato seems to believe in the *Stateman* and the *Philebus*. For us to say just how the relevant measures in these latter cases could actually be specified, however, would require more resources than these dialogues provide. Perhaps it was Plato's vision that a new «godly intelligence» someday would appear to answer such questions, after the manner of the Pythagoreans in the case of music”.

⁸³ W tym względzie Sayre jest jedynym zachodnim badaczem, uwzględniającym w pełni dokonania w dziedzinie stylometrii W. Lutosławskiego, jest kontynuatorem, który dokonuje zarazem niezbędnych korekt tej metody badawczej, zob. *Appendix B On dating Parmenides and Timaeus* omawianej pracy.

Co jeszcze bardziej zaskakujące – *Timajosa*, którego powszechnie uznaje się za późny dialog Platona i datuje mniej więcej na okres pisania *Fileba* lub później, Sayre uważa za wcześniejszy nawet od *Parmenidesa* (pierwsza możliwość). Jego zdaniem bowiem, w *Timajosie* znajdujemy jeszcze koncepcję partycypacji w jej klasycznej formie, w jakiej występuje ona w średnich dialogach. Gdyby zaś przyjąć, że *Parmenides I* i *Parmenides II* napisane zostały w różnym czasie, to można, najostrożniej biorąc, uznać *Sofistę* i *Timajosa* za pisma wcześniejsze od *Parmenidesa II* (druga możliwość). W ten sposób *Fileb* zostaje przez autora szczególnie wyeksponowany. Jako najpóźniejszy z dialogów platońskich przedstawia, jego zdaniem, najwyższy poziom zaawansowania i najdalej posunięte ustalenia Platona w dziedzinie ontologii. Niemniej, ażeby go zrozumieć, należy studiować *Parmenidesa* i źródła komentatorów.

Te ostatnie jednak nie zostały przez Sayre'a użytkowane wystarczająco. Dlatego słuszna pod adresem interpretatora wyda się sugestia, by problematykę zasady przemyśleć jeszcze raz od początku, tak jak postąpił Platon w końcu argumentacji pierwszej hipotezy swojego *Parmenidesa*: „Zdaje się, że to Jedno ani nie jest Jednym, ani nie jest, jeśli można zawierzyć tego rodzaju tokowi argumentacji. Więc jeśli chcesz, to wróćmy znów do naszej hipotezy [sc. jeśli Jedno jest], może wychodząc od początku [resp. od zasady-źródła: ἐξ ἀρχῆς] coś się nam inaczej przedstawi” (141e 12–142b 2).

4. Znaczenie nauki przez Platona niepisanej

Filozoficzną wartość propozycji szkoły tybingeńskiej rekonstrukcji nauki niepisanej można streścić uwydatniając następujące cztery aspekty:

(1) Prezentuje ona szersze od przedstawionego w dialogach spektrum zainteresowań Platona, jak również ukazuje głębszy, jednoczący wszystkie elementy wymiar platońskiej doktryny. Tego, że myśl Platona ma u swych podstaw jakiś synoptyczny zwornik, najważniejsze dialogi, takie jak *Państwo*, *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*, pozwalają się co najwyżej domyślać. Trzeba się go doszukiwać między wierszami, poza metaforami i alegoriami, ale może się on okazać nieuchwytny nawet dla obeznanego z dialogami, dobrze przygotowanego czytelnika. W niepisanej nau-

ce Platona odnajdujemy rdzeń, „samo sedno (*Zentrum*) filozofii platońskiej, czyli teorię pryncypiów, i wychodzące zeń naczelne linie konstrukcyjne całego systemu. Platon pozostawił tę teorię niepisaną (tym tłumaczy się podwójność tradycji), albowiem rozpowszechnienie jej środkami literackimi uważał za bezskuteczne i długoterminowe, ustnie zaś prowadzony proces kształcenia [bo dotyczący *par excellence* kształtowania duszy – *S.B.*] za jedynie odpowiedni”⁸⁴. Najogólniejsze założenia szeroko zakrojonej tybingeńskiej wykładni myśli Platona byłyby więc takie, żeby wyjść poza standardowy dualizm metafizyczny dialogów (idee – „rzeczy”) i osiągnąć jedność systemową (syntezę) obu nauk.

(2) Nowa interpretacja pozwala ujrzeć dzieje platonizmu i arystotelizmu w nowym, skorygowanym świetle, gdzie np. Arystoteles jawi się raczej jako platonik, nie tylko jeśli chodzi o genezę jego poglądów (co jest oczywiste), ale w ramach szeroko zróżnicowanych poglądów, które składały się na akademicki platonizm (Speuzyp, Ksenokrates, Hermodor, Herakleides, Hestiajos), a różnorodność ta była tolerowana przez samego Platona. Wyłania się też wiele nowych, nie dostrzeganych dotąd związków między Platonem a „neo”-platonizmem, pozwalających w sposób immanentny zrozumieć dalsze transformacje platonizmu, zwłaszcza związanych z pojęciem ostatecznej zasady, jako celu poznania i tzw. punktu wyjścia metafizyki.

(3) Z punktu widzenia zrekonstruowanej niepisanej ontologii Platona pojawia się – metafizycznie biorąc – możliwość re-interpretacji wielu znaczących w historii filozofii fundamentalnych analiz, przy czym platonizm w sposób historycznie uprawniony i paradygmatyczny stanowi podstawę ich oceny oraz punkt odniesienia (*Bezugspunkt*), dostarczając rozległych ram kategoryalnych, w których można rozpatrywać założenia neoplatonizmu, arystotelizmu, kantyizmu, fenomenologii, heideggerowskiej tzw. ontologii fundamentalnej itd.⁸⁵.

(4) Nieprzemijającą wartość źródłowego platonizmu można wreszcie – jak sądzę – odnaleźć w zastosowaniu samej teorii metalogicznych i me-

⁸⁴ H.J. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, przeł. M. Wesoły, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 5.

⁸⁵ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 131–173.

taontologicznych pryncypiów, redukcji kategoryjnej, teorii liczby (ogólniej: ontologii relacji), jako podstawy rekonstrukcji postulowanej od czasów Leibniza *meta-fizyki* natury. Innymi słowy, teoria pierwszych zasad, poddana odpowiedniej logicznej i analitycznej precyzacji może okazać się aktualną i przydatną propozycją w wielkiej dziejowej debacie dotyczącej możliwości ugruntowania metafizyki jako filozofii pierwszej oraz poszukiwań związanych z tzw. punktem wyjścia rekonstrukcji metafizyki jako (możliwej) nauki.

Wraz z przyjęciem platońskiej teorii pierwszych zasad pojawia się możliwość postulowanej przez Leibniza *emendatio primae philosophiae*, możliwość kategoryjnego poszerzenia ram klasycznej metafizyki bytu jako bytu oraz ontologicznego pogłębienia jej podstaw. Jest to skądinąd istotne dla *emendatio* kondycji współczesnego myślenia, biorąc pod uwagę konieczność neutralizacji owej, by tak rzec, „powszechnej teorii względności”, czyli potrzebę równoważenia współczesnych „neo-nietzscheańskich” dekonstrukcjonistycznych, relatywistyczno-nihilistycznych tendencji w filozofii (desubstancjalizacja bytu, programowy antyesencjalizm, relatywizacja i akcydentalizacja bytu, poznania, prawdy i wartości), tendencji wykluczających wszelkie normy i zasady, a streszczających się w niewinnie brzmiącym terminie „postmodernizm”.

*

Reasumując, nie będzie przesadą powiedzieć, iż odzyskanie całości dzieła Platona oraz wypracowanie nowego paradygmatu badań można uznać za najważniejsze osiągnięcie historycznej hermeneutyki minionego wieku. Zwłaszcza, że ów paradygmat, metafizycznie biorąc, okazuje się odpowiednim probierzem wielu późniejszych ontologicznych podejść. W historycznej dyskusji, poszukującej punktu wyjścia rekonstrukcji możliwej metafizyki natury, platońska teoria ponadbytowych zasad jawi się, co więcej, jako godna szczególnej uwagi propozycja restauracji metafizyki, która – mówiąc słowami Kanta – „mogłaby wystąpić jako (prawomocna) nauka”.

Ponadto nauka niepisana została usystematyzowana w taki sposób, że przedstawiano ją jako zespół podstawowych zasad, z których mogą być wyprowadzone ważne prawdy filozoficzne. Uczeni z Tybingi mówią

o niej jako o „niepisanej teorii pryncypiów” lub po prostu określają ją jako „niepisaną systematykę”. Filozofia Platona przekazana przez tradycję pośrednią została trafnie określona przez Krämera jako *aitiologia*, czyli jako poszukiwanie – w sensie presokratyków – ostatecznych przyczyn, zasad i elementów⁸⁶. W tego rodzaju podejściu rolę dominującą odgrywa pojęcie prawa, na mocy którego należy objaśniać całą rzeczywistość: służyć temu mają pryncypia, spośród możliwych najprostsze i ograniczone do możliwie najmniejszej liczby. Oznacza to, że Platon zasadniczo pozostaje w nurcie starogreckich dociekań *περὶ φύσεως*, że faktyczny pluralizm, na którym wspiera się teoria idei, zostaje w efekcie przyjęcia teorii pryncypiów teoretycznie poddany pewnej *re-orientacji* i metodologicznie zdominowany przez bardziej fundamentalny typ refleksji.

Krämer⁸⁷ wyróżnia następujące elementy „nauki pośredniej”, które wypunktowuje za Arystotelesem:

- (a) ostatecznymi zasadami wszystkiego, co istnieje, jest Jedno i nieograniczone Wielkie-Małe, to ostatnie identyfikowane jako *ὁρισ-τος δύος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ*;
- (b) obiekty zmysłowe składają się z Wielkiego i Małego, a Idee są ich przyczynami (Krämer czasem nazywa je „uniwersaliami”);
- (c) Idee składają się z Wielkiego i Małego oraz z Jednego jako ich przyczyny;

⁸⁶ Zob.: H.J. Krämer, *APA*, s. 249–318; tenże, *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*, w: K. Gaiser, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, s. 209–220; K. Gaiser, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B/C*, „*Philologus*” 1966, nr 110, s. 35–70; tenże, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, wyd. cyt., s. 139–146; H.J. Krämer, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon Politeia 509 B*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 51, 1969, s. 1–15; tenże, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, „*Zeitschrift für philosophische Forschung*” 1972, nr 26, s. 348–350; tenże, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, „*Philosophische Rundschau*” 1980, nr 27, s. 32–34; K. Gaiser, *PUL*, s. 41–172.

⁸⁷ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 77–83.

(d) Idee są w pewnym sensie liczbami (Krämer twierdzi, że sprowadzają się do ciągu tzw. liczb idealnych);

(e) Dobro jest Jednością.

Wśród innych treści, przypisywanych przez Krämera tradycji pośredniej, a których podstawa źródłowa jest trudniejsza do wyśledzenia, interpretator wyróżnia następujące:

(f) Jedno oraz Wielkie i Małe pełnią rolę zarówno jako *elementa prima*, jak i *genera generalissima*;

(g) Platon dysponował koherencyjną teorią prawdy porównywalną z heglowską.

Podczas gdy dzieło pisane prezentuje filozofię Platona każdorazowo z określonego punktu widzenia, w charakterystycznej literackiej formie i nigdy w ostatecznym wydaniu, to z nauki niepisanej wyłania się teoretyczna konstrukcja w całej swojej jednolitości. Zostaje więc osiągnięta nowa podstawa dla systematyczno-teoretycznej interpretacji filozofii Platona, co stawia w nowym świetle problem jej wewnętrznych, teoretycznych związków i uwarunkowań. Dzięki temu teoretyczna konstrukcja filozofii Platona okazuje się o wiele bogatsza i logicznie bardziej konsekwentna niż to, co na pierwszy rzut oka zdają się sugerować pisane dzieła. Wewnętrzna spójność niepisanej nauki zakreśla ponadto jednolite pole teoretycznych zainteresowań Platona, w którym dają się odnaleźć wyraziste kryteria zarówno interpretacji dialogów, jak i całościowej oceny filozoficznego stanowiska Platona w ogóle.

Ponadto, zdaniem Krämera, w świetle doktryny niepisanej jest możliwe dokładniejsze sprecyzowanie, jaki rodzaj systemu reprezentuje filozofia Platona. W odniesieniu do niej można mówić o pewnym systemie dedukcyjnym, stosującym logiczną metodę derywacyjną. Nie może on być natomiast w dosłownym sensie rozumiany jako system procesualnego „emanacjonizmu”, choć zachodzi tu analogia. Jest to pewien szczególny typ systemu, który rozwija się poprzez uzasadnianie struktury zarazem hierarchicznie uporządkowanej i zróżnicowanej, artykułując się przy tym metaforyką „generowania”. Typ teorii, jaki prezentuje filozofia Platona, określa najpełniej pojęcie dialektyki powszechników, uniwersalnych esencji. Zarazem jednak wszechobecny pluralizm metodologiczny pozwala, jak się zdaje, scharakteryzować teorię Platona jako formację strukturalistyczną.

Ocena filozofii Platona pod kątem jej zaklasyfikowania jako systemu przez włączenie nauki niepisanej wymaga jednak szeregu uściśleń. Dogmatyczne roszczenie, głoszące całkowitą niekwestionowalność treści nauk niepisanych, tak samo jak twierdzenie negujące potrzebę jakiegokolwiek rewizji, jest trudne do utrzymania. Wynika to choćby z dynamicznego pojmowania *filo-zofii* (w dosłownym rozumieniu)⁸⁸, jak też z rozbieżności poglądów uczniów Platona, również w odniesieniu do jego własnej nauki. Różnica zdań była w Akademii nie tylko tolerowana, ale wysoko ceniona, a nawet świadomie przez scholarchę inspirowana.

Także tendencja do całkowitego jakoby wyczerpania zawartości filozoficznej nie wchodzi wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w rachubę. Był to bowiem projekt elastyczny i podatny na poprawki oraz zasadniczo otwarty na poszerzenia, zarówno co do całości, jak w detalach. Nie tyle antydogmatyczny, ile heurystyczny w szczegółach programowo przedstawiał wręcz rodzaj szkicu i w tym sensie stanowił teorię otwartą. Jednakowoż nie mamy tu do czynienia z jakimś antysystemem jako zbiorem luźnych fragmentów teorii bez jakichkolwiek powiązań. Przeciwnie, Platoński projekt filozofii pierwszej wykazuje tendencję, by być strukturą holistyczną, koherentną i konsekwentną. Dostarcza zaś tego teoria pryncypiów w postaci ogólnych pojęć relacji i funkcji⁸⁹. Krämer sądzi również, iż tendencję tę potwierdzają uczniowie i kontynuatorzy Platona, obierający sobie za cel skonstruowanie pewnego systemu.

Używając w odniesieniu do filozofii Platona określenia „nauka konstituująca system” tybingeńczycy chcą zaznaczyć, że stawiała sobie ona za cel (i tworzyła) formację kompletną, syntezę uniwersalną, synoptyczne ujęcie spekulatywne wszelkich poszczególnych doświadczeń danych we wszystkich możliwych wycinkach rzeczywistości. Objaśnienie to nie powinno jednak sugerować, jakoby miał to być jakiś zamknięty zbiór tez, raz na zawsze ustalony, np. w stylu „nowo-scholastycznym” Spinozy (*more geometrico*). Platonizm zbliża się raczej do tego żywego po dziś dzień tak w poszczególnych naukach, jak w całościowo ujmomo-

⁸⁸ *Divisiones Aristoteleae* nr 65 Cod. Marc.; Arist., *Met.* Γ 2, 1005a 16 n. wraz z B 1, 995b 2 n.

⁸⁹ Zob. H.J. Krämer, *APA*, s. 464 oraz *Die platonische Akademie*, wyd. cyt., s. 225–227.

wanej ontologii ideału „systemu dynamicznego”, otwartego w tym sensie, że stara się przedstawiać rzeczywistość w sposób hipotetyczny i dialektyczny.

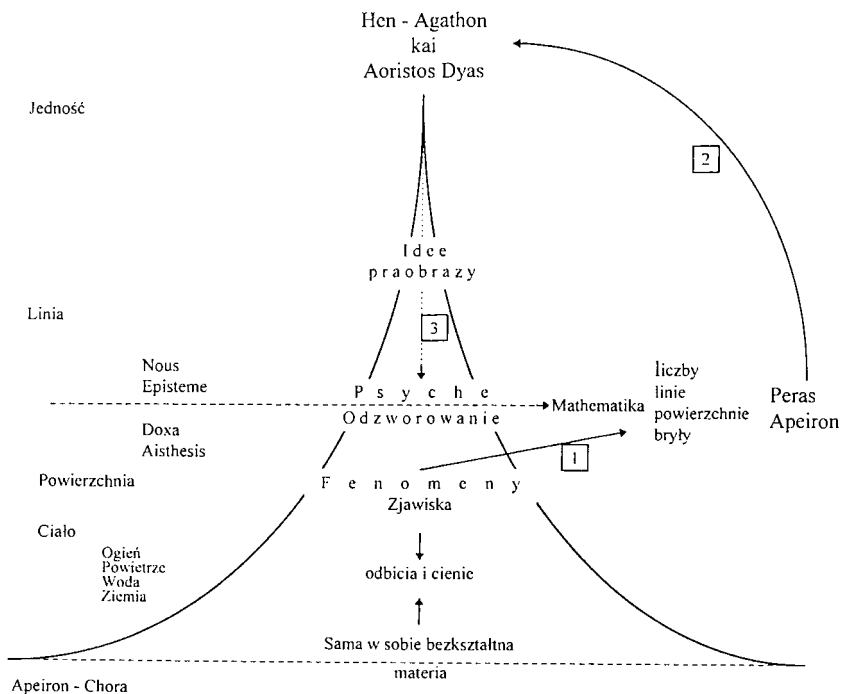
„System” Platona, jeśli go rozumieć właściwie, nie wyklucza, ale raczej zakłada – jak podkreśla obok Gaisera również J. Wipern⁹⁰ – perspektywę rozwijającą, lecz nie w sensie wzbogacania zasobów informacyjnych, tylko rozwijania i ujawniania niejako ze swego wnętrza ukrytych tam *implicite* potencji poznawczych (nie jest to więc prosta *Entwicklung*, ale *Entfaltung, ex-plicatio*). Nawet jeśli pewien składnik fundamentalny, jakiś rdzeń, pozostaje przez dłuższy czas niezmienny, zawsze można włączyć w całość systemu nowe doświadczenia. Ludzkie poznanie to proces niewyczerpalny, albowiem, jak celnie wyraził się Arystoteles w traktacie *O Dobru*, „nie można zapominać, że się jest [tylko] człowiekiem, nie tylko odnośnie do powodzenia, ale także co do dowodzenia” (δεῖ μὲν ἴσθαι ἄνθρωπον ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐτύχοντα, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποδεικνύοντα)⁹¹. Bardziej niż krytyki Platońskiego maksymalizmu poznawczego co do najwyższych przedmiotów filozoficznego poznania, można się w tym zdaniu dopatrywać raczej echa poglądów samego Platona, który w swojej działalności pedagogicznej zawsze kładł nacisk na to, że uchwycenie dyskursywnym umysłem najwyższych Pryncypiów może mieć tylko charakter hipotetyczny, czyli nie bezpośredni.

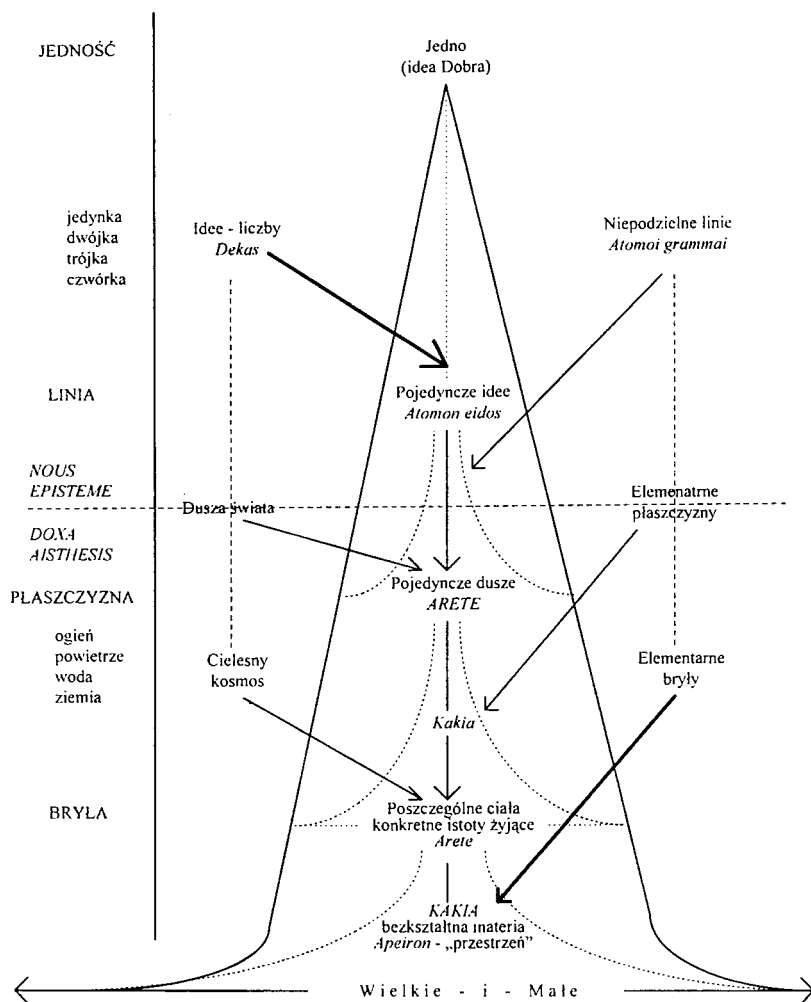
Ogólny obraz filozofii Platona przedstawiają następujące diagramy zaczerpnięte z pracy K. Gaisera *Platons ungeschriebene Lehre*⁹².

⁹⁰ Por. J. Wipern, *Einleitung*, w: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972, s. XXIX.

⁹¹ *Test. Plat.* 11.

⁹² K. Gaiser, *PUL*, s. 97, 170.





V

PLATON I PROBLEM UGRUNTOWANIA METAFIZYKI

Skoro we wszystkich badaniach występują zasady, przyczyny i elementy, a poznanie i wiedza naukowa polegają na ich poznaniu (sądzimy bowiem, że poznajemy każdą rzecz, gdy znamy pierwotne przyczyny i zasady, aż do elementów), to jasne, że także w odniesieniu do nauki o naturze należy najpierw starać się określić to, co dotyczy zasad.

Arystoteles, *Fizyka* I 1, 184 a 10-16

1. Sformułowanie głównej tezy interpretacyjnej

Teoria idei zawarta w dialogach, zamierzona jako uniwersalna teoria wiedzy, nie wyczerpuje całości epistemologicznych i metafizycznych rozważań Platona. Idee jako przyczyny wzorcze są warunkiem wystarczającym stabilności naszej wiedzy i poznania, ontologicznie jednak warunkiem niewystarczającym. W wyniku immanentnej krytyki Arystotelesa (*passim*), wykazującej słabość idei jako przyczyn (mocy) sprawczych i celowych, spowodowaną ich separacją ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$)¹, twórca Aka-

¹ Jest to stały motyw krytyki Arystotelesa dotyczący niesprawczości idei wynikającej z ich separacji. Do wymienionych wcześniej przykładów (p. w.) możemy dodać: „Również i to wydaje się niemożliwe, aby substancja i to, czego jest substancją, mogło istnieć oddzielnie. W jaki bowiem sposób idee będąc substancjami rzeczy mogłyby istnieć oddzielone? W *Fedonie* [100d] mówi

demii dochodzi do wniosku, że koncepcja idei musi być merytorycznie rozszerzona i metafizycznie pogłębiona przez przyjęcie ostatecznych, trans-transcendentnych, a zarazem immanentnych strukturze bytu – pryncypiów Jedności i Wielości, które dopiero w poglądzie Platona stanowić mogą tak pożądany warunek konieczny ugruntowania całości tego, co bytuje.

Teoria ostatecznych przyczyn sprawczych (pryncypiów), rozumianych jako *elementa prima* i *genera generalissima*, nie oznacza tym samym warunku wystarczającego, w zamyśle Platona bowiem jest raczej tak, że obie teorie warunkują się wzajemnie lub że pozostają we wzajemnej inkluzji. Teoria idei jako przyczyn wzorczych (τὰ παραδείγματα) jawi się przeto jako komponent szerszego projektu i kontekstu wyjaśniająco-uzasadniającego, jakim jest Akademicka teoria ostatecznych przyczyn-zasad sprawczych (ἀρχαί – τὰ ποιητικὰ αἴτια) i *ejdopojetycznych* elementów.

*

Problem podstaw metafizyki, jej ostatecznego uzasadnienia jako πρώτη φιλοσοφία, wystąpił z całą mocą po raz pierwszy w starożytności klasycznej w Akademii Platona. Z wielkich wydarzeń odległej przeszłości można przywołać tu drugie co do rangi wydarzenie, a mianowicie średniowieczny spór o uniwersalia, który i tak w całej gamie powstałych stanowisk daje się odtworzyć już z krytyki Arystotelesa pod adresem Platona. A zatem i ten doniosły spór, οἷον γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (*Sofista* 246a), dotyczący w swej istocie ontycznego umiejscowienia (topologii) tego, co Platon i Arystoteles nazywali οὐσία, a który wycisnął swe piętno na całej myśli metafizycznej wieków średnich i powraca dziś jeszcze nieraz w filozoficznej refleksji, korzeniami sięga Platońskiej Akademii.

W Akademii Platona rzeczony problem „ostatecznego ugruntowania” (*Letztbegründung* w terminologii Krämera) nie sprowadzał się wprost do

się w ten sposób, że idee są przyczynami zarówno bytu, jak i powstawania. Ale nawet jeśli przyjmie się istnienie odrębnych idei, to wtedy to, co w nich uczestniczy, nie powstanie bez pośrednictwa czynnika ruchu [*resp.* zmiany]” (Arystoteles, *Metafizyka*, M 13, 1079b 35 – 1080a 5, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983 s. 340–341).

metanaukowej dyskusji nad teorią ogólnej (uniwersalnej) nauki jako takiej, ale był u swych podstaw problemem rzeczowym, postawionym w sposób ontologicznie przedmiotowy, mającym na celu wyśledzenie ostatecznych, koniecznych, pozaontycznych przyczyn, praw, zasad i elementów rzeczywistości. Przy pojmowaniu metafizyki jako właśnie *meta-fizyki*, problem filozofii pierwszej streszczał się w programie ostatecznego uzasadnienia bytu rzeczywistości, w rekonstrukcji wewnętrznej struktury, czyli $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – realnego bytu, tak jak czyni to dziś wielka fizyka (np. W. Heisenberg, C.F. von Weizsäcker, D. Bohm), prawowita kontynuatorka greckich dociekań $\pi\epsilon\pi\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Dla Platona tylko tą drogą, mianowicie drogą wykrycia najogólniejszych, obiektywnych praw natury, może się spełnić wymóg ostatecznego uzasadnienia *meta-fizyki*.

Inaczej jednak niż w przypadku „metafizykującej” fizyki współczesnej, konstatuującej co najwyżej istnienie strukturalnej jedności, która rzeczywistość spaja i obejmuje, owa ostatecznie ugruntowana wiedza musi być, według platoników, nadto i koniecznie uwewnętrzniona jako doświadczenie najwyższej Zasady, w bezpośrednim akcie noetycznego zetknięcia poznawczego z samym Źródłem, którym jest Jedno samo równoznaczne z Dobrem samym. Ono dopiero, to najgłębsze i najwyższe doświadczenie ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$) racjonalnej duszy, ma stać się psychologicznym uwieńczeniem zmuśnego procesu dociekania zasad, finalnym spełnieniem poznawczym, równoznacznym z przekroczeniem poziomu dualistycznego dyskursu ($\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\upsilon\alpha$), jego filozoficznym (*resp.* metafizycznym) dopełnieniem i utwierdzeniem, gdyż samo dyskursywne poznanie pozostaje bez owego zinternalizowania niepełne. Filozofia pierwsza wymaga zatem psychologicznego dopełnienia i utwierdzenia poprzez wkroczenie w ten czwarty obszar doświadczenia *meta-fizycznego* źródła. Poprzedzać je jednak musi, jako warunek *sine qua non*, sięganie na drodze jeszcze *dia-noetycznej* podstawowych zasad.

Podbudowana teorią pryncypiów teoria idei ukazuje, co Platon uważał za naczelny rodzaj filozofowania, czyli jaka była jego koncepcja filozofii pierwszej. Dążąc najwyraźniej w kierunku *mathesis universalis*, w wyniku czego sformułowana zostaje najpierw teoria idei, włączył się następnie, za sprawą nauk pitagorejskich, w poszukiwanie ostatecznych czynników bytu, mających zarazem to formalne znaczenie, jakie pełnią one w wyjaśnianiu. Uczynił w ten sposób znaczny krok naprzód w za-

kresie tak gnozeologii, jak ontologii, dając równocześnie swej pierwotnej teorii ugruntowanie formalne, metanaukowe.

Koncepcja idei, jak wykazałem wcześniej, zasadza się na „idei” Prawdy jako bytu, zgodnie z werytatywnym jego ujęciem przez Parmenidesa (p. w.). W ten sposób idea jako prawda i jedność sytuuje się po stronie bytu (*per se*), w opozycji do wszelkiego pozoru jako niebytu, czyli pozoru Prawdy. Jednakże sama jedność istoty Prawdy skłania do namysłu, co jest warunkiem jej integralności i jedności jako Prawdy właśnie. Pierwsze w porządku przyczyn (bycia i poznania) musi być przeto takie pryncypium, które jako absolutna Miara jest też samym źródłem normatywnej mocy Prawdy. Albowiem, jak zupełnie w duchu henologii Platona, a zatem zapewne zaraz po opuszczeniu Akademii, powiada Arystoteles: „To, co jest dla swoich następników [pryncypiatów] przyczyną ich prawdziwości, samo musi być najprawdziwsze (ἀληθέστατον)”², podobnie jak ogień, stanowiący źródło ciepła rzeczy, które odbieramy jako ciepłe, sam jest ciepły w najwyższym stopniu (θερμότατον). „A przyczyny tego, co wieczne, muszą być wiecznie najprawdziwsze”: διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθέστατας: α 1, 993b 29). Najwyraźniej chodzi tu Arystotelesowi o uwydatnienie prawdziwosciowo-ontycznego statusu najpierwszej z zasad.

Z całą pewnością jednym z motywów, skłaniających Platona do wprowadzenia pryncypiów, była wewnątrzakademicka krytyka, która ujawniała pewne wadliwości nauki o ideach, nie odrzucając jej jednak totalnie. Toteż znaczenie teorii ostatecznych zasad uwydatnia się w konfrontacji zarówno z sukcesami, jak i mankamentami teorii idei, wyniesionymi na światło dzienne przez krytykę. Teoria pryncypiów miała przynieść ideom wsparcie w ich słabych punktach, a równocześnie wzmocnić ich ontologiczną niewystarczalność.

Idee są istotami rzeczy, a więc ich zasadami, zasada zaś jest odrębna od tego, czego jest zasadą. To jednak czyni otwartą sprawę ich odniesienia do tego, czego są zasadami. Istota bowiem, jak powiada Arystoteles,

² Arist., *Met.* α 1, 993 b 28: ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθεῖν εἶναι. Por. P. Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, s. 5, według którego problematyka aletejologiczna księgi α *minor* przemawia za jej wczesnym datowaniem.

nie powinna być oddzielona od tego, czego jest istotą. W sytuacji ich rozdzielenia wyłania się kluczowy dylemat, kapitalnie wychwycony przez samego Platona w *Parmenidesie* (133a 5-10), a mianowicie czym, tzn. przez co, w jaki sposób i mocą czego, rzecz uczestniczy (ᾗ μεταλαμβάνει) w idei jako odseparowanej od niej istocie. Platon jest tutaj najwyraźniej świadom i daje temu wyraz w otwartej aluzji, że mianowicie możliwość rozwiązania tej największej z aporii rysuje się dopiero w kontekście teorii pryncypiów, która konstytuuje najogólniejsze ramy ontologii relacji. Ponadto (p. n.), ponieważ teoria idei narażona była ustawicznie na zarzut „trzeciego człowieka”, czyli zarzut iteracji wspólnego orzecznika w nieskończoność, Platon mógł również dzięki teorii ostatecznych zasad odeprzeć zarzut nieskończonego regresu.

Głównym jednakże celem wprowadzenia dualnej struktury pryncypiów, Jedna i nieskończonej Diady, było rozwiązanie problemu sprawczości, którego z pomocą samych tylko idei nie sposób było rozwiązać. Idea oddzielona może funkcjonować jedynie jako przyczyna wzorcza, a nie sprawcza, wykazując w wyjaśnieniu stawania się nieskuteczność, co przypominali Platonowi zwłaszcza krytycy perypatyccy. Wprowadzenie pryncypiów miało na celu, by tak rzec, „uruchomić” idee. Chodziło o to, jak nadać im moc sprawczą (δύναμις), tak by mogły wprowadzić w stan ἐνέρπεια, czyli aktualizować to, co w nich uczestniczy.

Można przypuszczać, że Platon permanentnie mierzył się z tym problemem, świadom potrzeby wprowadzenia ostatecznej przyczynowości, celem dopełnienia przyczynowości właściwej samym ideom. To, że sobie to niewątpliwie uświadamiał, widoczne jest w niektórych miejscach dialogów, w których daje się odczytać zapowiedź, a nawet już wyraźne kontury teorii pryncypiów oraz związanych z nimi zagadnień, poruszanych głównie w nauce niepisanej.

W roli swoistych prekursorów i prototypów Jedna, w których tle wy-czuwa się także Diadę, występują Idea Dobra w *Państwie* oraz Demiurg i Konieczność (Ἀνάγκη) w *Timajosie*. Pozostają one tam wprawdzie jeszcze tylko postulatami, wprowadzone – rzecz można – „w znacznym poglądowym skrócie”, bez wyjaśnienia samego „mechanizmu” sprawczości. Dowodzą jednak ponad wszelką wątpliwość, że autor dialogów uświadamiał sobie konieczność podbudowy teorii idei teorią ogólniejszych zasad, którą rozważał w obrębie Akademii. W postaci śladowej

i w formie aluzji, jak je spotykamy przeważnie w dialogach, domagają się one naukowego komentarza, pozwalającego je dopiero właściwie wyinterpretować.

Motyw demiurga, czyli demiurgicznej zasady nie zostaje przez Platona naukowo rozwinięty, zachowując, i to celowo, charakter mitologiczny i metaforyczny. Demiurg w *Timajosie* jawi się li tylko jako sprawca odwzorowań wiecznych, apriorycznych idei (algorytmów natury), jako twórca świata fenomenalnego, ściślej – jako postulat czynnika sprawiającego, aktualizującego prawzorcy, czyli odwzorowanie idei. Symbolizuje on pozaejdetyczną możliwość sprawiania (Νοῦς), której podstawowe zadanie ma polegać na wprowadzeniu ładu w rozchwiane chaotyczne pratworzywo (ῥλή), w którym z kolei odnajdujemy pierwowzór Diady.

Czytamy bowiem w dialogu: „To samo rozumowanie można zastosować do tej natury, która obejmuje wszystkie ciała. Należy i jej także dawać zawsze tę samą nazwę, ponieważ nie może nigdy utracić swych właściwości. W rzeczy samej, obejmuje zawsze wszystko, lecz w żaden sposób nie przyjmuje nigdy formy podobnej do którejś z tych, które wchodzi w jej skład. Jest ona bowiem z natury materią zdatną do formowania każdej rzeczy. Jest wprawiana w ruch i dzielona na figury przez przedmioty, które w nią wchodzi. Dzięki ich działaniu posiada już to ten wygląd, już to inny, podczas gdy rzeczy, które wchodzi do niej i z niej wychodzą, są «obrazami» bytów wiecznych, formowanymi przez nie w sposób trudny do wyjaśnienia i godny podziwu, który niżej zbędamy”³.

Fragment powyższy daje nie tylko wierną charakterystykę odnajdowanej w testimoniach nieokreślonej Diady, ale wręcz, analogicznie jak *List VIII* i inne źródła, sugeruje niemożność pisemnej prezentacji tematu, odsyłając jakby do innych form jego przybliżania. Także w innych miejscach dialogu spotykamy sformułowania naprowadzające w sposób wyraźny na atrybuty Diady. Przede wszystkim chodzi o recypowanie form; to bowiem właśnie nieokreślona Diada jest ich receptorką (μεταλεπτικόν). Przytoczmy kilka przykładów: „Dlatego to, co ma przyjąć w siebie wszystkie rodzaje, nie powinno posiadać żadnej formy”. [...] „Tak samo rzecz się ma z tym, co ma przyjmować często i w każdej

³ Platon, *Timajos* 50a, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 64.

swej części w sposób wierny obrazy wszystkich rzeczy wiecznych – to znaczy wypada, aby to było z natury bez żadnej formy”. „[...] nie mi niemy się z prawdą, gdy powiemy, że istnieje jakaś rzecz niewidzialna, nie posiadająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia”⁴.

Znowu mamy wzmiankę o sprawach „ciemnych i trudnych do zrozumienia”, usprawiedliwiającą odniesienie ich do wiedzy w jakimś stopniu ezoterycznej, która nie może być upowszechniana wśród szerokich kręgów niedostatecznie przygotowanych odbiorców. Dotyczy to według wszelkiego prawdopodobieństwa niepisanej nauki o pryncypiach. Te ostatnie odnajdujemy także w metaforze ojca i matki: „Na razie wystarczy dobrze odróżnić trzy rodzaje istnienia: to, co się rodzi; to, w czym się ono rodzi; na czyje podobieństwo formuje się to, co jest zrodzone. Można przyrównać do matki ten czynnik, który przyjmuje; do ojca – czynnik, od którego ona przyjmuje; do dziecka zaś naturę pośrednią między nimi oboma”⁵. Wprowadzone tu przez Platona motywy przejął potem Arystoteles, włączając je do swoich teorii biologicznych i przyznając w genezie istot żywych czynnikowi męskiemu rolę formotwórczą, żeńskiemu zaś – rolę zasady materiałowej.

Na nieokreśloną Diadę naprowadzają nas także wzmianki o „przyczynach pomocniczych” kierowanych koniecznością, którymi Demiurg posłużył się przy formowaniu kosmosu. Oto przykłady: „Wszystkie te rzeczy, zrodzone dzięki działaniu konieczności, Twórca tego, co najpiękniejsze i najlepsze, wziął do pomocy do tworzenia tego, co się rodzi, aby powstał [...] wszechświat. Posługiwał się nimi jako pomocniczymi przyczynami wszystkich rzeczy. Lecz gdy chodzi o dobro, On sam je dodał do tego wszystkiego, co się zrodziło. Toteż należy wyróżnić dwa gatunki przyczyn: konieczną i boską. Przyczyny boskiej należy szukać we wszystkich rzeczach, aby osiągnąć życie szczęśliwe w tej mierze, na jaką pozwala nasza natura. Przyczyny koniecznej trzeba szukać ze względu na boską, biorąc pod uwagę fakt, że bez tamtej nie zrozumiemy tej,

⁴ Tamże, 50e – 51b, s. 65.

⁵ Tamże, 50d, s. 64.

do której my dążymy, a tym mniej będziemy mogli ją osiąść lub w jakiś inny sposób w niej uczestniczyć”⁶.

Znamienne jest powiązanie owej przyczyny „boskiej”, w której można się dopatrzeć Jedności-Dobra, ze szczęśliwością człowieka, wynikającą już z „dążenia” do niej, a osiąganą w pełni dopiero przez „uczestnictwo” w niej, pozwalające ją w pewien sposób „osiąść”. Aluzja do czwartego stopnia poznania jest tu całkiem przejrzysta. Została także wyraźnie ukazana dwoistość najwyższych zasad i chociaż nie nazwano ich *explicito* Jednością i Diadą, mamy prawo odnieść je do tej właśnie pary pryncypiów. Swój bardziej formalny charakter ujawnia czynnik negatywny, określony w innym miejscu *Timajosa* mianem Nierówności, jako przyczyna wszelkiej niestałości i dekompozycji: „Nierówność jest znów przyczyną natury nieregularnej” (αἰτία δὲ ἀνισότης αὐ τῆς ἀνομάλου φύσεως: 58a)⁷.

Przytoczmy jeszcze dwa przykłady, w których Konieczność ukazana jest jako związana z „drugorzędnymi przyczynami” (domena nieokreślonej Diady) i przeciwstawiona przyczynie rozumnej, kierującej wszystko ku temu, co najlepsze (domena Jedności-Dobra). „W rzeczy samej, pochodzenie tego świata jest mieszane: powstał on dzięki połączeniu konieczności z rozumem. Rozum jednak dominował nad koniecznością do tego stopnia, że ją przekonał, aby skierowała do dobrego większość rzeczy, które powstawały. W ten sposób pod wpływem konieczności, która się dała przekonać mądrym radom, powstał ten świat na początku”⁸. „Co się tyczy ich stosunków liczbowych, ruchów i innych własności, Bóg dokładnie zrealizował to wszystko w miarę, jak natura konieczności ulegała dobrowolnie perswazji, i wprowadzał wszędzie proporcję i harmonię”⁹.

Podobnie Platon w *Państwie* daje wyraz potrzebie najwyższej przyczyny sprawczej (*causa efficiens*), wprowadzając w tym charakterze

⁶ Tamże, 68e – 69a, s. 93 n.

⁷ Należy podkreślić, że w nauce niepisanej i u Arystotelesa (*Met.* 1087b) ἴσον – ἀνισον (ισότης – ἀνισότης) są terminami technicznymi i synonimicznymi na oznaczenie obu pryncypiów.

⁸ Tamże, 48a, s. 60.

⁹ Tamże, 56c, s. 74.

Dobro, które będąc „przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania” (508e), ujawnia także swą rolę źródła wszelkiego bycia i Prawdy w sensie obiektywnym. Jego działanie jest podobne działaniu Słońca, które „rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza [aspekt poznawczy – przyczynowość wzorczo-formalna], ale i powstawania (γένεσις) i wzrostu, i pożywienia [aspekt ontologiczny – przyczynowość sprawcza], choć ono samo nie jest powstawaniem [analogicznie do pozabytowości Jednego]” (509b). W paraleli ze Słońcem działanie Dobra przedstawia się następująco: „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również ich istnienie oraz istota (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”¹⁰.

Stanowi to zapowiedź pryncypiów, których współdziałanie wyjaśnia dopiero precyzyjniej mechanizm sprawczego generowania wszystkiego w oparciu o wzorce przyczyny – idee. Tutaj sprawczość przedstawiona jest tylko postulatywnie, jeszcze bez szczegółowego rozwinięcia, w jaki sposób proces ów ma przebiegać. Ukazując moc Dobra, Platon daje wyraz przeświadczeniu o niewystarczalności samych idei i konieczności czynnika (czynników?) dodatkowego, uaktywniającego idee, które same z siebie (jak słusznie wytykali mu to krytycy, a m.in. Arystoteles) nie są w stanie niczego sprawić. Dobro należy tu wprowadzić jeszcze do idei, ale jest ideą szczególną, wyjątkową, ze względu na swój status zasady zasad. Pisze bowiem Platon dalej: „[...] zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα) [...], ona jest dla wszystkiego przyczyną (πᾶσι αἰτία), wszystkiego co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło (φῶς τεκούσα) i jego pan [sc. Słońce], a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum (ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη)”¹¹. Najwyższa pozycja Dobra, jak również podkreślona w poprzednim fragmencie jego transcendencja wobec tego, co sprawia, a wreszcie możliwość uaktywnienia mocy twórczej,

¹⁰ Zob. Platon, *Państwo* 509b, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. I, s. 352.

¹¹ Platon, *Państwo* 517b-c, przeł. W. Witwicki, wyd. cyt., s. 364.

przygotowuje nas do utożsamienia go z pryncypium Jedności, które rzeczywiście u Platona nastąpiło, jak dowiadujemy się z nauki niepisanej¹².

Teza głosząca, że Dobro jest Jednością, budziła wiele kontrowersji już u współczesnych Platonowi¹³, a także i wśród późniejszych komentatorów. Kontrowersje dotyczą zarówno istotnego sensu owej identyfikacji, jak i rozbieżności w tej kwestii między nauką niepisaną a dialogami. Tezę tę powszechnie wiązano tylko z „ustną nauką” Platona, ponieważ uważano, że dialogi nie dostarczają podstawy do takiego twierdzenia. Na temat Dobra mówi się wprawdzie w wielu miejscach dialogów, nigdzie jednak nie zostaje ono *explicite* utożsamione z Jednością, a informacje o tej identyfikacji zawdzięczamy tylko świadectwom pośrednim. „Zrównanie Dobra z Jednym i jego matematyczna podstawa nie zostały sformułowane w dialogach wprost – pisze K. Gaiser¹⁴ – niemniej jednak nie ma żadnej sprzeczności między nimi a treścią dialogów, co więcej, są one obiektywną konsekwencją wielu fragmentów znajdujących się w pismach Platona”¹⁵.

¹² Problematyka ostatecznej zasady daje się już wysledzić we wczesnych dialogach i, co warto podkreślić, w aspekcie przyczynowości celowej. Np. w dialogu *Lizys* (218c – 220b) jest mowa o najwyższym i ostatecznym celu dążenia, nazwanym przez Platona *πρῶτον φίλον*. Nie odnajdujemy tu, jak dotąd sądzono, jakiegoś odniesienia do teorii idei, ale do najwyższego pryncypium Dobra, Jedności i Miary. Powiada bowiem Platon: „Mówię tak dlatego, aby was te wszystkie rzeczy, które nazwalibyśmy drogimi ze względu na tamto pierwsze [sc. pierwszą zasadę], nie wprowadzały w błąd. Są to jak gdyby jakieś jego widziały, natomiast tamto pierwsze, i tylko ono, jest owym pierwszym przedmiotem [*resp.* celem] dążenia (*πρῶτον φίλον*)”. W. Jaeger (*Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1964, s. 224) tak interpretuje ten motyw dialogu: „Tak jak inne dialogi sokratejskie zakładają istnienie idei dobra jako punktu orientacyjnego, do którego wszystko w nich zmierza, tak i w tym wypadku, przy analizie zagadnienia przyjaźni, również ona okazuje się absolutną i ostateczną miarą”. Por. H.J. Krämer, *APA*, s. 499–500.

¹³ Por. Arystoteles u Arystoksenosa (*Test. Plat.* 7).

¹⁴ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, przeł. K. Środa, „Przełęcz Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 196, przyp. 26.

¹⁵ Zostało to udowodnione w kontekście dialektyki przez H.G. Gadamera, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, s. 3.

Przykładowo, nie ma zasadniczej różnicy między naukami niepisany-
mi a ekspozycją centralnych ksiąg *Państwa* (VI i VII), gdzie można
rozpoznać analogiczną kulminację świata idei w najwyższej idei Dobra.
W tych pierwszych odnajdujemy precyzyjniejsze określenie funkcji i ro-
li Dobra jako Jedności (ἕν) i jako Miary (μέτρον), jak również Jedno-Do-
bro występuje w nich w koniecznej opozycji do przeciwnego pryncy-
pium Wielości (multiplikacji i gradacji), pryncypium równie pierwotne-
go, ale nie równego mu pod względem znaczenia i rangi¹⁶.

W *Państwie* natomiast – jak twierdzą – Platon odsłania jedynie po-
zytywną stronę bipolarnej struktury pryncypiów, czyli najwyższe Do-
bro, nie ujawniając nam *explicite* pryncypium drugiego, a czyni tak w oba-
wie przed niezrozumieniem i pochopnym uproszczeniem owych dwu fun-
damentalnych czynników (w *Liście VII* 344d nazwanych τὰ περὶ φύσεως
ἄκρα καὶ πρῶτα [= στοιχεῖα, ἀρχαί – S.B.]), czyli np. przed ewentualnymi
quasi-manichejskimi konkluzjami i etycznymi konsekwencjami, o jakie
łatwo w przypadku pojmowania drugiego pryncypium przez nieprzygoto-
wanego odbiorcę. Albowiem negatywnej Diady, nie wymienianej w dia-
logach, a nazywanej w niektórych ἄγραφα δόγματα przyczyną zła lub
wręcz złem, nie można demonizować i uznawać *a limine* za coś destruk-
cyjnego. Jako czynnik przeciwstawny (*Gegenprinzip*) Jedności wykazuje
swoją negatywność w sensie *principium privationis* i jako taka może być
kojarzona z pojęciem braku (στέρησις) dobra, jak w metafizyce klasycz-
nej. Natomiast Diada występująca w nauce akademickiej w roli ἀρχὴ δια-
ρετικὴ – w moim przekonaniu – ukazuje w dialogach *implicite* całą swoją
pozytywność jako konstruktywna podstawa metody podziału (διαίρεσις).
Za dyskusyjny uważam bowiem pogląd Krämera-Gaisera (*passim*), że
pełni ona zasadniczo funkcję *principium individuationis* (p. n.).

*

W *Parmenidesie*, dialogu, który najbardziej zbliża nas do problematyki
niepisanej nauki Platona, teoria idei okazuje się zrazu hipotezą. Nie
kwestionuje się bynajmniej istnienia idei, ale sugeruje trzy sprawy: (1) po-
jęcie μέθεξις, którym się tu operuje, jest zbyt „wąskie”, by tak rzecz wy-

¹⁶ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 77.

cinkowe (tzn. na „wertikalnej” linii idee – „rzeczy”), (2) konieczność gruntownego przebadania (na płaszczyźnie ejdetycznej) problemu Jedności-Wielości w ich wzajemnej dysjunkcji i koniunkcji, zarazem też konieczność docenienia wagi relatywnego pojęcia niebytu ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$)¹⁷, tzn. negacji względnej, różnicującej, która je zapośrednicza jako Jedno – Inne ($\acute{\epsilon}\nu - \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha = \mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu$), (3) pewna bipolarna (fundamentalnie) forma ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) leży u podstaw pojęcia bytu jako relatywu („bycia odniesionym do”).

Z tymi punktami pozostają w ścisłym związku dwa ważne ustalenia *Sofisty*, tj. że (1) wszystkie idee nawzajem uczestniczą w sobie (tzn. pozostają nie tylko w relacji bycia, ale i wzajemnego nie-bycia, *sc.* różnicy) i poza tego rodzaju uczestnictwem są zgoła niczym, (2) ogół idei jest reprezentowany w każdej poszczególnej idei: idea jako Jedno (i wielość) pozostaje w relacjach z Innymi, tzn. każda idea jest aspektem ogółu idei, wypadkową odniesień – relacji, stąd każda jest różna¹⁸.

¹⁷ Adam Krokiewicz zauważa, że Platon wyróżnia wśród znaczeniowych użyć słowa „jest” „gramatyczno-logiczne (tzw. kopuła oznaczająca «uczestnictwo» podmiotu w orzeczniku danego zdania) i [...] kładzie nacisk na to, że kopuła jako taka oznacza nie istnienie podmiotu i orzecznika, tylko ich podobieństwo do siebie, tak iż w razie negacji zaprzecza, jakoby «były podobne», czyli stwierdza ich różność i byt im tym samym przyznaje. Otóż kopuła może oprócz podobieństwa oznaczać także tożsamość [...]. Zaznacza się to w twierdzeniu Platona, że istotny sens zaprzeczonej kopuli stanowi – przeciwna tożsamości – różność. Tak samo jest z negacją «nie ($\mu\eta, \omicron\upsilon$)» i z negatywnymi przedrostkami (np. z tzw. *alpha privativum*): wyrażenie «farba nie-biała» nie oznacza na przykład jedynie swojego przeciwięstwa (farby czarnej), lecz obejmuje wszystkie farby różne od białej”. (A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 278).

¹⁸ N. Hartmann, wyjaśniając istotę pojęć $\sigma\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ i $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\iota\alpha$ w kontekście wszechstronnej relacyjności (*Bezogenheit, Wechselbedingtheit*) *eidosu*, podkreśla: „Ogół idei jest reprezentowany w każdej poszczególnej idei, tak że relacje między ideami nie dają się sprowadzić do subsumpcji”. I nieco wcześniej: „Diese Untersuchung, die heute noch durch ihre sachliche Strenge und Einfachheit überzeugend ist, läuft darauf hinaus, dass die genannten Ideen alle aneinander «teilhaben» und ausserhalb solcher Teilhabe überhaupt nichts sind. Und die Ergänzung hierzu gibt grosse dialektische Untersuchung im «Parmenides», wo das Grundsätzliche schon voraussetzt ist und die Verflechtung selbst an einer grösseren Reihe von Ideen durchdisputiert wird”. (N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1949. s. 447 n.).

Wreszcie na podstawie *Fileba* możemy wnioskować, iż (1) idea jako jedność-miara jest normą dla rzeczy zmysłowych oraz (2) struktura każdego bytu, zarówno idealnego, jak i konkretnego, stanowi złożenie (μῖξις) Jedności i Wielości. Sokrates w *Filebie* zaleca taki tryb procedury dialektycznej: „[...] powinniśmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej – znajdziemy, bo ona tam jest w środku – a gdy ją uchwycimy, to po tej jednej dwie – patrzeć, czy może tam są – a jeśli nie, to trzy albo jakaś inna ich liczba się znajdzie i każdą z tych jedności brać tak samo aż do jedności naczelnej. Tę będzie widać już nie tylko jako jedność i wielość rzeczy nieokreślonych, ale się pokaże, ile tego jest. A idei [gatunku] Nieokreślenia do wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby wszystkiej nie dojrzy, która leży między Nieokreślonym a Jednością. Wtedy już mniejsza o każdy szczegół wszystkiego – niech sobie przepada w Nieokreśloności”¹⁹. Widzimy tu chęć wypracowania podstawowych zasad wyjaśniania i docierania do wyspecyfikowanych elementów każdorazowego dialektycznego podziału, o czym autor *Fileba* w ogólnej wzmiance tak wcześniej powiada: „to nam podanie przekazali, że wszystko, co, jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i wielości i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granicy i nieokreślenia (πέρας, ἄπειρον)”²⁰.

W dalszym ciągu dialogu Platon dokonuje precyzyjniejszych rozróżnień, zakładając zręby swojej aitiologii: „Wszystko, co dziś istnieje we wszechświecie, na dwie części rozbierzmy, a raczej [...] na trzy. [...] Mówiliśmy jakoś tak, że bóg pośród bytów pokazał jeden nieokreślony, a drugi określony. [...] Zatem przyjmijmy te dwie postaci, a trzecia – to pewna jedność, zmieszana z nich obu (συνμυσγόμενον)”. Na tym jednak nie koniec: „Zdaje się, że mi znowu czwartego rodzaju potrzeba. [...] Popatrz na przyczynę, dla której się one ze sobą mieszają”²¹. Konieczność wyodrębnienia tej przyczyny (αἰτία) ukazuje się w dalszym toku analiz: „Nieprawdaż, to wszystko, co się rodzi, i to, z czego wszystko się rodzi, dostarcza nam trzech rodzajów rzeczy? [...] A to, co to wszystko sprawia (δημιουργοῦν), nazwiemy czwartym, skoro się dostatecznie jasno poka-

¹⁹ Platon, *Fileb* 16d, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 18.

²⁰ Tamże 16c.

²¹ Tamże, 23c-d, s. 27 n.

zało, że to jest coś różnego od nich?” Ostateczne podsumowanie brzmi więc następująco: „Więc jako pierwsze wymieniam to, co nieokreślone. Drugie – to: określenie, granica. Następnie to, z tych dwóch zmieszane i zrodzone, trzecie – istnienie. A jeżeli przyczynę tego zmieszania i zrodzenia nazwę czwartym, to może nie będzie chybione?”²². Kwestię, czy należy wprowadzić jeszcze przyczynę „rozdzielenia”, pozostawia Platon otwartą. Na pytanie Protarchosa: „A czy nie będzie ci potrzeba i piątego, które by znowu coś potrafiło rozkładać?”, Sokrates odpowiada: „Ja myślę, że na razie nie”²³.

Platon w *Filebie* (65a 1-5) unika także wyłożenia kwestii Dobra w jego aspekcie możliwościowym (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμις), ale rozpatruje je w jego postaci zaktualizowanej, czyli Piękna, gdzie wszelka piękność i dzielność (κάλλος καὶ ἀρετή) to nic innego jak „utrzymywanie się w mierze i proporcjonalności” (μετρίότης καὶ συμμετρία). Oznacza to, że Dobro potencjalnie wymyka się zdefiniowaniu, natomiast Piękno jako Dobro aktualne daje się uchwycić w pięknych czynach i działaniach. W przekonaniu Platona nie da się ująć Dobra za pomocą jednej jakiegóż idei, lecz w trojakim aspekcie (σύντρισι), piękna, proporcjonalności i prawdy zarazem, i dopiero Jedność jako jednoczący je czynnik jest istotą samego Dobra (εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σύντρισι λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἓν). Rzecz warta szczególnego podkreślenia, że w owym pojęciu najwyższej zasady spotykamy skumulowanie wszystkich jej najistotniejszych określeń: dobra, piękna, miary, proporcjonalności, jedności i prawdy.

Z dokonanego przeglądu wybranych miejsc dialogów wynika jasno, że Platona nurtował problem przyczynowości sprawczej. Podchodził do tego zagadnienia od różnych stron wysuwając różne sugestie, lecz nie eksplikując ich ostatecznie. Mimo to podejmowano pewne próby możliwego ich uporządkowania i ujednoznacznienia. Tak np. K. Gaiser sugeruje jakoby zrównanie (*Gleichsetzung*) Demiurga z *Timajosa* pod względem jego „mocy twórczej” z ideą Dobra z *Państwa*²⁴. Ponadto uczony

²² Tamże, 27b, s. 33.

²³ Tamże, 23d, s. 28.

²⁴ Por. K. Gaiser, *PUL*, s. 194: „seine [sc. des Demiurgos] Wirkungsweise einerseits an die der «Idee des Guten» erinnert [...]”. „Wenn der Demiurgos als

ten identyfikuje Demiurga z boskim Umysłem (Νοῦς) obecnym w duszy świata²⁵. Tymczasem, jak twierdzą, sfera Νοῦς u Platona jako domena idei (odwiecznych prawzorców), na modłę których Demiurg konstruuje świat fenomenalny, stanowi dziedzinę w stosunku do niego raczej równorzędną, a w każdym razie odcień niezależną: Demiurg nie jest sprawcą idei, ale ogniwem łączącym je (umożliwiającym relację) ze światem, czyli idee byłyby nawet transcendentne wobec niego. Z kolei pomiędzy Demiurgiem a Dobrem zachodzi ontologiczna różnica stopnia i nie należy, w moim przekonaniu, stawiać owych czynników na równi, a tym bardziej ze sobą utożsamiać.

Przede wszystkim zaś należy mieć na uwadze, że propozycje Platona zawarte w dialogach nie dają ostatecznych rozwiązań, które zresztą dla odbiorców mogłyby być niezrozumiałe. Autor daje w nich jedynie wyraz, że uświadamiał sobie nieskuteczność i niewystarczalność idei w funkcji wyjaśniania przyczynowo-sprawczego. Wprowadzane raczej w formie paraboli, z zastosowaniem mitologicznej obrazowości, prezentacje te mają jedynie unaocznic konieczność wprowadzenia czynnika sprawczego, ale samego mechanizmu owej sprawczości precyzyjniej logicznie nie wykładają. Skojarzone z Heliosem Dobro, boski Demiurg czy boska Ananke stanowią tylko hiperboliczne prefiguracje takich pojęć przyczynowości sprawczej, których przyporządkowywanie może być tylko bardzo ogólne. Świadczyłyby to o tym, że teorii ostatecznej przyczynowości Platon najwyraźniej nie chciał w dialogach szczegółowo wyklądać, uznając, że forma literackiego dialogu winna być wolna od *stricte* uczonych wywodów.

W dialogach wyczuwa się zatem pozostające niejako w tle pryncypia, ale jasne uprzytomnienie sobie tego faktu bez klucza, jaki daje nam nauka niepisana, jest rzeczą prawie niemożliwą. Dopiero po zrekonstruowaniu „ezoterycznej” nauki Platona jesteśmy w stanie dokonać wtórnego

die wirkende Kraft [...] verstanden wird, so ist deutlich, dass er einerseits wie die «Idee des Guten» wirkt [...].”

²⁵ Tamże, s. 193: „Sicher ist zunächst, dass der Demiurgos als göttliche Vernunft (Nus) bezeichnet werden kann”. Por. s. 194, gdzie autor powołuje się na podejmowane w nauce próby takiego utożsamienia: „die Gleichsetzung des Demiurgos mit dem höchsten Seinsprinzip und mit dem Nus in der Weltseele”.

odkrycia, swoistej anamnezy, „hypomnematycznego odpomnienia”, iż przecież owa nauka w znacznej części już była (bądź jest) zawarta w dialogach, co wcześniej przed nami pozostawało zakryte. Celem pełniejszego wyeksplikowania problematyki ostatecznego uprzyczynowania, czyli ontologicznego pogłębienia teorii zawartej w dialogach, musimy się zatem zwrócić do niepisanej nauki, mówiąc krótko – do teorii pryncypiów.

2. Natura i funkcje pryncypiów

Nie wdając się w jałowy spór dotyczący istnienia czy też nieistnienia Platońskiej teorii ostatecznych zasad, oddajmy głos samemu Arystotelesowi, który w pierwszej księdze *Metafizyki*, zaraz po krótkim przedstawieniu genezy teorii idei, powiada²⁶:

„[Platon] twierdził, że obok świata zmysłowego oraz idei istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję, różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmienne, a od idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda idea jest zawsze jedna. Skoro więc idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami wszystkich innych rzeczy. Jako materia Wielkie i Małe stanowiło zasady idei, a jako istota Jedno, bo z Wielkiego i Małego przez uczestnictwo w Jedności powstają liczby.

Zgadzał się z pitagorejczykami twierdząc, że Jedno jest substancyjne (οὐσία), nie zaś czymś innym (ἕτερόν τι), o czym można orzekać, że jest jednym; twierdząc zaś, że liczby są przyczynami substancjalnymi innych rzeczy, również się z nimi zgadzał; ale gdy przyjął Diadę i utworzył zamiast nieskończoności jako jedności nieskończoność z Wielkiego i Małego, to był już jego własny pogląd; a także i to, że liczby istnieją niezależnie od przedmiotów zmysłowych, podczas gdy pitagorejczycy głosili, że same rzeczy są liczbami, i nie umieszczali przedmiotów matematycznych między ideami a rzeczami zmysłowymi.

Jeżeli w przeciwieństwie do pitagorejczyków oddzielił w ten sposób od świata zmysłowego Jedność i liczby oraz wprowadził idee, to dlatego, że zajął się badaniem definicji (λόγοι), dawniejsi bowiem myśliciele

²⁶ Ponieważ znane mi przekłady tego ważnego fragmentu zawierają sporo błędów, niniejszy przekład opieram na oryginale.

nie znali dialektyki; to zaś, że z Diady uczynił odrębną naturę, stało się dlatego, że liczby z wyjątkiem pierwszych [tj. nieparzystych], mogą być wygenerowywane w sposób naturalny [z niej] jak z odcisnięcia pieczęci (ἐκμυαεῖον) [...] ²⁷.

W taki więc sposób Platon odróżnił swoje stanowisko w sprawach będących przedmiotem naszych poszukiwań [sc. zasad] ²⁸. Z powyższego jasno wynika, że posługiwał się [formalnie – S.B.] tylko dwiema przyczynami: istotową (τῆ τε τοῦ τι ἐστὶ) i materiałową (τῆ κατὰ τὴν ὕλην) (idee bowiem są przyczynami istotowymi wszystkich innych rzeczy, Jedność zaś jest istotową przyczyną idei); staje się też oczywiste, czym jest materia będąca substratem, o której idee są orzekane w przypadku przedmiotów zmysłowych, a Jedność w przypadku idei, że mianowicie jest Diadą, to znaczy Wielkim i Małym. Ponadto przyznawał Platon przyczynę dobra i zła, jedną jednemu, drugą drugiemu elementowi, co już było, jak twierdzimy, przedmiotem dociekań pewnych wcześniejszych filozofów, takich jak Empedokles i Anaksagoras” (*Met.*, 987b 14 - 988a 17).

Arystoteles przedstawia tu w zwięzłym zarysie teorię zasad Platona, ukazując zarówno ich naturę, jak i miejsce, jakie zajmują w Platońskiej wizji struktury rzeczywistości, tak jak on je ujmował w ich wzajemnym współdziałaniu. Co więcej, akcentuje funkcje formalne pryncypiów, jakie pełnią one w wyjaśnianiu. Spróbujemy rozwinąć teraz charakterystykę obu pryncypiów, z zastrzeżeniem jednakże, że wyodrębnienie i tematyzowanie każdego z nich z osobna jest zabiegiem czysto teoretycznym, analogicznie jak czyni to Arystoteles przy opisie materii i for-

²⁷ Tu następuje wtęret polemiczny, dotyczący możliwości odmiennego rozumienia roli materii i formy, a noszący wyraźne ślady polemiki wewnątrzakademickich: „Jednakże można wnioskować przeciwnie i pogląd ten okaże się niesłuszny: z materii – jak twierdzą – tworzy się wiele [rzeczy], idea zaś [sc. forma] rodzi tylko jeden raz; okazuje się natomiast, że z jednego [kawałka] materiału tworzy się tylko jeden stół, podczas gdy ten, kto nadaje formę (ideę), chociaż jest jeden, tworzy wiele stołów. Podobnie ma się rzecz z relacją między czynnikiem męskim a żeńskim, ten drugi bowiem bywa zapładniany jednym aktem kopulacji, męski zaś zapładnia wielokrotnie; a przecież miałyby to ilustrować rolę, jaką odgrywają owe zasady”.

²⁸ To znaczy odróżnił (διώρισεν) od poglądów eleackich i pitagorejskich, o których była wcześniej w *Metafizyce* mowa.

my, które w rzeczywistości pozostają nierozłączne. Podobnie zresztą postępuje Platon w *Parmenidesie*, kiedy w hipotezie pierwszej tematyzuje przedmiot roztrząsań wzięty *per se* (Jedno samo), a w hipotezie drugiej ten sam przedmiot (Jedno będące) w relacji do czegoś innego.

JEDNO (ἓν). Nawiązując do przytoczonego wyżej stwierdzenia Stagiryty o substancywnym charakterze Jedna jako Zasady, czyli w sytuacji, kiedy nie jest ono ani predykatem, ani autopredykatem, musimy przede wszystkim zwrócić uwagę na wieloznaczność terminu „jedno”. W związku z tym należy wyraźnie podkreślić, że w odniesieniu do najwyższego pryncypium używamy go w zupełnie specyficznym znaczeniu, którego nie wolno mieszać z innymi. W odróżnieniu od orzecznika „jeden”, stosowanego w takich np. zdaniach, jak: „ten stół jest jeden”, Jedno, które stanowi wyróżnioną zasadę zasad, jest w powyższym sensie absolutnie niepredykatywne. Nie można go orzekać o czymkolwiek, nie jest orzekalne nawet o sobie, nie można więc powiedzieć, jak wykazuje Platon w *Parmenidesie*, że „Jedno (jest) jedno”, choćby w sensie tożsamościowym, gdyż w połączeniu z łącznikiem „jest” nabierałoby już charakteru podwójnej (dwuaspektowej) orzekalności (o sobie i o czymś). Taka jest bowiem natura języka, że mające wyrażać tożsamość z sobą, owo powtórzone, samoidentyfikujące określenie: „jest jednym” (autorelatyw), staje się predykatem. A tymczasem Jedno samo, skoro nie jest bytem, nie jest ani czymś, ani – konsekwentnie – jednym, czyli nie jest predykowalne nawet o sobie.

Jedno nie jest jednym w sensie czystego obiektu, który ma jedynie cechę jedności, ono ma (jeśli w ogóle wolno użyć w odniesieniu do niego słowa „ma”) jedność substancywnie jako własną „istotę”, nie jako predykatywną cechę. Przy całym ograniczeniu językowym możemy powiedzieć: jest po prostu Jednym samym właśnie, Samo-Jednym, kładąc nacisk na owo samo Jedna, jego *per se* samo Samo i wewnętrzną równość (ἴσον καθ' αὐτό). Bliższe tautologicznie byłoby określenie, że Jedno=Jedno, aniżeli „Jedno jest jednym”. Nie można go więc rozumieć synonimicznie z „jednym” dołączanym orzecznikowo do wszystkiego, co jest bytem, czyli czymś. Nawiasem mówiąc, tak skonceptualizowane substancywne Jedno samo stanowi barierę uniemożliwiającą nieskończony regres, nie podlega więc zarzutowi „trzeciego człowieka”. Pozorna bowiem siła tego argumentu polega na tym, że tym samym predyka-

tem co o rzeczy, orzeka się zarazem o sobie, co uruchamia nieskończoną iterację wspólnego orzecznika.

Rzecz ma się analogicznie jak w przypadku idei, do których krytycy także jak najbardziej niesłusznie odnosili powyższy zarzut, przyjmując, 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, co daje podstawę stworzenia nowej idei wyższego rzędu, obejmującej tak rzeczy danego gatunku, jak i ich gatunkową ideę, który to proceder może być kontynuowany bez końca²⁹. Rozstrzygający kontrargument sprowadza się do niesynonimiczności orzekania danego predykatu o ideach i ich poszczególnych odwzorowaniach³⁰. 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.

Na zasadzie pewnej analogii można powiedzieć, że Jedno jest samą cechą jedności, a nie że ma tę cechę. Nie jest ono jednym w tym sensie, jak np. ten oto określony, jednostkowy koń jako byt *per se*. Kiedy mówimy: „ten koń jest jeden”, albo „jest jeden taki koń” (*sc.* „jest czymś i czymś jednym”), kładziemy nacisk na to jest. Przedmiotowi jednostkowemu przysługuje „być c i e jednym” numerycznie, natomiast Jedno substan-

²⁹ Pozorny argument „trzeciego człowieka” dochodzi do głosu, jeśli uzna się ideę Człowieka i konkretnych ludzi za synonimy (w istocie rzeczy homonimy), tzn. przynależne do tej samej klasy z racji wspólnego orzecznika. Synonimiczność zaś zachodzi na mocy uczestnictwa w jednej i tej samej idei. Syrian (111, Kroll) uważa ten argument za bezzasadny (γελοῖον 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.

³⁰ Przykładowo, idea sprawiedliwości jako Sprawiedliwość sama (norma i wzór *per se*) nie jest równoznaczna z rzeczami określanymi jako sprawiedliwe. O idei można tylko orzekać jedność i tożsamość *per se*, a więc na mocy jej samej, natomiast o wielości egzemplifikacji, które w niej uczestniczą, orzeka się jedynie podług niej, co kładzie też kres nieskończonej iteracji wspólnego orzecznika.

tywne pozbawione jest wszelkiego orzecznikowego „bycia”, a więc nawet „bycia jednym”. Ścisłej mówiąc, o nim nie wolno zatem powiedzieć: ani jest (czymś), ani (jest) jednym. W tym sensie można zrozumieć przysparzające interpretatorom wiele kłopotu zakończenie pierwszej hipotezy *Parmenidesa*: „Nie można o Jednym powiedzieć nawet «jedno»”. W rozumieniu filozofów greckich mowa jest bowiem przede wszystkim orzekaniem.

Wykluczenie bytu z Jedności stawia Platona w odmiennej od eleackiej pozycji w kwestii dualizmu jedność–wielość. Opozycja ta wprawdzie zostaje u niego zachowana, ale inaczej ontycznie wyakcentowana. Byt bowiem w jego ujęciu przechodzi na stronę wielości, podczas gdy u Zenona pozostaje po stronie jedności. Według Platona tylko w odniesieniu do określonych pluralistycznych obiektów można stosować słowa „jest” i „będący”, lecz już nie do Jednego samego, według Zenona natomiast mają one zastosowanie wyłącznie do Jednego, z wykluczeniem mnogości rzeczy jako „nie-będących”. Krämer przedstawia to następująco³¹:

ἓν	πολλά	ἓν	πολλά
ὅν	οὐκ ὄντα		ὄντα
Zenon		Platon	

U Zenona między ἓν i πολλά zachodzi radykalna dysjunkcja (wielość wykluczona z bytu nie ma nic wspólnego z Jednością), u Platona mamy do czynienia z rodzajem dysjunkcji w koniunkcji (Jedność wykluczona z bytu bierze jednak za pośrednictwem Diady udział w konstytuowaniu wielości bytów jako możliwa zasada formotwórcza).

Jedno samo, ujęte ekskluzywnie, pozostaje zatem poza określeniami (wszelkimi stwierdzeniami i zaprzeczeniami), tzn. ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ale to jego absolutne „nie-bycie” (nawet jednym!) nie oznacza bycia niczym³². Jest ono bardziej elementarne od bytu, to zaś, co jest bytem, jest

³¹ Por. H.J. Krämer, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51, 1969, z. 1, s. 10.

³² Plotyn wyjaśnia to z właściwą sobie sugestywnością: „[...] a jeśli uświadamia sobie owo Jedno bytów naprawdę, ich początek i źródło i moc, to czyż będziemy wątpić i podejrzewać, że Ono jest niczym? Z pewnością nie jest

względem niego pochodne (αἰτιατόν) i jest „czymś”. Usunięte zostaje z niego „bycie” orzecznikowe, a akcent przenosi się z predykatu na nie samo. Będąc zasadą nie jest bytem, jest raczej pewnym „nadbytem” (ὑπερούσιον, προόν, προουσία), zgodnie z *opinio communis* platoników, iż to, co jest zasadą bytu, nie jest bytem. A zatem prywacyjne określenie go jako „nie-bycie-czymś” nie oznacza jego nicości i w konsekwencji nie znaczy to, iżby byt był generowany z nicości.

Paradoks ten rozwiązał dopiero Porfiriusz w swoim komentarzu do Platońskiego *Parmenidesa*. W próbie wyjaśnienia trans-transcendentnego statusu Jednego, Porfiriusz sięga do bezokolicznikowego znaczenia czasownika „być”, dotychczas nie eksponowanego w języku filozofii, na oznaczenie Jedna w możliwości (ἐνέργεια w stanie δύναμις, *complicatio*). Wykorzystanie infinitywnego znaczenia εἶναι (*verbum indefinitum*) i utworzenie substancywnej formy τὸ εἶναι (sc. τοῦ ἐνός)³³ posłużyło wydatnie zaakcentowaniu absolutności bycia Jednego w sensie niewyczerpalności (ἀπέλεστον) i nieskończoności (ἄπειρον) jego mocy (δύναμις), w przeciwieństwie do ograniczoności i skończoności „bycia czymś” bytów *simplificiter*, wyrażanego z pomocą *verbum finitum* „jest”.

Prosta gramatyczna różnica między *verbum finitum* ἐστί (orzecznikowe εἶναι τι), oznaczającym bycie określone (również takich bytów *per se*, jakimi są idee), a *verbum infinitivum* τὸ εἶναι (*indefinitum esse*), odniesionym przez Porfiriusza do absolutnego Jedna, staje się podstawą pojęcia różnicy ontologicznej, przypominającej na pozór znane rozróżnienie Heideggera między byciem a bytem³⁴. Porfiriuszowi chodziło jed-

zną z tych rzeczy, których stanowi początek, ale niemniej jest takie, iż chociaż nie można niczego o Nim orzekać, ani bytu, ani substancji, ani żywota – z pewnością jest ponad nimi wszystkimi! [...] A skoro wzniesiesz się ku Niemu i osiągniesz, to spoczawszy na Jego wyżynach, zespalaj się z Nim w świadomości jeszcze wnikliwszego uświadomienia umysłowego, oglądając Jego wielkość na tych rzeczach, które są po Nim i dzięki Niemu” (*Enn.* III 8, 10); zob. Plotyn, *Enneady*, t. I, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 433.

³³ Por. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. 2, s. 104–106, gdzie znajdujemy formułę αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

³⁴ Heidegger, podobnie jak Hegel, zaczyna od pojęcia „bycia” jako gramatycznego *verbum indefinitum*, które jest zarazem tożsamością bytu i niczego. Bycie, powiada Heidegger, w ogóle nie jest bytem, z tego tytułu, że jest Cza-

nakże o oddanie specyfiki sposobu bycia samej Zasady, która jest „poza bytem”, natomiast Heidegger mówi tylko o samym „byciu”, które nie jest bytem, bez jakiegokolwiek odniesienia do bycia Jednego, miarodajnego wszak pryncypium. Oznacza to, że podstawą wyjaśnienia sformułowanej przez Heideggera „różnicy ontologicznej” może być tylko gramatyka, mianowicie czysto semantyczna różnica między „być” (substantywna forma „bycie”) a „jest” (substantywna forma „byt”). Mimo że Heidegger pojmuje „bycie” dynamistycznie, to absolutyzacja przezeń owego „bycia”, przy braku ugruntowania w Jednym (w sensie „neo”-platońskim), pozostaje niezrozumiała. „Bycie” samo jako gramatyczne *verbum indefinitum* nie może być *massgebendes Sein*. W ten sposób teza o „zapomnieniu Bycia” przez metafizykę okazuje się w świetle wypowiedzi Porfiriusza gołosłowna, jako że owa ontologiczna różnica między byciem Absolutu (Boga) a bytem stworzonym leży u podstaw (klasycznej) metafizyki, którą w swojej krytyce Heidegger ma na myśli.

Jedno jest wprawdzie poza bytem, ale przy-należy do niego moc Jedności właśnie. Nie wyraża bowiem owo czyste εἶναι ani orzecznikowości, ani istoty (οὐσία) Jedna, a tylko jego infinitywność, czyli nieskończoną możność (δυναμικ). Musimy jednak pamiętać, że charakteryzujemy tu Jedno teoretycznie w izolacji, podczas gdy w rzeczywistości Jedno i przeciwna mu zasada pozostają w koniecznym związku i mówienie, że „przy-sługuje” czy „przynależy” mu możność, odsyła do owego związku (p. n.).

sem, czasownikiem, a nie „rzeczownikiem”, którym jest byt. Z punktu widzenia np. lingwistyki Ch. Kahna powiemy, że „bycie” u Heideggera jest nie tylko nacechowane aspektem statycznym, którego wyrazicielem jest czasownik „być” (jak u Parmenidesa, gdzie aspekt ten występuje w opozycji do aspektu dynamicznego, czyli „stawania się”), ale zarazem nacechowane przez ten drugi, objęło bowiem też funkcję czasownika „stawać się” i „powodować do czegoś”, czyli „sprawiać” (τιθηῖναι). Jest rzeczą filozoficznie arcyciekawą, że ten ostatni z wymienionych czasowników, tzn. *tithenai*, nie dostrzegany w ogóle w czasach klasycznej starożytności, zdezonizował w pewnym momencie czasownik „być” z centralnego miejsca w systemie „bycia” języka, zredukował „stawanie się” do „powstawania”, stając się podstawą możliwej koncepcji absolutu i metafizyki stworzenia. Heideggerowskie pojęcie „bycia” zawiera w sobie również, w moim odczuciu, owe gramatyczne przemiany.

Nieskończoność, o jakiej była mowa, nie ma (mimo negatywnej formy tego określenia) znaczenia prywatnego, jako „braku kresu”. Z nieskończonością w tym rozumieniu mamy do czynienia w przypadku drugiego pryncypium, ale również ono, paradoksalnie, jest nieskończone w znaczeniu jak najbardziej pozytywnym. Z perspektywy rozważania dyskursywnego (διάνοια), czyli na gruncie dualizmu Platona (druga hipoteza *Parmenidesa*), to ta druga zasada, jako ἡ ἑτέρα φύσις τοῦ ἑνός, jest właśnie potencjalnością Jednego, nie jego autonomiczną istotą, tylko przynależąc do niego udziela mu możliwości (δύναμις) jego rozwinięcia. Innymi słowy, Jedno nie jest możliwością samą, ale ma możliwość aktualizowania się w ten sposób. Używając więc określeń: „nieskończony”, „niewyczerpalny” nie tyle mówimy o jego własnej naturze-istocie, ile raczej o przysługującej mu możliwości, wnioskując z efektów jego działania (*creatio continua*). Jedno samo bowiem w swej „istocie” (ściślej „nadistocie”) jest niepoznawalne i niewypowiadalne, ale owej istocie przysługuje nieskończona możliwość, rozpoznawalna ze skutków. Ono samo jawi się platonikom w swojej transcendentności jako integralne i wciąż bijące źródło, z którego pełni (ściślej: nad-pełni, nadmiaru: ὑπερπλήρης) wszystko czerpie swój byt.

Jedno samo jest źródłem racjonalności i racjonalnością samą (λόγος), ale jest ἄλογον (niewymieralne i niepoznawalne) jedynie dla nas, ponieważ to my nie mamy do niego bezpośredniego odniesienia, natomiast pryncypium przeciwne (nieskończona Diada) jest ἄλογον nie tylko dla nas, ale i samo w sobie.

Jedno określał Platon jako Miarę, co znajduje wielokrotne potwierdzenie u Arystotelesa. W księdze N *Metafizyki* stwierdza się to jako oczywistość: τὸ δ' ἐν ᾧ μέτρον σημαίνει, φανερόν (1087b 34-35). Tak samo w księdze Λ, gdzie precyzuje się „jedno” w zestawieniu z „proste” (τὸ ἀπλοῦν): otóż o ile Jedno jest samą Miarą, to „proste” tę miarę tylko w pewien sposób posiada” (πὼς ἔχον αὐτό) (1072a 23-25). Podobnie w księdze I, która cała poświęcona jest analizie tego pojęcia, istota jedności (τὸ ἐνὶ εἶναι) oprócz definicji: „bycie niepodzielnym” (τὸ ἀδιαίρετόν εἶναι) oraz „bycie całością” (τὸ ὅλον, sc. εἶναι), zostaje wyróżniona definicja „przede wszystkim bycie pierwszą miarą każdego rodzaju” (μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἑκάστου γένους) (1052b 16-19). Rzecz jasna określenie to ma genealogię Platoniską.

Definicja Jedności jako miary nie była jednak pomyślana jako definicja regularna (klasyczna), do której dochodzi się poprzez subsumpcję gatunku względem rodzaju. Platon był całkowicie świadom, iż ostatecznych pryncypiów nie można zdefiniować ani dowodzić wychodząc po prostu od wcześniejszych rodzajów³⁵. W tym wypadku definicję należałoby rozumieć jako pewną relację dwuczłonową i w tym sensie odnosić strukturalnie do pryncypiatów (jako miarę pewnej wielości)³⁶. Platon definiuje zatem pryncypium nie zaczynając od tego, co nadrzędne, ale od tego, co niższe, czyli pochodne, uwarunkowane, dochodząc do pojęcia zoptymalizowanego: „najdokładniejsza miara”, „absolutna miara wszelkiej wielości w ogóle”: πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰ γὰθὸν ἔστιν (79 Rose).

Dla teorii pryncypiów dialektyczna definicja Jedności nie jest jakąś pustą formułą, wprowadzona bowiem do świata Jedność okazuje się „normą” i „miarą” każdego bytu. Dla Platona Jedność, w jej relacjach ze światem, jest najwyższą miarą bytu, dobra (ἀρετή) i prawdy i jako miara właśnie odnosi się do świata, jest z nim normatywnie skorelowana. Streszcza też w sobie samym sedno podstawowej koncepcji ontologicznej i praktycznej Platona, reprezentując logiczną identyczność, matematyczną równość, fizyczną niezmienność, polityczną jedność itp.

Jedno zostaje utożsamione przez Platona z Dobrem, co implikuje oczywiście odpowiednio skojarzenie nieokreślonej Diady ze złem. I cho-

³⁵ *Test. Plat.*, 35b (por. 47A); Arystoteles, *Polityk*, fr. 79 Rose (πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰ γὰθὸν ἔστιν), zob. Platon, *Polityk*, 284d2; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1052b 15 n., 1053b 4 n., 1054a 26 n. (*Test. Plat.*, 41A), 1087b 33, 1088a 4; Platon, *Protagoras*, 357b, *Państwo*, 504c (wraz z b i e), *Prawa*, 716c (por. *Sofista*, 228c n., *Fileb*, 64d n., 66A), *Test. Plat.*, 36 (Ksenokrates, fr. 42 Heinze). Ponadto zob. H.J. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, „*Philologus*” 1966/110, zwłaszcza s. 432 n.

³⁶ *Teajet*, 201e n., 205c n.; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1014b3–11. Dopuszczenie miary jako najwyższego rodzaju, któremu pryncypium również musiałoby podlegać, prowadziłoby do nieskończonego regresu w sensie „argumentu trzeciego człowieka”. (por. podobne próby sprowadzenia pryncypium Jedności do wspólnego orzecznika u Arystotelesa i Aleksandra). Wszelkie stosunki poszczególnych miar tłumaczy się sprowadzając je tylko do stosunku „zasadniczej” miary. A to już musi się tłumaczyć samo przez się.

ciaż Platon rozumie Dobro bardziej w sensie ontologicznym niż aksjologicznym (podstawa teorii wartości) oraz aretologicznym (źródło sprawności moralnych), to zrównanie Dobra z najwyższą Jednością i Miarą umożliwia również dedukcję idei wartości i norm postępowania, dając w ten sposób oparcie filozofii praktycznej. Z racji swej największej dokładności, najwyższej niepodzielności, prostoty i niezmienności pojęcie pierwotnego pryncypium jako Miary, poza fundamentalnym elementaryzującym znaczeniem, z jego ontologicznymi i gnozeologicznymi implikacjami, łączy w sobie strukturalnie znaczenia skali-granicynormy, rozumianych jako dwuczłonowa relacja³⁷.

Ponieważ podstawowym atrybutem Jedności jest niepodzielność (ἀδιαιρέτων) i sama przez się równość (αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἴσον)³⁸, to jej zasadnicze działanie polega nie tylko na jednostkowieniu, ale także na scalaniu. Ono sprawia, że rzeczy są nie tylko pojedyncze, ale i jednolite, i to na każdej płaszczyźnie: (a) w aspekcie bytowym powoduje dyskretność i tożsamość, a z drugiej strony trwałość, (b) w aspekcie wartości wprowadza uporządkowanie części w ramach określonej całości, (c) w dziedzinie poznania zakreśla granice umożliwiając kresowanie, indywidualizację w ciągłości, identyfikację³⁹. Ten ostatni aspekt uwydatnia doskonale Platon w *Państwie* (VI 508e 1-3), kiedy mówi, że tym, co zapewnia prawdę temu, co pozna/wa/ne, i co poznającemu udziela możliwości (δύ-

³⁷ Por. H.J. Krämer, *Zum neuen Platon-Bild*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 55, 1981, s. 6.

³⁸ Jak zaznacza Sekstus Empiryk, *Adv. Math.* X, 275: „Jednakże Równość nie sprowadza się do Jedności (Jednego), ponieważ Jedno stanowi najpierw Równość samą, a nierówność rozpatruje się w zwiększaniu i zmniejszaniu”.

³⁹ Zob. H.J. Krämer, *Über den Zusammenhang*, wyd. cyt., s. 37: „Das Ur-Eine bewirkt in den Dingen überall Einheit, Einssein, Einheitlichkeit, die sich unter dem *Seinsaspekt* als Diskretheit, Identität und Beharrung, unter dem *Wertaspekt* als Ordnung der Teile eines Ganzen, unter dem der *Erkennbarkeit* als Umgrenztsein, Diskretion und Identität darstellt”. Por. tenże, *APA*, s. 473: „Das Eins vermittelt Bestimmtheit, Umgrenzttheit und Befestigung. Es wirkt in der Unteilbarkeit des ἄτομον, der ideellen, mathematischen und räumlichen Monade, ebenso wie in der Ganzheit (ὅλον) des Organismus. Es schafft Harmonie und Proportion, aber auch Ausgeglichenheit und Massbestimmtheit. Beide treten zu einem einheitlichen Wirkgefüge zusammen”.

νομῶν) poznawania, jest idea Dobra. Znaczy to, że poznający i poznawane muszą pozostawać we wzajemnej odpowiedniości, ponieważ uczestniczą na równi w jednoczącej mocy Dobra jako Jedności-Miary. Metafizyczna Jedność sama spaja poznającego z poznawanym jednoczącą relacją, stając się owym ζυγόν, które umożliwia ich *adaequatio*, warunek prawdziwości poznania.

Potwierdzenie roli Jedności jako Miary znajdujemy u Arystotelesa, który powiada, że „«miara» oznacza to, za pomocą czego każda rzecz jest najpierw poznawana” (μέτρον τε ὃ ἕκαστον πρῶτον γινώσκειται: *Met.* I 1, 1052b 25). Z jej pomocą przede wszystkim poznaje się ilość (μέτρον γάρ ἐστιν ὃ τὸ ποσὸν γινώσκειται: 1052b 20), ale z ilości „przeszła na inne kategorie” (ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν: 1052b 19). W dalszym ciągu Arystoteles tak prezentuje rolę Jedności-Miary w procesie poznawczym, włączając przy tym pośrednictwo liczby: „A ilość jako ilość jest poznawana albo przez «jedność», albo przez liczbę, wszystkie liczby zaś są poznawane przez «jedność». Dlatego wszelka ilość jako ilość poznawana jest przez «jedność», a tym, za pomocą czego ilości są najpierw poznawane, jest sama Jedność, i dlatego Jedność jest początkiem [ἀρχή: zasadą] liczby jako liczby”⁴⁰.

Z miarą mamy do czynienia w postrzeżeniach i w wiedzy, dlatego też nazywa się je nieraz „miarą rzeczy”, chociaż ściślej powinno się mówić, że to one są przedmiotem miary: „Z tej samej racji nazywamy również wiedzę i postrzeżenie miarą rzeczy, ponieważ dzięki nim dochodzimy do poznania czegoś. W rzeczywistości wiedza i postrzeżenia są raczej przedmiotem miary (μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν)”⁴¹. Toteż słynne powiedzenie Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy (ἄνθρωπον πάντων εἶναι μέτρον)”, nosi tylko pozory słuszności. Istnieje bowiem – jak twierdzi Platon w odpowiedzi słynnemu sofście – absolutnie normatywna miara wszechrzeczy utożsamiona przezeń z boskością: „Otóż Bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek” (*Prawa* IV 716c). Absolutność miary wyraża się w jej niewymierzalności i niemierzalności. Tak jak każdy in-

⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, I 1, 1052b 21-24, przeł. K. Leśniak, wyd. cyt., s. 243.

⁴¹ Tamże, 1053a 34, s. 245.

ny wzorzec (w tym także konwencjonalny) jest niemierzalny, ponieważ jest tym, według czego się wymierza.

Tak istotną dla poznawania funkcję jednoczącą spełnia Jedno-Miara dzięki swej niepodzielności, którą to cechę podkreśla Arystoteles nader często. Jedno w znaczeniu niepodzielności musi oznaczać miarę, dzięki czemu Platon uzyskuje jednoznaczny jego definicję. Pojęcie miary skupia w sobie wszystkie znaczenia Jedności. Drugie pryncypium z racji swej wielofunkcyjności nie ma podobnie jednolitego znaczenia, nie może też uzyskać jednoznacznej definicji.

Niepodzielność przejawia się w każdej dziedzinie podległej Jedności, czyli wzorczej niepodzielności. „We wszystkich tych przypadkach miara i początek [*resp.* zasada] jest czymś jednym i niepodzielnym (μέτρον καὶ ἀρχὴ ἓν τι καὶ ἀδιαίρετον: 1052b 32-33). „To, co stanowi jedność tych wszystkich bytów, to niepodzielność ruchu dla jednych, a dla innych niepodzielność myśli albo definicji” (πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον: 1052b 1-2). Niepodzielność implikuje integralność i niezłożoność, tzn. od tego, co jest jedno, nie można nic ująć ani do niego nic dodać. „Tam, gdzie nie można czegoś odjąć albo dodać (ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι), tam miara jest ścisła (ἀκριβὲς τὸ μέτρον); dlatego też miara liczby jest najściślejsza; jednostkę (τὴν μονάδα) bowiem uznajemy za niepodzielną pod każdym względem; we wszystkich innych przypadkach [*sc.* mierzenia, wymierzania] naśladujemy tylko ten rodzaj miary”⁴².

Czynią tak wszyscy, którzy stosują jednostki w dowolnej dziedzinie, gdyż „we wszystkich przypadkach miarą poszukiwaną jest jakaś jedność niepodzielna (πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἓν τι ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον), a jest nią coś [absolutnie] prostego (τὸ ἀπλοῦν) albo pod względem jakości, albo ilości (1052b 34-35)”. Geometry i mierniczowie „posługują się «stopą» jako niepodzielną jednostką” (1052b 33-34), podobnie w astronomii „«jednostka» tego rodzaju jest punktem wyjścia i miarą” (1053a 10). „W muzyce jednostką jest półton, ponieważ jest najkrótszy, a w mowie dźwięk. Wszystkie te jednostki są w tym sensie Jednością, nie tak, że «jednostka» jest czymś wspólnym [*sc.* zawsze jedna i ta sama] we

⁴² Tamże, 1052b 35 – 1053a 3, s. 243 n.

wszystkich tych przypadkach, lecz we wspomnianym sensie [tj. analogicznie]⁴³.

Zauważmy, że Arystoteles, zgodnie ze swym analitycznym nastawieniem, kierując się konsekwentnie ideą niepodzielności, przechodzi w ostatnich z wymienionych przykładów od niepodzielnej miary jako wzorca do wielkości elementarnych, które jako *minima* już miarą nie są, ale stanowią dolny kres wymierzalności, jak np. półton czy też głoska. Są one jednostkami w sensie ostatecznych (niepodzielnych) mierzalnych wielkości. Uniwersalna wartość poznawcza wszelkiej jedności zasada się przeto, zdaniem Stagiryty, na jej niepodzielności, która jest analogonem niepodzielnej Jedności, toteż Arystoteles w ten sposób podsumowuje swoje wywody na ten temat: „Jasne więc, że jednostka w ścisłym sensie, w znaczeniu dosłownym [tzn. logicznym], jest jakąś miarą, a właściwie miarą ilościową [sc. miarą wymierną czegoś], a następnie miarą jakościową; jednostką będzie i to, co jest niepodzielne ilościowo, i to, co jest niepodzielne jakościowo. Wobec tego Jedno jest niepodzielne bądź to bezwzględnie, bądź to jako jedno właśnie (διόπερ ὀδίαίρετον τὸ ἐν ἡ ἀπλῶς ἢ ἡ ἐν)”.⁴⁴

NIESKOŃCZONA DIADA (Ῥόριστος Δυάς). Nazwa „diada” (δυάς) wywodzi się od δύο (dwa), dwójka zaś jako pierwsza z liczb jest pierwszą wielością. W ten sposób Jedność, jako *oppositum* wielości, nie może być liczbą, ale zasadą i formą liczb w ogóle. Z kolei Diada, w rozumieniu czystej (nieokreślonej) dualności, uznana zostaje za pryncypium wielości, jako czynnik sprawiający wszelkie wielokrotnienie i podział. W związku z tą funkcją Diady należałoby na jej określenie wprowadzić termin „powielanie” (p. n.). Pierwszy rodzaj zwielokrotniania stanowi podwajanie (δυοποιός), które jest funkcją jej własnej dualności, albowiem „nawnosi ona na wszystko formę samej siebie” (πᾶσι τὸ ἑαυτῆς εἶδος ἐπιφέρει), jak powiada Syrian (p. n.). Diada może zatem być rozumiana jako nieskończony mnożnik.

Jako *oppositum* do Jedności, Diada bywa w przekazach często wymieniana jako Wielość. Należy pamiętać, że wielość nie ma tu znaczenia jakiejś „esencji” pluralności bytowej, lecz znów jako zasada jest warun-

⁴³ Tamże, 1053a 13 – 15, s. 244.

⁴⁴ Tamże, 1053b 3-8, s. 245 n.

kiem możliwości tejże pluralności w jej jeszcze niezróżnicowanej postaci. Taki też był zasadniczy cel wprowadzenia Diady, bez niej bowiem niemożliwa byłaby żadna wielość, w tym także liczba. Platon potrzebował tego przeciwnego do Jedności pryncypium do całości swego liczbowego i dymensjonalnego systemu⁴⁵. Sama Jedność nie wystarczała bowiem do wyprowadzenia jakościowo różniących się między sobą liczb, zapewniając im jedynie każdorazową jedność i odrębność. Albowiem zgodnie ze świadectwem Plutarcha, referującego stanowisko Platona, „Jedność nie jest w stanie wytworzyć liczby bez udziału nieskończonej Diady” (οὐ γὰρ ποιεῖ μὴ μὴ ἀριθμὸν, ἀν μὴ τῆς ἀπείρου διαδος ἄσεται)⁴⁶.

Zwielokrotniająca funkcja Diady polega zatem na powielaniu i kopiowaniu według uprzednio istniejącego wzoru. W ten sposób jest ona czynnikiem powielającym każdą formę, wytwarzającym wielość jej egzemplifikacji. Wielokrotność podwojeń stwarza nieograniczone możliwości zwiększania liczebności takich samych egzemplarzy w każdej dziedzinie, skutkiem czego mnożenie nasila się. Dzięki Diadzie dokonuje się też jakościowe stopniowanie i gradacja, równie potencjalnie nieograniczone. Wzrost, podobnie jak wielokrotnienie, spełnia rolę pozytywną, dopóki odbywa się w rozumnych granicach. Jednakże sama nieokreślona Diada, jako *ex definitione* pozbawiona miary i umiaru możność pomnażania, jakichkolwiek granic ze swej natury sobie narzucić nie jest zdolna. Albowiem właśnie rozumny nadzór Jedności nad tym procesem rozrodu i rozrostu i jej ograniczające działanie umożliwia przewyciężenie nadmiaru i niedomiaru, czyli ich zrównoważenie i wyrównanie.

Multiplikacja i gradacja mogą mieć skutek pozytywny i negatywny, w czym także wyraża się dwoistość i „Janusowe oblicze” Diady. Jej kreatywna siła, którą tak podkreśla Syrian (p. n.), może być oczywiście czynnikiem konstruktywnym, ale w pewnych granicach, czyli nie bezwzględnie. Pomnażanie, rozradzanie i wzrost mogą być wartościowane dodatnio jako rodzaj wzbogacania i doskonalenia, kiedy natomiast przez nadmierność dochodzi do głosu przesada, mogą zakłócać porządek i powodować chaos. Tylko w poddaniu się Jedności, jak Platon sugeruje w *Timajosie*, i zgodnym z nią współdziałaniu, obraca się *dynamis* Diady

⁴⁵ Por. H. J. Krämer, *EITEKEINA...*, wyd. cyt., s. 13, przyp. 40.

⁴⁶ Plut., *Quaest. Plat.* III, 1001 n.

w możliwość pozytywną. Sama z siebie ciążyłaby zawsze ku stanom ocenianym jako złe, toteż nie musi dziwić, że platonicy przyznawali jej rolę pryncypium Zła (κακόν).

Duplikacja może następować nie tylko przez mnożenie i potęgowanie, ale także przez połowienie, Diada jest więc również zasadą diairezy. Sama wewnętrznie rozdzielona, pozostając z tytułu swojego pierwotnego złożenia w stanie immanentnego rozdwojenia na nieokreślone Wielkie i Małe, dotknięta niejako wewnętrznym rozdwojeniem pomiędzy dwiema skrajnościami, tę formę samej siebie nanosi na wszystko, warunkując podzielność. W tej swojej roli czynnika rozczłonkowującego stwarza Diada podstawę możliwości wszelkiej elementaryzacji, czyli wyodrębniania elementów składowych, dychotomicznie wielokrotnionych. Różne postacie owego procesu oraz jego efektów na gruncie różnych języków określane bywają wyrażeniami z odpowiednimi przedrostkami, np. w języku greckim δια-, w polskim: „roz-”, w łacinie: „dis-” (*resp.* „de-”) itp.

Owa roz-dzielająca funkcja Diady, którą można nazwać analityczną, wychodzi na jaw także w dwojakim aspekcie: pozytywnym i negatywnym. Mamy więc do czynienia z jednej strony z pięknem i celowością symetrycznego podziału, widocznego np. w organizmach żywych, w których daje się wyróżnić bliźniacze pary współdziałających z sobą organów: oczu, uszu, kończyn (Syrian, p. n.). Jako zasada podziału Diada ujawnia także swoją pozytywną rolę w dziedzinie dys-kursywnej myśli (διά-voia), jako warunek możliwości wszelkiego διαλέγεσθαι, tzn. roz-ważania, roz-trząsania pojęć i problemów – jak w Akademii – metodą dia-lektyczną, czy – jak w Likejonie – aporematiczną, z uwzględnieniem zawsze dwóch przeciwnych stanowisk, gdzie dochodzi do wymiany zdań w roz-mowie, dys-kusji (διά-λογος).

Z drugiej strony, mamy jednak do czynienia z destrukcyjnością roz-padu czy wręcz roz-kładu w świecie przyrody, w życiu z roz-darciem i roz-terkami i, podobnie jak w dziedzinie sztuk, z dys-harmonią i „dys”-sonansami, w stosunkach międzyludzkich z przypadkami konfliktowymi roz-dźwięku, roz-bijania jedności (różnicy – **dis-ferentia*), de-wiacji od norm, wreszcie ze zjawiskami de-kadenckimi, aktami de-prawacji, procesami roz-stroju uprzedniego ze-stroju. Ogólnie biorąc, kiedy pryncypium to przeważa w danym momencie nad Jednością, objawia się jako

Konieczność, czyli Nieuchronność de-formacji, de-strukcji i de-kompozycji (por. *Timajos*, p. w.). W aspekcie prywacynym działanie Diady jako przyczyny zła sprowadza się przede wszystkim do pozbawiania tego, co pozytywne, czyli eliminacji Dobra (*principium privationis*), zgodnie z klasyczną definicją zła jako braku dobra. Asklepios, z powołaniem się na wykłady Platona, powiada: „Nie twierdzimy jednak, iżby były idee zła”, podkreślając w ten sposób nie substancjalny (*ἀνυπόστατον*), lecz tylko prywacynny i wtórny jego status względem bytu. „Czyste” zło samoistne, „niezmieszane” (*ἄκρατον*), nie występuje, jego zdaniem, w rzeczywistości⁴⁷.

Jednak już wielu wczesnych platoników, kierując się faktem utożsamienia Jedności z Dobrem, uznawało przeciwne mu pryncypium za samoistne Zło. Informuje nas o tym Arystoteles (*Met.* M 4, 1091b 32-33): „Takie więc powstają niedorzeczności [...], że element przeciwny Jedności, niezależnie od tego, czy nim będzie Wielość, czy Nierówność, tzn. Duże i Małe, będzie Złem samoistnym”⁴⁸. „Z tego wynika, że wszystko uczestniczy w Złu, z wyjątkiem Jedności, która jest Jednością samoistną, i że Liczby uczestniczą w Złu samoistnym w czystszej formie niż wielkości przestrzenne, i że Zło jest miejscem, w którym się urzeczywistnia Dobro, że uczestniczy w nim, mimo iż Dobro dąży do zniszczenia go; przeciwieństwo bowiem dąży do zniszczenia przeciwieństwa”⁴⁹. Toteż niejeden, chcąc uniknąć tych konsekwencji – jak zauważa Arystoteles – „rezygnował z łączenia Dobra z Jednością”⁵⁰.

⁴⁷ *Test. Plat.* 48 B' (= Arist., *De Bono*, p. 113 Ross): κακῶν μὲντοι γε οὐ φαιμεν εἶναι ἰδέας· τὰ γὰρ κακὰ τῶ ὄντι ἀνυπόστατα ὑπάρχουσι καὶ παρῳριστανται, ὡς λέγεται ἐν ταῖς ΠΛΑΤΩΝΙΚΑΙΣ ΣΥΝΟΥΣΙΑΙΣ. ἄκρατον γὰρ τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν τῶ παντί.

⁴⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, wyd. cyt., s. 380.

⁴⁹ Tamże, 1091b 36 – 1092a 3, s. 380.

⁵⁰ Problem natury i źródeł zła nie jest w dialogach Platona i w tradycji pośredniej dostatecznie wyeksplikowany. Diadę jako negatywne pryncypium określa się w testimoniach jedynie jako zasadę zła lub po prostu zło. Za rozwinięcie tej problematyki i jej uzupełnienie w duchu platońskim można uznać passus I 8, 6-8 z *Ennead* Plotyna, dotyczący pryncypiów dobra i zła. Plotyn rozwija tu pewne wątki podjęte przez Platona w *Teajtecie* oraz *Timajosie*, podając istotne rozstrzygnięcia. Odnośnie do Plotyna por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania*

Zawierając w sobie nieokreśloną relację Wielkie – Małe („więcej – mniej”, „dużo – mało”, „nadmiar – niedomiar”) Diada jest podstawą wszelkiej relacyjności, ona generuje wszelkie relacje. Sama w sobie Diada jako idea relacji reprezentuje relację nieokreśloną, która po to, aby mogły zaistnieć określone relacje, musi być zapośredniczona przez zasadę Jedności jako Miary. Relacja, jaka w niej zachodzi, jest typem kontrarycznym (p. n.). Za jej sprawą zachodzi także między samymi pryncypiami (tzn. między nią a Jednością) relacja, która jest kontradiktoryczna. Bez tej relacji niemożliwe byłoby odniesienie wzajemne obu pryncypiów, warunkujące wszelkie generowanie. Jedność (Dobro – Miara) i Nie-jedność – rozumiane jako bipolarna struktura kontradiktorycznych elementów (ἀρχαί – στοιχεῖα), nie pozostają – jak twierdzą – względem siebie w relacji typu $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \text{Sofisty}$ Platona, ale w pewnej metarelacji $\epsilon\upsilon\nu - \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ (*resp.* $\epsilon\upsilon\nu - \mu\eta\ \epsilon\upsilon\nu$), czyli stosunku „dysjunkcji w koniunkcji” w stylu platońskiego *Parmenidesa*.

Skoro Platon zdefiniował Jedność jako „miarę” (ściślej: „najdokładniejszą miarę”), to konsekwentnie do definicji Diady można dojść na drodze pozbawiania przeciwnego jej pryncypium jego cech istotnych. W wyniku ich zanegowania otrzymamy więc przywacyjne określenia: ἄ-μετρον, ἄ-όριστον. Bliższą charakterystykę Diady, zawartą w dodanym do niej określeniu: ἄοριστος, daje jej bez-miar (jako przeciwieństwo Miary), który w wymiarze przestrzennym przechodzi w rozciągłość. Jest więc jak przestrzeń lub jak, przyjmowany kiedyś w fizyce, wypełniający tę przestrzeń eter.

Przestrzenną (roz-ciągłą) naturę drugiego pryncypium odnajduje Arys-toteles w ujęciu go przez Platona tak w nauce niepisanej, jak w dialogu *Timajos*⁵¹. Platon, jego zdaniem, dokonuje tam zrównania znaczeniowe-

metafizyki, t. 2, Katowice 1996, w szczególności rozdziały: *Czysta nieokreśloność a jednak zhu tożsama* (s. 205–214) oraz *Między prazłem a złem wtórnym* (s. 215–225).

⁵¹ *Test. Plat.* 54 A = *Arist. Phys.* IV 2, 209b 11-16: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν λεγόμενοις Ἀγράφουσι Δόγμασιν, ὅμας τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. „Z tego samego względu Platon w *Timajosie* stwierdza identyczność materii

go czterech określeń: przestrzeni (χώρα), miejsca (τόπος), receptora form (μεταληπτικόν) i materii (ύλη), co można przedstawić w postaci równości: (χώρα = τόπος) = (μεταληπτικόν = ύλη). Podstawowe znaczenie mają tutaj dwa momenty: z jednej strony, dymensjonalne traktowanie przez Platona miejsca jako „rozstępu wielkości” (τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους), co każe je utożsamiać z rozciąglą przestrzenią, z drugiej zaś, pasywnie i receptywne rozumienie przez niego miejsca i przestrzeni jako „czegoś określanego i obejmowanego przez formę”, co prowadzi do utożsamienia ich z materią.

„Przestrzenność” Diady rozumieć jednak należy nie tylko i nie głównie fizycznie, lecz jako idealną przestrzeń (ύλη νοητή), przestrzeń możliwości różnicowania. Umożliwia ona funkcyjne rozszerzanie się tego, co obejmuje, analogicznie jak w przestrzeni fizycznej obserwujemy efekt rozszerzania się wszechświata, potwierdzony zjawiskiem Dopplera. Zwróćmy przy tym uwagę na dwuaspektowość Diady: w aspekcie dynamicznym okazywała się – jak widzieliśmy – powielająca (podwajająca, połowiąca), w aspekcie zaś pasywnym – przyjmująca i doznająca (jak materia i przestrzeń). Ten drugi aspekt oddaje najlepiej termin μεταληπτικόν, który oznacza to, co przyjmujące, co jest „do uczestniczenia”, a więc ogólnie to, w czym się uczestniczy (*participatum*).

Ze względu na ten ostatni aspekt, jak i na swoją nieokreśloność, nieukończona Diada została przez Arystotelesa zaklasyfikowana jako zasada materiałowa (ύλη), czyli to „z czego” (ἐξ οὗ), a więc rodzaj tworzywa (ὡς ύλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν), niezależnie od tego, czy miało ono mieć charakter cielesny, czy bezcielesny (καὶ ἓαν τε σῶμα ἓαν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν). W ten sposób Platońskie Wielkie i Małe, tak samo jak pitagorejские ἄπειρον, chociaż niekoniecznie interpretowane na sposób materialistyczno-cielesny, znalazło się w Arystotelesowskiej klasyfikacji zasad w tej samej klasie, co cztery „żywioly” Empedoklesa: οἶον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἴταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα: *Met.* A 7, 988a 24-27). Do materii

i przestrzeni; bo «zbiornik» i przestrzeń to jedno i to samo (choć w swych tzw. «niepisanych naukach» podał inne wyjaśnienie «zbiornika»; zresztą utożsamia miejsce z przestrzenią)”. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 99 n.

jako nieokreślonego tworzywa zbliżała Platońską Diadę właśnie jej nieokreśloność.

Bezpośrednie wypowiedzi Arystotelesa potwierdzają świadectwa pośrednie, z których jedno pochodzi od Simplikiosa⁵², który pisze: „Skoro wielokrotnie Arystoteles wspomina o tym, że Platon przyjmował jako materię Wielkie i Małe, trzeba wiedzieć, co Porfiriusz przytacza z Derkyllidesa XI księgi *O filozofii Platona*, skąd bierze się takie właśnie twierdzenie o materii. Przedstawia mianowicie wykład Hermodora, przyjaciela Platona, z jego własnego pisma *O Platonie*, z czego wynika, że Platon określając materię według nieskończoności i nieokreśloności wykazywał, iż jest ona z tego, co może przyjmować Więcej i Mniej, gdyż z tego znów jest to, co Wielkie, i to, co Małe”. I na potwierdzenie tego Simplikios cytuje Hermodora: „Wszelkie wyrażenia określające wielkość wobec małości obejmują stopień tego, co większe i mniejsze; istnieje bowiem stopień wielkiego, większego i mniejszego, ciągnąc się do nieskończoności. [...], tak iż wszystkie te wzajemne sprzęgi – za wyjątkiem elementu jako jedni [sc. elementu Jedna] – przyjmują stopniowanie bardziej i mniej. W konsekwencji niestałość, bezkształtność, nieskończoność i tego typu nie-istnienia określane są na mocy zanegowania bytowego; takie zaś zanegowanie nie stanowi ani pryncypium, ani substancji, lecz mieści się w jakiejś nieoznaczoności”.

To scharakteryzowanie drugiego pryncypium przez Hermodora przypomina Arystotelesowską prywatną definicję materii w sensie πρώτη ύλη: „Materią nazywam to, co samo przez się nie jest ani określoną rzeczą, ani nie jest ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt”⁵³. Reprezentuje ona czysty substrat (ύποκειμενον) dla form oraz dla przechodzących wzajem w siebie w procesie zmiany przeciwieństw, sama z siebie absolutnie nieokreślona i jako czysta potencjalność (δύναμις w terminologii Arystotelesa), mogąca się stać wszystkim, czyli przybrać dowolną formę: „Istnieje coś trzeciego poza przeciwieństwami, materia [...], a każda zmiana będzie przejściem do odpowiedniego przeciwieństwa;

⁵² Simpl., *In Arist. Phys.*, p. 247; *Test. Plat.* 31. Przekład polski M. Wesoly, *Świadectwa niepisanej nauki Platona* (II), „Meander” 1984, nr 6, s. 287.

⁵³ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, wyd. cyt., s. 162 (Z 4, 1029a 20-22).

materia musi być zdolna do przemiany w jedno i drugie (ἀνάγκη δὲ μεταβάλλειν τὴν ἕλην δυναμένην ἄμφο) [Met. Λ 2, 1069a 13-15]. Arystoteles odmawia wręcz samej przez się materii poznawalności (Met. Z 10, 1036a 8-9): ἡ δ' ἕλη ἄγνωστος καθ' αὐτὴν („sama w sobie materia jest nieznaną”).

Przedstawiona przez Arystotelesa językiem abstrakcyjnym charakterystyka materii i jej roli w procesie zmian przypomina do złudzenia wyrażony przez Platona w *Timajosie* bardziej obrazowo opis, z zastosowaniem określeń: „schronienie” (ὑποδοχή) i „piastunka” (τιθήνη). Widząc potrzebę przyjęcia obok „niezmiennego Modelu” (sc. idei) oraz „kopii Modelu” (sc. jednostkowych bytów) jeszcze „trzeciego gatunku, który jest trudny i ciemny”, przypisuje mu następujące właściwości: „bycia schronem (azylem) dla tego wszystkiego, co się rodzi, i jakby jego żywicielką (piastunką)” [48e – 49b 2]⁵⁴.

Utożsamienie Diady z materią, po dołączeniu Arystotelesowskiej koncepcji hylemorfizmu, zainspirowało w późniejszych dociekaniach filozoficznych problem jej roli w konstytuowaniu bytów jednostkowych. Opierając się na pewnych wypowiedziach Arystotelesa, niektórzy klasycy scholastycy przypisali materii funkcję jednostkowania, co wydaje się jednak odbiegać od oryginalnej myśli platoników na ten temat, dla których ewidentnie zasadą indywidualizacji powinno być pryncypium Jedności. Niektórzy filozofowie zaczęli więc korygować ową pierwotną skrajną tezę o materii jako *principium individuationis*, dodając w uzupełnieniu, że chodzi o *materia quantitate signata*. Gdyby jednak przypisać tę właściwość naturze samej materii, powstawałoby pytanie o przyczynę jej kwantyfikacji.

Tomasz z Akwinu, trzymając się bliżej myśli Stagiryty, zacieśnił tę funkcję jednostkowania tylko do „materii ograniczonej określonym rozmiarem”. Duns Szkot poszedł dalej stwierdzając, iż „nie może być tak, że zasada jednostkowania znajduje się tylko w materii, [ponieważ] sama forma musi się dalej różnicować”. Powrócił do myśli, wyrażonej przez Plotyna, „że zasadą, która jednostkowy przypadek stanowi jedno-

⁵⁴ Na temat materii z odniesieniem do *Timajosa* por. Plotyn, *Enneady*, II 4, 1; III 6, 12-13; IV 3, 1; V 7, 2.

razowym (*einmalig*) i indywidualnym, jest sama forma (*principium individuationis est forma*)⁵⁵.

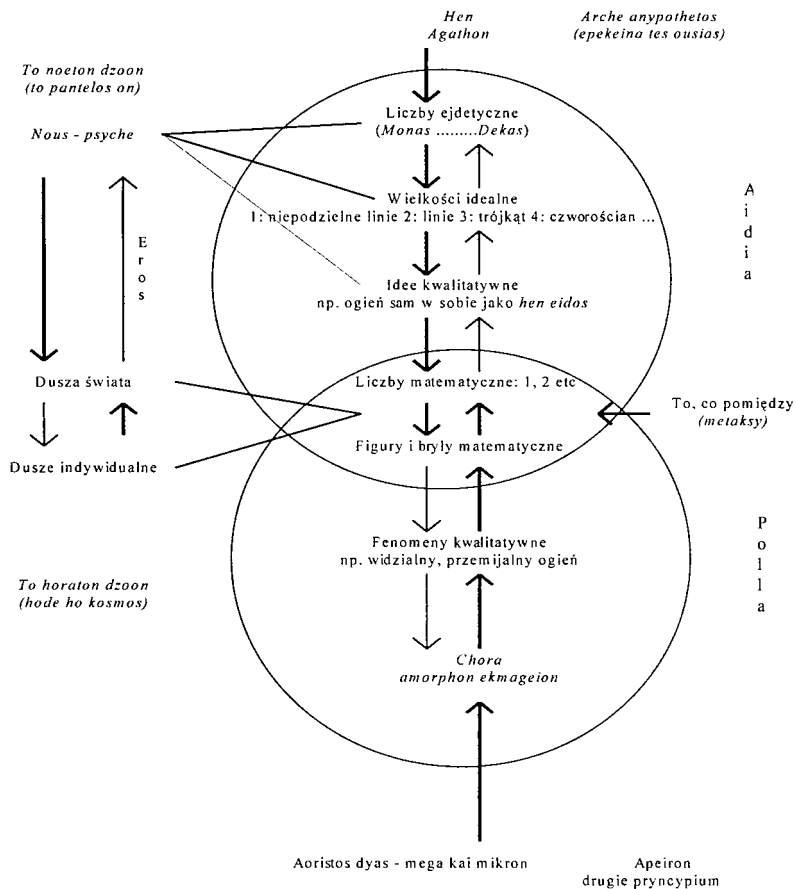
Uczeni z Tybingi skłaniali się początkowo w tej kwestii ku domniemanemu pogładowi Arystotelesa oraz większości jego późniejszych interpretatorów, przypisując go także Platonowi w jego nauce wykładanej w dialogach⁵⁶. W późniejszych pracach jednak zmodyfikowali swój pogląd, przyznając słusznie Platońskiej Diadzie jako pryncypium różnicowania i stopniowania jedynie rolę warunku możliwości jednostkowania⁵⁷: „Co się tyczy Diady Wielkiego-i-Małego, to odgrywa ona fundamentalną rolę na wszelkich poziomach jako pryncypium materialne, jednakże nie tak, by spełniała nadto dodatkową funkcję [*sc.* jako *principium individuationis*] ugruntowywania swoich zróżnicowań; owo kategoriale *novum* pozostaje zatem nie wyjaśnione”⁵⁸.

⁵⁵ N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A.J. Noras, Warszawa 2000, s. 24.

⁵⁶ Por. H.J. Krämer, *APA*, s. 246: „Das Zweite Prinzip (ἡ ἄτερρον φύσις) tritt dort [*sc.* im *Sophistes* u. *Philebos*] zwar in positivem Sinne nur als principium individuationis auf“; s. 254: „die Zwei – als principium individuationis – zur Vielheit drängt“; s. 263: „Doch ist die ὁρίστος δυάς in ihrer Bedeutung als principium individuationis im μὴ ὄν des *Sophistes* gegenwärtig“. K. Gaiser, *PUL*, s. 531: „für Platon ist die «Unbestimmte Zweiheit» das eigentliche *principium individuationis*, die Ursache der Entfaltung und Vervielfachung und damit der Entstehung der einzelnen Dinge aus dem «Einem»“.

⁵⁷ H.J. Krämer, *Das neue Platonbild*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“ 1994, z. 1, s. 11: „Zugleich hat er ein Prinzip der Mannigfaltigkeit und Graduierung als zusätzliche Bedingung für die Begründungsleistung der Einheit statuiert“.

⁵⁸ H.J. Krämer, *PFM*, s. 83: „In fact, the Dyad of the great-and-small plays a fundamental role on all levels as a material principle, but without a further grounding of its differentiation for individual spheres of being; the categorial *novum*, hence, is not explained“.



Źródło: J. Wippern, *Einleitung*, w: *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons*, red. J. Wippern, 1972, s. XIX.

3. Podział kategoryalny i jego znaczenie

Co bardzo istotne dla rekonstrukcji ontologii Platońskiej w świetle teorii najwyższych zasad, niepisana nauka oferuje nam pewien podział kategoryalny, polegający na rozróżnieniu pomiędzy tym, co nierelacyjne, i tym, co relacyjne, pomiędzy byciem *per se* (καθ' αὐτὰ ὄντα) i byciem relatywem (πρὸς ἕτερα ὄντα = ἐναντία - πρὸς τι); są one wobec siebie opozycyjne i korelatywne, co odpowiada arystotelesowskiemu kategoryom jakości i ilości. Chodzi więc o wyróżnienie najogólniejszych kategorii bycia. Otóż rzadko jest dostrzegany i niezbyt doceniany przez uczonych fakt, że do podziału tego mamy już wcale wyraźne odniesienia w dialogach, z których najważniejsze są – moim zdaniem – trzy.

Cały wywód dialektyczny drugiej części *Parmenidesa* opiera się na nieredukowalnej dystynkcji między τὸ καθ' αὐτό (*esse per se*) i τὸ πρὸς τι (*relativum*)⁵⁹.

W *Sofistcie* (255c 12) wyróżnione zostały byty „same w sobie” (καθ' αὐτὰ) oraz byty zrelatywizowane „względem czegoś innego” (πρὸς ἄλλα), czytamy tam bowiem: „Ja jednak myślę, że – ty się zgodzisz – spośród bytów o jednych się mówi zawsze jako o samych dla siebie, a o drugich w stosunku do innych”⁶⁰ (Ἄλλ' οἰμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' αὐτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα αἰεὶ λέγεσθαι).

Również i w *Polityku* można dostrzec aluzje do tego fundamentalnego podziału, tam mianowicie, gdzie Platon kilkakrotnie odróżnia „stosunek wzajemny” (sc. nieokreślonych członów w obrębie Diady: πρὸς ἀλλήλα) i „stosunek do miary właściwej” (πρὸς τὸ μέτρον) w kontekście opozycji: „wielkie – małe” (τὸ μέγα – τὸ μικρόν: 283e 9) oraz „za dużo – za mało” (τὸ πλέον – τὸ ἔλαττον: 284b 10-11)⁶¹. Znaczenie tego odkrycia jest dla Platona równie doniosłe, jak dostrzeżenie pozytywnego sensu niebytu w *Sofistcie*: „Więc czy tak, jak w *Sofistcie* zmusiliśmy niebyt do bytu, kiedy rozumowanie nas do tego niechybnie prowadziło, czy tak

⁵⁹ Wykazałem to w analizie tego dialogu, zob. S. Blandzi, *Henologia, meonologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992.

⁶⁰ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 78.

⁶¹ Tamże, s. 155 n.

i teraz znowu to, czego jest nadmiar i niedomiar, mamy zmusić, aby było mierzalne, by się odnosiło nie tylko do siebie nawzajem, ale i do ujawniania tego, co wymierne” (284b 7-11)⁶².

Ze świadectw pośrednich najogólniej naszkicowany, dychotomiczny podział podaje Diogenes Laertios z powołaniem się na Arystotelesa: „Spośród bytów jedne istnieją same przez się (καθ' ἑαυτά), drugie zaś określa się jako relacje (τὰ πρὸς τι). Te, które nazywane są samoistnymi, to takie, w określeniu których nie potrzeba niczego dodawać: takimi będą na przykład człowiek, koń i inne byty naturalne. W określeniu ich bowiem nic innego nie ma miejsca. Spośród natomiast tak zwanych relacji dodaje się coś do określenia, jak na przykład to, co jest większe od czegoś, albo to, co jest szybsze od czegoś, oraz inne relacje do nich podobne. [...] Spośród bytów więc jedne są samoistnymi, drugie zaś relacjami. Tak oto Platon [...] wyróżnił naczelne typy ontologiczne [τῶν ὄντων – τὰ πρῶτα]”⁶³. Inny fragment w sposób charakterystyczny określa nierelatywność (nieopozycyjność) bytów samoistnych: πάντα ὅσα ἀπλῶς, μὴ τῷ ἑτερόν τι εἶναι ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ („wszelkie inne byty w sensie absolutnym, które nie istnieją z konieczności względem czegoś innego”), przy czym jako przykłady podane są: człowiek, dom, płaszcz, złoto⁶⁴.

Zwięźle i przejrzysto podział bytów według Platona podaje jego bliski uczeń, Hermodor, w słowach, które przytacza Simplikios⁶⁵: „Spośród bytów jedne nazywa samoistnymi (τὰ καθ' αὐτά), jak człowieka i konia, drugie zaś w odniesieniu do czegoś innego (τὰ πρὸς ἕτερον), a z tych ostatnich pewne jako odnoszące się do przeciwieństw (τὰ πρὸς ἐναντία), tak jak dobro do zła, inne natomiast jako relacje (τὰ πρὸς τι), z których jedne są określone (τὰ ὁρισμένα), a drugie nieokreślone (τὰ ἀόριστα). Wszelkie wyrażenia określające wielkość wobec małości obejmują stopień tego, co większe i mniejsze; istnieje bowiem stopień wielkiego, większego i mniejszego ciągnąc się do nieskończoności. Podobnie to, co

⁶² W 286d τὸ μετρίον dookreślone zostaje przez τὸ πρόπερον (stosowność); por. *Hippiasz Większy* 288c-e, 290d – 291b, 293d-e.

⁶³ *Test. Plat.* 43. Przekład polski M. Wesoły, *Świadectwa... II*, wyd. cyt., s. 287 n.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ *Test. Plat.*, 31. Przekład polski M. Wesoły, tamże.

szersze, głębsze, cięższe i lżejsze, i wszelkie tego typu określenia, ciągnąć można do nieskończoności. Takie zaś określenia jak równość, trwałość, równowaga, nie posiadają stopniowania więcej i mniej, lecz posiadają je ich przeciwieństwa. Istnieje bowiem coś, co jest bardziej nierówne od nierównego, bardziej ruchliwe od ruchomego, czy bardziej niezgodne od niezgodnego, tak iż wszystkie te wzajemne sprzęgi (αἱ συζυγίαι) – za wyjątkiem elementu jako Jedna – przyjmują stopniowanie bardziej i mniej”.

Zarysowany tu jest podział na byty samoistne i odniesione do czegoś innego, a wśród tych ostatnich – z jednej strony pary opozycji kontradiktorycznych, z których tylko jeden człon jest stopniowalny, z drugiej zaś relacje korelatywne, w których stopniowanie możliwe jest w obu członach. Wyczuwamy tu już nieskończoną Diadę z jej relatywną „wielkością i małością” oraz pozaopozycyjalne Jedno.

Najpełniejszy i najbardziej koherentny wykład pitagorejsko-platońskiego podziału kategoryjnego wraz z jego redukcją do pryncypiów daje Sekstus Empiryk⁶⁶. Prezentuje on najpierw trójczłonowy podział bytów, który można uznać za klasyfikację sposobów bycia (*modi*), wynikłą z przeprowadzenia dwu dychotomicznych podziałów. Całość tej klasyfikacji można by odtworzyć wychodząc poza tekst Sekstusa (w konfrontacji choćby z przytoczonym wyżej świadectwem Hermodora), jako: (I) (1) autorelatyw – (2) aliorelatyw, a w ramach tych ostatnich: (II) (2a) alternatywy – (2b) korelatyw⁶⁷. To ostatnie rozróżnienie zasadza się na różnym ujęciu korelacji i alternacji, a także możliwości stanów pośrednich. Ostatecznie owe trzy klasy bytów, a ściślej trzy podstawowe *modi essendi*, które Sekstus przypisuje już pitagorejczykom, a które można odnieść do nauki platoników (Gaiser-Krämer traktują to świadec-

⁶⁶ Sex. Emp., *Adv. Math.* X 263-275 = *Test. Plat.* 32. Przekład polski zob. M. Wesoły, *Świadectwa... II*, wyd. cyt., s. 289 n. Wszystkie przytaczane tu miejsca z Sekstusa pochodzą z tego przekładu.

⁶⁷ Por. H.J. Krämer (*APA*, s. 283), który rozróżnia najpierw „substantiales Sein”, w testimoniach określane jako τὰ καθ' ἑαυτὰ bądź jako τὰ κατὰ διαφορὰν, następnie „relatives Sein” (określane jako: τὰ ἀντικείμενα, τὰ πρὸς ἕτερα lub τὰ κατὰ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν), rozpadające się na: „gegensätzliches” i „relationales Sein”.

two jako ekscerpty zaginionego traktatu *O Dobru*), przedstawiają się następująco:

(1) Byty „ujmowane rozumowo przez odróżnienie” (κατὰ διαφοράν). Zawarte jest tutaj to wszystko, „co istnieje samodzielnie” (τὰ καθ’ ἑαυτὰ), czyli byty *per se*, charakteryzujące się bytową autonomią, takie „jak na przykład człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze, ogień”. Można powiedzieć, że przysługuje im bycie w akcie, bytowość bezwzględna, tj. niezależna od niczego, niejako „na własny rachunek” (κατ’ ἴδιαν περιγράφην). Dotyczą zatem zarówno substancji pierwszych w sensie Arystotelesa, jak i Platońskich idei. Z punktu widzenia relatywności mają one odniesienie tylko do siebie, możemy je więc nazwać autorelatywami.

(2) Byty kontradiktoryczne (*entia contradictoria*), „rozpatrywane na podstawie wzajemnego przeciwstawiania sobie” (ὅσα ἐξ ἐναντιώσεως ἑτέρου πρὸς ἕτερον θεωρεῖται), czyli ujmowane w odniesieniu do swego przeciwieństwa „na zasadzie przeciwstawności” (κατ’ ἐναντιώσιν), takie jak „dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, pożyteczne i bezużyteczne, słuszne i niesłuszne, zbożne i bezbożne, będące w ruchu i będące w spoczynku itp.” Mamy tu do czynienia z wzajemną ekskluzją, gdzie eliminacja lub destrukcja jednego z członów przeciwieństwa powoduje powstanie lub wzrost drugiego. Tak np. z zanikiem ruchu powstaje spoczynek, dobra – zło, z usunięciem choroby – zdrowie, bólu – bezbolesność itp. Ten rodzaj bytowości charakteryzuje się też brakiem stanów pośrednich.

(3) Relatywy właściwe (πρὸς τι, *relativa*), „ujmowane jako pozostające w powiązaniu z czymś innym” (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα), jak np. „prawy – lewy, w górze – na dole, podwójne – połowiczne”, które mają uzasadnienie tylko ze względu (κατὰ τὴν σχέσιν) na swoje *opposita*. Cechuje je nierozłączność i wzajemna od siebie zależność, tzn. wzajemne występowanie i równoczesne zanikanie (συνυπαρξίς καὶ συναναίρεσις), gdyż destrukcja i powstawanie zawsze dotyczy zarazem obu członów relacji. „Bo nie byłoby niczego prawego, gdyby nie występowało lewe, ani też podwójnego, gdyby nie istniało przedtem połowiczne tego, czego jest podwojeniem”. W ich przypadku zachodzi możliwość występowania stanów pośrednich. Można je nazwać korelatywami. Są to zatem *contraria*, mające charakter *entia rationis*.

Cały ten podział, który – jak się wydaje – stanowi preludium arystotelesowskiego rozróżnienia na substancje (πρὸς ἐν λεγόμενα) i akcydensy (συμβεβηκότα), w przypadku Platona spełnia funkcję sprowadzania każdej bytowości do fundującej je teorii pryncypiów. Jak bowiem stwierdza w dalszym ciągu Sekstus Empiryk, „powinien na mocy konieczności stać nad nimi [sc. nad tymi trzema rodzajami: τῶν τριῶν ὄντων γενῶν] jakiś rodzaj nadrzędny (ἐπάνω τι γένος) i istnieć pierwotnie z tej racji, iż wszelki rodzaj istnieje przed podrzędnymi mu gatunkami”. Wychodząc z tego założenia pitagorejczycy i platonicy usiłowali dokonać redukcji tych typów do rodzajów wyższych, dochodząc w ten sposób do pryncypiów. I tak:

„Dla bytów ujmowanych samoistnie [...] ustanowili rodzaj – jakby ogarniający – mianowicie Jedno, według niego bowiem są samoistne i w ten sposób każda z rzeczy określanych przez odróżnienie stanowi jedność i rozważana bywa jako sama w sobie”. Te byty samoistne, wyodrębnione, oddzielone od innych i ujednostkowione, nie mające swoich *opposita*, czyli pozaopozycyjalne, można utożsamić z arystotelesowskimi substancjami (podmiotami) pierwszymi. Możemy tu więc mówić o obiektach naturalnych, bytach *per se*, zrealizowanych, zaktualizowanych, bytowo spełnionych w kontekście samej natury, tak że ich wewnętrzna struktura wykazuje cechę zrównoważenia i wypośrodkowania (πέρας i μεσότης), czyli dokonania substancjalnego w procesie stawania się pomiędzy powstaniem a zanikiem. Byt *per se* (zarazem *bonum*) jest więc rezultatem optymalnego uzgodnienia obu pryncypiów, a jego momentem pozaopozycyjalnym jest μεσότης.

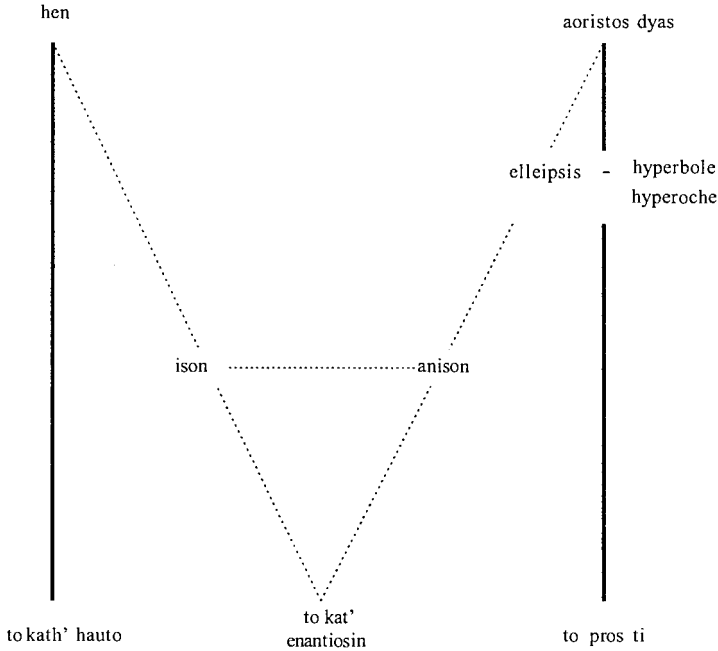
Podczas gdy byt w sobie („byt substancjalny”) podpada pod Jedność, to relacje (opozycje i współrelatywy), w zależności od ich natury ograniczonej bądź nieograniczonej, sprowadzają się poprzez kategorie równości (lub „wyrównania”: ἴσον) albo nierówności (ἄνισον) odpowiednio bądź do Jedności, bądź do przeciwnego pryncypium Wielkiego-i-Małego. Powołajmy się jeszcze raz na Sekstusa: „Co się zaś tyczy przeciwieństw (τῶν δὲ κατ’ ἐναντιώσιν) twierdzili oni, że panuje tam – zajmując miejsce rodzaju – równość i nierówność (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον). W nich bowiem rozważana jest natura wszelkich rzeczy przeciwstawnych, jak np. natura spoczynku ujmowana jest w równości, gdyż nie dopuszcza stopnia większego i mniejszego (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥσσον), nato-

miast natura ruchu – w nierówności, ponieważ dopuszcza stopień większy i mniejszy”. Podobnie analizuje Sekstus zgodność i niezgodność z naturą (τὸ κατὰ i τὸ παρὰ φύσιν), podciągając pierwszą pod „równość”, drugą pod „nierówność”, ze względu na dopuszczalność i niedopuszczalność stopniowania. Korelatywy wreszcie „przynależą rodzajowo do zwiększania i zmniejszania (τῆ ὑπεροχῆ καὶ τῆ ἔλλειψει)”. Określenia ὑπεροχή (*resp.* ὑπερβολή) i ἔλλειψις („nadmiar” – „niedomiar”), analogicznie jak ἄνισον, są najczęściej stosowanymi synonimami Diady.

Z kolei pojawia się problem, czy niektóre przynajmniej z tych rodzajów nie dałyby się zredukować do owej naczelnej pary pryncypiów: „Skoro więc byty samoistne, przeciwieństwa i relacje stanowią rodzaje i bada się je jako podporządkowane innym rodzajom, takim jak jedni, równości i nierówności, zwiększaniu i zmniejszaniu, zobaczmy, czy te rodzaje mogą przyjmować redukcję do innych. Jednakże równość nie sprowadza się do jedni, gdyż jednia stanowi najpierw równość samą w sobie, a nierówność rozpatruje się w zwiększaniu i zmniejszaniu; nierównymi są bowiem te rzeczy, z których jedno zwiększa się, a drugie jest przewyższane. Lecz zwiększanie i zmniejszanie ujmuje się na sposób nieokreślonej diady, skoro pierwsze zwiększanie i zmniejszanie zawiera się w diadzie, w zwiększającym się i przewyższanym”. Zdanie Sekstusa dotyczące równości wymaga pewnego doprecyzowania. Otóż równość jako człon relacji z nierównością nie sprowadza się do Jednego jako równości samej (miary), lecz będąc równością względną zależy od diady.

W ujęciu graficznym P. Wilperta powyższy podział kategoryalny wygląda następująco⁶⁸:

⁶⁸ Zob. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, s. 191: „Das Schema der platonischen Reduktionen ist völgendermassen darzustellen: Beherrscht ist diese Prinzipienableitung von dem Gedanken, die schon in der Einleitung des Seienden zutage tretende Scheidung in Absolutes und Relatives als durchgehendes, alles Seiende beherrschendes Strukturgesetz zu erweisen. Am Ende dieser Reihe kann nichts anderes stehen als die absolute Bestimmtheit, verkörpert durch das ἔν, und die reine Relativität und Unbestimmtheit der ἀόριστος δύαξις”. Inny schemat podaje Gaiser, *PUL*, s. 77.



*

W aspekcie ontologiczno-językowym można powiedzieć, że tak jak Arystoteles (a później Hegel), Platon był ukierunkowany nie na logikę zdań (jak stoicy), lecz na logikę predykatów, rozwijając w nauce o ideach ontologię predykacyjną klas, nazw, terminów, „pojęć”. W kategoryalnym podziale na predykaty bezwzględne (autorelatywy orzekane o sobie samym) i względne (aliorelatywy: korelatywy i alternatywy), kierował się Platon (podobnie jak Arystoteles) intuicją języka i rzeczywistości. Decydujące było jednak dla niego to, aby idee rzeczy, czyli klasy bytów samoistnych, związane z tzw. orzekaniem o sobie samym [*selfpredication*] (na których poprzestają dialogi), pozostawały generatywnie podrzędne jako byty właśnie, czyli zaktualizowane złożenia z dwu pryncypiów. Natomiast własności, takie jak przede wszystkim relacje i funk-

cje (liczby ejdetyczne), miały wyższą rangę w hierarchii *ordo essendi*, tym większą, im wyższy mają stopień ogólności. Dlatego pojęcia kategorialnej refleksji występują jako metaidee i „najwyższe rodzaje” ponad ideami rzeczy⁶⁹.

Pryncypia Jedno i Diada (Jedność – Niejedność, Miara – Nieokreśloność) występują jako najogólniejsze metapredykaty, stosowane w każdej predykcji na równi z naczelnymi kategoriami o najwyższej ogólności i mocy bytowej. W tym aspekcie językowym teoria pryncypiów jako bipolarnej relacji, na której zasadza się sama forma myślenia (= orzekania jako „odnoszenia do”), tak jak logika predykatów wyższego rzędu, jest transcendentálną nauką o kategoriach, z której mogą być wyprowadzane kategorie szczegółowe, a w końcu również formuły aksjomatów⁷⁰. Cała owa dialektyczna teoria ma również znaczenie operacyjne, pokazuje bowiem zarazem, jak różne stopnie „mieszaniny” konstytuują się z najwyższych pryncypiów, tworząc zróżnicowane złożenia.

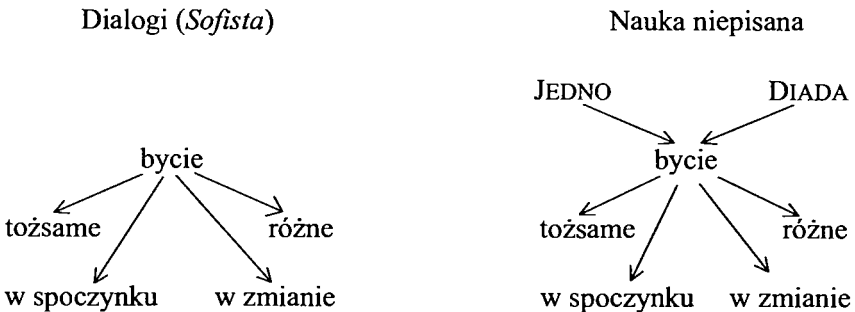
Każde z owych kategorialnych przeciwieństw ma udział w obu pryncypiach, jednakże w taki sposób, że czasami przeważa jedno, a czasami drugie. Co więcej, różnica stopnia mieszaniny owych dwu pryncypiów leży również u podstaw relacji pomiędzy światem intelligibilnym a światem zmysłowym. I tak znów, w zależności od tego, które z dwu pryncypiów od początku przeważa, rzeczy mogą być równe lub nierówne (*ἴσον – ἄνισον*), tożsame albo różne (*ταὐτόν – ἕτερον*), podobne lub niepodobne (*ὁμοιον – ἀνόμοιον*), w spoczynku lub zmianie, parzyste lub nieparzyste, lecz o ile cokolwiek jest określonym bytem, uczestniczy w obu pryncypiach w sposób zrównoważony, tzn. z dominantą Jedności (w jej funkcji *ἰσάζειν, πέρως - μεσότης*), tożsamości, równości, podobieństwa. Należy podkreślić, że wymienione kontradiktoryczne metaidee w roli metapredykatów są specyfikacjami naczelnych pryncypiów, co więcej, stanowią najogólniejsze ramy kategorialne porównywalne z arystotelesowskim podziałem kategorii. Natomiast idee właściwe, czyli tzw. idee rzeczy,

⁶⁹ Por. H.J. Krämer, *Zum neuen Platon-Bild...*, wyd. cyt., s. 7.

⁷⁰ Zob. tamże; por. s. 6: „Jako pewne można uznać, że postępująca aksjomatyzacja matematyki greckiej wiąże się pośrednio z Platońską teorią pryncypiów, tzn. wychodząc z pojęć naczelnych, poprzez definicje wyprowadzono dalsze twierdzenia (aksjomaty lub postulaty, teorematy lub problematy”.

które są *per se* i są nieopozycjonalne, występują z kolei w funkcji orzeczników istotnościowych.

Rozważania dotyczące owych μέγιστα γένη znajdują się zarówno w późnych dialogach Platona, jak i w jego naukach niepisanych⁷¹. W tych ostatnich jednak analizuje on je w sposób bardziej systematyczny, każdą parę sprowadza bowiem do owych najwyższych pryncypiów:



Gdyby potraktować roztrząsane w *Parmenidesie* pojęcia Jedności i Wielkości jako transcendentne wobec idei pryncypia, zbieżność obu nauk okazałaby się jeszcze bardziej ściśła. Ku takiej wykładni skłaniają się późniejsze badania szkoły tybingeńskiej (np. J. Halfwassen)⁷².

Można zrekonstruować przynajmniej dwa metodologiczne podejścia, jakie stosuje Platon: chodzi o proces redukcji do elementów i proces generalizacji (pryncypia jako elementy i jako metarodzaje)⁷³. Dzięki zastosowaniu przez Platona w niepisanej nauce metody dialektycznej zarysowują się już wyraźnie fundujące związki pomiędzy poszczególnymi

⁷¹ *Test. Plat.* 22B; 32; 43; 44a. Zatem pogląd, że załączek podziału kategoryjnego występuje tylko w *Sofistice* (255c), jest niezasadny z tego powodu, że w innych miejscach dialogów, np. w *Polityku* (284d) i *Parmenidesie*, Platon nawiązuje (p. w.) do redukcji do pryncypiów, nie mówiąc o tym wprost.

⁷² Wedle mojej, wyłożonej w książce z 1992 roku interpretacji tego dialogu, którą nadal podtrzymuję, Jedność, o ile jest samą zasadą, jest immanentna transcendentnej idei jako jej jedność, natomiast Wielość (*resp.* Inne, *sc.* idee) może być rozumiana tylko ejdetycznie. Platon rozpatruje tu ideę jako taką (jako Jedno) w relacji do innych idei i *vice versa*.

⁷³ H.J. Krämer, *PFM*, s. 81.

obszarami bytu i najwyższymi pryncypiami. Chodzi zasadniczo o dwie różne formy myślenia, wzajemnie się uzupełniające, które jednak czasami pozostają również w opozycji albo przebiegają paralelnie, czyli o (1) proces redukcji rzeczy do ich elementów, procedurę opartą na modelu matematyki, zgodnie z którym sprowadza się coś drogą analizy do coraz mniejszych części, do ostatecznych i najprostszych zasad (ta forma postępowania ma na względzie głównie redukcję postępów liczbowych i serii dymensjonalnych), (2) proces generalizacji, proweniencji sokratejskiej, który wychodzi od tego, co poszczególne, dochodząc do pojęć coraz ogólniejszych (ta forma myślenia dotyczy dziedziny uniwersaliów w ścisłym sensie, a w szczególności obszaru wspomnianych wcześniej meta-idei, jak: identyżność, równość, podobieństwo i ich przeciwieństwa)⁷⁴. Owe kategoriałne pojęcia lub pojęcia refleksji, jak je określa Krämer, w obszarze uniwersaliów odgrywają rolę normatywną, podobną do funkcji liczb idealnych⁷⁵. Pozostają one do pryncypiów w takiej samej relacji, w jakiej gatunki mają się do rodzajów, o ile np. identyżność i podobieństwo potraktujemy jako *species* Jedności, różnicę zaś i niepodobieństwo jako *species* Wielości.

Problem owej kategoriałnej lub generalizującej redukcji jest tematem, któremu począwszy od P. Wilperta poświęca się baczniejszą uwagę. W doktrynie niepisanej metoda ta odgrywa równie ważną rolę, jak procedura redukcji rzeczy do ich elementów. Można przeto dostrzec u Platona pewien pluralizm metodologiczny, gdzie pryncypia uzyskują podwójny status, zarówno pierwszych elementów (τὰ πρῶτα), jak i najogólniejszych rodzajów (τὰ μάλιστα καθόλου, τὰ πρῶτα ἀνωτάτω γένη).

⁷⁴ *Test. Plat.* 39A–42B; zob 35b, 45, 61 (κίνησις – στάσις); Arist., *Met.* B 1, 995b 20–24; 2, 1005a 12–18, a ponadto *Test. Plat.* 32, 261. C. Rossitto, *La possibilità di un' indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella «Metafisica» di Aristotele*, „Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti” 1977/78, s. 363 – 377. Aluzję do „redukcji do” oraz „dedukcji od” zasady można odczytać w *Państwie* (511b) w kontekście metafory podzielonej linii (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰών, ἀπάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐτὸν ἐχομένους τῶν ἐκείνης ἐχομένων). Odnośnie do derywacji matematycznej z ἀρχῆς por. Aristoteles, *Met.* 1081a 29 – b 2 oraz *Test. Plat.* 60. Por. H.J. Krämer, *Über den Zusammenhang*, wyd. cyt., s. 409 n.

⁷⁵ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 81.

Jedność oznacza to, co najbardziej proste, a zarazem to, co najbardziej uniwersalne⁷⁶. Twórca Akademii operował zarówno procedurą redukcji, zaczynając od tego, co niższe, i przechodząc do tego, co wyższe, podług stopni wiedzy (ten kierunek dominuje w dialogach), jak i procedurą derywacji wychodząc od tego, co wyższe, i schodząc do obszaru niższego, zgodnie z hierarchicznie uporządkowaną strukturą bytu⁷⁷.

To rozróżnienie pomiędzy porządkiem wiedzy (*ordo cognoscendi*) i porządkiem bytu (*ordo essendi*) jest bardziej znane dzięki Arystotelesowi, który oddzielił to, co „wcześniejsze dla nas”, od tego, co jest „wcześniejsze w sobie”, jak również na podstawie współczesnej korelacji metody rozkładania i metody składania, metody analitycznej i syntezy. Struktury porządku wiedzy i porządku bytu w równej mierze podlegają kompetencji metody dialektycznej. Przy tym jednak w pierwszym przypadku dialektyka postępuje w sposób heurystyczno-wprowadzający, podczas gdy w drugim posługuje się metodami podziału, definicji i dowodu⁷⁸. Dotyczy to zarówno procedury redukcji do elementów i dedukcji z elementów, jak też procedury redukcji do tego, co najogólniejsze, i dedukcji z tego, co najogólniejsze.

Ogólnie biorąc, ontologiczna relacja derywacji polega na tym, że wyższe stopnie mają zawsze ontologiczne pierwszeństwo w relacji do tego, co znajduje się poniżej (πρότερον – ὕστερον φύσει). Jak bowiem zauważa Arystoteles, „niektóre rzeczy są wcześniejsze i późniejsze [...] ze względu na naturę i istotę (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν)”⁷⁹, a „ponadto rzeczy wcześniejsze są w większym stopniu przyczynami niż rzeczy późniejsze” (αἴτια τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὕστερων)⁸⁰. A posługując się ter-

⁷⁶ Zob. Arist., *Met.* B 3, 998b 17–21 z b 9–11; Δ 3, 1014b 6 n.; K 1, 1059b 29–31; M 8, 1084b 14, 25, 31; por. A 2, 982a 21–26; Γ 2, 1004b 34–1005a 2; *Sex. Emp.*, *Adversus mathematicos* X 274 (*Test. Plat.* 32).

⁷⁷ *Test. Plat.* 10, 30, 32 i 22B, jak również Arystoteles *Etyka eudemejska* 18, 1218a 16 – 30. *Etyka nikomachejska* 1095a 30 – b 3 (= *Test.* 10) zawiera fragment metodologicznej refleksji nad tą metodą z odróżnieniem dwu rodzajów wywodów: οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. Inne świadectwa, np. *Test. Plat.* 7 (ἀνοδος) i 22A (κάθοδος), trzeba potraktować komplementarnie.

⁷⁸ H.J. Krämer, *PFM*, s. 82.

⁷⁹ *Test. Plat.* 33a (Arist., *Met.* Δ 11, 1018b 37 – 1019a 4); 30, 22B, 23B.

⁸⁰ *Test. Plat.* 34 (Arist., *Protrept.*, fr. 33, Düring).

minologią platońską można powiedzieć, że owo pierwsze może istnieć i być pomyślane bez drugiego, to drugie zaś nie może bez pierwszego (συναρπεῖν καὶ μὴ συναρπεῖσθαι)⁸¹. Zachodzi przeto pewna asymetryczna, nieodwracalna relacja zależności (ἀπτόν – ἀπτατόν; *principium – principiatum*), w której wyższy szczebel jest jedynie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dla następnych. Można zatem powiedzieć, że pojęcia funkcji i relacji, mające oparcie w teorii pryncypiów, odgrywają istotną rolę w derywacyjnym systemie Platona, zapewniając jedność oraz spójność jego teoretycznej rekonstrukcji, będącej, w jego przekonaniu, odbiciem samego systemu natury⁸².

Rekonstrukcja podziału kategoryjnego pozwala na pełniejsze zrozumienie Platońskiej metody dialektycznej, stanowiąc zarazem ogniwo łączące konstrukcje nauki niepisanej z dialogami. Wznoszenie się ku temu, co najogólniejsze, w procesie przechodzenia do coraz wyższych hipotez, którymi posługuje się dialektyka synoptyczna, osiąga swój niczym nie uwarunkowany cel i kres (ἀνυπόθετον), czyli pryncypia, które są najogólniejszymi i najwyższymi rodzajami spośród wszystkich meta-idei, a także meta-ideami w sensie pierwszych liczb ejdetycznych (Syrian, p. n.). Zważywszy, że dialektyka *ex definitione* zajmuje się opozycjami, realizuje się ona w pełni, tzn. w odniesieniu do całej rzeczywistości, w *diairezach* i dychotomiach nauki niepisanej. Schematy uogólnionych opozycji przekazane przez tradycję pośrednią prezentują szerszy zakres funkcjonowania metody dialektycznej przez sprowadzanie wszelkich par przeciwieństw do jednej, fundamentalnej opozycji pierwszych pryncypiów, która tym samym staje się podstawą samej formy dialektycznej, umożliwiając analizę wszelkiej sprzeczności mocą dialektyki.

Metodę dialektyczną należy tu rozumieć najogólniej, tzn. zarazem jako elementaryzację i generalizację (stąd dualizm metodologiczny) i nie można jej rozumienia ograniczać jedynie do metody generalizacji, przeważającej w dialogach. Będąc przedmiotowo powiązana z dziedziną powszechników, do której należą idee-liczby, liczby ejdetyczne i pryncypia jako elementy pierwotne, dialektyka musi obejmować

⁸¹ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 83; *Test. Plat.* 22B, 23B; por. Arist., *Met.* B 1, 995b 22; 2, 1005a 16.

⁸² Np. *Test. Plat.* 22B, 23B, 32 (nr 269), 33a, 34.

także elementaryzację, czyli redukcję do elementów, w paraleli do redukcji kategoryjalnej⁸³. Dlatego też rozważanie relacji część (element) – całość (kompleks) należy do najbardziej rdzennych tematów akademickiej dialektyki. W dialogach przeprowadzana jest wedle tej zasady analiza nie tylko różnych pojęć, ale również podejmuje się refleksję nad samym procesem argumentowania⁸⁴, którego dialektyczność okazuje się wyraźniejsza w świetle nauki niepisanej. Zgodnie z powyższym nauka niepisana zawiera konsekwentne spełnienie i zrealizowanie platońskiej dialektyki, która w postaci teorii pryncypiów i pochodnych związków fundujących doprowadzona zostaje do granic swoich obiektywnych możliwości. Ponieważ jednak tradycja doksograficzna dostarcza jedynie rezultatów, to sama geneza rzeczowego argumentowania musi być hermeneutycznie poszukiwana i rekonstruowana na podstawie procedur myślowych zawartych w dialogach⁸⁵.

4. Pryncypia a problem generowania liczby

Obydwa pryncypia, tzn. „τὸ ἕν oraz μέγα καὶ μικρόν – miały być zasadami nie tylko przedmiotów fizycznych (αἰσθητά) i idealnych (νοητά), lecz i liczb”, jak trafnie zauważa Z. Jordan, powołując się na „zgodne świadectwo komentatorów Arystotelesa”⁸⁶. Moglibyśmy dodać, że w pierwszym rzędzie liczb nierytmetycznych (p. n.). Właśnie jednym z zasadniczych celów wprowadzenia przez Platona nieskończonej Diady było

⁸³ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 89.

⁸⁴ Zob. np. *Laches* 194e n. (analiza poglądu, że męstwo może być rodzajem mądrości); *Protagoras* 360d (debaty na temat odwagi jako wiedzy o zagrożeniu i jego nieobecności); *Hippiasz Mniejszy* 367b n. (rozważania na temat postawy kłamcy wobec prawdy i fałszu); *Fedon* 97d (wywód Sokratesa o poszukiwaniu tego, co lepsze i gorsze w samowiedzy człowieka); *Fajdros* 261c n. (o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, jako przedmiocie sporów w sądach); *List VII* 344b1 n. (o konieczności poznawania prawdy i fałszu); por. Arystoteles, *Topiki* A 14. 105b 5 n.; *Metafizyka* 2. 1004a 9 n.

⁸⁵ H.J. Krämer, *PFM*, s. 89.

⁸⁶ Por. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 96. Przywołane przez niego świadectwa to: *Schol. in Arist.*, 334b 26; 551a 29; 567b 31.

wyjaśnienie problemu generowania, bez niej bowiem, tzn. bez jej mocy iterowania, niemożliwa byłaby żadna wielość liczbowa, przede wszystkim liczb-relacji (*sc.* sekwencja idei-liczb), jak też idee, ich odwzorowania i relacje między nimi. Platon potrzebował tego przeciwnego do Jedności pryncypium Wielości dla wyjaśnienia swego liczbowo-dymensjonalnego systemu natury⁸⁷. Sama Jedność nie wystarczała np. do wyrowadzenia jakościowo różniących się między sobą bytów, którym mogła zapewniać odrębność co do formy, natomiast brakowało jej tego ilościowego „tworzywa”-substratu, które zapewnić mogła tylko Diada. Albowiem, zgodnie ze świadectwem Plutarcha, referującego w duchu pitagorejskim stanowisko Platona, „nie wytworzy wszak monada liczby, jeśli nie dotknie nieskończonej Diady” (οὐ γὰρ ποιεῖ μονὰς ἀριθμὸν, ἂν μὴ τῆς ἀπείρου δυάδος ἄψεται)⁸⁸.

Simplikios w komentarzu do *Fizyki* cytuje Porfiriusza, który wyjaśniając, w jaki sposób liczby są generowane z nieskończonej Diady, stwierdza, że choć jest ona nieskończona, „to jest ograniczana przez uczestnictwo w Jedności” (454. 14). Co więcej, jako element (στοιχεῖον) liczby – dodaje komentator – Jedność jest ograniczająca (*sc.* „kresująca”) i wytwarzająca formę-ideę (περάλιον καὶ εἰδοποιῶν; 454. 16). Dla Platona diadyczna relatywność Wielkiego-i-Małego stanowiła prototyp wszelkich liczbowych określeń, natomiast o ich indywidualizacji decydowała Jedność, zgodnie z tym, jak klarownie stwierdza Simplikios: „każda z liczb, na ile jest jakąś i jedną, i określoną (τις ἐστὶ καὶ εἷς καὶ ὀρισμένος), ma udział w Jedności (τοῦ ἑνὸς μετέχει), na ile zaś dzieli się i jest wielością (διαρπεῖται καὶ πλῆθος ἐστὶ), w nieokreślonej Diadzie (τῆς ἀόριστου δυάδος)”⁸⁹.

Myśl tę odnajdujemy w definicji liczby: „liczba jest pierwszą wielością ograniczoną (określoną)”, pojawiającej się u różnych autorów starożytnych, np. u Nikomachosa (ἀριθμὸς ἐστὶ πλῆθος ὀρισμένον: *Intr. Arithm.*, I 7; 13, 7, Hoche). Zbliżoną definicję podaje już także Arystoteles: „liczbą jest wielość wykresowana” (πλῆθος τὸ πεπερασμένον ἀριθμὸς: *Met.* Δ 13, 1020a 13), gdzie „wielość”, określona parę wierszy

⁸⁷ Por. H.J. Krämer, *ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ...*, wyd. cyt., s. 13, przyp. 40.

⁸⁸ Plut., *Quaest. Plat.* III, 1001 n.

⁸⁹ Simpl., *Phys.* 455, 6-7 Diels (= *Test. Plat.* 23B).

wcześniej jako „to, co jest podzielne potencjalnie” ($\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron \delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$: 1020a 10-11), wyraźnie wskazuje na Diadę, natomiast w $\pi\epsilon\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, które w analogicznej definicji Eudoksosa, później u Nikomachosa (p. w.), zastępuje bliskie znaczeniowo $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ⁹⁰, widoczna jest właściwa Jedności funkcja określania, „kresowania” (źródłosłów: $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$). Jak stwierdza F.M. Cornford⁹¹, definicja powyższa prowadzi nas wprost do pitagorejskiej koncepcji „liczby jako rezultatu zjednoczenia $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ i $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ”, przyswojonej przez Platona. Zdaniem P. Wilperta „odpowiada ona Platońskiemu generowaniu liczb z $\acute{\epsilon}\nu$ i $\acute{\alpha}\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ ”⁹².

To pitagorejsko-platońskie pojęcie liczby ujmuje ją jakościowo, co należy szczególnie podkreślić, jako relację między wielkościami, a nie jako wielkość samą. Słusznie bowiem zauważa O. Toeplitz, że pierwotnym dla Greków pojęciem liczby nie było pojęcie zbioru, ale relacji między dwiema wielkościami⁹³. Liczby nie były, jak później u Euklidesa, uogólnionymi wielkościami ($\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$), lecz odniesieniami ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) dwóch jednorodnych wielkości. Dla Platona ilość stanowiła dopiero dalszą determinację kategorii relacji⁹⁴. Natomiast kwantytatywne ujęcie liczby jako zbioru jednostek spotykamy u Euklidesa ($\tau\omicron \acute{\epsilon}\kappa \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu \sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$)⁹⁵, a wcześniej także u Arystotelesa w takich sformułowaniach jak: $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$ (*Met.* Z 13, 1039a 12) czy $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$ (*Met.* I 1, 1053a 30)⁹⁶. Trzeba przyznać, że w składających się

⁹⁰ Zob. Jamb., *In Nicom. Ar. Introd.* 10. 17, Pistelli.

⁹¹ Przytaczam za: S. Scolnicov, *Epistemological Significance of Plato's Theory of Ideal Numbers*, „Museum Helveticum” 28, 1971, s. 92.

⁹² Por. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, s. 177–178, przyp. 9.

⁹³ Por. O. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik” 1, 1929, s. 9: „Nicht etwa die $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$, die allgemeinen Grössen von Euklid V, sind das griechische Substrat des modernen Zahlbegriffs, sondern die $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$, die Verhältnisse von zwei gleichartigen $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$ ”.

⁹⁴ Por. S. Scolnicov, *Epistemological Significance...*, wyd. cyt., s. 92.

⁹⁵ Eucl., *Elementa* VII def. 2.

⁹⁶ Por. Arist., *Met.* I 6, 1057a 3; M 9, 1085b 22; N 1, 1088a 5; *Fizyka* III 6, 207b7.

na tak pojmowaną liczbę elementarnych jednostkach można także dopatrzeć się pryncypium Jedności w charakterze podstawowego elementu.

Takie „atomistyczne” traktowanie liczby ocenia Cornford jako swoiste jej materializowanie. Spostrzeżenie to, dla zachowania słuszności, wymaga jednak doprecyzowania. Owszem, wyobrażenie liczby u Greków było bardziej konkretne niż nasze, nie tak abstrakcyjne jak we współczesnej matematyce, gdzie operuje się symboliką oraz pojęciem zbioru. Wiązało się to z geometrycznym ujmowaniem liczby jako określonego kształtu i w tym sensie można by zgodzić się z Cornfordem, że nosi ona na sobie piętno jakiegoś tworu fizycznego. Jednakże owej „materialności”, o jakiej mówi Cornford, nie można rozumieć w tym sensie, jakoby Grecy traktowali liczbę jako prostą sumę elementów, które spełniałyby tylko rolę wypełniającego ją ilościowo tworzywa, w którym uporządkowanie nie ma znaczenia. Wręcz przeciwnie, istotne znaczenie dla każdej liczby miała swoista dla niej struktura, według której uporządkowane były wchodzące w jej skład elementy, a zatem czynnik formalny zyskiwał w niej przewagę nad materialnym, tzn. nad tym, z czego liczba się składa.

Pogłębioną definicję liczby daje Teon ze Smyrny (*Expos. Rer. Math.* 18, wiersz 3-4) zwracając uwagę na jej specyficzną genezę: ἀριθμός ἐστὶ σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμός πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμός εἰς μονάδα καταλήγων („liczba jest układem monad, rozwinięciem wielości z pierwotnej monady oraz zwinięciem na powrót do [owej] monady”). Odnajdujemy tu wszechobecną ideę ἔκτασις: zwinięcio-rozwinięcia (*complicatio – explicatio*), będącą podstawowym kodem myśli greckiej. Analogiczną definicję podaje Proklos w swoim komentarzu do I księgi Euklidesowych *Elementów* (6, wiersz 15-16): ὁ τε γὰρ ἀριθμός ἀπὸ μονάδος ἀρξάμενος ἄπαυστον ἔχει τὴν αὐξῆσιν. Występujące tu słowo ἄπαυστον jest bardzo istotne, wskazuje bowiem, że dynamizm liczby, dzięki zakorzenieniu w najpierwotniejszej zasadzie Jedności, cechuje się niewyczerpalną mocą rozwoju (αὐξῆσις).

Nauczyciel Proklosa, Syrian, ten tryb generowania liczby, który przypisuje już samemu Pitagorasowi (wymieniając go wcześniej wprost z imienia), tłumaczy w podobnym duchu: „kiedy bowiem mówi [sc. Pitagoras], że liczba jest rozwinięciem i aktualizacją stosunków skupionych w monadzie (ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λό-

γων), przedstawia tę liczbę jako postępującą od swojej własnej zasady samorodnie, tzn. samoczynnie, i jako ufundowaną na sobie samej oraz jako odrębną we wszystkich ideach [*resp.* formach i figurach]” (142, Kroll). Odnajdujemy również w liczbie funkcję pośredniczącą, by tak rzec, uzgadniającą („jednąjącą”) oba przeciwstawne pryncypia⁹⁷. Albowiem liczba „będąc usytuowana między niewymierzalnym Jednym a niewymierną nieskończonością, jest jedynym elementem gwarantującym racjonalność”, tzn. wymierzalność i wymierność⁹⁸.

Warta szczególnego podkreślenia jest już sama etymologia słowa ἀριθμός. Rzeczownik ten odsyła nas do czasownika ἀρῶρισκω, który znaczy „spajać”, „łączyć” (*fügen*), a więc wyraża jakąś spójnię (*resp.* spojenie), czyli budowę, układ, strukturę (*Gefüge*). Każda liczba stanowi zatem „określony dyskretny układ liczbowy” (*das zahlenmäßige bestimmte diskrete Gefüge*)⁹⁹, w ramach którego zostają spojone dyskretnie monady, dzięki jednoczącej funkcji Jedności. Skutkiem owej całościującej operacji, nadającej liczbom bytową pełnię, nieokreśloność (ἄπειρον) nabiera charakteru uporządkowanego liczbowego *continuum*, szczerlnie, by tak rzec, wypełnionego dyskretnymi liczbami. Toteż pod pojęcie liczbowości jako λόγος podpadają spośród liczb matematycznych jedynie liczby całkowite (*sc.* naturalne) oraz wymierne liczby-stosunki, albowiem wszystko, co niewymierzalne, niepoliczalne, niewymierne, czyli

⁹⁷ Por. G. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. 1974, s. 130: „Kurz gesagt, ist es die systematische Funktion der Zahl, die Vermittlung zu leisten zwischen den beiden obersten Prinzipien dieser Philosophie, dem ἕν und der ἀόριστος δῆξις, dem Einen und der unbestimmten Zweiheit”.

⁹⁸ Zob. S. Scolnicov, *Epistemological Significance...*, wyd. cyt., s. 93: „Number, being situated between the irrational One and the irrational infinity, is the only guarantee of rationality. As «determined plurality», number is articulated: plurality becomes measured and determined by the one-limit. Number insofar as it is articulated, has genesis: it «becomes» out of the one and the duality (or out of limit and unlimited and its rationality consist in the possibility of describing its becoming out of its elements”.

⁹⁹ Zob. O. Becker, *Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens*, w: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, s. 136.

w sensie matematycznym „irracjonalne” (ἄλογον, ἄρρητον), „wypada” z pojęcia liczby.

W procesie generowania z pryncypiów pierwsze, według platoników, są liczby. Simplikios, powołując się na świadectwo Aleksandra odwołujące się do wykładów Platona *O Dobru* wyjaśnia, że skoro pierwszą z liczb jest liczbowa diada, a jej pryncypiami są Jedno oraz Wielkie-i-Małe, to z konieczności są one pryncypiami wszelkiej liczby. Liczby zaś są elementami wszelkich bytów. Z drugiej znów strony Platon idee nazywał także liczbami, słusznie więc, jak konkluduje komentator za Arystotelesem, „uczynił pryncypia liczby pryncypiami idei”¹⁰⁰. Można stąd wnosić, że z jednej strony elementami tak liczb, jak idei są pryncypia, z drugiej zaś – co więcej – elementy samych liczb są w pewien sposób elementami idei (p. n.).

Istotna, acz odmienna rola obu pryncypiów ujawnia się w uzasadnianiu natury liczb w aspekcie ich parzystości i nieparzystości. Zauważmy, że klasyfikacja liczb na parzyste i nieparzyste zajmuje w systemie Platona istotne miejsce, albowiem w parze pojęć περιττόν/ἄρτιον konkretyzuje się na płaszczyźnie arytmetycznej dualność pryncypiów ἐν/ἀόριστος δυάς. Można powiedzieć, że istnieją tylko dwie idee liczb: „idea nieparzystości” oraz „idea parzystości”, które są ich najogólniejszymi predykatami¹⁰¹. I tak, w przypadku „powstawania” kolejnych nieparzystości Diada spełnia tylko funkcję pomocniczą (jako zasada powielająca), można natomiast mówić o prostym wyłanianiu się ich z Jedności, jako będących jej rozwinięciem. Z kolei liczby parzyste wymagają uprzedniego określenia się ich nieokreślonej zasady Dualności w Jednym, są więc w tym sensie generowane: „Pierwszą zaś parzystością w liczbach jest diada, lecz jest ona sama w sobie nieokreślona, a staje się określona poprzez uczestnictwo [zapośredniczenie] w Jednym. Określa

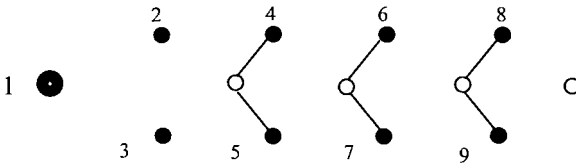
¹⁰⁰ *Test. Plat.* 23 B.

¹⁰¹ Zob. V. Hösle, *Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung*, „Theologie und Philosophie” 1984, s. 333. Co do proporcji ἐν:δυάς = περιττόν:ἄρτιον zob. Arystoteles, *Fizyka* 203a 10 n. (= *Test. Plat.* 23A), gdzie znajdujemy powołanie się na pitagorejską proporcję ἐν:πλήθος = τετράγωνον:ἑτερόμηκες. Por. też K. Gaiser, *PUL*, s. 54 i 94.

się bowiem Diada, o ile stanowi jakąś jedną formę¹⁰². Potwierdza to Arystoteles w lakonicznej uwadze: „powiadają [sc. platonicy], że nie ma generowania liczby nieparzystej, czyli że jest generowanie liczby parzystej” (τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὐ φασι, ὡς δῆλον ὅτι τοῦ ἀρτίου οὐσσης γενέσεως: *Met.* N 4, 1091a 23).

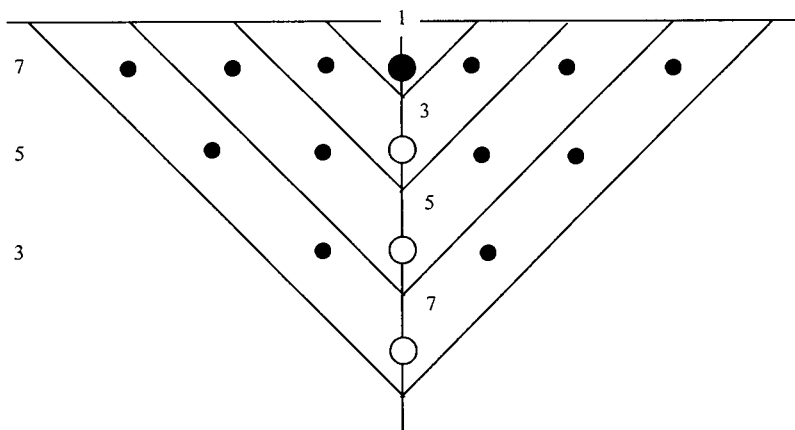
Klasyfikacja liczb na parzyste (ἄρτιον) i nieparzyste (περιττόν), jak poświadczają Nikomachos z Gerazy i Teon ze Smyrny, odpowiada Platońskim pryncypiom, przy czym parzyste powstają dzięki Diadzie, natomiast nieparzyste bezpośrednio z Jedności¹⁰³. Liczby nieparzyste, zwane liczbami pierwszymi, są formalnie pierwszymi (wcześniejszymi) jako mające bezpośrednio ugruntowanie w pierwotnej Jedności, podczas gdy parzyste mają ugruntowanie pośrednie. Można powiedzieć, że liczby nieparzyste *implicite* zawsze już są, podczas gdy liczby parzyste *explicitie* stają się. Liczby nieparzyste prezentują się jako ontologicznie (logicznie) wcześniejsze (πρότερον) od liczb parzystych, które są generowane (ὑστερον).

Graficznie można to przedstawić następująco:



¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Por. Ž. Markovič, *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*, w: O. Becker (red.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, s. 312: „Ebenso wird die Einteilung der Zahlen in gerade und ungerade (109, 11-13) bei Nikomachos den platonischen Prinzipien entsprechend dargestellt, wobei sich die geraden Zahlen durch die Zweiheit gebildet haben, während die ungeraden unter dem Einfluss des Einen entstanden sind”, s. 313: „Bei Theon von Smyrna [...] trifft man die Grundzüge der Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit wieder (z. B. 21, 18-19; 24, 24-25), vor allem bei der Klassifizierung der Zahlen in gerade und ungerade (22, 10-13).



Jeżeli zastrzec pojęcie generowania dla kooperacji dwóch pryncypiów, to Arystoteles jest zmuszony je odrzucić, postuluje bowiem, zgodnie zresztą z *opinio communis* matematyków, jako proces niejako konieczny tworzenie liczb zarówno parzystych, jak nieparzystych przez proste dodawanie (κατὰ πρόσθεσιν) jedynki do liczby poprzedzającej, skutkiem czego na przemian następują po sobie parzyste i nieparzyste¹⁰⁴. Idąc zaś za wykładnią pitagorejską, owej jedynce przypisuje zarówno parzystość, jak nieparzystość, dlatego zapewne, jak zauważa Krokiewicz, że dodana do parzystej czyni ona liczbę nieparzystą, dodana zaś do nieparzystej czyni liczbę parzystą¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Arist., *Met.* M 7, 1081b 14-19: ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἐνὶ ἄλλου ἐνὸς προστεθέντος, καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἐνὸς πρὸς τοῖς δυοῖς προστεθέντος, καὶ τὴν τετράδα ὡσαύτως· τούτων δὲ ὄντων ἀδύνατον τὴν γένεσιν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, ὡς γενῶσιν ἐκ τῆς δυάδος καὶ τοῦ ἐνός.

¹⁰⁵ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 95 n., gdzie autor przekłada i komentuje fragment *Metafizyki* Arystotelesa, A 5, 986a 17-22: „Uważają oni [sc. pitagorejczycy] oczywiście liczbę za pryncypium tak w znaczeniu materii dla rzeczy istniejących, jak i w znaczeniu ich doraźnych układów oraz stałych właściwości, a za elementy liczby – parzyste (ἄρτιον) i nieparzyste (περιττόν). Z tych elementów pierwszy jest nieskończony, drugi zaś skończony. «Jedno (ἓν)» składa się z nich obu, albowiem jest i parzyste, i nie-

W moim przekonaniu Arystoteles jednak niesłusznie odżegnuje się w przedstawionej propozycji od platońskiego pojęcia generowania ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}\nu$, *resp.* $\gamma\epsilon\nu\acute{\omega}\nu$), uznając, że oba stanowiska się wykluczają. W rzeczywistości nie zachodzi tutaj sprzeczność. Wprowadzając parzysto-nieparzystą jednostkę-monadę w charakterze swoistego operatora liczebno-twórczego, Arystoteles *de facto* operuje pojęciem generowania zarówno liczb parzystych, jak nieparzystych. Jego ujęcie nie wyklucza powstawania ciągu liczbowego przez dołączanie dwójki do pierwotnej jednostki-monady, która, zgodnie ze starym pitagorejskim poglądem o wytwarzaniu linii przez ruchomy, przesuwający się płynnie ($\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) punkt, ma charakter dynamiczny, stanowiąc tym samym ośnowę liczb. Jak bowiem zauważa A. Krokiewicz, pitagorejczycy „ruch ten oznaczali obrazowymi wyrazami «płynąć (w aor. $\rho\upsilon\tilde{\eta}\nu\alpha\iota$)» i «płynienie, prąd, struga ($\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$)»”. Następnie polski uczyony wysuwa celne domniemanie, że dla pitagorejczyków „punkt był jakby narzędziem dynamicznego działania liczb, tak iż jego ruch znajdował w nich dostateczne uzasadnienie”¹⁰⁶.

Matematyczne rozważania Platona i Akademii opierają się „na tych przeobrażeniach, które dokonały się w matematyce greckiej na skutek teorii proporcji Eudoksosa”¹⁰⁷. Punktem wyjścia tej teorii była znana pitagorejczykom dedukcja pojęcia liczby z pojęcia stosunku, zdefiniowanego przez Eudoksosa następująco: „twierdzi się, że między wielkościami istnieje stosunek, jeżeli pomnożone mogą się wzajemnie przewyższać”. Poszerzona przez Euklidesa, definicja ta pozwala znakiem równości łączyć dwa lub więcej stosunków, a także rozpatrywać wielkości bez względu na to, czy są współmierne, czy niewspółmierne¹⁰⁸.

parzyste (mian. bądź dlatego, że dodane do liczby nieparzystej robi ją parzystą, a dodane do liczby parzystej robi ją nieparzystą, bądź dlatego, że uchodziło za pryncypium liczb i nieparzystych, i parzystych; por. Archytas fr. A 21)”.

¹⁰⁶ Tamże, s. 99 n. Rozumowanie autora można uzupełnić stwierdzeniem odwrotnym, że mianowicie liczby znajdują dostateczne uzasadnienie w ruchu owego punktu-monady.

¹⁰⁷ Z. Jordan, *O matematycznych podstawach...*, wyd. cyt., s. 98.

¹⁰⁸ Tamże, s. 58. Pełne brzmienie owej definicji: „Twierdzi się, że wielkości pozostają do siebie w tym samym stosunku pierwsza do drugiej i trzecia do czwartej, jeżeli równe i dowolne wielokrotności pierwszej i trzeciej oraz równe

Relacyjny charakter liczby stanowi też podstawę wyjaśnienia enigmatycznego pojęcia „liczby ejdetycznej” (p. n.), które, wedle świadectw pośrednich Arystotelesa i jego komentatorów, było przedmiotem roztrząsań w Akademii. Wokół tych liczb narosło wiele błędnych spekulacji, usprawiedliwionych poniekąd szczupłością bazy źródłowej. Miałyby to być odrębny typ liczb, które w różnych miejscach Arystoteles nazywa ejdetycznymi, w literaturze przedmiotu określanymi jako „idealne”. Określenie to jest mylące, ponieważ sugeruje istnienie jakichś wydzielonych, metafizycznych esencji liczb matematycznych. Należałoby raczej, w moim przekonaniu, zapytać, jaki związek wykazują liczby z ideami, idee zaś z liczbami, aby te ostatnie (rozumiane niematematycznie) mogły być nazwane właśnie liczbami ejdetycznymi, czyli, jak wskazuje samo ich określenie – przynależnymi do świata idei.

Zanim przejdziemy do próby właściwego wyinterpretowania tej kwestii, tytułem dygresji warto odnotować odosobnioną, ale interesującą sugestię, wysuniętą przez J.N. Findlaya, że Grecy rozumieli również liczby jako typy operacji: podwajania, potrajania itd., a więc nie tylko jako abstrakcyjne zbiory¹⁰⁹. Albowiem na poziomie dialektycznym (ejdetycznym) liczby nie są wyidealizowanymi zbiorami zwykłej matematyki, ale ejdetycznymi operacjami¹¹⁰. W tym sensie np. ten sam typ podwajania

i dowolne wielokrotności drugiej i czwartej, wzięte w odpowiednim porządku, albo jednocześnie są większe, albo jednocześnie są równe, albo jednocześnie są mniejsze” (*Elementy* V, def. 5).

¹⁰⁹ Tj. według klasycznej definicji liczby jako klasy abstrakcji od zbiorów równolicznych.

¹¹⁰ Por. J.N. Findlay, *Plato. Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974, s. 347–348: „At the dialectical level Numbers are not idealized groups, but the universal eidetic *operations* (doubly doubled, half way between being doubled and being tripled etc.) by which such groups are generated. At this level the doubleness which is Number Four does not differ *in type* from the self multiplication which is specifically tantamount to Twoness, in other words from the square root of the Number Two, which is also the length of the diagonal of a square whose side is one unit in length. If the former is an eidetic Number, so may the latter be also: we achieve on the level of pure intension what modern mathematics has achieved with such painful devices as infinite classes, imaginary numbers and the like”.

odnajdujemy w czwórce, co i w dwójce. Do takich podstawowych operacji, jak można kontynuować tę intuicję Findlaya, należałyby takie matematyczne działania, jak mnożenie, dzielenie, pierwiastkowanie, potęgowanie, wyznaczanie geometrycznego czy też harmonicznego środka itp. Liczby ejdetyczne byłyby właśnie operacjami (aspekt czynnościowy), pryncypiami operacyjnymi (*numeri numerantes*), i jako takie – wzajemnie nieporównywalnymi (ἀσύμμετροι), w odróżnieniu od zwykłych, monadycznych (συμμετροι) liczb arytmetyki (*numeri numerati*), które są przedmiotem, „materią” (aspekt pasywny) matematycznych operacji (np. mnożnik $\times 2$ to nie to samo co liczba 2). Uogólniając ten wywód dodajmy, że w aspekcie metamatematycznym, metakwantytatywnym, liczby ejdetyczne byłyby „metaideami” jako pryncypia operacyjne (funkcje), tak jak w aspekcie metakwalitatywnym są μέγιστα γένη *Sofisty* i *Parmenidesa*.

Z. Jordan w swoim wartościowym komentarzu, opartym na analizie Arystotelesowej *Metafizyki*, konstatuje, że Platon pojmował liczbę jako stosunek, a ogólniej jako pewną klasę matematycznych stosunków (λόγοι). Znajduje to potwierdzenie w tezie Toeplitza, że enigmatyczne „liczby idealne” Platona są teoriopoznawczym wcieleniem matematycznych stosunków, łączące je zaś stosunki odpowiadają relacji podrzędności i nadrzędności pojęć (τὸ ὑστερον καὶ πρότερον: *Met.* M 6, 1080a 18)¹¹¹. „Określenie liczb idealnych – konkluduje Jordan – «gatunkowo» różne, staje się

¹¹¹ Por. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach...*, wyd. cyt., s. 96–97, z powołaniem się na: O. Toeplitz, *Das Verhältnis...*, wyd. cyt., s. 10; por. też J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig–Berlin 1933, s. 151–158. „Jeżeli – dodaje Jordan – Platon przeciwstawił liczbie matematycznej 2 liczbę idealną 2a:a, liczbie matematycznej 3 – liczbę idealną 3a:a itd., to słusznie pierwsze nazwane są συμμετροι, drugie zaś ἀσύμμετροι. Jak ze sprawozdania Arystotelesowa wynika, ma on w szczególności na myśli działania dodawania i odejmowania. W teorii proporcji Eudoksosa brak definicji tych działań, nie wiemy, co znaczy dodać lub odjąć dwa stosunki, względnie «dodawanie» i «odejmowanie» posiada odmienny sens. Dlatego też, nie dostrzegając wprawdzie, że termin «liczba» posiada w wyrażeniu «liczba idealna» odmienne znaczenie od użytku potocznego, Arystoteles w pewnej chwili trafnie stwierdził, że «skoro monady są nieporównywalne w tym sensie, że żadnej monady do żadnej innej dodać nie można, to jest rzeczą wykluczoną, aby liczba ta była liczbą matematyczną» (1081a 17-19)”.

jasne na gruncie interpretacji Toeplitza wyrażenia ἔξω τῶν πρώτων (*Met.* 987b 34). Zwrot πρώτοι ἀριθμοί znaczy u Euklidesa nie tylko tyle, co «liczby pierwsze», lecz także (dokładniej – πρώτα πρὸς ἀλλήλους) liczby, które tworzą ułamek nieskracalny (*Eucl.*, *Elem.* VII, def. 13)¹¹².

Arystoteles rozpatruje tzw. liczbę idealną (εἰδητικός ἀριθμός), desygnowaną także innymi wyrażeniami (ὁ τῶν εἰδῶν ἀριθμός; ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι – ἀριθμοὶ τὰ εἶδη)¹¹³, czyli Liczbę samą, tak samo jak liczbę matematyczną, jako złożoną z jednostek, tyle że charakter tych jednostek jest w każdej inny. W liczbach matematycznych nie są one zróżnicowane, po prostu każda liczba składa się z określonej, właściwej dla niej ilości takich samych dokładnie jednostek-monad (ἐν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐδὲν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἑτέρα ἑτέρας: *Met.* M 6, 1080a 22-24). Różnicując monady wprowadza Stagiryta dwa przeciwstawne ich typy: ἀσύμβλητοι (nieoperowalne, niekombinowalne, niedodawalne, nieporównywalne) i συμβληταὶ (dodawalne, porównywalne). Z tych ostatnich mają się składać liczby matematyczne, pierwsze zostają wprowadzone przy charakterystyce liczb idealnych. Ponieważ Arystoteles rozpatruje pojęcie liczby zawsze z pozycji liczby matematycznej i jest ona dla niego modelem liczby w ogóle, muszą i one składać się z jakichś monad, a więc być w jakimś sensie monadyczne. Oddajmy głos samemu Stagiryście¹¹⁴:

„Jeżeli liczba jest pewną naturą (φύσις τις) i jej istotą (οὐσία) nie jest nic innego, jak tylko właśnie liczba, jak twierdzą niektórzy, wówczas albo jest jakiś pierwszy jej [element], a dalej takie, które różnią się gatunkowo (τῷ εἶδει), i albo przenosi się to od razu na monady-jednostki, tak że są wzajemnie nieporównywalne (ἀσύμβλητοι), albo też wszystkie, następując kolejno zaraz po sobie, są porównywalne (συμβληταὶ) jedna do

¹¹² Tamże, s. 97. Toeplitz (wyd. cyt., s. 22) wyjaśnia to tak: „Różne pary wielkości, np. te, które pozostają w stosunku 1 : 2, jak 2 : 4, 3 : 6, 4 : 8, lub dwa odcinki, z których jeden podwojony jest tak długi jak drugi, są różnymi odbitkami jednej jedynej kliszy, która je wszystkie sprowadza do jednego pojęcia, jednego ἐν, do «logosu» albo «liczby» (w naszym sensie) 1 : 2 (zapisujemy to współcześnie jako $\frac{1}{2}$)”.

¹¹³ Zob. np. *Met.*, 991b 9; 1073a 18-21; 1081a 5-8, 12-13; 1083a 17-19; 1084a 7-9; 1090b 32-36; p. n. s. 258-259.

¹¹⁴ Z uwagi na kontrowersyjność znanych mi przekładów tego trudnego fragmentu, podaję tłumaczenie własne zgodne, jak sądzę, z sensem oryginału.

drugiej, jak twierdzą ci, dla których liczba to liczba matematyczna (albowiem w liczbie matematycznej żadna jednostka-monada nie różni się niczym od drugiej monady). Albo też pewne [jednostki] są porównywalne [*resp.* dodawalne, kombinowalne, operowalne], inne zaś nie (np. jeżeli po Jedności jest pierwsza Diada, dalej Triada itd., monady zaś są porównywalne w obrębie każdej z tych liczb, jak np. te w tej pierwotnej względem nich samych (αὐτᾶις) Diadzie, i podobnie w tej pierwotnej w stosunku do nich Triadzie i tak samo przy innych [tego typu] liczbach). Natomiast te w Diadzie samej w odniesieniu do tych w Triadzie samej są nieporównywalne, i podobnie z kolejnymi liczbami [tego typu]. Dlatego skądinąd matematyk wylicza po jedności dwa, [dołączając] do tej pierwszej inną jednostkę, i trójkę, [dodając] nową jednostkę do tej dwójki itd. On zaś [*sc.* Platon] po Jednym (μετὰ τὸ ἕν) przyjmuje dwójkę [jako] inną, bez tej pierwszej jedności, dalej Triadę bez Diady, i podobnie ma się każda inna liczba tego rodzaju” (*Met.* M 6, 1080a 15-37).

Arystoteles wychodzi od sformułowania pojęcia liczby, której istotą (tautologicznie) jest czysta liczbowość, która zatem – można dopowiedzieć – stanowi powstałą na drodze abstrakcji esencję ilości, przechodząc następnie do wyjaśnienia jej ustrukturywania. Za model liczby w ogóle przyjmuje w rozważaniu liczbę matematyczną, czyli monadyczną, składającą się z jednostek-monad. Skupia zarazem uwagę na naturze samych monad, a nie liczb, co prowadzi go do następującego trójpodziału: (1) Teoretycznie możliwa jest taka ewentualność, że wszystkie w ogóle monady są różne gatunkowo i tym samym nieporównywalne i nie dodawalne. Trudno sobie jednak wyobrazić liczby składające się z takich monad i nikt też takiego poglądu nie przyjmował, jak czytamy w 1080b 8-12: „opisywano liczbę na jeden z tych sposobów, z wyjątkiem tego, że wszystkie monady są nieporównywalne”. (2) Liczba matematyczna składa się z jednorodnych jednostek-monad. Ciąg liczbowy tworzony przez matematyka powstaje przez dodawanie takiej samej nowej jednostki do poprzednich, skutkiem czego jednostki te są porównywalne i dodawalne. (3) Stanowisko pośrednie głosi, iż w obrębie każdej liczby monady tworzą konfiguracje, które rzutują na ich własną naturę, sprawiając, że są to monady gatunkowo różne i w konsekwencji nieporównywalne oraz niedodawalne do monad składających się na inne liczby. Mamy tu do czynienia z liczbami niematematycznymi, idealnymi,

z których każda jest gatunkowo różna, złożona z monad porównywalnych w obrębie każdej z nich, a nieporównywalnych z monadami innej liczby.

Ponieważ pierwszy (hipotetyczny) typ liczb, które nawet we własnym obrębie nie składałyby się z jednorodnych, lecz ze zróżnicowanych monad, przedstawia tylko czysto teoretyczną ewentualność, której w rzeczywistości nikt nie uznawał, liczby sprowadzają się ostatecznie do dwóch klas: liczb matematycznych i niematematycznych.

Biorąc pod uwagę zawzięłość przytoczonego fragmentu, która otwiera pole różnym spekulacjom, warta odnotowania jest oryginalna próba jego interpretacji podjęta przez J. Widomskiego. Poddając literalnej analizie odnośny fragment *Metafizyki* Widomski znajduje w nim ostatecznie trzy, różniące się jednak po części od wyodrębnionych wyżej przeze mnie, możliwości ustrukturywania monad wchodzących w skład tzw. liczby idealnej:

„Albo wszystkie jednostki są zróżnicowane i posiadają pełną indywidualność, albo jednostki tej samej liczby idealnej są nawzajem niezróżnicowane, ale jednostka z jednej liczby idealnej jest różna od jednostki innej liczby. W przypadku pierwszym istnieje nieskończona liczba różnych, nieporównywalnych jednostek. Przypadek drugi dopuszcza dwie możliwości:

- | | | | | | |
|----|-------------------|-------|-------|-------|--|
| a) | jeden jest monadą | m_A | | | |
| | dwa jest monadą | m_B | m_B | | |
| | trzy jest monadą | m_C | m_C | m_C | |

gdzie dla identycznego „i” wszystkie jednostki m_i są nierozróżnialne, dla każdego $j \neq i$ zachodzi relacja $n_j \neq n_i$, tak więc jednostki (monady) są tożsame w obrębie tej samej liczby idealnej, a jednostki jednej liczby nie mogą być porównywalne z jednostkami innej liczby idealnej.

- | | | | | | |
|----|--------------------|-------|-------|-------|-------|
| b) | jeden jest monadą | m_A | | | |
| | dwa jest monadą | m_A | m_B | | |
| | trzy jest monadą | m_A | m_B | m_C | |
| | cztery jest monadą | m_A | m_B | m_C | m_D |

Tożsame są monady $m_A m_B m_C$ itd., ale monada $m_A \neq m_B$ ”¹¹⁵.

¹¹⁵ Zob. J. Widomski, *Ontologia liczby*, Kraków 1996, s. 52.

W moim przekonaniu powyższą klasyfikację Arystotelesa należy uznać za typowo Akademicki eksperyment myślowy, służący rozwijaniu myślenia analitycznego (analogia do dialektyki) i uczący argumentowania za i przeciw. Chodziło o to, jak stojąc na stanowisku liczby matematycznej, obronić koncepcję pewnego typu liczby niematematycznej, która cechowałaby się swego rodzaju kwalitatywnością, idąc na pewien kompromis przez przyjęcie, że liczba ta ma coś z liczby matematycznej, mianowicie monadyczność, natomiast różni się od niej swą każdorazową indywidualnością, skutkiem czego jest nieporównywalna z innymi. W jaki sposób można, zachowując jej naturę liczbową, przyznać jej gatunkową odrębność? Po przeprowadzonym eksperymencie należy jednak, zdaniem Stagiryty, wrócić do liczby matematycznej.

Wracając w innym miejscu *Metafizyki* do tego wyводу, sam Arystoteles nie mówi już o monadycznej strukturze liczb, lecz o dwóch typach liczb: porównywalnych i nawzajem nieporównywalnych, z których każda jest jedyna w swoim rodzaju: „Jeżeli Jedno ma być pryncypium, to raczej prawdą o liczbach musi być to – jak mawiał Platon – że jest i Diada pierwsza, i Triada i że liczby nie są wzajemnie porównywalne: και οὐ συμβλητὸς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους (*Met.* M 7, 1083a 31-35). Myśl Arystotelesa jest taka, że zachodzi alternatywa: albo istnieje tylko liczba matematyczna jako z definicji liczba właśnie, albo, jeżeli przyjmując, jak to czyni Platon, jeszcze jakąś inną, bezprawnie – zdaniem Stagiryty – i myśląc tak nazywaną „liczbę”, wówczas konsekwentnie należałoby wykluczyć tę pierwszą.

Trudność, jaką Arystoteles wysuwa i którą uważa za zasadniczą, daje się wyrazić najprościej: czy można nazywać liczbą obiekt, który liczbą ściśle biorąc nie jest? To tak, jakby przyjmować liczbę, która nie jest liczbą! Jak nas informuje Syrian, Stagiryta w drugiej księdze dialogu *O Filozofii* stawiał zarzut tym, którzy uznawali idee za inny, nie matematyczny rodzaj liczby, tzn. oczywiście przede wszystkim Platonowi, że taki rodzaj liczby jest całkowicie niezrozumiały, większość z nas bowiem nie jest w stanie pojąć jakiejś innej liczby poza matematyczną (ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δὲ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν ἔχοιμεν ἂν τις γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνίστην ἄλλον ἀριθμόν;). Syrian szydzi sobie z tego zarzutu, argumentując, że dotyka on raczej tych, którzy tego nie rozumieją, gdyż nie są w stanie dostrzec

żadnej innej liczby poza monadyczną, aniżeli samego pojęcia takiej liczby czy też racji „boskich mężów”, którzy ją wprowadzili (τῆς δὲ τῶν θεῶν ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο)¹¹⁶.

W każdym z trzech wcześniej wymienionych wariantów rozumowanie zasadało się na pojęciu liczby monadycznej. Nie może ono zatem stanowić podstawy do zrozumienia liczby ejdetycznej.

Właściwym kluczem do rozumienia liczby ejdetycznej jest, jak twierdzą, zrozumienie istoty pitagorejskiej Tetraktys, czyli „arcyczwórki”. W niej bowiem, jako *implicite* sumie pierwszych czterech liczb, zawierają się niejako wszystkie własności liczb. Tkwią w niej np. w postaci zwiniętej serie dymensjonalne: dynamiczny ruch (ῥύσις) monady-punktu (jedynka) generuje linię (dwójka), ta – powierzchnię (trójka), ta zaś z kolei – bryłę (czwórka). Strukturę rozwiniętą, czyli dekadę, w której już ujawniają się *explicite* wszystkie własności liczb i ich relacji, opisuje w skondensowanym i precyzyjnym wykładzie Filon z Aleksandrii (zob. Appendix, s. 248–250).

Przede wszystkim zaś w Tetraktys zawarte są podstawowe stosunki i proporcje. Powiada Sekstus: „[Pitagorejczycy] przez Tetraktys zaś rozumieci pewną liczbę, która złożona z czterech pierwszych liczb tworzy najdoskonalszą, mianowicie [liczbę] dziesięć; z jednego bowiem i dwóch, i trzech, i czterech powstaje dziesięć. Jest przeto ta liczba pierwsza Tetraktys, a nazwano ją «źródłem wiecznej natury» dlatego, iż podług niej cały wszechświat uporządkowany jest zgodnie z harmonią.

Harmonia zaś jest systemem trzech konsonancji – tej na zasadzie czterech (διὰ τεσσάρων), i na zasadzie pięciu (διὰ πέντε), i na zasadzie wszystkich (διὰ πασῶν); proporcje zaś tych trzech konsonancji znajdują się w owych czterech poprzednio wymienionych liczbach – w jednym, i w dwóch, i w trzech, i w czterech. [...] Tetraktys zakłada proporcję wymienionych konsonancji, zatem konsonancje te są spełnieniem doskonałej harmonii¹¹⁷; wszystkim zaś rządzi doskonała harmonia i gwoli temu

¹¹⁶ *Test. Plat.* 58 (= Syrianus, *In Aristot. Metaph.*, s. 159 w. 33 –160 w. 5, Kroll); por. Aristoteles, *De philosophia* fr. 11 Rose).

¹¹⁷ Ἡ δὲ ἁρμονία σύστημα ἐστὶν τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν. τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν προειρημένοις τέταρσιν ἀριθμοῖς εὐρίσκονται, ἐν τε τῷ ἐνὶ κᾶν τῷ δύο κᾶν τῷ τρία

powiedzieli, że jest ona «źródłem, które ogarnia korzenie wiecznej natury»¹¹⁸.

Liczbowa teoria ładu-piękna oparta na pitagorejskim pojęciu harmonii uzyskała większą konkretyzację, albowiem pitagorejczycy nie ograniczali się jedynie do wskazania ogólnego związku między harmonią a liczbą. Określili również, jakie stosunki liczbowe są wyznacznikiem harmonii. W ten sposób pitagorejsko-platońska koncepcja ładu oparta na Tetraktys dała impuls rozwoju nauki harmoniki, którą można uznać za czystą ontologię (*sc.* ontologię relacji). Albowiem stosunki liczbowe zawarte w Tetraktys-Zasadzie oznaczały konsonanse będące wyznacznikiem powszechnej harmonii. Skoro więc arcyczwórka leży u podstaw rzeczonych konsonancji, konsonancje zaś współwypełniają i uzupełniają doskonałą harmonię, wedle tej doskonałej harmonii wszystko się rządzi i układa w porządek (p. n. Filon).

Właśnie w strukturze arcyczwórki należy się dopatrywać, jak twierdzą, wyjaśnienia tzw. dekady enigmatycznych platońskich (?) liczb ejdetycznych¹¹⁹, czyli podstawowych liczb-relacji świata idei, apriorycznych wobec substancjalnych idei i liczb matematycznych¹²⁰. Tetraktys jest bowiem nie tylko sumą-dekadą (zwyčajnych arytmetycznych) liczb $1 + 2 + 3 + 4$ w formie zwinięcia, ale – jak twierdzą – zasadniczą sekwencją (niezwyčajnych ejdetycznych) liczb-stosunków $1 : 2 : 3 : 4$, czyli interwałów-proporcji, które jako takie właśnie (*sc.* jako relacje) wywodzą się wprost ze zwinięcia-rozwinienia (ἔκτασις) Jedności-mo-nady.

κάν τῶ τέσσαρα [...] ἐπεὶ οὖν ἡ τετρακατὺς ἀναλογίαν τῶν λεχθεισῶν συμφωνιῶν ὑποβάλλει, αἱ δὲ συμφωνίαι τῆς τελείου ἁρμονίας εἰσὶ συμπληρωτικαί, κατὰ δὲ τὴν τελείου ἁρμονίαν πάντα διοκεῖται (*Adv. Math.* VII, 294, 18 – 295, 14).

¹¹⁸ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1970, s. 25–26.

¹¹⁹ Por. Arist., *Met.* A 8, 1073a 18-21: „Ci bowiem, co przyjęli, że są idee, twierdzą, że idee są liczbami, liczby zaś są dla nich bądź nieskończone [*sc.* matematyczne], bądź ograniczone do dekady (μέχρι τῆς δεκάδος) [*sc.* liczby ejdetyczne]”.

¹²⁰ Por. O. Toeplitz, *Das Verhältnis...*, wyd. cyt., s. 27: „es wären die Ideen-zahlen nicht Zahlen, sondern Verhältnisse von Zahlen”.

Wiąże się z tym dopełniając pojęcie harmonii, które jest pewnym skrótem myślowym. Co ono symbolizuje, wyjaśnia Pseudo-Plutarch, cytując dialog Arystotelesa *Eudemos* (fr. 47 Rose): „A o tym, że harmonia jest czcigodna, boska i wielka, mówi Arystoteles, uczeń Platona, następująco: «Harmonia zaś jest niebiańska, ma naturę boską, piękną i niezwykłą. Z natury jest czteroczęściowa w swym oddziaływaniu. Ma dwie średnie – arytmetyczną i harmoniczną. Jej części, wielkości i przewyższenia objawiają się w liczbach i równości miar. Melodie są ułożone według dwóch tetrachordów»”¹²¹. Dodajmy, iż pitagorejsko-platońskie twierdzenie: „wszystkim rządzi harmonia i liczba”, oznacza, że harmonia nie jest tylko skutkiem uporządkowania (kosmos – ład) wszechrzeczy, ale zasadą zasad, w sensie miarodajnej Zasady – Źródła – Jedności – Miary z niepisanej nauki Platona.

Teoria pryncypiów, jak wskazują pisma starożytnych matematyków oraz filozofów matematyki, wpłynęła znacząco na kształtowanie się i rozumienie pojęć matematycznych, a także samą terminologię, zarówno w zakresie teorii liczb, jak planimetrii i stereometrii. Wtórne w stosunku do liczb (τὰ ὑστερα γένη τοῦ ἀριθμοῦ), jak twierdzi Arystoteles (*Met.* M 9, 1085a 8-9), twory geometryczne mają swoje odniesienie do pryncypiów. Według świadectwa Stagiryty charakteryzowanie trzech podstawowych typów obiektów geometrycznych: linii, płaszczyzn i brył za pomocą par pojęć przeciwstawnych: długie – krótkie (μακρόν – βραχύ), szerokie – wąskie (πλάτυ – στενόν), wysokie – niskie (βαθύ -τάπεινον), sprowadzane było przez wielu do pryncypiów (ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς), mianowicie „Wielkiego-i-Małego” (μέγα καὶ μικρόν), których *species* (εἶδη) tamte pary stanowią (A 9, 992a 10 n.; M 9, 1085a 7 n.).

Wiele świadectw wskazuje na związek takich pojęć geometrycznych jak koło, kwadrat i kąt prosty z pryncypium Jedności. Kąt prosty odgrywał rolę miary, ponieważ istnieje tylko jeden taki, został zatem przyporządkowany pozytywnej zasadzie niepisanej nauki Platona, podczas gdy wielość ostrych i rozwartych kątów – przyporządkowana była pryncypium Wielkiego-i-Małego, którym jest podzielna Diada. Proklos w *Prologu* (172, 18-19) wyjaśnia, że wśród kątów kąt prosty zyskuje rangę

¹²¹ Por. Pseudo-Plutarch, *O Muzyce*, przełożyła. K. Bartoń, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 16.

miary (pozaopozycyjalnej) powściągającej ich napięcie (*intensio*) i rozluźnienie (*remissio*): τὸ μέτρον ἀπολαβοῦσα τῶν γωνίων τὸ μήτε ἐπίτασιν μήτε ἀνεσιν ἐπιδεχόμενον. Podkreślić należy, że użyte przez Proklosa wyrażenia ἀνεσις i ἐπίτασις są autentycznie Platonskie, zastosowane już w dialogu *Lysis*¹²². Wprowadza je także w innym kontekście Arystoteles¹²³. Ten ostatni przypisuje też kątowni prostemu pierwszeństwo nad ostrym w aspekcie definicyjno-formalnym: „kątny prosty jest wcześniejszy od ostrego na mocy swej definicji” (ὅτι ὠρισται καὶ τῷ λόγῳ), pozostawiając kątowni ostremu rolę elementu materiałowego (ὡς ὕλη ἢ ὄξεϊα): „ponieważ jest częścią kąta prostego i ponieważ kąt prosty może być podzielony na kąty ostre”¹²⁴.

W kątach ostrych i rozwartych ujawnia się cała dynamika nieokreślonego (chaotycznego) wahania, która jest istotą negatywnego pryncypium: ἔλλειψις – ὑπεροχή (*resp.* ὑπερβολή). W *Definicjach* Herona z Aleksandrii kąt prosty zostaje wyróżniony jako trwały, zawsze ten sam (stanowiący abstrakcyjne czasowe *vñv*), w opozycji do zmienności i nieograniczonej różnorodności kątów ostrych i rozwartych. Ta jego istota zbliża go do Jedności, co podkreśla zarówno Nikomachos, jak Teon, natomiast widoczny w kątach rozwartych i ostrych nadmiar i niedomiar każe je odnieść do Więcej-i-Mniej Diady. Teon uważa, że fakt ten skłonił Euklidesa do zrównania wszystkich kątów prostych¹²⁵. Podobnie Jamblich w swoich *Theologoumena arithmeticae* oraz we *Wprowadzeniu do arytmetyki Nikomachosa* sprowadza usytuowanie kąta prostego wobec innych kątów do relacji „równości i nierówności”.

Również kwadrat (τετράγωνον) przyporządkowany jest Jedności, ponieważ tak jak kąt prosty jest jeden, natomiast prostokąty, jako „różno-

¹²² Tamże, s. 316.

¹²³ *De Caelo* 288a 26-27: ἡ γὰρ ἀνωμαλία γίγνεται διὰ τὴν ἀνεσιν καὶ ἐπίτασιν. Por. także 288b 7-8 oraz Platon, *Timaios* 58a.

¹²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, wyd. cyt., s. 355 (M 8, 1084b 7-12).

¹²⁵ Por. Ž. Markovič, *Platons Theorie*, wyd. cyt., s. 313: „Aus der Stellung des rechten Winkels «inmitten von spitzen und stumpfen Winkeln und von Übermass und Mangel» folgt für Theon die von Euklid postulierte Gleichheit aller rechten Winkel (101, 3-5)”.

mierne” (ἑτερόμηκες), cechują się wzrastającym i malejącym stosunkiem boków i jako takie podpadają pod nieskończoną (nieokreśloną) Diadę. Analogicznie rzecz się przedstawia ze stosunkiem trójkąta równobocznego do trójkątów dowolnych oraz okręgu do innych typów krzywych. Według Proklosa wszelkie rodzaje krzywych powstają z linii prostej i okręgu, z których pierwsza znajduje się po stronie ἄπειρον, drugi natomiast po stronie πέρασ i ἕν. Okrąg spełnia rolę Jednego¹²⁶. W ten sposób całość matematyki znajduje ufundowanie w pryncypiach, co powtarza Proklos w wielu miejscach *Prologu* swego komentarza do I księgi *Elementów* Euklidesa¹²⁷.

*

Tę rolę pryncypiów podsumowuje następująco Krämer: „Odkrywamy tu pewną tendencję w kierunku filozoficznej teorii nauki dotyczącej podstaw nie tylko nauk matematycznych, ale, maksymalistycznie biorąc, również wszystkich nauk w ogóle. Ścisłej mówiąc, odnajdujemy tu określoną tendencję do zbudowania takiej filozoficznej teorii nauk, jaką byśmy uzyskali dzięki oparciu się na aksjomatyce i metodologii uniwersalnej. Zauważmy w końcu, że co się tyczy nauki o proporcjach, nauki o wielkościach i liczbach niewymiernych, teorii wielościanów regularnych, dokonania Akademii stanowiły decydujące stadium w rozwoju greckiej matematyki, jak też były dziedzictwem i oparciem dla Euklidesa¹²⁸. Nauka o przyrodzie i nauki historyczne (we współczesnym ro-

¹²⁶ Tamże, s. 315: „Nach Proklos resultieren aus den Prinzipien von Peras und Apeiron überhaupt die mathematischen Dinge [...]. Der Kreis tritt zum Beispiel auf die Seite des Peras und des Einen (z. B. 147, 4; 151, 21-22); seine Beziehung zu den anderen Linien ist die des Peras zu allem Seienden (107, 11 n.). Die Gerade hat ihren Ort auf Seiten des Apeiron; denn immer weiter verlängert nimmt sie kein Ende (107, 15-16). Da nun alles der Grenze und dem Unbegrenzten seine Existenz verdankt, entsteht aus den beiden Gattungen von Kreis und Gerade «die ganze gemischte Gattung von Kurven» (107, 18-19), wobei der Kreis im Hinblick auf diese Kurven die Rolle des Einen spielt (151, 21-22)”.

¹²⁷ Tamże: „An manchen Stellen in seinem ersten *Prolog* erläutert Proklos die fundamentale Rolle dieser beiden Prinzipien für die Bildung der mathematischen Wissenschaften selbst (z. B. 19, 6 n.; 37, 11 n.)”.

¹²⁸ *Test. Plat.* 35a.

zumieniu) uzyskują znaczenie tylko o tyle, o ile zawierają i dysponują rozpoznawalnymi podstawami na sposób praw – regularności, stąd też można je było rozumieć ontologicznie (tak np. biologia w traktacie Speuzypa *O podobieństwach*)”¹²⁹.

Można przeto skonkludować, że w intencji Platona teoria pryncypiów była pomyślana jako ostateczne ugruntowanie wszelkich sfer bytu, jako swoista *ontologia generalis*, łącznie z odnośnymi naukami, stosownie do ich ówczesnego stopnia rozwoju. Pryncypia były najpierwotniejsze ze wszystkiego i w podobny sposób pełniły funkcję najwyższych rodzajów we wszystkich dziedzinach: nie tylko w matematyce, logice, fizyce, ale też w etyce i polityce.

Poliwalentność ostatecznych pryncypiów uwidacznia się w roli elementów i pojęć funkcjonujących odpowiednio na każdym poziomie rzeczywistości, takich wyspecyfikowanych οὐσίαι, γένη, φύσεις jak: monada (w dziedzinie liczb), ruch obrotowy i linearny (w przypadku wszelkich form ruchu w ogóle) czy jednostka czasu – „teraz” (dyskretne νῦν) itp.¹³⁰ Przykłady te potwierdzają, że mamy do czynienia z próbą konstrukcji teorii wiedzy (nauki) uniwersalnej, która wywarła wpływ na ukonstytuowanie się matematyki jako systemu aksjomatycznego. Tworzy się ona w interakcji z Platońską filozofią pierwszą jako sfera wzorcowa i „sfera weryfikacji” ontologicznej dialektyki¹³¹.

Fakt ten ma znaczenie nie tylko w odniesieniu do czystej matematyki, która składała się z trzech części: arytmetyki – geometrii – astronomii, ale i Platońskiej „fizyki”, jeśli się chce użyć terminu, który zasto-

¹²⁹ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 85.

¹³⁰ *Test. Plat.* 38. Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 84; Ph. Merlan, *Zwei Bemerkungen zum aristotelischen Plato*, „Rheinisches Museum für Philologie” 1968, s. 1–15; H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin–New York, 1971, s. 147–76, 262 n.; A.D. Steele, *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”, t. III, 1936, s. 328 n. W systemie koncentrycznych sfer astronomii Eudoksosa, w którym nieregularności ruchów planet redukuje się i sprowadza do regularnego kołowego ruchu, wyraźnie widać wpływ Platońskiej filozofii nauki.

¹³¹ Zob. K. Gaiser, *PUL*, s. 305 n. oraz H.J. Krämer, *Die grundsätzlichen Fragen*, wyd. cyt., s. 140, przyp. 118.

sują Ksenokrates i Arystoteles. Jej punktem wyjścia jest bowiem przyjęcie ciągów dymensjonalnych w budowie świata cielesnego, a punktem dojścia liczby czyste. To samo rozumowanie nakazuje włączyć pewne elementy z obszaru teorii muzyki i języka, jak np. najmniejszy interwał (ćwiartka tonu), określone dźwięki mowy oraz litery, z których składa się pismo.

W tym kontekście Arystoteles, sformułowaławszy rodzaj definicji Jednego: „bycie Jednym to tyle, co bycie pryncypium liczby” (Τὸ δὲ εἶναι εἶναι ἀρχὴν τινὴ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι), rozwija tę myśl w duchu platońskim następująco: „pierwsza miara jest bowiem zasadą i początkiem w tym sensie, że co jest zasadą wiedzy i poznania każdej klasy rzeczy, to jest też pierwszą miarą tego, co jest w obrębie danej sfery rzeczy; stąd Jedno jest pryncypium wiedzy w obrębie każdej dziedziny rzeczy” (τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχὴ ἧ γὰρ πρῶτω γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἐκάστου γένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἐν)¹³². Zatem elementy nie są tylko pryncypiami bytu, lecz również pryncypiami poznania i wiedzy o czymkolwiek, co w danym przypadku należy do ich dziedziny. Wszystko to, co ma charakter pochodny, jest pojmowalne tylko o tyle, o ile uprzednio uchwycone zostały właściwe mu elementy i pryncypia.

Elementy i pryncypia, funkcjonujące na różnych poziomach, są zarazem derywatami i kopiami owej pierwotnej i fundamentalnej Miary, która będąc Jednością samą, jako właśnie miara przejawia się w nich. Punkt, ruch obrotowy, jednostka czasu itd. są monadami lub jednostkami, które odzwierciedlają przez analogię pierwotną Jedność zasady, na różnych poziomach rzeczywistości i w różnych dziedzinach rzeczy. Pomiędzy nimi i w odniesieniu do owej pierwotnej Jedności zachodzą dokładne relacje proporcjonalności (λόγοι, ἀναλογίαι), zasadzające się na stosunku ujmowania i dołączania (ἀφαίρεσις – πρόσθεσις) w sensie ontologicznym, wedle logicznej relacji uprzedniości i następstwa (πρότερον – ὕστερον), na mocy której to, co uwarunkowane, może być usunięte, ale bez zniesienia tego, co je warunkuje (συναίρειν καὶ μὴ συναίρεισθαι). Za przykład może służyć jednostka arytmetyczna, która jest pewnym punktem bez położenia (μονὰς στιγμή ἄθετος), ale i *vice versa*,

¹³² Arist., *Met.* Δ 6, 1016b 18 - 22.

również punkt jako niepodzielna linia jest jednością, która ma położenie (στιγμή μοναξ θεσιν ἔχουσα)¹³³. Rozciągłość zatem wchodzi w grę jako współokreślenie wszystkich typów wielkości geometrycznych, kiedy przechodzi się od arytmetyki do geometrii, przez dołączanie (πρόσθεσις) do liczby. Lub jest ona „odejmowana” (ἀφαίρεσις), kiedy od geometrii wraca się znów do arytmetyki.

„Ogólnie biorąc – stwierdza Krämer – niepisana nauka pokazuje jasno, iż fundator klasycznej metafizyki, o wiele bardziej niż dotąd uznawano, osiągnął szczyty nauki swego czasu. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w stosowaniu i ufundowaniu – już na poziomie pryncypiów – podstawowych pojęć i modeli matematycznych (uzasadnienie nauki o proporcjach) i kategorii z dziedziny medycyny (więcej-mniej, nadmiar-brak). Wrażenie pewnej niejasności i niesprecyzowania w wizji świata, które towarzyszyło platonizmowi przez wieki, dzięki odzyskaniu nauk niepisanych zostaje przewyciężone, co może mieć istotne znaczenie dla współczesnej krytycznej recepcji i reinterpretacji filozofii Platona”¹³⁴.

APPENDIX

Filon z Aleksandrii, *O własnościach dekady* (Περὶ τῶν δέκα λόγων, p. 20–32).
W: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 198–200. Przekład
L. Joachimowicza skorygował S. Blandzi.

Będę teraz mówić, w miarę jak potrafię, o prawach jednych i drugich, lecz najpierw zacznę od praw o charakterze bardziej ogólnym, przy których trzeba od razu zwrócić szczególną uwagę na ich liczbę. Zawierają się bowiem one w doskonałej liczbie, jaką jest liczba dziesięć (δέκας). Dekada bowiem zamyka w sobie wszelkiego rodzaju liczby – parzyste i nieparzyste, parzysto-nieparzyste. Parzyste, takie jak dwa, nieparzyste, jak trzy, parzysto-nieparzyste, jak pięć.

W dekadzie zawierają się również wszystkie relacje, jakie istnieją pomiędzy liczbami, a więc relacje liczby pojedynczej i złożonej, powiększonej o jedną część i o jedną część zmniejszonej. Prócz tego dekada zawiera wszystkie

¹³³ Zob. tamże, 1016b 25 – 31.

¹³⁴ H.J. Krämer, *PFM*, s. 85. Zob. *Test. Plat.* 6.

proporcje matematyczne. I tak zawiera postępowanie geometryczne, w którym jedna jest o tyle samo większa od drugiej, poprzedzającej, i mniejsza od innej, następującej, jak to ma miejsce w ciągu 1–2–3. Zawiera także postępowanie geometryczne, w którym druga liczba pozostaje w takiej samej proporcji do pierwszej, jak trzecia do drugiej, i ma to miejsce w ciągu 1–2–4, prócz tego proporcje liczby dwukrotnie większej, jak dwa do jednego, trzykrotnie większej, jak trzy do jednego, i w ogóle liczby wielokrotnie większej do pojedynczej, jak również proporcje ułamkowe 3 do 2, 4 do 3, i inne podobne. Dekada zawiera tak że proporcję harmoniczną, w której między dwoma krańcowymi liczbami liczba środkowa jest o ten sam ułamek większa od poprzedzającej mniejszej i mniejsza od następującej większej, jak na przykład w ciągu 3–4–6.

Dekada zawiera ponadto wszystkie właściwości, jakie się przejawiają w trójkątach, czworokątach, i przy wszystkich innych wielokątach, jak również proporcję interwałów muzycznych – kwarty, gdzie zachodzi proporcja jak $1\frac{1}{2}$, czyli jak 4 do 3, kwinty – gdzie proporcja $1\frac{1}{2}$, czyli 3 do 2, oktawy – gdzie jest podwójna proporcja, czyli jak 2 do 1, i podwójnej oktawy, gdzie jest proporcja poczwórna, czyli jak 8 do 2. Te uwagi pozwalają mi przypuszczać, że pierwsi ludzie, którzy nadali rzeczom nazwy, a byli to ludzie mądrzy, słusznie nazwali tę liczbę *dekadą*, ponieważ jest ona zbiorowiskiem, przyjmującą [*δεχομένην*] i zawierającą w sobie wszystkie rodzaje liczb, liczbowych proporcji, analogii, harmonii oraz interwałów muzycznych.

Oprócz tego, co powiedziałem, są jeszcze inne powody, które pozwalają podziwiać dziesiątkę, a mianowicie, że zawiera ona w sobie zarówno rzeczywistość nierozciągłą [*discretum*], jak i rozciągłą [*continuum*]. Rzeczywistością nierozciągłą jest tylko punkt [*sc. granica*], natomiast rozciągłą są trzy postacie – linia, powierzchnia, objętość. W rzeczywistości przestrzeń określona przez dwa punkty jest linią, a przestrzeń o dwóch wymiarach jest powierzchnią, która powstaje przez ruch linii w kierunku szerokości, wreszcie rozciągłość o trzech wymiarach jest bryłą, kiedy do długości i szerokości dołączy się trzeci wymiar – wysokość. I na tych rozciągłościach zatrzymuje się natura, ponieważ nie wytworzyła więcej niż trzy wymiary.

Prawzorami tych wymiarów są liczby, i tak dla nierozciągłego punktu – jedynka, dla linii – dwójka, dla powierzchni – trójka, dla ciała stałego – czwórka, a sumą tych liczb 1, 2, 3, 4 jest liczba dziesięć, która dla bystrych umysłów zawiera jeszcze inne piękności. W rzeczywistości ten cały nieskończony ciąg liczb daje się praktycznie sprowadzić do dziesięciu na tej podstawie, że

cztery są liczby graniczne, jakie składają się na nią, czyli jeden, dwa, trzy i cztery, i że te same liczby graniczne zwiększone o dziesięć razy tworzą setkę, gdyż $10 + 20 + 30 + 40 = 100$, pomnożone przez sto tworzą tysiąc, a pomnożone przez tysiąc tworzą dziesięć tysięcy. Jedyńka, dziesiątka, setka i tysiąc są to cztery liczby graniczne w systemie dziesiętnym. Oprócz już wymienionych wykazuje dekada jeszcze inne osobliwości liczbowe. Są nimi najpierw ciąg liczb pierwszych [tj. nieparzystych], które nie mogą mieć innego dzielnika z wyjątkiem jedynki, jak na przykład 3, 5 i 7, a następnie kwadrat, to znaczy cztery, będący iloczynem dwóch liczb równych (2×2), ponadto sześćian, to znaczy 8, będący iloczynem trzech liczb równych ($2 \times 2 \times 2$), a wreszcie liczba doskonała – 6, równa sumie swych części składowych – 3, 2, 1.

Ale po co wyliczać tutaj niezliczone ilości zalet dekady? Byłoby to jednoznaczne z rozpatrywaniem dodatkowego tematu na marginesie kwestii najwyższej doniosłości, który już sam przez się jest wystarczającym przedmiotem rozważań dla tych, którzy zajmują się matematyką. Należy zatem pominąć inne właściwości dziesiątki, z wyjątkiem jednej, którą może nie będzie bez sensu wymienić dla przykładu. Biegli w naukach filozoficznych wymieniają dziesięć tylko kategorii w naturze rzeczy, a są nimi substancja, jakość, ilość, relacja, działanie i doznawanie, właściwość, pozycja, oraz kategorie, bez których nie można zrozumieć żadnej z wymienionych, czyli czas i miejsce. W rzeczywistości nie ma przedmiotu, który by nie uczestniczył w tych kategoriach.

5. Problem mechanizmu generowania

Celem lepszego uchwycenia istoty funkcjonowania pryncypiów w systemie filozofii pierwszej Platona konieczne jest rozpatrzenie przynajmniej w kilku najistotniejszych detalach, jak rozwiązują one niektóre fundamentalne problemy w punkcie wyjścia platońskiej metafizyki. Spróbujmy więc uwydatnić pewne pierwotne, kluczowe momenty, wchodzące w zakres pojęcia mechanizmu generowania. Musimy jednak zaznaczyć, że refleksje z nimi związane wykraczać będą w pewnym stopniu poza literalną bazę źródłową, stanowiąc etap dalej posuniętej eksplikacji, zgodnej wszelako z duchem wynikających ze świadectw pośrednich przesłanek wyjściowych.

1. W centralnym punkcie swojej niepisanej nauki Platon podejmował kwestię ugruntowania całości bytu (w tym również *idei!*) odwołując się do zestawu (συστοιχία, συζυγία) meta-logicznych i meta-ontologicznych Pryncypiów: Jedności (Dobro – Miara) i Nie-jedności (nieskończona Diada), rozumianych jako najogólniejsze rodzaje i elementy pierwsze (*elementa prima* i *genera generalissima*). Platon postępował tu analogicznie jak atomiści, którzy wykazywali zasadność odnoszenia swoich fundamentalnych zasad (atomów i próżni) do wszystkiego, co fenomenalne.

Z kooperacji obu Pryncypiów konstituuje się struktura rzeczywistości. Każdy byt naturalny (zarówno materialny, jak też matematyczny oraz idealny) jest pewnym złożeniem (μίξις) i jest generowany z owej kooperacji, a dokładniej z określenia, utwierdzenia (*resp.* wyrównania) i rozgraniczenia (ὀρίζειν, ἰσάζειν, περατοῦν)¹³⁵ nieograniczonej Wielkości, jest więc efektem zrównoważenia dwu aspektów Wielkiego-i-Małego dzięki Jedności jako zasadzie formotwórczej i określającej (zaktualizowanym πέρας, pozaopozycyjalnym już *per se* μεσότης). Owego „generowania” nie należy rozumieć dosłownie jako jakiegoś procesu temporalnego, ale jako logiczną metaforę dyskursywno-analitycznego wyjaśnienia derywacyjnej struktury ontologicznej¹³⁶. Ponieważ rzeczywistość, z jaką mamy do czynienia, jest już dana, czyli w najogólniejszym sensie „wygenerowana”, analizujemy jej strukturę derywacyjnie, czyli w aspekcie warunkujących relacji πρότερον – ὕστερον, postępując logicznie od tego, co wcześniejsze (ontycznie wyższe, warunkujące), do tego, co późniejsze (ontycznie niższe, warunkowane), i *vice versa* (p. w.).

Rola owych dwu pryncypiów wykazuje pewną analogię do Arystotelesowskiego rozróżnienia przyczyny formalnej i materialnej (οὐσία, *resp.* τι ἔστι i ὕλη), z tą różnicą, że przyczyna formalna nie jest immanentna, lecz transcendentna. Dla rozumienia genezy arystotelesowskiej teorii przyczynowości godne jest podkreślenia, że Stagiryta przekłada dualistyczną teorię pryncypiów najpierw na teorię trzech zasad (εἶδος –

¹³⁵ Zob. *Test. Plat.* 22B; 23B; 28B; 32, 227; Arist., *Met.* 989b18, 1083a 25, 1083b 23; Ksenokrates, fr. 68 Heinze oraz Speuzyp cytowany w Jamblicha *De communi mathematica scientia*, IV, s. 16, 17 n. Festa (fr. 88 Isnardi-Parente).

¹³⁶ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 78–79.

– ὄλη – στέρησις), wprowadzając materię jako substrat pośredniczący, a ściślej: rozdzielając przeciwne Jedności pryncypium Platona na materię i prywację (*Met.* Δ 10; N 2, także *Fiz.* A 7-9). Uzupełniwszy je później dodaniem przyczyny ruchu i przyczyny celowej, otrzymuje ostatecznie doktrynę czterech przyczyn (*Met.* A 3-5 i Δ 2; *Fiz.* B3), z której „prywacja” zostaje wyeliminowana¹³⁷.

Na gruncie niepisanej nauki definiuje się zatem byt (sc. jakikolwiek obiekt naturalny) jako to, co jest „generowane” z dwu pryncypiów trybem limitowania i determinowania pryncypium *quasi*-materialnego przez pryncypium formalne. Dlatego też „byt” przedstawia rodzaj mieszaniny (złożenia) i zrównoważenia (μεσότης)¹³⁸. W opinii Krämera jest to moment, który stanowi właśnie rdzeń podstawowej idei ontologicznej Platona. Cokolwiek jest, istnieje o tyle, o ile jest czymś ograniczonym, określonym, odrębnym, identycznym, trwałym, a jeśli tak, to uczestniczy w podstawowej Jedności, która jest zasadą każdej determinacji. Nic nie jest czymś, jeżeli nie jest czymś jednym. Ale tylko dlatego może być w ogóle czymś oraz jednym i mieć udział w Jedności, że uczestniczy jednocześnie w przeciwnym pryncypium nieograniczonej Wielości, będąc z tego powodu innym w odniesieniu do samej Jedności. Byt zatem jest zasadniczo Jednością w Wielości¹³⁹.

2. Owe zasady same są zawsze (logicznie) wcześniejsze względem bytu i jego określeń, takich jak: identyczność i różnica, podobieństwo i niepodobieństwo, równość i nierówność. Tak więc logiczne prawa myślenia i bytu klasycznej metafizyki, a mianowicie zasada tożsamości i niesprzeczności, stosują się jedynie do już ukonstytuowanego bytu jako określonego obiektu. Dlatego, ściślej mówiąc, mogą być traktowane jako zasadne w odniesieniu do najwyższych pryncypiów tylko prototypowo i *per analogiam*. „Także najwyższe zasady logiczne, za-

¹³⁷ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 123.

¹³⁸ Zob. na ten temat: W. Schwabe, «*Mischung*» und «*Element*» im Griechischen bis Platon, „Archiv für Begriffsgeschichte” (Supplementheft 3), Bonn 1980.

¹³⁹ „Alles was ist, ist, sofern es überhaupt ist, nur, soweit es *Eines* ist. Nichts kann ein *Ding* sein, ohne dass es zugleich ein *Ding* wäre. Alles Seiende ist deshalb nur dadurch, dass es am Eins als dem Grund alles Seins teilhat”. H.J. Krämer, *APA*, s. 473; por. tenże, *PFM*, s. 79.

znacza Krämer, jak prawo niesprzeczności (*Pol.* 436d, *Soph.* 230b, 249b, 259d) i wyłączonego środka, zakładają już z góry pryncypia, ponieważ tożsamość i różnica mogą być pomyślane i definiowane tylko na gruncie zasady określoności”¹⁴⁰.

W konstytuowaniu się bytów decydującą rolę odgrywa więc zasada Jedności, która dla platoników jest pierwotniejsza od zasady tożsamości. Tożsamościowo orzekamy, czym coś jest, ale by to coś mogło być „czymś”, musi być najpierw czymś „jednym” (poznawczo i ontycznie). Warunkiem *sine qua non* bycia czymś jest bycie jednym. W ten sposób predykat jedności pretenduje do rangi predykatu nadrzędnego jako warunek wszelkich innych predykatów, czyli w tym kontekście jawi się jako swoisty „predykat predykatów”. To sprawia, że Jedno samo, jak widzieliśmy, pozbawione predykatotwórczego „jest”, będąc „niczym z bytów” jako uwolnione z ograniczeń bytu, czyli rozumiane absolutnie (ἀπόλυτον, jak mówi Plotyn), może, według platoników, tylko w ten sposób pełnić funkcję najwyższej, wszechobjmującej zasady (p. n.).

Platon, oddzielając Jedno samo w sobie oraz „jedno” jako predykat (i autopredykat), przyznaje pierwszemu status fundamentalnej zasady jako trans-transcendentnej Miary wszelkiego bycia. Jednakże za sprawą Diady, ściślej, za pośrednictwem jej bycia, Jedno (w stosunku do wszystkich innych rzeczy) nabiera charakteru najogólniejszego orzecznika. W ten sposób wszystko inne jest jednym w sensie orzecznikowym, ma cechę (=uczestniczy w) jedności, ἐν jest jego orzecznikiem, natomiast Jedno samo ma je w całości do dyspozycji (jako *maximum!*), gdyż jest nim właśnie, jest nieskończenie tym Jednym, którym jest, samo jako Samo Jednym samym. Jedno jest aktem jedności, a zatem musi być jednym w sensie aktu, nie mieć cechę jednego, ono ma samo bycie samym, nie że jest jednym. W Jednym samym, rzecz można, akcent z predykatywności przesuwają się na jego absolutną substancywność samą. Nie przysługuje mu predykat bycia jednym, który przysługuje bytom pochodzącym z uczestnictwa w będącym Jednym, czyli w Jednym zapośredni-

¹⁴⁰ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 78. Por. tenże, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, „Philosophische Rundschau” 1980, z. 1/2, s. 33–34; tenże, *Ku nowej interpretacji Platona*, przeł. M. Wesoły, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 7.

czonym przez bycie Diady. O każdym takim bycie (*sc. participans*) możemy powiedzieć, że jest czymś i jest jednym.

W związku z tym nasuwa się po raz kolejny spostrzeżenie, dotyczące komplementarnego modelu Platońskiej i Arystotelesowskiej wizji rzeczywistości, wedle przywoływanej już metafory „lustrzanej symetrii”. Dla Platona Jedno samo jest niepredykowalne, jest tym, o czym niczego nie można już orzekać (nawet i tego, że jest jednym), natomiast dzięki zapośredniczeniu, czyli uczestnictwu w byciu (*sc. Diadzie*), staje się predykatem wszelkich bytów. Może więc funkcjonować jako najogólniejszy wielokrotny orzecznik rzeczy, z wyjątkiem samego siebie. Odpowiednio u Arystotelesa jednostkowa „substancja pierwsza” będąca podmiotem, o którym wszystko może być orzekane, jednakże ona sama nie może już być o niczym orzekana.

Sam semantyczny fakt orzekalności daje się też, jak wszystko w ogóle, wyjaśnić kooperacją tych dwóch najbardziej uniwersalnych pryncypiów. Owo nastawione na orzekanie „jest” (ἔστί), z racji, że jest derywatem infinitywnej formy εἶναι (*verbum indefinitum*), pochodzi od Diady jako zasady nieokreśloności, albowiem gramatyczne *verbum indefinitum*, jakim jest infinitywne bycie-εἶναι, charakteryzuje właśnie samo bycie Diady. Natomiast Jedno, działając jako πᾶρας, sprawia, że owo bycie uzyskuje każdorazowo ograniczoną postać *verbum finitum*. Jedno nadaje swą określoność nieokreśloności, przekształcając εἶναι w ἐστί (*verbum finitum*). W konsekwencji osobowe „jest” stanowi funkcję działania obu zasad: dzięki Jedności pochodzące od Diady „bycie nieokreślone” przechodzi w „jest czymś jednym”.

Odnosząc owo czyste εἶναι do samego ἕν i mówiąc za Porfiriuszem (p. w.) o „samym byciu Jednego” (αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ ἑνός), mamy do czynienia, mówiąc obrazowo, z „przyciągnięciem” Diady przez Jedno i uczynieniem jej w ten sposób własną Δύναμις. Natomiast z Platońskiego stanowiska przedstawienia dyskursywnego, wyrażenia „Jedno i jego moc”, „Jedno *ma* możność” należy rozumieć dysjunktywnie, tzn. tak, że przy-należy do niego możność (δύναμις), tj. bycie, które jest możnością Diady (p. n.). Za sprawą bycia Diady, które jest nieskończoną możnością powielania, dochodzi, rzecz można, do uwolnienia sprawczej ἐνέργεια aktotwórczego Jedna.

W aspekcie sposobu bycia te same też pryncypia, „których wzajemny związek opiera się na relacji nie-bycia, pozostają w odniesieniu do bytu nie-bytem, ponieważ jako konstytutywne elementy każdego bytu są odeń wcześniejsze, a zatem Jedność jako pryncypium determinacji jest przed (nad) bytem (*vor-seiend*), natomiast niezdeteminowane materialne pryncypium, jako nie-byt, jest raczej «poniżej» bytu (*unter-seiend*)»¹⁴¹. W odniesieniu do Jedności samej Arystoteles stwierdza jednoznacznie, że dla platoników nie jest ona bytem: μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ (*Met.* N 5, 1092a 14). Zastosowane zaś przez łacińskiego tłumacza Proklosa (p. n.) do *unum* określenie *melius ente* jest zapewne odpowiednikiem greckiego κρείττον (βέλτιον) τοῦ ὄντος¹⁴². Na temat znów materialnej zasady bytu (Wielkie-i-Małe), że i ona jest poza bytem: ściślej nie-bytem, z racji swojej nieokreśloności, pisze Simplicios: ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὄν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος¹⁴³. Zasada bytu nie jest bytem, to zasadnicza teza platonizmu.

Uwydatnia ją i uzasadnia Plotyn: „[...] nic nie jest bytem, co nie jest «jednem» – to będzie także przed substancją i będzie rodzic substancję. Więc «jedno-byt», nie zaś «byt» i potem dopiero «jedno», albowiem owo «byt i jedno» zawierałoby w sobie wielość. Otóż «jedno» nie zawiera w sobie «bytu», lecz sprawi go, co najwyżej, przychyliwszy się do jego narodzin»¹⁴⁴. Możemy zatem kolejną ważną tezę platonizmu skonstruować następująco. Cokolwiek jest, by być, musi być czymś (εἶναι τι), ale aby w ogóle być czymś, musi być (czymś) jednym (ἐν τι)! Ciągłe trzeba mieć na uwadze tę fundamentalną różnicę między pryncypium Jedności jako zasady poznawalności a (logiczną) zasadą tożsamości-

¹⁴¹ Por. H.J. Krämer, *Zum neuen Platon-Bild*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 1981, z. 1, s. 10.

¹⁴² *Test. Plat.* 50. Por. *Państwo* 509B; Speuzyp, fr. 34e Lang (fr. 57 Isnardi-Parente; Arist., *Met.* 1092a14) oraz cytaty w Jamblicha *De communi mathematica scientia*, IV, s. 15, 7 n. Festa (fr. 72 Isnardi-Parente); H.J. Krämer, *ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ*, wyd. cyt., s. 4–6 oraz tenże, recenzja M. Isnardi-Parente, *Studi sull' Accademia Platonica antica* (Firenze 1979), „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1982, nr 64, s. 79.

¹⁴³ Zob. *Test. Plat.* 31 (na podstawie *Żywotu Platona* autorstwa Hermodora).

¹⁴⁴ Zob. Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, t. II, Warszawa 1959, s. 547.

ci (często uważaną za metafizyczną), która mówi o czymś, co będąc już czymś określonym jest z sobą tożsame, natomiast mieć cechę jedności (aż po czystą numeryczną jednostkowość) w istocie znaczy uczestniczyć w fundamentalnej metafizycznej zasadzie Jedności.

3. Najważniejsze spośród Arystotelesowskich świadectw dotyczących niepisanych nauk Platona wskazują wyraźnie na dwojaki poziom dociekań owych podstaw i założeń: tak jak idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, tak pryncypia (ἀρχαί) są przyczynami (αἰτίαι) i elementami (στοιχεῖα) samych idei. Stwierdzenie Arystotelesa nie pozostawia co do tego żadnej wątpliwości: ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾤθηται τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἐν¹⁴⁵. Teoria pryncypiów pełni przeto rolę ostatecznego założenia i uzasadnienia, które wykraczając poza teorię idei, gwarantuje w efekcie wyższy stopień jedności filozofii Platona¹⁴⁶.

Podobnie jak Arystoteles, również Teofrast, stwierdziwszy najpierw, że platonicy wprowadzili Jedno i nieokreśloną Diadę (ἓν i ἀόριστος δυάς), precyzuje, że Platon sprowadzał rzeczy do idei (ich wzorców), natomiast idee do liczb, te zaś do wymienionych zasad: „Wychodziłoby więc na to, że Platon przeprowadza redukcję do pryncypiów sprowadzając [wszystko] inne do idei, te zaś do liczb, a od tych dochodząc do pryncypiów, by następnie, zgodnie z [porządkiem] generowania [schodzić] do wcześniej wymienionych. Inni poprzestają tylko na redukcji do pryncypiów. A niektórzy z nich dopatrują się nawet [samej] prawdy w owych pryncypiach, albowiem wyłącznie to, co [naprawdę] jest, odnosi się do pryncypiów” (Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων οἱ δὲ τῶν ἀρχῶν μόνον. Ἔνιοι δὲ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τούτοις τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς)¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Met.* A 6, 987b 18-21 (= *Test. Plat.* 22 A).

¹⁴⁶ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 77.

¹⁴⁷ Teofrast, *Metafizyka* 6b 11-17 (= *Test. Plat.* 30). Krämer interpretuje ten passus następująco: „Wszystkie idee na mocy ich relacji są określone w nume-

Na czym polegałyby owa stwierdzona przez Teofrasta, a wzmiankowana w relacjach Arystotelesa, redukcja idei do liczb? Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że proces generowania liczb oraz idei nie następuje oddzielnie, z drugiej zaś strony zachodzi relacja uprzedniości liczb względem idei (πρότερον – ὅσπερον φύσει). Zauważmy, że testimonia informują nas, iż to idee są liczbami, nie zaś na odwrót, że liczby są ideami. Wystarczy przytoczyć kilka sformułowań z *Metafizyki* Arystotelesa: εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη: 919b 9, εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ιδέαι: 1083 a 17, ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ιδέας: 1073a 18, οἱ δὲ ἀριθμοὶ ιδέαι: 1084a 7 itd. Stosowanie tu wszędzie rzeczownika ἀριθμοὶ w roli orzecznika (brak rodzajnika) świadczy, że autor zakłada między ideami i liczbami pewną relację niesymetryczną, różną od symetrycznej relacji równości czy identyczności, a porównywalną z relacją rzeczy zmysłowych do idei.

Zwróćmy uwagę na rozumienie spójki „jest” przez samego Platona¹⁴⁸. W jego ujęciu bowiem „być” (εἶναι) to zasadniczo „uczestniczyć w”, „być w związku z” (μετέχειν z genetiwem). Wyrażenie „A jest B” znaczy więc przede wszystkim „A uczestniczy w B”; kiedy mówimy np., że „koń jest zwierzęciem”, wyrażamy myśl, że „koń uczestniczy w idei istoty żyjącej”. Toteż kiedy Platon twierdzi, że „idee są liczbami” oznacza to, że „idee uczestniczą w liczbach”, nie zaś, że „idee są identyczne z liczbami”¹⁴⁹. Zaznaczyć tylko należy, że między liczbami i ideami nie zachodzi *separatio* (χωρισμός), jak w przypadku idei i rzeczy.

ryczny sposób (są to «idee–liczby»), lecz tylko pewne idee są ideami liczb (=liczbami ejdetycznymi)”; zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 246.

¹⁴⁸ Por. S. Blandzi, *Henologia...*, wyd. cyt., s. 125–126, 151.

¹⁴⁹ Za taką interpretacją istotnie opowiada się większość uczonych. Cytowany już Scolnicov (wyd. cyt., s. 86 n.) pisze: „He who says that ideas are numbers does he mean no more than that ideas «partake» in numbers; or does he, perhaps, contend in all seriousness that ideas *are* numbers? Robin can be taken as a representative of the first opinion. As he would have it, ideas are not numbers in the sense that they are identical to numbers, but they are numbers in the same sense that man is animal. I.e., in his view, the relation is one of subordination of one concept to another”.

Za podstawowy błąd uznaje np. G. Reale interpretację „sprowadzania” (*riduzione*) idei do liczb w sensie ich identyfikacji¹⁵⁰. Zarówno świadectwa Arystotelesa i Aleksandra z Afrodyzji, jak nade wszystko cytowany fragment Teofrasta przekonują dowodnie, że pomiędzy ideami i liczbami zachodzi wprawdzie ścisły związek, ale nie polega on na całkowitej ontologicznej identyfikacji. Również D. Ross zmienił w tym względzie swoją pierwotną opinię, wycofując się z głoszonego poglądu o identyczności idei i liczb i zastępując go twierdzeniem o podporządkowaniu idei liczbom¹⁵¹. Świadectwo Teofrasta nie pozostawia co do tego wątpliwości, że liczby mają pewien status pierwszeństwa względem idei. Pozostaje wszelako pytanie, jak rozumieć to, że poszczególne idee mogą mieć udział w określonych liczbach, i to w liczbach ograniczonych do dekady.

Kluczem do zrozumienia tej kwestii jest liczbowe ustruktrowanie idei (*species*) i jej odniesień w ramach diairezy idei rodzajowej (*genus*)¹⁵². Idee są powszechnikami i jako takie charakteryzują się większą

¹⁵⁰ Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, s. 231–232.

¹⁵¹ Pierwotną opinię o identyczności idei i liczb wyraża Ross we wstępie do swego wydania *Metafizyki* (*Aristotle's Metaphysics*, t. 1, s. LXVI n.), pogląd skorygowany podaje w: D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1963, s. 216 n.

¹⁵² Por. K. Gaiser, *PUL*, s. 128: „Als Zahl, oder genauer: als zahlenmässig bestimmter Logos lässt sich allerdings die einzelne Idee eigentlich nur dann bezeichnen, wenn auch das erste Genos, bei dem die Teilung beginnt, schon Zahl ist. Man kann daher vermuten, dass die dihairitische Ausgliederung der Ideen im Bereich der ersten Ideenzahlen, also innerhalb des Dekas, ihren Anfang nimmt. Die einzelnen, stärker differenzierten Ideen wären dann nicht mehr als reine Zahlen zu verstehen, sondern als Logoi, die auf ganze Zahlen zurückgeführt werden können. Aber alle Ideen wären damit den Zahlen so zugeordnet, dass man sowohl von einer Gleichsetzung der Ideen mit Zahlen als auch von einer Unterordnung der gewöhnlichen, spezielleren Ideen unter die reinen Zahlen sprechen könnte.

Die Zahlen der Dekas, so ist wohl anzunehmen, stehen am Anfang der Ideen-Dihairesis als die allgemeinsten Gattungen. Die gleichen Zahlen dürfen dann auch die Logoi der folgenden Einteilungen bestimmen, so jedoch, dass dabei stärker differenzierte, und daher nicht mehr direkt, sondern nur noch indirekt «zahlenhafte» Verhältnisse entstehen”.

lub mniejszą ogólnością. Nadrzędnymi ideami są zawsze idee rodzajowe (*genera*), z których każda zawiera w sobie określoną liczbę idei gatunkowych (*species, subspecies*), jako wykresowanych stosunków-*logoi* w ramach danej diairetycznej struktury rodzajowej. O takiej idei rodzajowej (*genus*) możemy powiedzieć, że jest liczbą idei (ὁ τῶν εἰδῶν ἀριθμὸς)¹⁵³. Redukcja konkretnych rzeczy zmysłowych do idei-liczb nie jest zatem – wyjaśnia Gaiser – procesem abstrakcji, ale ekstremalnym zgęszczeniem treści rzeczywistości (*Verdichtung des Seinsgehalts der Wirklichkeit*)¹⁵⁴.

O swoistości i różności każdej gatunkowej idei decyduje każdorazowo jej umiejscowienie w świecie intelligibilnym, uwarunkowane z jednej strony jej większą lub mniejszą wewnętrzną ogólnością, z drugiej zaś mniej lub bardziej ścisłymi odniesieniami do innych idei. Ten właśnie układ jej relacji, obejmujący zarówno jej wewnętrzną strukturę, jak i zewnętrzne odniesienia, może być wyrażony liczbowo, dzięki temu, że liczba wyraża relacje, o czym już była mowa¹⁵⁵.

¹⁵³ Niektórzy badacze wyrażenie „liczba idei” rozumieją jako *genetivus explicativus*, czyli jako jednoznaczne z terminem „liczba ejdetyczna” (ὁ τῶν εἰδῶν ἀριθμὸς = εἰδητικὸς ἀριθμὸς). Por. C. de Vogel, *Greek Philosophy*, t. 1, Leiden 1957, s. 273; P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, St. Augustin 1995, s. 150–155.

¹⁵⁴ K. Gaiser, *PUL*, s. 124–125: „Die Zahlenverhältnisse sind das unveränderlich Bleibende und für Platon damit das eigentlich Seiende in allem Wechsel und bei aller Verschiedenheit der einzelnen Dinge. So ist in der Symphonie der ersten Zahlen die ganze Welt ursprünglich enthalten. *Der ganze Seinsaufbau gipfelt in einem durch Logosbeziehungen geordneten Kosmos von Zahlen, der als prägnantester Ausdruck des Dimensionszusammenhangs und damit des ganzen Seinsgefüges gelten kann.* Im Reich dieser Idealzahlen ist die innere Abstufung und Gliederung so beziehungsreich, daß die ganze Fülle des Seins von hier aus durch einen Entfaltungsprozeß, durch eine immer wieder neu gebändigte Auswirkung des zweiten Prinzips bis zum Körperlichen herab entstehen kann”.

¹⁵⁵ Oprócz przytaczanych już autorów, O. Toeplitza i O. Beckera, warto powołać się w tej kwestii jeszcze na: J. Stenzel, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik” 1929, nr 1, s. 34 n.

Uogólniając powiemy, że Platon w niepisanej nauce zakłada określoną i dobrze uporządkowaną organizację idealnej i paradygmatycznej sfery idei-powszechników. Podstawę tego uporządkowania wyznacza harmonijny system liczb, tworzący wzorzec i racjonalną strukturę dla systemu idei, jednakże nie dzięki swej kwantytatywnej naturze, a skutkiem hierarchicznych odniesień jednych stosunków do drugich. Liczby są uporządkowane wedle zasady następstwa: „pierwotne – wtórne” (τὸ πρότερον – τὸ ὕστερον), a derywacja idei przebiega paralelnie, tzn. taką samą strukturę ma diaireza liczb, co i diaireza idei. Specyfikę idei wyznaczają jej relacje do innych idei, tak samo jak specyfikę liczby jej relacje do innych liczb, i ostatecznie swoista dla niej relacja pomiędzy obu pryncypiami, czyli, ściślej biorąc, miejsce, jakie każda idea gatunkowa ma wyznaczone na mocy diairezy w obrębie idei rodzajowej.

Struktura porządku idei-powszechników, określona przez pierwotną Jedność, konstytuuje unitarną całość, w której to strukturze każdy członek pozostaje względem każdego innego członku w dokładnie określonych relacjach, a relacje te, wedle ideału Platona i pitagorejczyków, mogą być wyrażane za pomocą stosunków matematycznych, λόγοι, ἀναλογίαι (dostrzeżenie owych związków wyjaśnia powody, dla których Platon odniósł naukę o matematycznych proporcjach do teorii pryncypiów). Kwantyfikacja stosunków wynika po prostu z matematycznego aspektu greckiego pojęcia logosu, które strukturalnie wiąże się z dialektyką, podstawową metodą filozofii.

Teoria idei-liczb stanowić ma właśnie próbę wyartykułowania owej relacyjnej struktury uniwersaliów, biorąc za podstawę matematykę, i w ten sposób, drogą ontologicznej redukcji, sprowadza się uniwersalia do serii liczb idealnych, w których określoności (regularności) one uczestniczą. Liczby idealne, w zakresie tego, co uniwersalne, mogą mieć zatem status uprzywilejowany, będąc pierwszymi w kolejności generowania z pryncypiów¹⁵⁶. Pełnią one funkcję mediacyjną w hierarchii byto-

¹⁵⁶ Por. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften*, wyd. cyt., s. 157 n., 202 n.; K. Gaiser, *PUL*, s. 137 (por. s. 115 n., 363 n.): „Als eigentliche, höchste Ideen haben die zehn Zahlen der Dekas zu gelten. Es handelt sich dabei, wie wir zu erklären versuchten, um Einheiten, die jeweils durch ein Logosverhältnis konstituiert sind und untereinander in bestimmten Beziehungen stehen, so je-

wej, pośrednicząc pomiędzy pryncypiami i całą resztą idei, ponieważ w postaci paradygmatycznej reprezentują to, co najbardziej charakterystyczne w bycie, mianowicie ograniczenie, określenie i uporządkowanie.

Zauważmy, że w teorii Platona nie ma bezpośredniego wykładu generowania idei, tylko przez analogię do liczb. Liczby konstytuują pewną racjonalną „sieć” wymiernych relacji, w których podstawową funkcję pełnią liczby ejdetyczne (pierwotne proporcje). Stąd można mówić o „kosmosie idei”. Struktury liczbowe „nanoszą” siatkę, dzięki której idee tworzą uporządkowaną strukturę. Idee są miarami dla rzeczy tego świata, liczby-proporcje (λόγοι) zaś są miarami wzajemnych ejdetycznych odniesień idei. Nie są to tylko czyste jakości, lecz Idee są specyfikacjami najwyższej miary jako miary (kryteriów) dla rzeczy. Są więc tymi w niewielkim tylko zakresie i nie do końca poznawalnymi dla nas demiurgicznymi algorytmami, w charakterze skali, normy, granicy („dla”), pojętych jako dwuczłonowa relacja. Stanowią każdorazowo liczbowe wyśrodkowanie między niewymierzalnym Jednym a nieokreśloną, zmienną fluktuacją rzeczy zmysłowych. Problem jakościowego charakteru idei znajduje tym sposobem pewne wyjaśnienie.

4. Może się w tym miejscu nasunąć pytanie, dlaczego człowiekowi dane są poznawczo tylko niektóre, a nie wszystkie idee (wzory, przepisy-algorytmy). Odpowiedź jest prosta: dlatego, że człowiek nie jest Demiurgiem. Dysponuje tymi z najprostszych algorytmów, które są mu potrzebne do życia biologicznego i do urządzania zespołowego życia w formę ustroju – πόλις. Należałyby tu np. podstawowe wzory matematyczne i przepisy na zbudowanie geometrycznych figur i brył, takie jak idea trójkątności, rombu, kąta prostego itp. Również proste idee sprzętów (np. łoża, stołu, wędzidła), czyli – by tak rzec – „idee mechaniki”, mające ugruntowanie w naturze. Wreszcie dostępne miłośnikowi wiedzy o naturze mogą stać się idee regulatywne i normy, jak np. obiektywnego

doch, dass jede Einheit für sich als reine, ganze Zahl verstanden werden kann. Dagegen ist anzunehmen, dass die *weitere Ausgliederung der einzelnen Ideen* nicht mehr in dem Bereich der eigentlichen Ideen-Zahlen geschieht. Denn durch die dihairistische Teilung (nach dem Verhältnis der harmonischen Mitte) entstehen *Logoi*, die zwar durch Zahlenverhältnisse exakt beschrieben werden können, aber nicht mehr ganze Zahlen darstellen”.

dobra, sprawiedliwości, rozsądku, umiaru, piękna i harmonii, które w szeroko pojętej matematycznej racjonalności wszystkie są liczbami.

Natomiast niedostępne człowiekowi są algorytmy złożone, takie jak idea „człowieka” czy innych istot żyjących. Na pytanie, jaki jest algorytm człowieka, można odpowiedzieć, że chociaż algorytm taki istnieje, to zna go jedynie Bóg. Innymi słowy, z tego, że rzeczywistość składa się z wielości bytów naturalnych, wnioskuje się naturalnie, iż muszą istnieć ich matematyczno-metafizyczne wzorce-algorytmy, które w całości – powtórzmy – ma do dyspozycji tylko Demiurg – boski Rzemieślnik.

Uprowadzając wyeksponowaną przez nowożytnych filozofów koncepcję Boga jako Wielkiego Matematyka, już w starożytności idea ta była bliska niektórym filozofom z nurtu platońskiego (a także pitagorejskiego i stoickiego). Tak np. Nikomachos przypisuje Stwórcy uporządkowanie świata „według liczby” (κατ’ ἀριθμὸν), którą interpretuje jako λόγος τεχνικός, czyli rodzaj stosunków matematycznych, jakie musi uwzględniać budowniczy. A zatem liczba byłaby według Nikomachosa, jak donosi Jamblich, „podstawowym wzorcem (algorytmem) urządzania świata” (παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας) i „rozstrzygającym narzędziem Boga przy jego stwarzaniu” (κριτικὸν κοσμοουργοῦ θεοῦ ὄργανον). Stwierdzenia te poprzedza Jamblich rzekomo pitagorejską, ale o wyraźnych rysach stoickich definicją liczby jako „rozwińnięcia i uaktualnienia zawartych w monadzie zależkowych relacji” (ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων), inaczej mówiąc jako to, „co uprzednio istniało w Umysle Boskim” (τὸ πρὸ πάντων ὑποστάν ἐν θείῳ νῶ) ¹⁵⁷.

Liczby, tak jak idee, stanowią więc treść boskiej myśli. Plotyn umieszcza je w sferze Umysłu nie tylko boskiego, ale wszelkiej w ogóle istoty duchowej, której νοῦς one tworzą, nadając mu charakter złożoności i wielości (τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς, διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλὰ). Znane są określenia duszy jako liczby, np. to przypisywane Ksenokratesowi: ἀριθμὸς ἑαυτῶν κινῶν, do którego nawiązuje Plotyn: ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ czy ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχὴ, εἴπερ οὐσία. Przymierzanie poszczególnych władz du-

¹⁵⁷ Odniesienia do Nikomachosa i Jamblicha podaję za W. Theiler, *Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin*, w: tenże, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin 1970, s. 478.

szy do liczb przeprowadza także Arystoteles w traktacie *O Duszy*¹⁵⁸: umysłowi (νοῦς) przyporządkowuje jedynekę, wiedzy (ἐπιστήμη) – dwójkę, mniemaniu (δόξα) – trójkę, poznaniu zmysłowemu (αἴσθησις) wreszcie czwórke, włączając do tego jeszcze interpretację geometryczno-dymensjonalną, gdzie czwórce odpowiada bryła trójwymiarowa (τὸ στερεόν), trójce płaszczyzna (τὸ ἐπιπέδον), i odpowiednio (choć Arystoteles w tym fragmencie *explicite* tego nie wymienia) dwójce linia, wreszcie jedność punkt w sensie granicy¹⁵⁹. Sfera duszy rozumnej, która w czystej postaci jest liczbą-harmonią, zajmuje pośrednie miejsce pomiędzy tym, co intelligibilne, i rozciągłością, będąc skorelowana z wymiarowością powierzchni.

Liczbowa jest nie tylko struktura duszy, ale i samego Umysłu, który jest pierwszą wielością; w nim zawiera się już διαίρεσις (ἐν τῷ νῷ διήρηται), tak że może być określony jako *mundus intelligibilis*¹⁶⁰. W „neo”-platonizmie Plotyna Umysł, będący „Dwójnią i Liczbą”, zajmuje drugie miejsce po Ἄριστον ἓν (Ἄπλοῦς). Jest on odpowiednikiem Diady określonej, zatracając tym samym odcień pejoratywny przeciwnej zasady, jaki miała ὀριστος δυάς. Nie będąc pierwotnie jednym, ma za czynnik, który go *a limine* ogranicza (ὀριστής), owo najwyższe Jedno. Staje się w ten sposób pewną jednością ejdetycznej wielości, zwornikiem-„pleromą” idei. Zauważmy rzecz znamionną, że Plotyn dokonując swoistej syntezy Jednego i nieskończonej Mocy (możności), która należała do domeny Platońskiej Diady, dokonuje zarazem istotnego rozdzielenia „Jednego w nieskończonej mocy” i Diady już określonej jako właśnie Νοῦς (druga hipostaza).

5. W pierwszym akcie kooperacji pryncypiów moc zwielokrotniająca Diady jako zasady podziału jest w najwyższym stopniu ograniczona: nie może ona podzielić samego Jednego, które *ex definitione* jest absolutnie niepodzielne, ani też podwoić go, czyli wytworzyć dwóch nowych jedności. Może jedynie dokonać jego powielenia, wytwarzając Monadę,

¹⁵⁸ *Test. Plat.* 25A.

¹⁵⁹ Wychodząc od pośredniej pozycji duszy, Gaiser (*PUL*, s. 41–67) proponuje tezę, głoszącą, że cały hierarchiczny porządek rzeczywistości jest zorganizowany na wzór postępu wymiarów (*Dimensionsfolge*).

¹⁶⁰ Por. W. Theiler, *Einheit und unbegrenzte Zweierheit...*, wyd. cyt., s. 478–479.

która jest pierwszą liczbą ejdetyczną. Dzięki określeniu się w Jednym zarazem sama Diada może powielić siebie jako diadę już określoną (drugą liczbę ejdetyczną), wytwarzając w konsekwencji dwójkę w liczbach, tzn. pierwszą liczbę matematyczną.

„Określiwszy się w Jednym nieokreślona Diada staje się Diadą w liczbach [sc. ejdetycznych] i dwójką w liczbach” – powiada Aleksander z Afrodyzji¹⁶¹ – „taka diada jest bowiem gatunkowo [ejdetycznie: τῷ εἶδει] jedna; jest ona nadto pierwszą liczbą, a jej zasadami są: to, co przewyższające i co przewyższane (τὸ τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον), skoro w tej diadzie jako pierwszej występuje podwójność i połowiczność (τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ)”. Należy to rozumieć przede wszystkim jako wyjaśnienie generowania Diady ejdetycznej, a dopiero później generowania dwójki i pozostałych liczb. Mamy tu do czynienia z zapośredniczeniem, podczas gdy „wcześniej” wyłoniona Monada jest efektem bezpośredniego powielenia Jedności (ἐν) przez Diadę, będąc w istocie prostym „rozwinięciem” (*explicatio*) Jednego, które samo w sobie pozostaje w stanie „zwinięcia” (*implicatio*).

6. Analogicznie, co należy znów szczególnie podkreślić, funkcję powielającą pełni Diada w przypadku idei. Można powiedzieć, że jest czynnikiem sprawczym wielości ich egzemplifikacji, nanosząc zarazem relację między wzorami i ich odwzorowaniami i stanowiąc tym samym owo poszukiwane *vinculum substantiale* między tymi odseparowanymi sferami bytów. Wprowadzenie pryncypiów rozwiązuje zatem problem partycypacji rzeczy w ideach, a zwłaszcza kluczową w nim kwestię, czym (ᾧ) one w nich uczestniczą.

Parmenides w dialogu Platona podnosi tę właśnie fundamentalną trudność, związaną z możliwością uczestnictwa w ideach przy potraktowaniu ich jako καθ' αὐτά i założeniu tym samym ich χωρισμός oraz wynikającego stąd radykalnego dualizmu między nimi i światem zmysłowym. Tak bowiem powiada do młodego Sokratesa, który występuje jako rzecznik tegoż dualizmu (133a 8-9): „Więc widzisz, Sokratesie, jaka to

¹⁶¹ *Test. Plat.* 22 B: ὀρισθεῖσαν δὲ τῷ ἐνὶ τὴν ἀόριστον δυάδα γίνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα· ἐν γὰρ τῷ εἶδει ἢ δυάς ἢ τοιαύτη· ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ἢ δυάς· ταύτης δὲ ἀρχαὶ τὸ τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ἐπεὶ ἐν μὲν τῇ δυάδι πρώτη τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ.

wielka aporia, jeśli ktoś przyjmie idee jako będące same w sobie? (ὄση ἀπορία εἶναι τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται)". Skoro nie wchodzi w rachubę podobieństwo jako zasada partycypacji, należy oprzeć ją na innej jakiejś zasadzie (133a 5-7): „Zatem inne [rzeczy] uczestniczą w ideach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szukać czegoś innego, czym uczestniczą (ᾧ μεταλαμβάνει)”.

Radykalny rozdział separacji (χωρισμός) między ideami i rzeczami, określony przez Platona w *Parmenidesie* jako „największa aporia”, zostaje przezwyciężony dopiero dzięki Diadzie. Umożliwia ona relację partycypacji, jako że relatywność należy do jej natury i można ją z tej racji uznać za prototyp „idei” relacji. Pojęcie partycypacji, która jest ze swej istoty relacją, uzyskuje swoje uzasadnienie na mocy zasady relacji, którą jest właśnie relacyjna Diada.

7. W tej interakcji obu pryncypiów również nieskończoność, która jest naturą Diady, zostaje ograniczona przez Jedno. Jedno dokonuje, by tak rzec, pierwotnego „ciąćcia”, ograniczającego nieskończoność, jest bowiem tym, co obejmuje (zamyka) nieskończoność Diady, czyniąc z niej nieskończoną potencjalność. Staje się ona nieskończonością ograniczoną (zamkniętą), w stylu Zenona, jako nieskończona podzielność, nieskończoność podziału. Jak bowiem podaje Simplikios z powołaniem się na Arystotelesa, „nieskończoność jest raczej obejmowana (περιέχεται) niż obejmuje (περιέχει) i jest niepoznawalna w swojej naturze”¹⁶². Ponieważ nieskończoność, z definicji, może być tylko jedna, taką nieskończonością nie może być nieskończoność aktualna, a to ze względu na wszechobejmującą Jedność-Miarę. „Zaistnienie” takiej hipotetycznej nieskończoności aktualnej wykluczałoby *eo ipso* zasadę Jedności jako granicy, co dla platoników byłoby niedorzeczne.

Wielu chciałoby w nieskończoności widzieć jakąś wszechobejmującą całość, po prostu „wszystko”, jak to – zdaniem Arystotelesa, który problemem nieskończoności szeroko zajmuje się w *Fizyce* – sugeruje np. Melissos, głosząc, że nieskończoność jest całością (τὸ ἅπειρον ὅλον φησίν: 207a 16). „Stąd to wywodzi się majestatyczność przypisywana nieskończoności, jako że wszystko ma obejmować i wszystko w sobie mieścić” (τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν: 207a 19-20). Sta-

¹⁶² *Test. Plat.* 53 B.

giryta wykazuje niedorzeczność takiego wyobrażenia. Z pojęciem nieskończoności nie wolno łączyć pojęć „całość” i „wszystko” (οὐ συνάπτειν [...] τῷ ἅπαντι καὶ ὅλῳ τὸ ἄπειρον: 207a 17-18). Logicznie biorąc całością nie może być wszak coś, co nie ma kresu: „Nie będzie w żadnym wypadku zupełne to, co nie ma końca; a końcem jest granica” (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος: τὸ δὲ τέλος πέρας: 207a 13-14). Toteż słusznie Parmenides opisuje „całość” (τὸ ὅλον) jako „równo oddaloną od środka” (μεσσοθεν ἰσοπαλές), zakreślając w ten sposób jej granice (πεπεράσθαι: 207a 16-17) i nie mieszając jej z nieskończonością, jak to czynił Melissos¹⁶³.

Nieskończoność sama z siebie, ze swej istoty, nie może stanowić żadnej określonej całości, nie ma bowiem w sobie zasady ograniczającej, która może dopiero ewentualnie dojść do niej spoza niej (ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ κατ' ἄλλο). Tym samym, jako z samej swej natury nie-ograniczona (ἢ ἄπειρον), „nie może niczego obejmować, lecz tylko nadaje się do objęcia przez coś innego” (οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται). Ma ona charakter bezpostaciowego tworzywa, a zatem bliższe jest jej pojęcie części niż całości (μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου), gdyż materiał to część składowa całościowego bytu (μόριον γὰρ ἢ ὕλη τοῦ ὅλου). Z racji swej nieokreśloności i braku formy, nieskończoność jest także sama przez się niepoznawalna (διὸ καὶ ἄγνωστον ἢ ἄπειρον εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἢ ὕλη). Analogicznie jak w świecie zmysłowym surowe, bezpostaciowe tworzywo niczego nie jest w stanie objąć, również i w świecie myśli „nieskończenie Wielkie-i-nieskończenie Małe” nie nadaje się do ujmowania przedmiotów myślonych (καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς [ἀδύνατον] τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν περιέχειν τὰ νοητά). Jakże mogłoby je ujmować, skoro samo jest niepoznawalne (τὸ ἄγνωστον – περιέχειν), albo określać, skoro jest nieokreślone (τὸ ἀόριστον – ὀρίζειν)?¹⁶⁴

Jeśli zatem wziąć pod uwagę cztery wyróżnione przez Arystotelesa typy wyjaśnień przyczynowych, to nieskończoność trzeba zaliczyć do materii (φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἰτίον ἐστὶ). Tak zresztą traktuje się ją powszechnie: dotyczy to nie tylko Platona, ale i innych (φαίνονται

¹⁶³ Arystoteles, *Fizyka* Γ 6, 207a 14-20, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 89.

¹⁶⁴ Tamże, 207a 23-32, s. 89 n.

δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλη χρώμενοι τῷ ἀπειρῷ). Przy czym logicznie jej bycie ma naturę prywatności (τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στερησις), gdyż jako „nie”-skończoność zakłada eliminację wszelkiej granicy (*nota bene* „α” *privativum* ἄ-πειρον), natomiast fizycznie, czyli w aspekcie zmysłowym, niejako „materialnie”, gdzie istotę jej stanowi bycie podłożem, jako podstawowy atrybut ma ciągłość przestrzenną (τὸ δὲ καθ’ αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχές καὶ αἰσθητόν). W jednym i drugim ujęciu – powtarza autor *Fizyki* – nonsensem byłoby uznawać nieskończoność za czynnik obejmujący, nie zaś jedynie za możliwy do obejmowania (διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον)¹⁶⁵.

Mając status materii, nieskończoność nie może być traktowana jako określony byt w sensie substancjalnym, jak np. ten oto konkretny człowiek czy dom (τὸ ἄπειρον οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι, οἷον ἄνθρωπον ἢ οἰκίαν: 206a 29-31), przysługiwać jej może jedynie bycie potencjalne, nigdy zaś samoistne, jak bytowi wykresowanemu (καὶ δυνάμει οὕτως ὡς ἡ ὕλη, καὶ οὐ καθ’ αὐτό, ὡς τὸ πεπερασμένον: 206b 14-16). Właściwa nieskończoności potencjalność nie może być jednak rozumiana jako stan poprzedzający aktualizację, jak np. w przypadku możliwego posagu, który w końcu się urzeczywistnia, nieskończoność bowiem nie jest w stanie przejść w aktualność: „Pozostaje zatem do przyjęcia, że nieskończoność istnieje potencjalnie. Nie należy jednak brać wyrażenia «istnieje potencjalnie» w takim sensie, jak w wypadku, gdy się mówi: «posąg istnieje potencjalnie»; bo mówiąc tak sądzimy, że powstanie posąg rzeczywisty. Inaczej ma się sprawa z nieskończonością: nie może być urzeczywistnionej nieskończoności (ἄπειρον [οὐκ] ἔσται ἐνεργεῖα)”¹⁶⁶. Nieskończoność sama z siebie jest więc czystą potencjalnością.

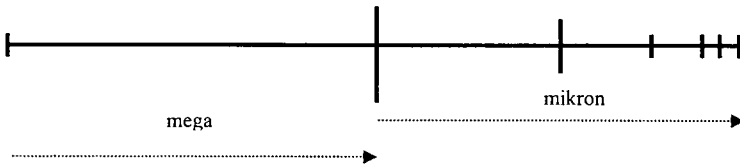
Referując szeroki przekrój problemów i aporii związanych z nieskończonością, Arystoteles oddaje rzeczywistą atmosferę wzmożonych od chwili wprowadzenia teorii pryncypiów dyskusji akademickich na ten temat. Przypomina przy tym, jakie miejsce wyznaczał w tej sprawie Platon nieskończonej Diadzie, że mianowicie czynił ją zasadą zarazem nieskończonego zwiększania (ἐπὶ τὴν αὐξὴν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι), jak i zmniejszania (ἐπὶ τὴν καθάρεσιν: 206b 28-29), uznając

¹⁶⁵ Tamże, Γ 7, 207b 34 – 208a 3, s. 92.

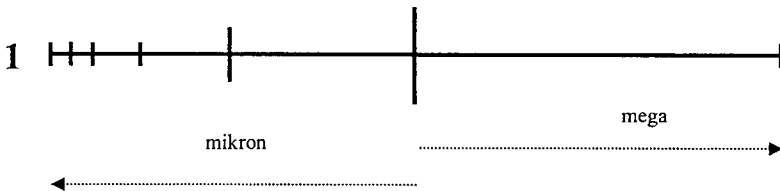
¹⁶⁶ Tamże, Γ 6, 206a 18-21, s. 86.

w ten sposób jakby podwójną nieskończoność (*sc.* nieskończenie Wielkie i nieskończenie Małe) [καὶ Πλάτων διὰ τοῦτο δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν: 206b 27-28]¹⁶⁷. Właściwie – stwierdza Stagiryta – „nieskończoność przez dodawanie jest w pewnym sensie tym samym, co i nieskończoność przez dzielenie” (τὸ δὲ κατὰ πρόσθεσιν τὸ αὐτὸ ἐστὶ πως καὶ τὸ κατὰ διαίρεσιν), generuje się tylko w odwrotnym kierunku (γίγνεται ἀντιστραμμένως: 206b 3-5). Tak jedna, jak druga ma charakter potencjalny: „Nieskończoność przez dodawanie jest również nieskończonością potencjalną, którą utożsamiliśmy w pewnym sensie z nieskończonością przez dzielenie; zawsze bowiem można coś wziąć spoza niej”¹⁶⁸. Różnica polega tylko na tym, że przy nieskończonym zwiększaniu (przez dodawanie) nie mamy żadnej określonej granicy, natomiast podział na coraz mniejsze części *in infinitum* pewnej określonej wielkości ma za sobą zawsze określoną granicę tejże wielkości (ἐπι τὴν διαίρεσιν ὑπερβάλλει παντὸς ὀρισμένου καὶ ἀεὶ ἔσται ἔλαττον: 206b 19-20).

Gaiser obrazuje to w ten sposób¹⁶⁹:



Schemat ten należałoby uzupełnić następująco:



W ramach tak rozumianej przez Platona nieskończoności, z jednej strony mamy do czynienia z nieskończonym oddalaniem od 1 i nieskoń-

¹⁶⁷ Tamże, 206b, 27-28, s. 88.

¹⁶⁸ Tamże, 206b 16-18, s. 87.

¹⁶⁹ K. Gaiser, *PUL*, s. 55.

czonym zbliżaniem do liczby całkowitej 2 ($1\frac{1}{2}$ $1\frac{2}{3}$ $1\frac{3}{4}$ itd.), z drugiej zaś z nieskończonym oddalaniem od 2 i nieskończonym zbliżaniem do 1 ($1\frac{1}{2}$ $1\frac{2}{3}$ $1\frac{3}{4}$ itd.), zawsze jednak w obrębie ograniczonej już wielkości (odcinka). Zauważmy, że obie nieskończoności (nieskończenie blisko i nieskończenie daleko) są strukturalnie tym samym, w ramach granicy pierwotnie naniesionej na Nieograniczone przez Jedno. Stanowi ono pojęcie graniczne, co oznacza, że nieskończone zmniejszanie jest – na pozór paradoksalnie – zarazem nieskończonym zwiększaniem: odcinki podziału zmniejszają się, ale jednocześnie, odwrotnie proporcjonalnie, zwiększa się ich ilość. Tym samym owo nieskończone zbliżanie do Jedności nigdy jej nie osiąga, co, jak twierdzą, tłumaczy wystarczająco, że dla Greków zero było nie do pomyślenia.

Istnieje zatem jedna nieskończoność potencjalna i niemożliwa jest z powyższych racji nieskończoność aktualna, którą można byłoby sobie wyobrazić (hipotetycznie) jedynie przy braku Jedności, co jest absurdem, gdyby bowiem takowa nieskończoność aktualna istniała, nie istniałaby Jedność, a tylko absolutny chaos i nieokreśloność. W tym świetle myląca okazuje się zmodernizowana w duchu matematyki współczesnej interpretacja Krämera, który pisze: „Owa nieograniczoność była traktowana dwojako: jako pewne *continuum* w sensie nieskończenie Wielkiego (w terminologii współczesnej: > 1) i zarazem jako *continuum* w sensie nieskończenie Małego (w terminologii współczesnej: < 1)”¹⁷⁰. Wypowiedź ta sugeruje, jakoby współcześnie Platonowi operowano już pojęciem liczby ujemnej, „mniejszej od jeden” ($x < 1$), podczas gdy to właśnie jedność była podstawą i nieprzekraczalną granicą ciągu liczbowego, ku której zmierzało zarówno „nieskończone zmniejszanie”, jak „nieskończone zwiększanie”. Obydwa procesy odbywały się niejako „po jednej stronie” Jedności¹⁷¹. Podobnie zestawienie przez Krämera „nieskończenie Wielkiego” z „większym od jeden” ($x > 1$) przywołuje dzisiejsze matematyczne pojęcie wzrastającej nieskończoności ciągu liczbowego.

¹⁷⁰ Zob. H.J. Krämer, *PFM*, s. 78.

¹⁷¹ Por. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig–Berlin 1924, s. 36: „die Eins aber hat nur auf einer Seite eine andere [Zahl]”.

Natomiast za trafne należy uznać stwierdzenie: „Wprowadzając ową uniwersalną dwukierunkowość tego, co nieograniczenie Wielkie-i-Małe (ἀόριστος δυάς, *sc.* μεγάλου καὶ μικροῦ *resp.* πολὺ - ὀλίγον, ogólnie określanego też jako ἄνυσον), Platon miał na celu dostarczyć filozoficznych podstaw matematycznej teorii proporcji–relacji (1:1 – 2:1 – 3:1 itd. i *vice versa* 1:1 – 1:2 – 1:3 itd.), próbując ponadto sformułować ogólną zasadę skali (μειξον-ελαττων, πλειον-μειον, μᾶλλον-ἥττων, itd.)”¹⁷².

8. Platon najwyraźniej próbował uchwycić całość bytu, zapewniając pryncypiom możliwie największą uniwersalność. Uczeń Platona, Filip z Opuntu, który jest niewątpliwie autorem *Epinomis*, trzynastej księgi *Praw*, pod koniec tego pisma (991b e – 992a) tak oto objaśnia „synoptyczną wizję”¹⁷³, wspomnianą przez Platona w napomknieniach w XII księdze *Praw*: „Właściwy sposób [rozumienia nauk matematycznych] jest ten [...]: w każdej figurze geometrycznej i w każdej strukturze liczbowej, w każdym stosunku harmonii muzycznej i ruchu gwiazd jednolita zgodność (ὁμολογίαν μίαν) wszystkich owych rzeczy razem powinna się objawić temu, który rozumuje w sposób właściwy: objawi się temu, kto wpatrując się w Jedno (εἰς ἓν βλέπων) dostrzeże Je; doprawdy ci, którzy Je rozważają w sposób pogłębiony, dojdą do wyraźnego wniosku, że istnieje jedna więź (δεσμὸς εἷς) między wszystkimi rzeczami istniejącymi naturalnie”. Poznanie najwyższej Jedności jest zarazem, jak autor *Epinomis* bezpośrednio potem tłumaczy, podstawą ludzkiej eudajmonii i politycznego ładu.

Ważne znaczenie ma tutaj centralna platońska teza o tożsamości Jedna i Dobra, na co zwraca uwagę Sayre przy analizie *Fileba*: „Spójrzmy choćby na zakończenie dialogu. Poszukiwanie właściwego sensu i definicji Dobra, nad którym trzują się Sokrates i Protarchos, prowadzi do

¹⁷² Tamże. Por. O. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, wyd. cyt., s. 3 n. 1965, s. 45 n.; J. Stenzel, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, wyd. cyt., s. 188 n.

¹⁷³ Zob. Platon, *Prawa* 965 a 8 – c 3: μή μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατόν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπιείθεσθαι γινῶναι τε, καὶ γινόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνωρῶντα; Ὁρθῶς. Ἐὰρ οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θεὰ τε ἂν περιότουσιν ὁταουσὶν γίγνεται ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατόν εἶναι βλέπειν;

wniosku, że «nie jest nim przyjemność ani rozum, ale Miara – μέτρον (66a 7)». A miara jest właśnie formą Jedności¹⁷⁴. Informacje, dotyczące skojarzenia Dobra z Jednością, uzyskujemy ze świadectw referujących naukę niepisaną. Najważniejsza wzmianka na ten temat pochodzi z *Metafizyki* (N 4, 1091b 13-14; 26-35), gdzie Arystoteles mówi, że ci, którzy przyjmowali istnienie niezmiennych istot (ἀκίνητοι οὐσίαι), i niektórzy inni (włączając samego Platona), utrzymywali, że „Dobro samo jest [tym samym, co] sama Jedność” (αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι), a następnie wyjaśnia identyczność Jedna i Dobra w ten sposób, że to pierwsze konstytuuje istotę drugiego, mówiąc, że „Jedność zwłaszcza uznawali za istotę Dobra” (οὐσίαν μέντοι τὸ ἐν αὐτοῦ [sc. τοῦ ἀγαθοῦ] ᾧοντο εἶναι μάλιστα)¹⁷⁵. Wynika stąd, że pierwotniejszym było dla nich pojęcie jedności, skoro ono właśnie służyło do precyzacji pojęcia dobra, z którym dopiero skutkiem tej precyzacji mogło zostać utożsamione.

Druga ważna wzmianka pochodzi od Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, z drugiej księgi jego *Elementów harmonii* (122, 13-14). Według Arystoksenosa audytorium wykładu Platońskiego *O Dobru* oczekiwało, że będzie mowa o którymś z dóbr doczesnych, jak zdrowie, siła, bogactwo czy sława. Kiedy jednak Platon mówił o matematyce i astronomii, wysuwając ostatecznie tezę, że Dobro jest Jednym (τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἓν), niewiele rozumiejąc popadli w zmieszanie. Przytoczmy odnośny fragment w przekładzie M. Wesołego: „[Oto] czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*. Każdy z nich bowiem przychodził przekonany, że dowie się czegoś o tych uznawanych przez ludzi dobrach, takich jak bogactwo, zdrowie, siła czy w ogóle o jakimś chwalebny szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że *Dobro* jest *Jednym* [...], całkowicie – jak mniemam – wydało

¹⁷⁴ K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, wyd. cyt., s. 117.

¹⁷⁵ Por. *Test. Plat.* 51. Warto zauważyć, że „jedno”, które dotąd było traktowane jako orzecznik (np., u Parmenidesa „bycie jednym” jest predykatem bytu Prawdy), u Platona ulega substancywizacji, stając się w ten sposób podstawą późniejszych koncepcji Absolutu.

się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali”¹⁷⁶.

Dobro zrównane z Jednością okazuje się w systemie Platona nadrzędną, standardową Miarą, zasadą jedności tak idei, które „kresuje”, jak liczb-relacji, wreszcie dla całej architektoniki bytu jako czynnik porządkujący jego ustrukturywania: wytwarza porządek (τάξις) i wnosi stabilność (ἡρεμία)¹⁷⁷ w to wszystko, czego jest przyczyną. Wprowadza ład i porządek przede wszystkim w dziedzinie idei-liczb, potem sprawności (ἀρεταί), które uczestniczą w liczbie, a w analogiczny sposób ustrukturuje też ład-kosmos. O powiązaniu liczb, a także jedności z cnotami i dobrem, mówi Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*: „Z liczb dowodzi się, że sprawiedliwość i zdrowie są dobrami, ponieważ stanowią układy i są liczbami, a w liczbach i jedynekach tkwi dobro dzięki temu, że jedność jest dobrem samym w sobie [...] i że liczby tego pragną”¹⁷⁸.

Platon nie był przeto zmuszony rozstrzygać problemu mediacji pomiędzy ontologią i aksjologią, matematyką i polityką, teorią i praktyką itd., ponieważ problem ten zostaje rozwiązany niejako w samym punkcie wyjścia¹⁷⁹. Wartość wszystkich tych dziedzin skupia się w moralnej sprawności, której nie należy ograniczać tylko do sfery praktycznej, gdyż obejmuje ona także sprawność dialektyczną jako ἐπιστήμη, będącą rodzajem ἀρετή, zgodnie z tym, jak poucza Platon przywódców państwa w *Prawach*: „ponieważ jako to «jedno» właśnie znajduje się w męstwie, w zdrowym umiarze, w sprawiedliwości i mądrości, słusznie nosi jedną nazwę, nazwę ἀρετή”¹⁸⁰. Skoro wszelkie dobro ma ugruntowanie ontologiczne (*omne ens est bonum* jako μεσότης), żadna nauka nie może już

¹⁷⁶ Zob. K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład ...*, wyd. cyt., s. 187; por. *Test. Plat.* 7.

¹⁷⁷ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1218a 15 n.; por. J. Brunschwig, *EE I8. 1218a 15–32 et le Περὶ τὰγαθού*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Berlin 1971, s. 197–222.

¹⁷⁸ Zob. Arystoteles, *Etyka wielka i Etyka eudemejska* (I 8, 1218a 20–25), przeł. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 147.

¹⁷⁹ Por. H.J. Krämer, *PFM*, s. 88.

¹⁸⁰ Platon, *Prawa* XII 965c 9 – d 3, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 587.

być aksjologicznie obojętna (również naukom matematycznym należy przyznać walor doskonałący). „Toteż Platowska teoria pryncypiów nie musi przerzucać mostów pomiędzy bytem a wartością (ὄν i ἀγαθόν), lecz pozostaje jej po prostu wskazywać i wyjaśniać izomorfizm struktur bytowych właściwych określonym dziedzinom, z uwzględnieniem specyfiki każdej z nich (np. wykazywać logiczną identyczność, matematyczną równość, fizyczną niezmienność, polityczną jedność, z których każda pozostaje względem pozostałych w analogicznej relacji i strukturalnej odpowiedniości)”¹⁸¹.

9. System metafizyki Platona zawiera rozróżnienie czterech zasadniczych stopni rzeczywistości. Poziom najniższy składa się z przedmiotów fizycznych podlegających ruchowi i zmianie. Ujęte stereometrycznie elementy świata cielesnego jako regularne wielościany (ogień jako czworościan, woda jako dwudziestościan, powietrze jako ośmiościan oraz ziemia jako sześćścian), są odpowiednio redukowane drogą analizy dymensjonalnej, tzn. poprzez powierzchnie i linie, do punktów-jednostek, czyli dyskretnych, niepodzielnych linii¹⁸², które jako takie reprezentują ostateczne jednostki rozciągłości. Tego rodzaju jednostki są derywatywnymi reprezentacjami wzorczej Jedności, zawierającymi różny stopień dodanej wielości. Na drugi poziom składają się niezmiennie, intelligibilne przedmioty matematyczne, zajmujące pośrednią pozycję (μεταξύ) pomiędzy rzeczami zmysłowymi a ideami, związane z arytmetyką, geometrią, harmoniką, stereometrią, czystą astronomią. Trzeci stopień (z prymatem meta-idei i sekwencją liczb ejdetycznych), jest reprezentowany przez tożsame z sobą i różne od innych wzorcze idee (rodzajowe i gatunkowe), które jako przynależne do tego samego obszaru są jednorodne, czyli takozsame. Najwyższy poziom tworzą pozabytowe, najogól-

¹⁸¹ H.J. Krämer, *PFM*, s. 88. Następcy Platona, Arystoteles i perypatetycy, rozdzielają na filozofię teoretyczną (filozofia pierwsza, fizyka) i praktyczną (etyka, polityka) to, co dla Platona stanowiło jedną całość.

¹⁸² W geometrii Platon wołał używać wyrażenia linia niepodzielna (*Test. Plat.* 26A), ponieważ zgodnie z definicją punkt matematyczny był pozbawioną rozciągłości granicą; w „fizyce” natomiast preferował tradycyjny termin punkt-monada (np. *Test. Plat.* 22B, 23B; Ksenokrates jako pierwszy mówił tu również o niepodzielnych liniach). Zob. H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971, s. 300, przyp. 246.

niejsze pryncypia, stanowiące ostateczne ugruntowanie bytu i poznania, „do którego wiedzie droga tylko przez idee” (*Państwo* VI 510b i 511c).

*

Wszystko w świecie jest więc uporządkowane, począwszy od pryncypiów, poprzez liczbowe algorytmy i wzorcze idee, aż po przedmioty fizycznego świata. Teoria pryncypiów pozwala zatem dedukować rzeczywistość jako system relacji, stając się tym samym podstawą ontologii relacji. Okazuje się, że relacyjność przenika cały system natury, która układa się w formę *quasi*-wertykalnie zhierarchizowanej struktury derywacyjnej¹⁸³.

Jedno samo jest najwyższą, absolutną Miarą dla wszystkiego, co bytuje, w potrójnym sensie: skali – normy – granicy, rozumianych jako dwuczłonowa relacja; pojęcie miary implikuje odniesienie do czegoś, zatem rzeczy mierzone pozostają w relacji do miary. Jedność jest istotą (οὐσία) Dobra, czyli Dobrem samym.

W relacji z Diadą, tj. jako Jedno uczestniczące, ogranicza nieokreślone (nieskończone) bycie Diady. Sama w sobie Diada jest strukturą diadyczną, kontrarystyczną relacją generującą *contraria*. Wzajemna relacja pryncypiów jest z kolei pierwotną relacją kontradiktoryczną, generującą *contradictoria* (metaidee-metapredykaty): identyczność – różność, spoczynek – zmiana, równość – nierówność itd.

Liczby ejdetyczne, jako fundamentalne stosunki-proporcje dla świata idei, konstytuując w nim uporządkowanie utwierdzają różność idei.

Same znów idee jako liczby, tj. miary, wzory, algorytmy dla rzeczy, są uniwersalnymi orzecznikami-relatywami. Funkcjonują w charakterze wzorów w stosunku do swoich odwzorowań, które pozostają względem nich w relacji uczestnictwa. Umożliwieniem tej relacji jest relacyjna Diada, która powielając idee wytwarza wielość ich egzemplifikacji.

6. Perypatetycka krytyka teorii pryncypiów

Od kiedy Platon wprowadził dwa dodatkowe, naczelne pryncypia: ἐν i ἀόριστος δυνάς, w celu umocnienia teorii idei, rozpoczęła się w Akademii pejzastyczna testacja tych nowatorskich elementów, którą późniejsi

¹⁸³ Zob. niżej diagram, s. 313.

sprawozdawcy i komentatorzy niezupełnie trafnie wzięli za rzeczywisty atak perypatetyków na te podstawowe zasady, by osłabić naukę o ideach. Sądzono, że chodzi tu o obnażenie słabych stron zarówno samych pryncypiów, jak ich odniesień do idei, po to, żeby nie dopuścić do ugruntowania za ich pomocą idei, których Arystoteles i jego uczniowie od początku nie akceptowali. Tymczasem, jak nas przekonuje wnikliwa analiza materiałów źródłowych, to już społeczność Akademii została podzielona – dla celów heurystycznych – na dwa obozy: przeciwników i zwolenników pryncypiów. Jedni mieli za zadanie wyszukiwać ich słabe strony, inni – odpierać ataki, wszyscy starając się jak najrzetelniej wypełnić swą rolę.

W rzeczywistości Platonowi i znacznej części jego adherentów zależało na utrzymaniu pryncypiów. Waga tych podstawowych zasad była dla nich tym większa, że i liczby także z nich wywodzili, a matematykę uważał Platon za nieodzowny czynnik kształcenia duchowego. Rozpoczęło się intrygujące dialektyczne starcie racji: za i przeciw, którego przebieg w śladowej postaci śledzić możemy w nader związłych relacjach, przechowanych w Arystotelesowskiej *Metafizyce*¹⁸⁴ i w znacznie obszerniejszym przekazie Aleksandra z Afrodyzji, w jego komentarzu do tego dzieła¹⁸⁵. W obu tych źródłach dominuje – rzecz jasna – aspekt krytyczny, a zatem głównie ta strona Akademijskich sporów została w nich uwydatniona. Postawę krytyczną w Akademii przyjmował zapewne – i to raczej z przekonaniem – Arystoteles, co znalazło odbicie w jego pismach, Aleksander zaś, czując się wiernym perypatetykiem, wspiera mistrza dodatkowymi argumentami, wykorzystując przy tym wydatnie dostępne mu jeszcze, a dla nas zaginione pismo Περὶ ἰδεῶν¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Krytykę platońskiej teorii idei zawiera przede wszystkim rozdział 9 księgi A *Metafizyki*, którego znaczna część została powtórzona prawie bez zmian w księdze M 4, 5.

¹⁸⁵ *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891. Przedmiotem naszych analiz będzie przede wszystkim passus 85, 15 – 88, 20, gdzie znajdujemy najwięcej odniesień do teorii pryncypiów.

¹⁸⁶ Warto zwrócić uwagę na rodzimą próbę rekonstrukcji tego Akademijskiego traktatu podjętą przez R. Porawskiego, *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa O Ideach*, „Eos” 1980, s. 77–94; *Wokół krytyki*

Kontrargumenty, jakie mogli wysuwać obrońcy pryncypiów oraz idei, musi sobie wnikliwy odbiorca-analytyk tych – z konieczności jednostronnych – doniesień, z pomocą własnej hermeneutycznej wnikliwości rekonstruować. Trzeba przy tym mieć stale na uwadze, zasygnalizowany w rozdziale pierwszym tej książki (p. w.), fakt nie destruktywnego, lecz konstruktywnego charakteru prowadzonej tu krytyki. Tak było z pewnością w przypadku późniejszego założyciela Likejonu, a wówczas jeszcze członka Akademii. Z uwagi na dostrzeżony przez jej kierownika, który był doskonałym psychologiem i nauczycielem, zmysł analityczny oraz talent polemiczny młodego Stagiryty, przypadła mu tam zapewne rola *advocatus diaboli*, a on, jak widać z przekazów, doskonale wywiązał się z zadania.

Nie przeoczył też uzdolniony uczeń żadnej słabej strony podważanych tez, umiał wypatrzeć najmniejszą lukę w rozumowaniu, niekiedy nawet pozorną, ale wymagającą doprecyzowania, aby nie rodziła nieporozumień i nie dawała przeciwnikowi punktu zaczepienia. A ponieważ traktował swe zadanie bardzo poważnie, zaczął się stopniowo identyfikować z przyjętą rolą, co wydatnie wpłynęło na wykrystalizowanie się jego własnego stanowiska, funkcjonującego później jako komplementarne dopełnienie wizji Platońskiej. Arystotelizm jako immanentna wersja platońskiego transcendentyzmu rodził się w konstruktywnej atmosferze Akademii i to z inspiracji samego Platona jako ἐπιστάτης.

[...] *nie diada jest pierwotna, lecz liczba* (Met. A 9, 990 b 20)

Ponieważ słabszym ogniwem z dwóch nowo wprowadzonych zasad wydała mu się diada, przeciw niej przede wszystkim zwrócił polemiczne ostrze. Z tekstu *Metafizyki* uzyskujemy na ten temat jedynie ogólnikową informację, że na gruncie teorii idei jej pozycja jest nie do utrzymania, a stąd przyjęcie jej raczej osłabiałoby idee niż je wzmacniało. Okazuje się, że „[nie] to, czemu zwolennicy idei przyznają wyższą rangę niż samym ideom [...], [to znaczy] nie diada stanowi pryncypium, lecz

idealizmu Akademickiego w De Ideis i Metafizyce A 9 Arystotelesa, „Eos” 1982, s. 49–60.

liczba”¹⁸⁷. Gdybyśmy dysponowali tylko tym jednym źródłem, nie byłibyśmy w stanie odtworzyć całego – by tak rzec – dramatyizmu walki o pryncypia, jaka toczyła się w łonie Akademii: przewyższał on nawet dramatyzm dociekania prawdy, wyczuwalny w dialogach. Szczęśliwie przychodzi nam w sukurs Aleksander z Afrodyzji¹⁸⁸, który ma jeszcze wgląd w bardziej szczegółowe, pochodzące także od Arystotelesa, świadectwa o tamtych sporach wokół idei, tzn. pismo im wyłącznie poświęcone: Περὶ ἰδεῶν.

Wytoczył więc Stagiryta najpierw – jak się dowiadujemy od Aleksandra – argument oparty na trybie generowania idei stosowanym od początku przez ich zwolenników. Wiadomo było, że idee pojawiają się jako uogólnienie synonimicznych orzeczników. A występujące w złożonej nazwie „nieokreślona Diada” słowo „diada” (w ujęciu krytyki dosłownie „dwa”) ma właśnie charakter takiego ogólnego orzecznika, który umożliwia konsekwentnie wygenerowanie samodzielnej „idei” diady. Moglibyśmy wesprzeć argumentację Stagiryty licznymi przykładami elementów dwoistych, które uprawniają do potraktowania diady jako orzecznika synonimicznego. Zresztą wrócimy jeszcze do tej kwestii w trakcie omawiania dalszych relacji Aleksandra.

To skrótowe rozumowanie Arystotelesa wymaga jednak rozwinięcia przez ujawnienie ukrytych w nim przesłanek entymematycznych. Skąd bowiem ta zdecydowanie podnoszona teza o ogólnej orzecznikowości określenia „diada”? Można by przecież zakładać, i tak to chyba widzieli ci, którzy ją wprowadzili, że podobnie jak Jedno, występując w charakterze zasady, odznacza się ona indywidualnością: jest tylko jedna taka Diada (por. *Met.* N 1, 1087 b 7-13). Nazwę jej powinno się więc traktować jak nazwę jednostkową, jak np. „Sokrates”, co nie uprawnia do tworzenia na jej podstawie idei (nie ma wszak idei przedmiotów jednostkowych). Punkt zaczepienia krytyce dała jednak ta druga składowa jej miana: „nieokreślona”. Skoro jest to diada nieokreślona, to każe się domyślać diad określonych, a zatem wyraz, jakim została oznaczona,

¹⁸⁷ Arist., *Met.* A 9, 990 b 19-20 (= M 4, 1079 a 16).

¹⁸⁸ Tu i w dalszym ciągu analiz niniejszego paragrafu odsyłam do przekładu odnośnego fragmentu z Aleksandra, załączonego jako Appendix 1 do tego rozdziału, s. 292–294.

tzn. „diada”, nabiera charakteru nazwy ogólnej (κοινόν), dając tym samym podstawę podciągnięcia jej pod nadrzędną względem niej „diadę w ogóle”, czyli ideę diady.

To nader wnikliwe, może nawet zbyt przesadzone, czysto semantyczne „rozszczepianie włosa na czworo” mogło skierować linię obrony Diady jako pryncypium w stronę dokładniejszej analizy natury jednostkowych nazw złożonych. Czy istotnie Akademyści to uczynili i do czego ich to doprowadziło, nie wiemy. Tymczasem krytyka idzie dalej, wyciągając konsekwencje z tamtego, logicznie, w jej przekonaniu, wyciągniętego wniosku. Skoro „diada nieokreślona” okazuje się mieć nad sobą nadrzędną ideę Diady samej, traci swoją pozycję zasady pierwotnej, którą miałyby dzielić z Jednym.

Arystoteles nie poprzestaje jednak na tym, obniżając w dalszym ciągu jej status w tym idealnym królestwie. Mogli bowiem Akademyści, przystając na jego argumentację, zrezygnować z owego słabego punktu ich Dwójni jako pryncypium, tzn. z jej nieokreśloności, i orzec, że skoro jest tak, jak on twierdzi, to już nie „diada nieokreślona”, lecz Diada sama pozostanie dla nich jedną z dwóch naczelných zasad i ona to przejmie funkcję tamtej, wyrażonej nazwą złożoną i z tej racji przez niego zdegradowaną.

Tego wszystkiego Arystoteles (według świadectwa Aleksandra) wprost nie mówi, ale można się tego domyślić, widząc, jak draży dalej problem Diady samej, już nie „nieokreślonej”. Oto bowiem, jak wykazuje, ona także nie może utrzymać się w roli czynnika nadrzędnego, z tego prostego powodu, że jest ideą. A skoro ideą, to i liczbą. Niech nas jednak nie zmyli proste skojarzenie diady z liczbą na tej zasadzie, że odnajdujemy w niej pojęcie „dwa”, zgodnie z naszymi arytmetycznymi przyzwyczajeniami.

Platonicy zdążyli już bowiem przyznać wszystkim ideom (niewątpliwie pod wpływem pitagoreizmu) naturę liczbową, co dostarczyło młodemu przenikliwemu krytykowi semantycznego materiału do nowych zarzutów. Skoro idee są liczbami, to wobec tego „liczba” staje się ich wspólnym orzecznikiem (τὸ κοινὸν κατηγορούμενον). Tym samym liczba urasta do rangi idei wyższego rzędu, „idei” idei, czyli staje się rodzajem „metaidei”. Ona zatem przejmuje ster w państwie idei, wydziedziczając automatycznie Diadę. Prowadzi to do paradoksalnej dla

platoników konsekwencji: liczba okazuje się zasadą tego, co miało być zasadą dla liczb. Jedno z pryncypiów, z którego pomocą chciano generować liczby, a po nich idee, została zdegradowana do roli podrzędnej idei, która sama musi szukać oparcia w idei liczby na mocy uczestnictwa w niej (μετασχέσει).

Gdybyśmy mieli tu do czynienia z krytyką destrukcyjną, zmierzającą do obalenia przeciwnika, to krytyk mógłby na tym poprzestać, a uznawszy, że wytoczył argumenty druzgocące, konstatować wygraną. „Jakże możecie czynić diadę pryncypium dla liczb, skoro ona sama musi zakładać pierwszeństwo, a więc pryncypialność idei liczby, i to również wobec siebie samej?” On jednak zaczyna teraz penetrację problemu od innej strony, pozostawiając uporanie się z tamtym zarzutem obrońcom pryncypiów.

Czy Akademyści znaleźli odpowiednie kontrargumenty i zdołali odeprzeć zarzut? Być może tak, skoro Arystoteles przystępuje do nowej argumentacji. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że moc końcowej konkluzji zawisała od poprzedniego wniosku, nie najmocniej uzasadnionego, że nieokreślona Diada musi generować ideę Diady samej. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że Akademyści (a może i sam Arystoteles wśród nich) musieli starać się poradzić sobie jakoś z tym tokiem rozumowania. Może więc potrafili wybronić jednostkowość nazwy złożonej: „nieokreślona (*resp.* nieskończona) Diada”.

[...] *relacji przysługuje pierwszeństwo względem bytu samodzielnego*
(*Met.* 9, 990b 20-21)

Tak czy inaczej Arystoteles postępuje dalej niestrudzenie w wynajdywaniu słabych stron teorii pryncypiów. Następuje cały ciąg zarzutów, w których dominuje pojęcie relatywności. Możliwość wglądu w nie zawdzięczamy znów tylko Aleksandrowi, gdyż tekst *Metafizyki* zawiera jedynie ujmującą je ogólnikowo, lakoniczną wzmiankę: „Wychodzi bowiem na to, [...] że relacji przysługuje pierwszeństwo w stosunku do bytu samodzielnego”¹⁸⁹. Z punktu widzenia perypatetyckiej koncepcji dziesięciu kategorii bytu, taki porządek rzeczy był oczywiście niedo-

¹⁸⁹ Tamże, A 9, 990 b 20-21 (= M 4, 1079 a 17).

puszczalny i to chciał wyłącznie autor tej wzmianki uwydatnić. Komentując to miejsce, Aleksander rozszerza znów tę informację w sposób znaczący.

Według jego świadectwa, Stagiryta wychodzi od dwóch przesłanek: jednej, raczej zdroworoządkowej, że mianowicie liczba jest zawsze liczbą (ilością) czegoś ($\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$), a zatem w porządku ontycznym należy do relacji ($\delta \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$), i drugiej, o genealogii wyraźnie pitagorejskiej, że liczba ma wyróżniony, najwyższy ze wszystkiego status ontyczny ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \delta \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$). Jednak nie liczba była tu właściwym przedmiotem ataku, rzecz szła o pryncypia. Z pomocą tych dwóch założeń spróbował protagonista podważyć Diadę w roli pryncypium w ogóle.

Rozumowanie, którego tylko końcową konkluzję przytacza Aleksander, można zrekonstruować następująco: Diada w roli zasady musi być bytem *per se* ($\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$), nie inaczej też traktują ją jej zwolennicy. Nad nią stoi jednak liczba, jako że ona stoi nad wszystkim. Liczba zaś jest relacją. *Ergo*: byt relatywny stoi nad bytem samoistnym. Ten wniosek właśnie zaprezentował nam komentator, jako konsekwencję wyprowadzoną ze stanowiska zwolenników pryncypiów: $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$. Arystoteles uznał go za niemożliwy do przyjęcia ($\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu$). Ponieważ rozumowanie ma postać *reductio ad absurdum*, trzeba domniemywać, że dostrzegął w tym wniosku sprzeczność. A że nie musiało to być oczywiste dla wszystkich, uzupełnił wywód dokładną analizą pojęcia relatywności.

Zanim jednak przejdziemy do jego roztrząsań na temat relacji, zwróćmy uwagę na kilka nasuwających się spostrzeżeń, związanych jeszcze z powyższym rozumowaniem. Zastanawiający jest brak wykorzystania w nim gotowego już przecież, jak się nam mogło zdawać, argumentu o nadrzędności liczby nad Diadą, w postaci tezy uzasadnionej faktem utożsamienia przez platoników idei z liczbami. Zamiast tego pojawia się znacznie słabsze – moim zdaniem – twierdzenie o powszechnej nadrzędności liczby w ogóle wobec wszystkiego, co bytuje ($\tau\acute{\omega}\nu \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$).

Można stąd wnosić, że Akademyści uporali się z pozornie niekorzystnym dla Diady sprowadzeniem idei do liczb. Krytyk musiał się uciec do innego sposobu przyznania liczbie pozycji nadrzędnej nad Diadą, mianowicie do najogólniejszego poglądu pitagorejczyków o wyróżnionym

miejscu liczby wśród czynników wyjaśniających rzeczywistość. Wysunięcie w roli przesłanki w rozumowaniu, a więc jako założenia, które także obrońcy idei musieli uznawać, twierdzenia streszczającego istotę pitagorejskiego światopoglądu świadczy, jak głęboko zdołał już pitagoreizm przeniknąć do nauki Akademickiej i zespolić się z nią.

Zdając sprawę z perypatetyckiego poglądu na relację, Aleksander podkreśla przede wszystkim jej wtórność (τι δεύτερον). Powołuje się przy tym dodatkowo na *Etykę nikomachejską* (1096 a 22). Wtórność relacji wynika z tego, że wyraża ona pewne odniesienie, a więc zakłada jakiś układ-stosunek (σχέσιν), w którym główną funkcję pełni wchodzący weń byt samoistny, o charakterze substancjalnym, do którego relacja się odnosi (możemy współczesnym językiem określić go jako „następnik relacji”). On to stanowi oparcie dla niesamoistnej samej w sobie relacji, która się niejako nań „nakłada” jako swoisty „naddatek” (παραφύξις). Nie ma relacji, jeśli nie ma czegoś, wobec czego zachodzi. A zatem to ta jakaś istota, do której relacja stanowi odniesienie – i od której, by tak rzec, jej byt „zawisł” – odznacza się pierwotnością. Ona zaś sama spada do rzędu bytowości niesamodzielných, w nomenklaturze perypatetyckiej – „przypadłościowych” (συμβεθηκῶα), jako uzależniona, przynależna istocie, będącej jej punktem odniesienia.

Pogląd Arystotelesa na temat relacji streszcza zamieszczona w innym miejscu *Metafizyki* jej ocena: ἤκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρὸς τι (najpośledniejsza postać bytu). Takie usytuowanie relacji okazywało się niekorzystne dla liczb jako zasad, z uwagi właśnie na fakt ich relacyjności. Liczby pozostawały bowiem wówczas uzależnione od tego, czego ilość wyrażały. Prawdopodobnie Akademicy, żeby wybrnąć z kłopotu, próbowali wykazywać nierelatywność liczb, tak jak je oni ujmowali, tzn. wziętych same w sobie. Przypuszczenie to potwierdzałoby zastosowanie przez Arystotelesa innego rodzaju argumentacji.

Zgłębiając naturę liczby, akcentuje on w niej teraz kwantytatywny charakter. Zawsze bowiem liczba, we wszelkiej postaci, wyraża ilość, choćby nawet abstrahować od jej charakterystyki jako ilości „czegoś” (πρὸς τι). Jako taka należy oczywiście do kategorii orzeczników ilościowych (ποσόν), co znów nie pozwala się jej wybić na samoistność. Nawet jeśli udałoby się wybronić liczby ze statusu orzekania relatywnego, pozostaje status orzekania ilościowego, skutkiem czego liczby nadal pozostają

staną wtórne wobec tego, co samoistne. Ilość orzeka się wszak o jakiejś istocie. Na tej drodze wyjdzie więc platonikom znowu, że (uznawszy wcześniej liczbę za zasadę, jako że stoi ona ponad wszystkim, a więc i ponad Diadą), będą musieli postawić coś wtórnego nad pierwotnym, mianowicie ilość nad istotowością. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z próbą podważenia fundamentalnej tezy pitagorejskiej o pierwotności liczby.

Ale i z relatywnością nie przyjdzie się uporać tak łatwo, choćby nawet udało im się uwolnić od niej liczbę samą. Jeśli nawet zgodzić się, że nie dotyczy ona liczb samych w sobie, to tkwi przecież immanentnie w Diadzie. Odnajdujemy wszak relacje w samych jej elementach strukturalnych: Wielkim i Małym (αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τῶν πρὸς τι). Nie wiemy, jakim tokiem biegły dalsze roztrząsania tej relacyjnej struktury Diady i co z nich wynikło, gdyż znajdujemy u Aleksandra jedynie tę skąpą konstatację, że „samo «Wielkie» i «Małe» należy do relacji”. Wiadomo, że Diada stanowiła dla platoników zasadę relatywności w bardzo szerokim zakresie. Zapewne więc Arystoteles znajdował tu znów wiele przesłanek do wykazywania nadrzędności relacji nad Diadą, podważając jednak w ten sposób zasadność uznawania jej za pryncypium.

Zresztą status relacji przysługiwał ewidentnie samym ideom, zważywszy ich stosunek do tego, co w nich uczestniczy. Zwolennicy idei powtarzali zaś wielokroć twierdzenie, że idee są zasadami rzeczy samoistnych (τῶν οὐσιῶν). A zatem relatywna idea będzie zasadą, czyli czymś pierwotnym, względem czegoś samoistnego (τοῦ καθ' αὐτό). Relacja znajdzie się ponad absolutnością. Szczególnie niestosowne będzie to w odniesieniu do pryncypium, któremu chce się przyznać rangę absolutnego pierwszeństwa, a które, jak się wcześniej okazało, należy zaliczyć do rzędu idei, czyli bytów relatywnych.

Istota idei sprowadza się do bycia wzorcem (παράδειγμα). „Przypada idei bycie ideą w sensie bycia paradygmatem” (ἔστι δὲ τῇ ιδέᾳ τὸ εἶναι ιδέα ἐν τῷ παραδείγματι εἶναι), konstatuje Aleksander za Arystotelesem, a zgodzić się z tym musi każdy platonik. Wzorec zaś, to zawsze wzorec czegoś, mianowicie swej kopii, a zatem ideom przysługuje status relacji. Same znów ukształtowane na wzór idei rzeczy są ich odbitkami, czyli kopiami (εἴκονες). One więc także są relatywne, stanowiąc kopie swoich wzorców, czyli znowu czegoś. Wzór jest bowiem wzorem ze

względu na kopię, kopia jest kopią ze względu na wzór. I tak zarówno sfera wzorców, jak sfera ich odwzorowań okazuje się zbiorem relacji. Ponieważ zaś te dwie sfery wyczerpują całą rzeczywistość, to w końcu ona cała jawi się jako jeden wielki zbiór relacji: πάντα τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα πρὸς τι [...] πάντα γὰρ εἴκονες καὶ παραδείγματα.

Ta na pierwszy rzut oka absurdalna konkluzja, wydedukowana wprawdzie logicznie, ale podkreślona tu – jak się zdaje – dla ironii (wszędzie mamy do czynienia z relacjami, wszystko jest relacją!), może być uznana za kapitalne odkrycie, sięgające najgłębszej struktury wszechrzeczy, że mianowicie relacyjność stanowi podstawową formę wszelkiego bytowania. W tym przekazie Aleksandra możemy zasadnie dopatrywać się zreferowania (w sposób nieuświadomiony) fundamentalnego stanowiska Platona w spornej kwestii relacji (p. w.). Twórca Akademii musiał także nieraz włączać się do toczonych sporów. To on sam najpewniej, aby dać odpór oponentom, przeprowadził tamto rozumowanie, które w sposób oczywisty podważa konkluzywną moc argumentacji opartej na niższym sytuowaniu relacji w bytowej hierarchii wykazując, że nie ma podstaw do degradacji ontologicznej czegokolwiek tylko z racji jego relacyjności, skoro jest to powszechny *modus essendi*. Zważywszy zaś, że wszelka relatywność zasadza się na diadzie, mielibyśmy tu do czynienia z apologią tego pryncypium.

Aleksander, który wszystko, co znalazł w przekazach Arystotelesa na temat idei i pryncypiów, bierze za krytykę, wypunktowuje w końcu tylko jedną stronę przeprowadzonych rozważań, tę mianowicie, która dotyczy relatywności idei jako wzorców, ujawniającej jakoby ich słabość. O drugiej, w moim przekonaniu niezwykle istotnej, gdzie mówi się o stosunku kopii do wzorców, wcześniej zaledwie lakonicznie napomyka. Fakt, że idee, z racji swej wzorczości, są relacjami, ma mieć – jego zdaniem – szczególnie niekorzystne konsekwencje, tracą one bowiem skutkiem tego rzekomo swą godność, która przysługuje tylko bytom od niczego niezależnym. Wzór, z tej racji, że jest wzorem tylko ze względu na swoje kopie, a więc jest jakby od nich uzależniony, miałby – według tej opinii – tracić swą „dostojność” (stawać się ἀτιμότερον).

Już sam zdrowy rozsądek sprzeciwia się takiemu sofistycznemu wywodowi. Wychodziłoby bowiem na to, że oryginał ma tracić swą wartość dlatego, że istnieją jego kopie. A uogólniając, że relacyjność powo-

duje degradację. Czy pan traci coś ze swej godności dlatego, że jest panem niewolnika, a ojciec, że ma syna? Aleksander, jak wszędzie tak i tutaj, bierze argumentację zbyt serio. Tymczasem wydaje się przebijając z niej ironia. Gdy krytyka prowadzi do absurdu, unieszkodliwia samą siebie. I to właśnie Platon, który – tak samo jak Sokrates – znany był z ironii, wykazuje paradoksalność zarzutów bazujących na pojęciu relacji. Należy wczuć się w atmosferę Szkoły, by wnikać w charakter prowadzonych tam dysput.

Za tym zwiędle przez Aleksandra zreferowanym (a przeprowadzonym niewątpliwie przez Platona) wykładem o powszechności relacji oraz możliwości jej odwracania (jeśli wzór jest wzorem kopii, to kopia jest kopią wzoru) daje się wykryć pewien mocny argument przeciw krytyce pryncypiów opartej na relacyjności i wyprowadzanej z niej hierarchiczności bytów. Oto bowiem wynika stąd, że większa czy mniejsza „godność” bytów wchodzących w relacje nie zależy od ich relacyjności, lecz od ich własnej istoty. Odniesienie do czegoś innego nie ma tu nic do rzeczy, jest dla istot pozostających w relacji do czegoś innego czymś zewnętrznym, przypadkowym, co nie zmienia ich wewnętrznej natury. Pan nie traci w swej istocie nic przez to, że jest panem niewolnika, niewolnik nie zyskuje nic z tego tytułu, że jest niewolnikiem pana. To samo daje się odnieść do relacji: wzorzec – kopia, a zatem także do relacji: idea – rzecz z niej odwzorowana.

Jasne jest więc, że wyprowadzony na końcu tego ustępu wniosek o obniżonej jakoby wartości idei-wzorów ze względu na ich odwzorowania, któremu Aleksander przypisuje rzeczywiste znaczenie, a którego niedorzeczność jest dla każdego zrozumiała, został oparty na fałszywej przesłance, podważonej poprzednimi stwierdzeniami, które – jak zauważyliśmy – umacniają stanowisko obrońców idei, a pośrednio obrońców pryncypiów. Niesłuszne jest mianowicie wypowiedziane *explicitie* założenie, że „co jest ze względu na coś innego, jest od tego czegoś mniej godne” (τὸ δὲ δι’ ἄλλο ὄν ἀτιμώτερον ἐκείνου). Jego bezzasadność wykazana została zarówno szczegółowym przykładem odwrotności relacji bycia wzorem (jak wzór ma kopię, tak kopia ma wzór), jak i ogólnym stwierdzeniem o powszechności relacji. Jedno i drugie pokazuje, że wartościowanie na zasadzie relatywności nie ma sensu. Wszystko, co się wydaje

absolutne, okazuje się relatywne, i *vice versa*, a więc ciągle trzeba byłoby zmieniać hierarchizację.

Argumentacja, której moc dowodowa została wcześniej zniesiona, okazuje się pseudoargumentacją, co uszło uwagi komentatora. Czy widział to Arystoteles? Zapewne tak. Możliwe nawet, że relacjonował tu tylko pozorną krytykę idei, prowadzoną przez samego scholarchę Akademii. Zresztą wygląda na to, że to właśnie jego głównie chciał Platon przekonać o niesłuszności postponowania relacji i preferowania samoistności, tak charakterystycznych dla sposobu myślenia Stagiryty. Wyróżnianie tego, co niezależne, daje się później zauważyć w całej jego myśli. Obok słynnej, utrwalonej potem w Perypacie na stałe hierarchicznej „drabiny” kategorii, w której byt istotny (οὐσίαι) umieszczono na czele, natomiast relację (πρός τι) na samym dole, wartość tego, co absolutne, nierelacyjne, podkreślana jest przez niego przy różnych okazjach. Postuluje więc twórca Likejonu np. ideał wiedzy niezawisłej, uprawianej samej dla siebie, bez względu na jakiegokolwiek inne cele, wiedzy, która, jak człowiek wolny, mogłaby stanowić o sobie, a wobec innych miałaby stosunek pani do niewolnic. Być może kryje się za tym kompleks (permanentnego) społecznego statusu metojka, zrażonego do ateńskiej demokracji.

[...] i wszystko, co niektórzy wysuwali przeciw pryncypiom na podstawie sądów na temat idei (*Met.* A 9, 990 b, 21-22 = M 4, 1078 b 17-19)

Wskazywano więc w Akademii, zgodnie z powyższą informacją, jeszcze na wiele innych, niekorzystnych konsekwencji, jakie mogły wynikać dla pryncypiów z założeń przyjmowanych w związku z ideami. Tekst *Metafizyki* ujmuje je – jak widać – tylko ogólnikowo. Pokazuje jednak dostatecznie wyraźnie, jak poważne dylematy prowokowało zamierzenie stworzenia koherentnego systemu z tradycyjnej, akademickiej teorii idei, z mającą ją umocnić formalnie teorią pryncypiów, proveniencji pitagorejskiej. Nie przystawały one zrazu do utrwalonej w Akademii nauki o ideach, która zdawała się ich nie tolerować, jako niezgodnych z założeniami, na których sama była oparta. Przeszczepienie osiągnięć jednego ośrodka myśli do drugiego nastroczało teoretyczne trudności.

Odrzucenie pryncypiów nie wchodziło jednak w rachubę, Platon bowiem zbyt się nimi przejął, dostrzegłszy w nich wielkie możliwości w wyjaśnianiu świata. Wszakże niektórzy z członków Akademii zaczęli wykazywać, że z ich przyjęciem zaczyna się chwiać jego własna konstrukcja teoretyczna. Bardziej jednak – jak zaświadcza Arystoteles i potwierdza jeszcze mocniej Aleksander – zależało mu na utrzymaniu pryncypiów niż idei¹⁹⁰. Jeżeli więc powodowały one pewne zakłócenia w jego teorii, należało raczej tę teorię przeformułować niż odstępować od pryncypiów czy dokonywać w nich zmian. Chcąc zachować nienaruszalność pryncypiów, a zarazem utrzymać hipotezę idei, trzeba było własną teorię poddać pewnym zabiegom korekcyjnym.

Platon się tego nie obawiał, co świadczy o jego uczciwości intelektualnej. Zresztą dostrzegał w pryncypiach możliwość korzystnych dla idei poprawek, należało jedynie hipotezę idei właściwie dopracować. Zaangażował więc – jak można sądzić – całą swoją Szkołę w dzieło uzgadniania obu teorii, mając na uwadze przede wszystkim korzyści duchowe, jakie z tej konfrontacji mogą wszyscy, a i on sam, wynieść. Cała Akademia przystąpiła do gruntownej rewizji teorii idei. Zaczęto się baczniej przyglądać ich naturze w świetle pryncypiów. Zasadniczą rolę miała przy tym odegrać immanentna krytyka, którą zapewne sam kierownik zainicjował i potem podsycił, przydzielając swoim uczniom i młodszym współtowarzyszom określone zadania w tym zakresie i przyjmując potem ich relacje. Sam dialog *Parmenides* jest dobitnym potwierdzeniem i przykładem ewokowania krytyki pod adresem idei.

Znamienne jest w związku z tym zastosowanie w przytoczonej relacji Arystotelesa pierwszej osoby liczby mnogiej: βουλόμεθα. Świadczy to o tym, że zalicza on siebie do tych, którym zależało na obronie pryncypiów. Można to nawet interpretować w ten sposób, że wszyscy członkowie Akademii byli w tę obronę zaangażowani („my wszyscy chcemy”, „wszystkim nam zależy”). Podobnie godne uwagi jest zastosowanie w zdaniu, zacytowanym wyżej jako nagłówek, zaimka „nie-

¹⁹⁰ Arystoteles stwierdza ἄ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα[!] τοῦ τὰς ιδέας εἶναι (*Metafizyka* A 9, 990 b 18-19; por. M 4, 1078 b 14-15). Aleksander wzmacnia to jeszcze: μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι (*Alexandri Aphrodisiensis ... Commentaria*, wyd. cyt, s. 85).

którzy” (τινες). Kimże byli owi „niektórzy”? Nie słyszymy o jakichś przeciwnikach zewnętrznych, spoza Akademii. Musiała to więc być grupa Akademików, której polecono przypuszczać ataki na pryncypia z pozycji idei. Wzmiankując o tym, Arystoteles tym samym odżegnuje się od brania przytaczanej teraz krytyki na swoje konto.

Aleksander przekazuje nam na jej temat wiele dalszych interesujących informacji.

a. Jeśli pryncypia są ideami

Oto znów wychodzi się od uwzględnienia powszechnych orzeczników, z których generowane są idee, i odnosi ten proces do pryncypiów, przy bacznej obserwacji, co stąd dla nich może wynikać. Ponieważ dostrzegamy tu nawrót do tego samego, co wcześniej, toku rozumowania, tylko z zastosowaniem innych orzeczników, mamy prawo przypuszczać, że teraz istotnie inni, nie sam Arystoteles, wytaczają argumenty. On wcześniej przeprowadził swoje rozumowania, wychodząc od orzecznika „diada”, tym razem inni je prowadzą, biorąc za podstawę orzecznik „zasada”. Tak samo jak on wprowadzają do swego rozumowania jako przesłankę tezę, że wszelkie wspólne różnym rzeczom orzeczniki stwarzają podstawę pod wygenerowanie idei. Jest to podstawowe dla teorii idei twierdzenie.

Biorą pod uwagę prosty fakt, że o każdej zasadzie (wśród nich także o pryncypiach) orzeka się przeciw określenie „zasada”, które daje tym samym podstawę do tworzenia „idei” zasady, a więc zasady wyższego rzędu, czyli swoistej „metazasady”, która z kolei, sama będąc zasadą, umożliwia generowanie kolejnej, jeszcze wyższej idei-zasady zasady, i tak w nieskończoność. Prowadzi to do *regressus in infinitum*, a w konsekwencji pozbawia pryncypia charakteru zasad ostatecznych, za jakie chciano je pierwotnie uznać.

Rozumowanie to opiera się, tak samo jak tamto z zastosowaniem orzecznika „diada”, na trybie generowania idei, tyle że tutaj ukazuje ono możliwość iteracji tego samego orzecznika w nieskończoność, uruchamiając klasyczny argument „trzeciego człowieka”. Wszystkie idee stanowią uogólnienie synonimicznych orzeczników, stając się – jako idee – zasadami. Nie inaczej będzie więc z orzecznikiem „bycia zasadą”, który

prowadzi konsekwentnie do idei zasady, a ta, z tej racji, że jest ideą, staje się sama zasadą, i tak bez końca.

Argumentacja obrońców pryncypiów, której źródła niestety nie podają, a jaką musimy oczywiście zakładać, powinna – jak się można domyślać – iść w kierunku odróżnienia sposobów orzekania. Trudno bowiem przypuszczać, żeby chcieli odmówić całkowicie pryncypium Jedności i Diady natury „bycia zasadą” we wszelkim rozumieniu tego słowa. Można było natomiast wytoczyć rację, że czym innym jest orzekanie predykatywne czegoś o czymś, a czym innym autopredykcja identycznościowa, czyli orzekanie o sobie. Pryncypia były zasadą w tym drugim znaczeniu i dlatego nie wolno było ich „bycia zasadą” zrównywać z innymi przypadkami, gdzie pojęcie zasady tylko dołączano jako coś zewnętrznego.

To sama istota pryncypiów sprowadzała się do bycia zasadą (ἀρχή), były one samą kwintesencją archeiczności. Niestety, Grecy posługiwali się w obu wypadkach tym samym terminem ἀρχή, co zmuszało ich, dla uniknięcia nieporozumień, najpewniej do ustawicznego podkreślania jego homonimiczności, a przynajmniej analogiczności. My, współcześnie, w przekładach radzimy sobie w ten sposób, że wprowadzamy określenie „pryncypia”, mając świadomość, że chodzi tu o zasady najpierwotniejsze, ostateczne, czyli „pryncypialne”. Grekom, którzy nie ukuli tu odrębnego terminu, pozostawała tylko świadomość wieloznaczności, którą Platon z pewnością stawiał dyskutantom wciąż pod rozwagę.

Pewna grupa argumentów krytycznych uderza w nowy układ hierarchiczny, powstały w świecie idealnym po wprowadzeniu pryncypiów. Jedno i Diada mają mieć bowiem wyższy status ontyczny od samych idei. Krytycy wykazują, że nie ma dostatecznych podstaw, żeby wyróżniać spośród innych tę parę idei (jeśli się je do rzędu idei zaliczy). Generuje się je wszak trybem semantycznym dokładnie w ten sam sposób, jak wszelkie idee. Pojęcia Jedności samej i Diady samej powstają tak samo, jak pojęcia sam Człowiek czy sam Koń, co na poziomie językowym znajduje wyraz w tym samym przedrostku lub zaimku *auto* (αὐτοῦν, αὐτοῦνός, αὐτοῦνθρωπος, *resp.* αὐτὸ τὸ ἐν, αὐτὸ τὸ εἶδος itp.).

Choć pryncypia z racji swojej największej ogólności mogą być nazywane metaideami, to funkcjonalnie pozostają ideami, a więc nie mogą

pretendować do nadrzędności nad pozostałymi. Każde z nich jest jednak uprawnione do „panowania”, każde jest jednak w równej mierze zasadą: ὁμοίως αἰ ἰδέαι ἅπασαι ἀρχαί. Nie będzie przeto nad nimi dominować jakaś (obca zresztą, „napływowa”) para Jedno i Diada: οὐκ ἄρα ἀρχή τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς[!]. Ten swoisty, zastosowany w przedstawionej argumentacji ostracyzm wobec pryncypiów nie pozwala im się wybić na wyjątkowość, zabezpieczając demokratyczne państwo idealne przed niebezpieczeństwem „tyrании” z ich strony. Wyczuwalne tu reminiscencje polityczne otwierały na pewno pole debatom nad istotą i wartością różnych ustrojów. Niechęć do demokracji i sympatie arystokratyczne Platona musiały przy tym znaleźć swój wyraz w odniesieniu do pryncypiów oraz ich roli w stosunku do pozostałych idei, które (wszystkie) oponenti chcieli postawić na równi.

Owo genetyczne zrównanie wszystkich idei nie dopuszcza także pełnienia konkretnych funkcji kierowniczych jednych nad drugimi. Do takich funkcji należy zaś „gatunkowanie” (εἰδοποιεῖσθαι), czyli wytwarzanie form. Nie może jedna idea nadawać formy innej idei, gdyż wszystkie są (również niby „demokratycznie”) formami (πᾶσαι γὰρ εἶδη). A taką właśnie rolę przyznali platonicy Jednemu samemu wobec Diady. Jedno miało bowiem według nich pełnić rolę formotwórczą, natomiast Diada – rolę materiałowego podłoża, czyli tworzywa. Następowало w ten sposób w ramach pary dwóch pryncypialnych idei, które z natury (jako idee) powinny być sobie równe, niedopuszczalne uzależnienie jednej od drugiej, mianowicie Diady od Jedności. Taka wewnętrznie zróżnicowana hierarchicznie para idei-zasad nadrzędnych nie miała prawa pełnić kierowniczej roli nad ideami (οὐκ ἄρα ἀρχή ταῦτα). I znów zapewne padała aluzja do polityki: nie może nad demokratycznym społeczeństwem dzielić władzy dwóch panujących, którzy między sobą nie przestrzegają zasad demokracji. Postuluje się wprowadzenie dwóch równych zasad, które nie są równe.

Pokonaniem trudności, związanych z uznaniem Diady za ideę, mogłoby być przyjęcie dla świata idei struktury „niedemokratycznej”. Odpowiedniejszy dla niego byłby jakiś rodzaj oligarchii, a najlepiej – jedynowładztwo Jedności. Jeżeli jednak za wzór dla świata idei uznało się ateńską demokrację, wówczas Diadzie trzeba było odmówić pełni praw obywatelskich, sprowadzając ją do rzędu swego rodzaju „metojka”. Dla-

tego przyjęto założenie, że Diada nie jest ideą, wnioskując, co stąd dla niej wyniknie.

b. Jeśli jedno z pryncypiów nie jest ideą

Jeśli się zaś przyjmie, że nieokreślona Diada nie jest ideą, a więc od początku ma rangę niższą od Jedności, to i wówczas wystąpią dla niej, jako dla pryncypium, trudności. Oto bowiem musi mieć nad sobą coś od niej pierwotniejszego, skutkiem czego roszczenia co do jej pryncypialności będą nieuzasadnione. Albowiem jeśli to nie ona jest Diadą samą, gdyż nie jest ideą, to musi być jakaś inna od niej Diada sama, w której ona, jako zwykła diada, nie idealna, będzie uczestniczyć. Jak o wszelkich możliwych diadach, tak i o niej będzie się orzekać bycie diadą z racji uczestnictwa w Diadzie samej, według typowego modelu uczestniczenia w ideach.

Tak przeto, od innej strony podchodząc do nieokreślonej Diady niż na początku, mianowicie od przyjęcia założenia, że nie jest ideą, dochodzi się do identycznego z tamtym wniosku, że nie może ona pełnić roli pryncypium, jako że musi być nad nią zasada od niej pierwotniejsza. A założenie, że nie jest ideą, przyjęto – jak widzieliśmy – z tego powodu, że będąc ideą nie mogłaby być podrzędna względem formotwórczej Jedności. Zauważmy, że Arystoteles, który sam był metojkiem, rozważania nad nieokreślą Diadą prowadził – jak widzieliśmy wyżej – wychodząc od zrównania jej, na zasadzie wspólnego synonimicznego orzecznika, z wszelkimi innymi diadami. Wyprowadził tylko wniosek, że nad nimi wszystkimi powinna panować Diada sama. Tutaj natomiast zdecydowano się już w punkcie wyjścia odmówić jej pełni „praw obywatelskich” wśród idei.

Odmówienie nieokreślonej Diadzie rangi idei prowadzi jednak do innych jeszcze niedogodności. Wskutek tego nastąpi bowiem istotne zróżnicowanie (διαφορά) obu pryncypiów: każde z nich będzie miało różny status ontyczny, inny (wyższy) Jedność, inny (niższy) Diada. To zaś sprawi, że nie będą mogły wspólnie generować idei, których status ontyczny jest jednakowy, wszystkie są bowiem niejako „na jednym poziomie”, bytowo jednorodne (ἅπλαι αἰ ιδεαι).

W trakcie przeprowadzania rozumowań dyskutanci nieraz przytaczali różne rodzaje diad. Tak było wówczas, gdy wychodząc od orzecznika „bycia diadą” uznali (przypuszczalnie uczynił to sam Arystoteles) Diadę nieokreśloną za jedną z wielu diad tworząc na podstawie ich synonimicznych orzeczników ideę Diady samej. Tak później, gdy wykluczysz nieokreśloną Diadę z rzędu idei, zmuszeni byli wprowadzić różną od niej Diadę samą. Już tutaj jawiły się Diada nieokreślona i Diada sama jako dwie różne diady. Ponadto zaś – jak zaświadcza Aleksander – powoływali się, jako na różną od tamtych dwóch, na diadę matematyczną, tzn. dwójkę, z pomocą której przeprowadza się obliczenia. Można przypuszczać, że mieli na myśli dwójkę jako mnożnik, którą odróżniali jeszcze od dwójki w sensie samodzielnej liczby, jak i w sensie wszelkich par binarnych, tak w dziedzinie tworów matematycznych, jak rzeczy zmysłowych.

Aleksander wyraża zdziwienie co do tej wielości diad, która wydaje mu się argumentem przeciw wyłączości Diady nieokreślonej. Nie podaje jednak, w jaki sposób fakt tej wielości wykorzystywano w argumentacji przeciw pryncypiom. Podsumowując ogół przytoczonych wywodów stwierdza jeszcze raz zdecydowanie, że niemożliwe do przyjęcia konsekwencje, wynikające dla pryncypiów z założeń związanych z wprowadzeniem idei, muszą ostatecznie znieść pryncypia (*ἀναρπείν τὸς ἀρχάς*), które dla platoników są o wiele cenniejsze od samych idei (*πρωτιώτεραι τῶν ιδεῶν*).

*

Zauważmy jednak rzecz znamioną, że przytoczona krytyka skierowana była prawie wyłącznie przeciw nieokreślonej Diadzie i prowadziła do podważania jej samej. Pyncypium Jednego – jak widać – oparło się zarzutom, pozostawione jak gdyby – na boku. Można to wytłumaczyć tym – przypomnijmy – że wedle Arystotelesa Jedność, tak jak i byt, pełnią wyróżnioną funkcję najogólniejszych predykatów. Jedność ponadto jest immanentnym elementem konstytutywnym pojęcia substancji. Z kolei zaś, wedle zgodnego poglądu Platona i Arystotelesa, zasadą poznawalności jest Jedność (oraz jest najogólniejszym predykatem), zarazem też w wyróżnionym substancywnym sensie Jedność jest niepodzielnością, czyli miarą (*Met.* 1053b – 1054a).

APPENDIX 1 *

Aleksander z Afrodyzji, *In Met.* 85, 15 – 88, 20

Bardziej, wręcz najbardziej zależy im [sc. platonikom] na pryncypiach. Dla nich bowiem pryncypia są zasadami nawet samych idei. A pryncypia te to Jedno i nieokreślona Diada, jak to zwięźle powiedział [sc. Arystoteles] wyżej, a szerzej rozwinął w piśmie *O Dobru*. Według nich są one także zasadami liczby.

Mówi mianowicie, że pryncypia te zostają podważone przez te rozumowania, które uzasadniają idee. Z ich zaś zniesieniem musi upaść to, co następuje po pryncypiach, jeśli było z nich wyprowadzane, a więc także idee.

Jeśli zawsze nad klasą przedmiotów o wspólnym orzeczniku pojawia się coś oderwanego, mianowicie idea, a nieokreślona Diada ma orzecznik „diada”, to i nad nią będzie coś pierwotniejszego, tzn. idea [diady]. Wobec tego nieokreślona Diada nie będzie [pierwotną] zasadą.

Ale z kolei i ta diada nie będzie pierwotna, czyli nie będzie zasadą. O niej bowiem, jako o idei, będzie teraz orzekana liczba, jako że zakładają oni, iż idee są liczbami. Wyniknie im zatem, że pierwotna będzie liczba, w charakterze idei. Skoro tak, to pierwotniejsza od nieokreślonej Diady, która jest dla nich pryncypium, będzie liczba, a nie Diada od liczby. Wobec tego [samodzielną] zasadą nie będzie, skoro ma być taką na mocy uczestnictwa w czymś.

Ponadto miała ona być pryncypium liczby, a zgodnie z powyższym rozumowaniem to liczba okazuje się być od niej pierwotniejsza. A skoro liczba jest relacją (zawsze bowiem jest liczbą czegoś), a z drugiej strony liczba jest pierwsza od wszystkiego, a więc i od przyjmowanej – jako pryncypium – diady, wyjdzie im, że relacja jest pierwsza od czegoś absolutnego, co jest nie do przyjęcia, gdyż relacja jest wtórna.

Relacja wszak oznacza odniesienie do jakiejś założonej wcześniej istoty, która jest pierwotniejsza w stosunku do tyczącego się jej odniesienia. Relacja pojawia się jako „naddatek”, jak powiada w *Etyce* [*Eth. Nic.* 1096 a 20].

A gdyby się uznało liczbę za ilość, nie relację, wynikłoby im, że ilość jest pierwotniejsza od samoistności (οὐσία).

Będą musieli uznać relację za nadrzędną zasadę tego, co nierelatywne, i z tej racji, że według nich idea jest zasadą rzeczy; istota idei polega wszak na byciu

* Teksty zamieszczone w Appendixach 1–3 przełożył Seweryn Blandzi.

wzorcem, a wzorec jest relacją, gdyż wzorec jest wzorcem czegoś. Do tego, jeśli istota idei polega na byciu wzorcami, wówczas to, co się na ich wzór ukształca i czego są ideami, to będą ich odbitki, tak że w końcu można powiedzieć, że według nich wszystko na świecie sprowadza się do relacji, gdyż odbitki i wzorce wyczerpują rzeczywistość.

A z tego, że istota idei polega na byciu wzorcami, a wzorec zawdzięcza bycie wzorcem temu, co się na jego wzór ukształca, to zaś, co jest ze względu na coś innego, jest od tego czegoś mniej godne, wynika jeszcze i to, że idee są czymś mniej godnym od rzeczy, które się na ich wzór ukształcają.

Oprócz wymienionych są jeszcze pewne tego rodzaju rozumowania, które na podstawie założenia idei znoszą pryncypia:

Skoro wspólny jakimś rzeczom orzecznik stanowi ich zasadę i ideę, a dla zasad wspólnym orzecznikiem jest „zasada”, dla elementów zaś „element”, to będzie to pierwotniejszą zasadą dla zasad i elementów. W konsekwencji nie będzie [ostatecznej] zasady ani [końcowego] elementu.

Nadto nie może być pierwszeństwa jednej idei nad drugą, wszystkie bowiem są [pierwsze jako] zasady. A Jedno samo i Diada sama są w taki sam sposób ideami, jak sam Człowiek czy sam Koń i każda w ogóle z idei. Nie może przeto żadna być pierwotniejsza od drugiej, czyli żadna nie może być pryncypialną zasadą. A zatem pryncypium nie mogą też być Jedno i nieokreślona Diada.

Ponadto idea nie może za pośrednictwem idei nabierać formy gatunkowej, wszystkie bowiem są formami gatunkowymi. Jeśli zaś Jedno i nieokreślona Diada będą pryncypiami, to będzie idea formowana gatunkowo przez ideę, mianowicie Diada sama przez samo Jedno. Tak bowiem rozumieją oni działanie tych zasad pryncypialnych, że Jedno jest formą, Diada zaś tworzywem. Zatem nie są one pryncypium.

A jeśli nie będą zakładać, że nieograniczona Diada jest ideą, to chociaż to ona ma być pryncypialną zasadą, będzie coś pierwotniejszego od niej, mianowicie Diada sama, przez uczestnictwo w której ta będzie diadą. Albowiem na zasadzie uczestnictwa będzie orzekane o niej bycie diadą, jak o jednej z diad.

A zakładając jednorodność idei, nie da się wywieść ich z różnych [nierównorzędnych] pryncypiów.

Poza tym osobliwie dziwna będzie wielość diad, skoro inną jest Diada sama, inną Diada nieokreślona, a jeszcze inną matematyczna, wykorzystywana przy obliczeniach, a oprócz nich jest jeszcze [podwójność] w świecie liczb i w świecie zmysłowym.

To wszystko jest nie do przyjęcia, toteż wychodzenie od założeń, na których oparte są idee, prowadzi ich w sposób oczywisty do zniesienia pryncypiów, które są dla nich od idei cenniejsze.

APPENDIX 2

Syrian, *O pryncypiach platoników*

(Komentarz do M 4, 1079a 15 *Metafizyki* Arystotelesa; Kroll, s. 112–113).

Powtórzenie tezy o dwóch przyczynach w neoplatonizmie i odpowiedź perypatetykom

Owi mężowie [*sc.* platonicy] uznali, że po jednej zasadzie wszechrzeczy, którą godnie jest nazywać Dobrem i ponadbytową Jednością (*ὑπερούσιον ἓν*), są dwie przyczyny całości [tego, co bytuje], a mianowicie Monada i nieskończenie potencjalna Diada (*μονάδα καὶ τὴν ἀπειροδύναμον δυάδα*), i zachowywali owe zasady stosownie do każdego porządku bytów.

Dobro ma bowiem coś proporcjonalnego, istniejącego w każdym uporządkowaniu, oraz to, co odpowiednio w stosunku do monady i pierwszej diady.

Ten zaś [*sc.* Arystoteles] mówi, że ci, którzy zakładają Diadę samą (*αὐτοδυάδα*) w ideach oraz Monadę samą (*αὐτομονάδα*), skoro mają zwyczaj ze wszech miar zaszczyt pierwszeństwa przydziałać ejdetycznym przyczynom, to twierdząc, że one są pierwszymi, znoszą tę monadę i diadę, która jest w pryncypiach (jakaż bowiem byłaby szczytniejsza i godniejsza monada czy diada od Diady czy Monady pierwszej?), ponadto zaś, skoro Tetrada sama jest podwojeniem samej Diady, a Diada sama samej Monady, a wszystkie one są liczbami, to nie tylko samoistna liczba (*ὁ καθ' αὐτὸν ἀριθμὸς*) zacniejsza będzie od pryncypiów, ale i [liczba jako] relacja (*ὁ πρὸς τι*); krótko mówiąc twierdzi, że wiele jest takich rzeczy, z powodu których, chcąc zachować założenie idei, mimowolnie zaprzeczają swoim własnym pryncypiom.

A że są to zarzuty prymitywne i od samego punktu wyjścia rozmijają się z twierdzeniami boskich mężów [*sc.* Platoników], to dla dobrze obeznanych jest oczywiste jeszcze przed rozpoczęciem całego wywodu. Nikt wobec tego nie będzie chyba od nas oczekiwał rozwikływania tych paralogizmów. Powiemy więc tylko, że inna jest natura (*ἡ φύσις*) pryncypiów, inna idei; bo choćby nawet coś miało się do nich odnosić (*ἐπισυμβῆ*) homonimicznie (choć do nich to raczej

wcale nie, cóż bowiem może mieć odniesienie do najbardziej boskich bytów?), to dotyczy to naszego względem nich podejścia.

Dowartościowanie Diady

Co się tyczy archeicznej Diady (δύαξ ἡ ἀρχηγική), przewodzi ona wszystkim w twórczej mocy rozradzania, rozwoju (προόδου)¹⁹¹, liczebności i wielokrotnienia; pobudza wszystko i porusza do płodzenia pochodnych (τῶν δευτέρων) istot oraz roztropnego czuwania nad nimi¹⁹², a co więcej, wypełnia wszelkie boskie liczby porządku (θεῖος διακόσμος [...] τῶν ἀριθμῶν), tak te noeryczne (νοητός) sc. intelligijne¹⁹³, jak psychiczne (ψυχικούς), a także fizyczne (φυσικούς) i zmysłowe (αἰσθητός), [liczb] właściwych każdej [z tych sfer]. Nie pozwala zaś, żeby cokolwiek (ἐν) z [jednostkowych] rzeczy naturalnych pozostawało niezrodzonym, by zawsze dochodziło do zaistnienia (ἐν δὲ οὐδὲν ὅτιοῦν ἀγένητων εἶναι συγχωρεῖ τῶν πεφυκότων ὅπως ποτὲ παρελθεῖν εἰς ὑπόστασιν)¹⁹⁴.

Z kolei Diada sama nanosi na wszystko formę samej siebie¹⁹⁵, na duże, natury i ciała; tak że czy to kosmos rozpada się na dwa¹⁹⁶, czy to samo niebo, czy to *logoi* duszy, albo też przed owymi *logoi* – cykle [tj. powtarzalności]

¹⁹¹ Co oznacza również, że jest możliwością „wylewu” nadpełni Jednego.

¹⁹² Tzn. powoduje roz-ważność, prze-zorność, roze-znawanie itp.

¹⁹³ „Noeryczne” (intelligijne), bo dotyczące sfery Νοῦς.

¹⁹⁴ Zdanie to zawiera dwuznaczność, może być bowiem przetłumaczone i tak: „Pozwala, by [ponadbytowe] Jedno nie było niczym jak tylko niezrodzonym, by podobnie nigdy nie przeszło do istnienia”. Wydaje się, że w tej „ezoterycznej” dwuznaczności nie dochodzi do sprzeczności, ale przeciwnie, do wartościowego wzbogacenia sensu. Można też „Jedno” (ἐν) uznać za podmiot i odczytać: „Jedno zaś nie dopuszcza, aby niebyłym (ἀγένητων) było cokolwiek, co w jakikolwiek sposób doszło do urzeczywistnienia”, tzn. utrzymuje w aktualnym istnieniu (w akcie) to, co dzięki Diadzie już zaistniało.

¹⁹⁵ Wyrażenie oryginalne: τὸ ἑαυτῆς εἶδος („formę samej siebie”, tzn. „swoją formę”), znaczy też: „z samej siebie”, co wyraża myśl, że diada pełni jedynie funkcję nanoszenia na wszystko jakby gotowej formy, czyli funkcję „przenośnika” i „powielacza”, słowem umożliwiania jej, a nie wytwarzania, jak czyni to formatwórcze Jedno (εἰδοποιῶν ἐν); funkcja kreatywna Diady w sensie absolutnym sprowadza się jedynie do wytwarzania i nanoszenia możliwie na wszystko samej formy dualności, podwajania, powielania/wielokrotnienia.

¹⁹⁶ Sc. κόσμος νοητός i κόσμος αἰσθητός.

(one bowiem jako pierwsze z uczestniczących korzystają z podziału na dwa), czy to coś z dzielnych istot żyjących, mających dwoje oczu, rąk, nóg, albo coś jeszcze z wytworów natury, wraz z własną formą nabywają dualności pod każdym względem; nie powiemy, że to się uobecnia w rzeczach z jakiejś innej przyczyny, jak z tej najwyższej, albo z Diady samej, która jest z dwoistości ejdetycznych (τῶν δυοειδῶν) wśród idei najpierwszą jako przyczyna, co nie znaczy, że diady archicznej (τῆς ἀρχικῆς δυάδος), dzięki której i ona [Diada] sama powstała i wszystek Umysł (Νοῦς).

To samo powiemy i o Monadzie. Inną jest Monada archiczna (ἀρχική), która razem z Diadą wszystko ustanawia (ὑπιστάσα), będąc podstawą tożsamości, utrwalenia, spójności i wieczności Życia we wszystkim, inną zaś Monada sama, mająca pierwszeństwo wśród idei¹⁹⁷, w której uczestnicząc stworzenia się jednostkowią [resp. uzyskują formę jedności: τὰ πεποιημένα ἐνιζεται] i utrzymują spójność we właściwym sobie stanie (συνέχεται τῇ ἑξεί τῇ οικείᾳ). Kiedy więc owi mężowie wyróżniają wśród idei monadę oraz diadę¹⁹⁸, to nie przedkładają tychże celem zniesienia własnych pryncypiów¹⁹⁹ (bo jakżeby ktoś – twierdzą – a więc i te powstały wraz z powszechnym Umysłem i tym, co noetyczne, z pryncypiów?), lecz że [monada i diada] rządzą rzeczami tego świata [„wewnątrzświatowymi”: τῶν ἐγκοσμίων πραγμάτων] i że od jednej pochodzi całość i jednolitość (τὸ μονοειδές) w całym kosmosie i w duszach i w ciałach, od drugiej zaś pierwotny podział i dwoistość (τὸ δυοειδές), a jasną jest rzeczą, co [pochodzi] od której.

Wprowadzać zaś liczbę w ich obręb [sc. w obręb liczb ejdetycznych], i to liczbę monadyczną [sc. arytmetyczną = matematyczną], i czynić tym sposobem samą Diadę podwójnością Monady samej – jest nader powierzchowne. Albowiem nie z powodu ilości monad każda z liczb tam (ἐκεῖ) ma nazwę (ἐπωνυμίαν), którą uzyskała, lecz wedle jakiegoś nacechowania z boskiej natury oraz najprostszej istoty (ἀπλουστάτης οὐσίας). Każda też rzecz uczestniczy w nich zgodnie ze swoją naturą. I tak, jak Człowiek sam [sc. idea Człowieczeństwa: αὐτοάνθρωπος] jest bezbarwny, bezkształtny, amorficzny i bez części, tak człowiek tu i tam wziął swój udział na sposób upostaciowiony, obrazowy, morficzny, w barwach oraz jako dzielny; w ten sposób i to, co zmysłowe, uczestni-

¹⁹⁷ Sc. w liczbach ejdetycznych.

¹⁹⁸ Sc. jako liczbę ejdetyczną.

¹⁹⁹ Jest to odpowiedź na zarzuty Arystotelesa (por. wyżej tekst Aleksandra).

czy w Triadzie samej, w której nie ma miejsca wiązanie ilości z ilością. Doszukiwanie się więc w liczbach ejdetycznych monadycznej wielości jest podobnym przedsięwzięciem, co szukanie wątroby lub śledziony albo innych wnętrzności w Człowieku samym. Ani zatem nie znoszą owi mężowie swoich pryncypiów z powodu liczb ejdetycznych, ani nie wprowadzają w obszar tego, co noetyczne, [pojęcia] liczby wedle posiadania [*sc.* ilości: κατὰ σχέσιν].

APPENDIX 3

Syrian, *In Arist. Metaph.* (M 9, 1086a 18) (p. 159, 33 – 160, 5, Kroll; *De philosophia* fr. 11, p. 78 Ross; *Test. Plat.* 58 Gaiser).

A że nawet sam [*sc.* Arystoteles] przyznaje, że ani nie wypowiedział się względem ich [*sc.* platoników] hipotez, ani że w ogóle nie podziela poglądu (μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν) na liczby ejdetyczne, gdyby miały być one inne od liczb matematycznych, poświadcza to w drugiej księdze *O Filozofii* w następujący sposób: „toteż jeśli idee byłyby inną liczbą, nie matematyczną, nie mieliśmy o niej żadnego pojęcia (σύνεσιν); któż bowiem z większości nas rozumie inną liczbę?” Tak oto wytwarza sobie dowody pod adresem licznych, którzy nie znają innej liczby niż monadyczna, nie dotknął zaś ani trochę rozumowania boskich mężów.

7. Monizm i/czy dualizm ostatecznych pryncypiów

U podstaw teorii pryncypiów tkwiła właściwa filozofii greckiej zasada ekonomii myślenia, wyrażająca się w tendencji do sprowadzania wyjaśnień przyczynowych do możliwie najmniejszej liczby przyczyn i maksymalnej ich ogólności. Ten ideał zrealizowany zostaje w pitagoreizmie i platonizmie. Dualność zasad w punkcie wyjścia wydawała się warunkiem koniecznym generowania rzeczywistości. Absolutne, ekskluzywne Jedno, aby być najwyższą zasadą sprawczą, musi wchodzić w kooperację z jakimś innym elementem jako warunkiem możliwości jego aktualizowania się, czyli formotwórczego działania. Znaczenie drugiego pryncypium polegało przeto na umożliwianiu uaktywnienia jego pozytywnej,

czyli właściwie rozumianej sprawczości. Absolutna *proto-energeia* Jednego pozostaje w nim bowiem w stanie zwinięcia, uzyskuje zaś możliwość rozwinięcia (uwolnienia) dzięki powielającej *potentia activa*, którą jest Diada, czynnik umożliwiający wielość różnych form Jedności.

Przyjęcie zatem dualności pryncypiów oznacza, że Platon był od początku przekonany, iż dalsza redukcja tej „dwójni” byłaby paradoksalna. Pewną formę dualności można zresztą odczytać zarysowaną wyraźnie w dialogach, jeśli uzupełnić je o wynikające z teorii pryncypiów szersze konteksty strukturalne, które nie zostały w nich w pełni rozwinięte. Prawie wszystkie dialogi tę możliwość stwarzają, biorąc pod uwagę zwłaszcza te miejsca, w których dochodzi do głosu teoria przeciwieństw²⁰⁰. Z dokładnej analizy dialogu *Parmenides* wynika, że Platon uważał za rzecz niemożliwą powstanie wielości bez udziału przeciwnego do Jedności pryncypium, ponieważ Jedno samo nie może w żaden sposób generować rzeczywistości. Ten pogląd Platona potwierdzają zgodnie, jak widzieliśmy, świadectwa pośrednie, i to pochodzące nie tylko od tych, którzy podzielali jego stanowisko. Wszyscy jednomyślnie uznają, że twórca Akademii stał na stanowisku pryncypialnego dualizmu. Przytoczona przez Arystotelesa w *Metafizyce* 5, 986a 23-27 pitagorejska „tablica” dziesięciu przeciwieństw może być traktowana jako zestaw wyspecyfikowanych orzeczników, adekwatnych również w odniesieniu do dwójni pryncypiów platońskich.

Platon stoi więc na stanowisku pierwotnej bipolarności pryncypiów (Jedność – nie-Jedność)²⁰¹, poza które nie można już wykroczyć w dalszym zapytywaniu o podstawę, tzn. o to, co nieuwarunkowane (*ἀνυπόθετον*). Zakłada bowiem *a limine*, że całość bytu nie może być wprowadzana z jakiegoś pojedynczego ekskluzywnego pryncypium (*αὐτὸ τὸ ἓν*), bo jeśli tak, to popadamy natychmiast w paradoks samopodwojenia pierwotnej Jedności, która *ex definitione* jest niepodzielnością. Przeształaby ona faktycznie być unifikującą *par excellence* zasadą zasad, stając się czystą dualnością. W efekcie mielibyśmy do czynienia z absolutną nieokreślonością, nieokreśloną wielością, chaosem.

²⁰⁰ Por. K. Gaiser, *La teoria dei principi in Platone*, wyd. cyt., s. 55.

²⁰¹ H.J. Krämer, *PFM*, s. 77.

Na podstawie wielu świadectw można sądzić, że w obrębie Platonijskiej Akademii toczyły się debaty na temat ontycznej wartości owych najwyższych zasad, w związku z czym rozpatrywano problem relacji, w jakich pozostają one względem siebie, tzn. czy można je stawiać na równi, czy też raczej należałoby wprowadzić między nimi hierarchizację. Zgadzano się, że są one równie pierwotne i konieczne we współdziałaniu, ale nierówne pod względem znaczenia i rangi. Ponieważ w pojęciu ἀρχή zawiera się dosłownie znaczenie początku, a początek może być tylko jeden, jako coś najpierwszego (πρώτιστον), wykluczając cokolwiek od niego wcześniejszego, konsekwentnie przeto należało wyróżnić coś jednego. Przy uznaniu konieczności wzajemnego warunkowania się pryncypiów w generowaniu bądź jedna, bądź druga zasada jawiła się platonikom jako pierwotniejsza. Chodziło w gruncie rzeczy o to, która z nich pełni istotniejszą rolę w procesie generowania, a przede wszystkim, której może przysługiwać status przyczyny sprawczej jako *par excellence* ἀρχή właśnie, toteż dowartościowywano raz jedną, raz drugą, obniżając tym samym wartość pozostałej.

Wśród poglądów krytycznych degradujących Diadę wyróżnia się ambiwalentna, jak się w końcu okazuje, opinia Arystotelesa, potwierdzona również relacją Aleksandra z Afrodyzji (p. w.). Podstawowe zastrzeżenie Stagiryty dotyczy faktu, że wprowadzenie Diady stawia ją w relacji przeciwieństwa względem Jedności²⁰². Wychodząc z założenia, że nie może być nic pierwszego od uniwersalnej zasady: τῆς τῶν ἀπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι (*Met.* N 1, 1087a 33), Arystoteles argumentuje, że żadne przeciwieństwa nie mogą być zasadami, gdyż wymagają pewnego wspólnego podłoża (ὑποκειμένον), które jest od nich pierwotniejsze, a zatem to ono kwalifikowałoby się bardziej jako zasada: „Wszystko powstaje z przeciwieństw przy założeniu jakiegoś ich podłoża” (γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντιῶν ὡς ὑποκειμένου τινός, 1087a 37), gdyż „wszelkie przeciwieństwa zasadzają się na jakimś podłożu” (πάντα τὰ

²⁰² W przekonaniu Arystotelesa najwyższa zasada musi być jedna i nieopozycyjalna. Włączenie Jedna w relację z przeciwstawną Diadą degraduje tym samym Jedno z pozycji absolutnej zasady. Wyjaśnia to, dlaczego Jedno wyróżnione zostaje przez neoplatoników jako pozaopozycyjalne i niepartycypowalne.

ἐναντία καθ' ὑποκειμένου, 1087b 1). Wobec tego zarówno para przeciwieństw: Jedno – Diada, jak i sama Diada, złożona z Wielkiego – Małego, nie mogą pełnić funkcji zasad. Obydwie podwójności, tzn. podwójność pryncypiów i dwoista struktura drugiego z nich, przesądzają, w przekonaniu Arystotelesa, o słabości tej teorii, ἀρχή bowiem musi być *ex definitione* jedna.

W dalszym ciągu księgi N (1087b 4-5) czytamy: „Żadne więc z przeciwieństw [tzn. ani jakakolwiek para, ani żaden z jej członów] nie jest godne miana uniwersalnego pryncypium; pierwszą zasadą jest coś innego”. Rozumowanie to nie prowadzi jednak do jakiegoś hierarchicznie najwyższego pryncypium. Arystoteles stoi na stanowisku, że uzasadnieniem istnienia przeciwieństw jest zawsze jakiś substrat, na który się one niejako nakładają, nie mając same bytowej samoistności (οὐθεν χωριστόν [...], οὐθεν οὐσίᾳ ἐνάντιον: 1087b 2-3). Nie stoi to jednak, w moim przekonaniu, w sprzeczności ze stanowiskiem Platona, dla którego takim substratem przeciwieństw jest właśnie nieskończona Diada (przez samego Arystotelesa utożsamiana z materią!), której przeto można przyznać prototypowo charakter ostatecznej zasady w przyjętym tu przez Arystotelesa sensie, tzn. jako podłoża (ὑποκειμενον) dla przeciwieństw.

Mamy więc, zauważa Stagiryta, z jednej strony dualność pryncypiów, z drugiej zaś drugie pryncypium samo ze swej natury dualne, będące zasadą podwójności i podziału. Można by więc nawet mówić o trzech pryncypiach, rozdzielając drugie na τὸ μέγα i τὸ μικρόν, jak istotnie czynią niektórzy (οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν λέγοντες μετὰ τοῦ ἐνὸς τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν: 1087b 15). Wbrew temu daje się jednak wysunąć argument, że chociaż owo drugie pryncypium stanowi dwójnię, potencjalnie rozdzielającą się na nieskończoność wzrastającą i nieskończoność malejącą, to należy to do jego jednej natury, może więc być uznane za pewną jedność. Arystoteles zresztą sam sugeruje taką możliwość, mówiąc o tych, którzy Nierówność (sc. nieskończoną Diadę) pojmują jako coś jednego (οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἓν τι [...] ποιοῦντες: 1088a 15). Ponadto nieskończoność może być tylko jedna, a taką okazuje się, zgodnie z poglądem zarówno Arystotelesa, jak platoników, jedynie nieskończoność potencjalna (p. w.).

W swojej krytyce Arystoteles traktuje Platónskie pryncypia jak jedną z wielu, zwykłą parę równorzędnych przeciwieństw (raczej *contraria* niż

contadictoria), pomijając fakt najwyższego stopnia ich ogólności, a także wyróżniony status Jednego, który sam przecież wielokrotnie podkreśla. Tymczasem teoria przeciwieństw Platona wykazuje tę specyfikę, że człony stojące po stronie Jedności (spoczynek, tożsamość, równość, podobieństwo), jako jej bezpośrednie specyfikacje, są zawsze pierwotniejsze od członów podpadających pod Diadę, czyli nie-Jedność (zmiana, różność, nierówność, niepodobieństwo), jako elementów prywacyjnych (np. ἄν-ισον, ἄν-όμοιον, ἄ-όριστον, ἄ-μετρον). Drugi człon jest tu zatem zawsze wtórny i pośledniejszy, a nie równorzędny z pierwszym, jak przyjmowała tradycyjna nauka o przeciwieństwach (w tym i Arystoteles).

Możemy to wyrazić w sekwencji liczb pierwszych (nieparzystych) i parzystych:

- | | |
|-----------------|--------------------------|
| 1. JEDNO | – 2. DIADA (nie-Jedność) |
| 3. Równość | – 4. Nierówność |
| 5. Spoczynek | – 6. Zmiana |
| 7. Tożsamość | – 8. Różność |
| 9. Podobieństwo | – 10. Niepodobieństwo. |

W Akademii podejmowano próby wartościowania i hierarchizacji pryncypiów, przyznając raz jednemu, raz drugiemu znaczenie bardziej fundamentalne jako zasadzie bytu. Różnica zdań zaznaczała się głównie w ocenie roli Diady. I tak do adwersarzy pryncypialnej Diady należy Hermodor, który temu czynnikowi odmawia wszelkiej pozytywnej wartości, stwierdzając: „W konsekwencji niestałość (ἄστατον), bezkształtność (ἄμορφον), nieokreśloność (ἄπειρον) i tego typu nie-istnienia (οὐκ ὄν) określane są na mocy zanegowania bytowego (κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος); takie zaś zanegowanie nie stanowi ani pryncypium (ἀρχή), ani substancji (οὐσία), lecz mieści się w jakiejś nieoznaczoności (ἐν ἀκρίσεια τινί)”²⁰³.

Za zdecydowaną wyższością Jedności opowiadał się, jak można wnosić z zachowanych świadectw, Speuzyp, który gotów był nawet uwolnić ją, z racji jej absolutnej wyłączności i trans-transcendencji, od statusu

²⁰³ *Test. Plat.* 31 (= *Simpl.*, *In Arist. Phys.*, p. 247, 30 – 248, 15).

zasady, czyniąc ją swoistą ponad-Zasadą, jedyną i wyłączną w tej roli²⁰⁴. Z zachowanego w łacińskim przekładzie Wilhelma z Moerbecke fragmentu komentarza Proklosa do Platońskiego *Parmenidesa* dowiadujemy się, że Speuzyp przyznał wprost status pryncypium bytu nieskończonej Diadzie²⁰⁵. Najwyższe Jedno, hierarchicznie usytuowane ponad bytem i ponad jego zasadą, okazuje się zbyt godne i doskonałe w swej hermetyczności, by być bezpośrednim pryncypium bytu. Tę funkcję, którą Speuzyp uważa dla Jedna samego za degradującą, należy przyznać nieokreślonej Diadzie, która w ten sposób zyskuje rangę właściwej zasady bytu jako wielości.

Dowartościowanie Diady przez Speuzypa jest przeto posunięciem, które nie tylko nie pomniejsza wartości Jedna, ale nadaje mu godność przewyższającą samą zasadę bytu! Z ponadbytuowości (ὑπερούσιον) Jednego wynika konieczność innej od niego zasady bytu. A może nią być tylko zasada pluralności bytowej. Diada jest, jak widzieliśmy wcześniej,

²⁰⁴ Si autem le unum prius et causa entis, ipsum ergo secundum suam existentiam non est ens, substituens le ens; neque participat ente. Quod quidem erat quesitum. Si enim erit le prime unum participans aliquid ente, etsi ut superius et producens ens, erit aliquid unum entis existentiam assumens. Non enim ens aliquid unum non utique erit entis, sed omnium causa, – etsi ante alia entis; – et si unumquodque necesse participare causa, erit aliquid aliud (participatum) ab ente unum a simpliciter uno, subsistens hec; ut et Speusippus – narrans tamquam placentia antiquis – audit. Quid dicit? (Proclus, *In Platonis Parmenidem*, p. 38. 25-41. 10, ed. Klibansky-Labowsky 1953 (= *Test. Plat.* 50). Por. K. Gaiser, *PUL*, s. 530-531.

²⁰⁵ Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, *interminabilem dualitatem entium principium induxerunt* (tamże).

Klibansky dokonał rekonstrukcji wersji oryginalnej, przyjmując słusznie, że tekst łaciński jest jego wierną kalką. W wersji angielskiej fragment ten brzmi: „For they held that the One is higher than being and is the source of being; and they delivered it even from the status of a principle. For they held that given the One, in itself, conceived as separated and alone, without the other things, with no additional element, nothing else would come into existence. And so they introduced *the indefinite duality* as the principle of being”.

warunkiem możliwości Jednego, czyli jego możliwością ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), zarazem zaś, jako zasada wielości, jawi się jako bezpośrednia podstawa bytu, skoro byt jest wielością. Innymi słowy, druga część reguły, że zasada bytu nie jest bytem i jest poza bytem, odnosi się *stricte* tylko do niepartycypowalnego Jednego, a bezpośrednią zasadą bytu (wielości) jest nie to, co jest poza zasadą bytu, czyli nieograniczona Diada. To właśnie rozumowanie, idące najwyraźniej w kierunku „neo”-platońskim, daje się zrekonstruować na podstawie przytoczonego świadectwa Proklosa-Speuzypa. Podana zaś kilka wierszy dalej wzmianka o Platonie²⁰⁶, a nadto świadectwo Teofrasta, o którym będzie mowa poniżej, potwierdzałyby wewnątrzakademicki rodowód problematyki, roztrząsanej najwyraźniej w otwartych debatach²⁰⁷.

Stanowisko Speuzypa stanowi próbę zrównoważenia i uzgodnienia dualizmu z monizmem. Obu pryncypiom przyznaje się stosowne dla każdego, jednak nie równorzędne, miejsce i znaczenie. Jedności przypada pozycja zupełnie wyjątkowa, ekskluzywna. Przy takim rozwiązaniu problemu bezzasadna okazuje się przytoczona wyżej krytyka Arystotelesa, który Jedność i Diadę stawia na równi, traktując je jak jedną z wielu, chociaż wyróżnioną, parę przeciwieństw. W Akademickich dyskusjach w kwestii dualizmu i monizmu pryncypiów mógł się zatem pojawić i taki wariant kompromisowy, jaki spotykamy później u neoplatonika Syriana (p. w.). Zachowując teorię dwóch pryncypiów (Monada i nieskoń-

²⁰⁶ Quare testatur et iste hanc esse antiquorum opinionem de uno, quod ultra ens sursum raptum est et quod post unum interminabilis dualitas. Et hic igitur Plato hoc ostendit le unum ultra le ens et ultra id quod in ipso unum et ultra totum unum ens (tamże).

²⁰⁷ W powyższym fragmencie J. Halfwassen odkrywa pierwszą „neoplatońską” wykładnię dwu pierwszych hipotez Platońskiego *Parmenidesa*, która miała być właśnie dziełem Speuzypa, członka Akademii. Por. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, s. 281–288; por. tenże, *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 74, 1992, s. 43–73; por. tenże, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides”*, w: *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ*, red. L. Hagemann, R. Gleis, Würzburg 1993, s. 339–373.

czona Diada), Syrian wyróżnia jeszcze trans-transcendentne Jedno samo, będące Dobrem samym²⁰⁸.

Przypomnijmy, że pojęcie tego, co „poza bytowością” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, w nomenklaturze „neo”-platońskiej παρουσία, προόν - ὑπερούσιον sc. ἔν), wywodzi się z dokonanej w sposób konsekwentny przez Platona istotnej korektury eleatyizmu, w myśl której nie eliminując Wielości bytów i zachowując eleacką dysjunkcję Jedności i Wielości, pryncypium Jedności-Dobra należy przyznać radykalną pozycję poza bytem²⁰⁹. Jeżeli uwzględnimy fakt, że tworzący pojęcie ἐπέκεινα przysłówek ἐκεῖ („tam”) i odpowiednio rozwinięte z niego ἐκεῖνα („tamte” – sc. idee) odnoszone były do transcendentnego względem świata rzeczy bytu idei, to musimy przyjąć trans-transcendencję Jedności, przekraczającej również świat idei, co wyraża właśnie przedrostek ἐπ- (skrót od ἐπι – „nad”). Jedność transcenduje nawet transcendentne względem świata idee (byt), zatem z tego tytułu stanowi transcendencję drugiego stopnia. Przypisywana w ten sposób dopiero „neo”-platonizmowi koncepcja podwójnej transcendencji znajduje potwierdzenie już u samego Platona.

Kolejnym istotnym głosem w Akademickiej dyskusji dotyczącej wartościowania zasad jest świadectwo Teofrasta, który był również przez pewien czas słuchaczem Akademii: „Platon i pitagorejczycy sądzą, że wielki jest rozziw (ἀπόστασις) [między pryncypiami], ale twierdzą, że wszystko chce naśladować [naturę tego, co najlepsze]; ponieważ jednak przyjmują jakieś przeciwieństwo (ἀντιθεσιν τινα) między Jednością a nieokreśloną [nieskończoną] Diadą, od którego zależy i to, co nieokreślone i nieuporządkowane (ἄτακτον), i, by tak rzec, cała bezkształtność sama w sobie (πᾶσα ἀμορφία καθ’ αὐτήν), przeto na ich stanowisku jest rzeczą w ogóle niemożliwą, by bez owej Diady istniała natura całości; lecz powiadają, że [Dualność ta] ma równy udział w rzeczach albo nawet ma przewagę (ὑπερέχειν) nad drugim [pryncypium]; stąd też najwyższe pryncypia są, według ich poglądu, sobie przeciwne. Dlatego też ci, którzy w Bogu upatrują przyczynę, twierdzą, że nawet Bóg nie

²⁰⁸ Przytoczone wcześniej świadectwa Aleksandra, Syriana (p. w.), jak i Teofrasta (p. n.), nieuwzględnione przez tybingeńskich interpretatorów, stanowią kapitalne uzupełnienie kolekcji *Testimonia Platonica*.

²⁰⁹ Por. H.J. Krämer, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ*, wyd. cyt., s. 6–15.

może wszystkiego prowadzić do tego, co najlepsze (εις τὸ ἄριστον), a jeżeli to czyni, to tylko o tyle, o ile jest to możliwe; a przypuszczalnie nie zamierzałby nawet tego, jeżeliby z tego miało wynikać zniesienie (ἀναίρεισθαι) całości bytu (τὴν ὅλην οὐσίαν) wywodzącego się wszak [już] z przeciwieństw i w nich tkwiącego” (*Met.* IV, 33, 11a 16 – 11b 12).

Teofrast ze szczególną mocą akcentuje głęboki „rozziew” (μάκρῶν ἀπόστασιν) dzielący oba pryncypia. Można sądzić, że w jego przekonaniu przeciwstawne pryncypium Wielości nie było rozumiane przez Platona jako proste kontrarystyczne przeciwieństwo Jedności, jako jakaś „esencja” pluralności bytów (i można dodać jako *ens collectivum*), i nie tyle w sensie kontradiktorycznego odniesienia do Jedności, ale jako absolutna, samoistna nie-wymierność. Można by ją nazwać „diagonalną” relacją sprzeczności, którą w kwadracie logicznym symbolizuje właśnie przekątna, w dowolnym kwadracie symbolizowana przez niewymierny $\sqrt{2}$ (p. n). Teofrast dokonuje tu pewnego istotnego przesunięcia akcentu, wyizolowania i jak gdyby zhipostazowania samej relacji między pryncypiami (ἀντίθεσιν τινῶ), utożsamiając ją praktycznie z naturą samej Diady, jako że owa Niewymierność sama jest odpowiedzialna za nieokreśloność, nieuporządkowanie, bezkształtność.

Wynika stąd, że tak pojęta archeiczna Diada nie jest jakimś obiektem pozostającym w kontradiktorycznym stosunku do pryncypium Jedności, ale Niewymiernością samą, samą w sobie relacją kontradiktoryczności. Kontynuując tę interpretację można zaryzykować stwierdzenie, że tak rozumiana *antithesis per se*, którą można by określić jako samą w sobie „pra-różnię”, byłaby, paradoksalnie, bardziej fundamentalna od obu pryncypiów. Taką absolutyzację niewymierności należałoby jednak na gruncie platonizmu uznać za niedorzeczną, a to z tej racji, że istnieje wszak absolutna Miara, której ta niewymierność podlega, i że owa niewymierność jest jedynie cechą relacji między pryncypiami, czyli owej pra-różni nie należy hipostazować.

Problem monizmu–dualizmu J. Wippem uznął za centralną aporię związaną z samym i platońskimi pryncypiami, co zainspirowało go do interesującego, choć dyskusyjnego, toku rozumowania²¹⁰. Skoro w de-

²¹⁰ Por. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, red. J. Wippem, Darmstadt 1972, s. XXVI–XXVII.

dukcji zarówno idealnego, jak empirycznego świata biorą udział dwa równe, a tylko pozostające wobec siebie w każdorazowo różnym stosunku, powiązane ze sobą elementy, nieuchronnie pojawia się pytanie, co może być z kolei zasadą ich połączenia w różnych proporcjach, czyli każdorazowo różnego stopnia ich udziału w konstytuowaniu bytu. Jeśli się przyjmie, że wchodzi tu w grę pewna meta-zasada (*Überprinzip*), wystąpi znów na wyższym poziomie podobna aporia: owa jedna metazasada, będąc zasadą różnych proporcji połączeń (udziału) Jednego i nieokreślonej Diady, musi być sama w sobie rozszczepiona, albo z kolei wyłonić z siebie jakąś przeciw-meta-zasadę, i tak *in infinitum*. Ponieważ myśl nie jest w stanie – konkluduje Wippert – wywikłać się z takiej spirali antynomicznej dialektyki z jej nieskończoną progresją, nasuwa się wniosek, że nauka niepisana Platona dopuszcza (niejako naprzemienne) zarówno monistyczną, jak dualistyczną interpretację.

Zauważmy, że rozumowanie Wipperta stanowi swoistą odmianę argumentu „trzeciego człowieka”, ponieważ w funkcji iterowanego w nieskończoność wspólnego orzecznika występuje tu „bycie metazasadą powiązania zasad”. Jednakże funkcja samego Jednego, które – przypomnijmy – jest pojęciem granicznym, uniemożliwia zastosowanie takiego rozumowania. Albowiem natura Jednego jako najwyższej Miary jest sama wystarczającą podstawą wyznaczania wszelkich proporcjonalności i nie wymaga w tym celu żadnej dodatkowej metazasady.

Dualizm byłby, jak zwykle się przyjmować, zasadniczą cechą odróżniającą podejście Platona od „neo”-platońskiego monizmu, właśnie w kwestii dedukcji całości bytu (paradoksalnie) z trans-transcendentnej Jedności, co więcej *ex definitione* niepodzielnej, nieopozycyjalnej i niepartycypowalnej. Plotyn stara się uwydatnić absolutną nadrzędność i prostotę (*Ἀπλοῦς*), a w konsekwencji wyłączność Jednego jako pryncypium, wywodząc z niego, a ściślej z niewyczerpalności jego „mocy”, zarazem nieskończoność, która u Platona należała do funkcji drugiego pryncypium. Można powiedzieć, że u Plotyna dochodzi do ścisłej koniunkcji Jedna i jego mocy, które u Platona (Jedno – Możliwość) były traktowane rozłącznie, acz w ścisłym wzajemnym uwarunkowaniu dwóch nieredukowalnych czynników (p. w.).

Powiada bowiem Plotyn (II 4, 15, 17 n.): „Skoro i w rzeczach noetycznych materia to nieskończoność (*ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον*), byłaby ona wy-

tworzona z nieograniczoności lub możności [*sc.* mocy] Jednego (ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως), nie z będącej jednak w Nim nieskończoności (οὐκ οὐσης ἐν Ἐκείνῳ ἀπειρίας), lecz [z Niego] sprawiającego ją (ἀλλὰ ποιῶντος *sc.* ἀπειρίαν)²¹¹. W. Theiler tak oto streszcza myśl Plotyna: „w Jednym potencjalnie spoczywa wszystko, tak że można je nazwać «Mocą wszech rzeczy»: [τὸ ἐν] Δύναμις τῶν πάντων (III 8, 10, 1)»²¹². Pomimo to, z perspektywy platońskiej pozostanie pytaniem otwartym, czy w podejściu Plotyna można mówić o tak radykalnym, przypisywanym mu monizmie, czy może zachowany tu jednak zostaje pewien ukryty dualizm.

W rozumieniu J. Wipperna²¹³, z punktu widzenia henologicznego monizmu Plotyna należałoby konsekwentnie przyczynę niższych hipostaz, które z niej konieczne wynikają, w tym istnienia materii i pra-zła, przesunąć w owo Pra-Jedno samo, tak że byłoby ono samo w sobie dualistyczne. Dlatego Platon opowiada się za nieredukowalnością tego, co negatywne, a mianowicie, że rozwinięcie pełni bytu z samego tylko Jednego, bez jakiegokolwiek przeciwnego pryncypium (tzn. zasady podziału), byłoby nie do pomyślenia. Dla uzasadnienia swojej tezy Wippern powołuje się na dialektyczną drugą część Platońskiego *Parmenidesa*

²¹¹ Wart przytoczenia jest poszerzony fragment w przekładzie A. Krokiewicza: „Więc «nieskończone» nie może być przymiotem materii. Więc tym «nieskończonym» jest ona sama. Oto i w umysłowym świecie stanowi materię «nieskończone» i bodaj że rodzi się ono z nieskończoności Jednego, z Jego bądź mocy, bądź wiekuistego trwania, bo nieskończoność nie jest w Nim, lecz Ono je sprawia” (Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. I, s. 203).

²¹² Por. W. Theiler, *Einheit und unbegrenzte Zweiheit...*, wyd. cyt., s. 482.

²¹³ Por. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, wyd. cyt., s. XXV: „Die zentrale Aporie betrifft die beiden Prinzipien selbst, nämlich das Problem «Monismus–Dualismus». Ein «Monismus», wie er etwa in der Henologie Plotins vorliegt, müsste konsequenterweise die Ursache für den Abfall der niedrigeren Hypostasen und damit für die Existenz der Materie und des Urbösen in das Ur-Eine selbst zurückverlegen, so dass dieses in sich dualistisch wird (*nemo contra deum nisi deus ipse*). Daher scheint denn auch Platon in seinem Schriftwerk sich für die Irreduzibilität des Negativen auszusprechen bzw. den Nachweis anzutreten, dass die Entfaltung der Fülle des Seienden aus dem Einem allein, d.h. ohnè irgendein Gegenprinzip, nicht denkbar sei”.

(157b n.), gdzie przy absolutnej ekskluzywności (*Unbezüglichkeit*) Jednego występuje czysto abstrakcyjne, określone jako „Inne”, pewne przeciwstawne mu i nieokreślone liczbowo (πλήθει ἄπειρα) pryncypium²¹⁴.

Zauważmy jednak, że Platon w *Państwie* prezentuje *explicite* monistyczne stanowisko, kiedy w hierarchii bytowej wyróżnia nadbytową „ideę” Dobra. Czy mamy tu zatem do czynienia z jakąś istotną sprzecznością? Wydawałaby się raczej trafna hipoteza o dialektycznym niewykluczaniu się tych stanowisk (p. w.), mianowicie, że problemu monizmu czy dualizmu u Platona nie można traktować tylko alternatywnie ani też, dopatrując się jakiejś ewolucyjności jego poglądu w tej kwestii, uzasadniać owo rzekome przejście chronologicznie: od monizmu (*Państwo*) do dualizmu (*Parmenides*), ponieważ nauka o najwyższym Dobru pozostaje nadal permanentnie w mocy (*Fileb*, nauka niepisana).

Platońskiej teorii pryncypiów, jak słusznie zauważa Gaiser, nie należy zamykać w sztywnych i uproszczonych formułach, klasyfikując ją jako albo monistyczną, albo dualistyczną. Raczej sensowne będzie zastosowanie do niej określenia „dialektyczna”, dlatego że właśnie teoria ta wychodziła poza jednostronność każdego z tych stanowisk, zachowując wobec nich neutralność²¹⁵. Jest rzeczą naturalną, dodajmy, że taka neutralność jest możliwa z pozycji najwyższego bezpośredniego oglądu (νόησις – θεωρία), które było osobistym doświadczeniem Platona, jak potwierdza *List VII*. Owa pozadyskursywna θεωρία, wykraczając poza ramy podziałów, wymyka się klasyfikacjom, analogicznie jak wyzwolona dusza znosi dyskursywny rozdział transcendencji i immanencji (p. n.).

Wynika z tego jasno, że Platon nie reprezentował jakiegoś stanowiska nieokreślonego, o rozmytych konturach, prowadzącego do niezrozumiałości, jak chcieliby niektórzy krytycy. Albowiem zgodnie z tym, co relacjonują źródła pośrednie, Platon mógł zarówno „dualistycznie” podkreślać opozycję między dwoma pryncypiami, jak i „monistycznie” akcentować znaczenie i rangę oraz metalogiczną wyższość i metaontologiczną prymarność zasady Jedności. Nie mamy tu do czynienia ze sprzecznością, która kazałaby powątpiewać w wiarygodność świadectw. Zresztą

²¹⁴ Tamże, przyp. 18; por. H.J. Krämer, *APA*, s. 261–263; H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971, s. 131–133.

²¹⁵ Por. K. Gaiser, *La teoria dei principi in Platone*, wyd. cyt., s. 49.

na poziomie Pryncypiów zasada niesprzeczności, podobnie jak zasada tożsamości i wyłączonego środka (*tertium non datur*), dopiero znajdują podstawę swego wyodrębnienia, ponieważ są konstytuowane dzięki Pryncypiom wskutek ich poznania, a nie na odwrót. Toteż nie wchodzi tu w grę, podkreślmy, monizm heglowski, upatrujący w „zasadzie sprzeczności” (p i $\sim p$), tzn. tożsamości Bycia i Niczego (tożsamości identityczności i nieidentityczności), pryncypium rzeczywistości. Taką koniunkcję Platońskich pryncypiów w sensie ich *conflatio* musimy *a limine* odrzucić.

Na problem monizmu i/czy dualizmu ostatecznych pryncypiów należy w końcu spojrzeć także od strony gnozeologicznej. Z punktu widzenia dyskursywnego rozumu ($\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$) dochodzimy do koniecznego uznania dwóch zasad (formotwórcze Jedno oraz czynnik umożliwiający formowanie). Jedno oraz jego moc (możność) pozostają w dysjunkcji, a ściślej mówiąc mamy do czynienia z koniunkcją w dysjunkcji. Natomiast z perspektywy osiągniętego najwyższego (bezpośredniego) stopnia doświadczenia i poznania ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$), które było trwałym udziałem Plotyna, Jedno jawi się jako samo Źródło, czyli tak, że Jedno *i* jego moc *to* jedno! Doświadcza się Jedna samego, percypując jego promieniującą moc, jednakże bez tego, że jego koniecznym umożliwieniem jest jakaś inna zasada. Jak ten, kto wyszedł z jaskini, widzi promieniujące światło Słońca, podobnie wyzwolona dusza widzi samo Jedno-Dobro, „nie widzi” natomiast równocześnie, że tym, co je umożliwia, tzn. promieniowanie, jest roz-ciągłość, przestrzeń, doświadcza tylko bezpośredniego kontaktu z nim.

Wiele mówi się i pisze współcześnie o kryzysie filozofii i nauki europejskiej. Znalazły się one w impasie, z którego trudno znaleźć wyjście, gdyż kryć się ma za nim rzekomo kryzys rozumu. Otóż rozwiązanie problemu może dać przewyciężenie nowożytnej koncepcji racjonalizmu, wykazującej pewne istotne uproszczenie w pojmowaniu samego rozumu, i nawrót do racjonalizmu klasycznej filozofii greckiej. Tak zwany racjonalizm filozofii nowożytnej ogranicza się jednostronnie do modelu rozumu dyskursywnego, podczas gdy w ujęciu Platona czy Arystotelesa dyskurs przedstawia tylko jeden, niższy stopień rozumności, który nie wyczerpuje możliwości duszy ludzkiej. Starożytni myśliciele mieli głębszy wgląd w naturę rozumnej duszy i dostrzegali w niej dwustop-

niową strukturę rozumu dyskursywnego (*διάνοια*, *ratio*) i umysłu (*νοῦς*), od czasów nowożytnych pojmowaną błędnie jako różnica między myślą dyskursywną a intuicyjną. Natomiast w rzeczywistości obydwa stopnie gwarantują racjonalność poznania, ale dopiero drugi, dając pełny i bezpośredni ogląd istoty rzeczy, stanowi uwieńczenie możliwości poznawczych człowieka.

Rozróżnienie to uległo w filozofii nowożytnej zatarciu, a ściślej biorąc, zasadniczej deformacji. Nastąpiło swoiste „spłaszczenie” pojęcia racjonalności przez utożsamienie dyskursu z naukowością i przypisanie mu, głównie pod wpływem dominujących nurtów pozytywistycznych, wyłącznie w tym sensie pozytywnej wartości. Doprowadziło to do przeciwstawienia filozofii racjonalnej i nieracjonalnej, co w rzeczywistości oznaczało objęcie pejoratywnymi epitetami „pozaracjonalna”, „irracjonalna” i nienukowa tej filozofii w najściślejszym rozumieniu i w najwyższym stopniu racjonalnej, do której dążenie uważali mędrcy greccy za najwyższy cel człowieka.

*

Na koniec kilka istotnych refleksji natury historiozoficznej.

Powiada trafnie G. Reale: „Dzisiejszy człowiek żyje kulturą podziału. Dąży do rozbitcia wszystkiego, tak jak – urasta to do rangi symbolu – rozbił atom. W wielu krajach dzielą się (diadycznie!) i przeciwstawiają sobie odmienne grupy etniczne i rasowe. To samo dzieje się w ramach klas społecznych i w partiach, a wewnątrz samych partii oddzielają się i sobie przeciwstawiają różne nurty. W obrębie rodziny mnożą się diadyczne rozbitcia i rozwody. A potem dzielą się płci i przeciwstawiają sobie kobieta i mężczyzna. Wreszcie rozłam następuje między rodzicami i dziećmi w rodzinach, a między młodymi i starymi w społeczeństwie. Przykłady można mnożyć.

Jednak dzisiejszy człowiek wykopał głębokie diadyczne rozłamy także wewnątrz własnego ducha z szeregiem nadzwyczajnych złożonych i poważnych konsekwencji. Moglibyśmy z całą pewnością stwierdzić, że gdyby Platon żył dziś, to powiedziałby, że w dzisiejszym świecie dąży do uzyskania przewagi zasada diady (podziału) i stąd się biorą rozmaite przejawy zła. I powiedziałby także: Jeżeli chcecie przezwyciężyć zło, to

próbujcie przewyciężyć podziały i przeciwieństwa, a usiłujcie wprowadzić jedność”²¹⁶.

Nasze rozważania mogą zamknąć refleksje Krämera nie tylko z racji przenikliwości historiozoficznej, ale i metafizycznej. Wielki interpretator Platona i dziejów platonizmu zauważa bowiem:

„Ten w dziedzinie pryncypiów zwycięski pochód (*Siegeszug*) dwójności, wielości i inności i jego nowożytny tryumf nad Jednością i identycznością ujawnia się dalej w dowartościowaniu Stawania się, ruchu, czasu i dziejów w ostatnich dwóch stuleciach. Kulminacja następuje w tezach Nietzschego i Heideggera, głoszących, że bycie jest stawaniem się albo Czasem. Stanowi to zaiste odwrócony platonizm, jak ujmował to sam Nietzsche, zarazem jednak taki, który zostaje poddany refleksji w dogłębnie pryncypialnym wymiarze, ponieważ przeciwne pryncypium Platona stanowiło *explicite* również kategorię Stawania się i ruchu, i który to [«odwrócony platonizm»] zarazem powinien zostać pomyślany do końca, a tym samym do całkowitego zniknięcia, poprzez «wzajemne wmyślanie» (*Ineinanderdenken*) Bycia w Stawanie się, pryncypium pierwszego w pryncypium przeciwne. Ostatnie propozycje, aby ustanowić w miejsce tradycyjnej ontologii rzeczy (*Dingontologie*) ontologię wydarzenia lub procesu, jak to widać na przykładzie Sellarsa, D. Davidsona czy G. Abła, pozostają zależne od tradycji Fichtego, Schlegla, Hegla, Nietzschego, Diltheya, Bergsona i Whiteheada, a także w zgodzie z myślą Heideggera. Z całą powagą usiłują one uczynić Stawanie się fundamentalnym faktem (*Grunddatum*), demaskując bycie jako abstrakcję: jest to krok o wiele bardziej rewolucyjny niż ten, jaki ongiś uczyniono od realizmu pojęć ogólnych do nominalizmu. Oczywiście staje się przy tym widoczne, że nie można zrezygnować z tego, co względnie stałe, zwłaszcza z samego pojęcia stałości (i wariabilności), nie chcąc unieważnić poznania i komunikacji, dokładnie tak, jak nie można unieważnić problemu uniwersaliów. Bez identyczności nie można mówić o zdarzeniach, bez tego, co ogólne, nie można powiedzieć niczego o indywiduum, nie mówiąc już o argumentowaniu. Nietzsche miał całkowitą rację twierdząc, że nie można się obejść bez identyfikujących

²¹⁶ Zob. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk niepisanych*, przeł. I.E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin 1993 s. 104.

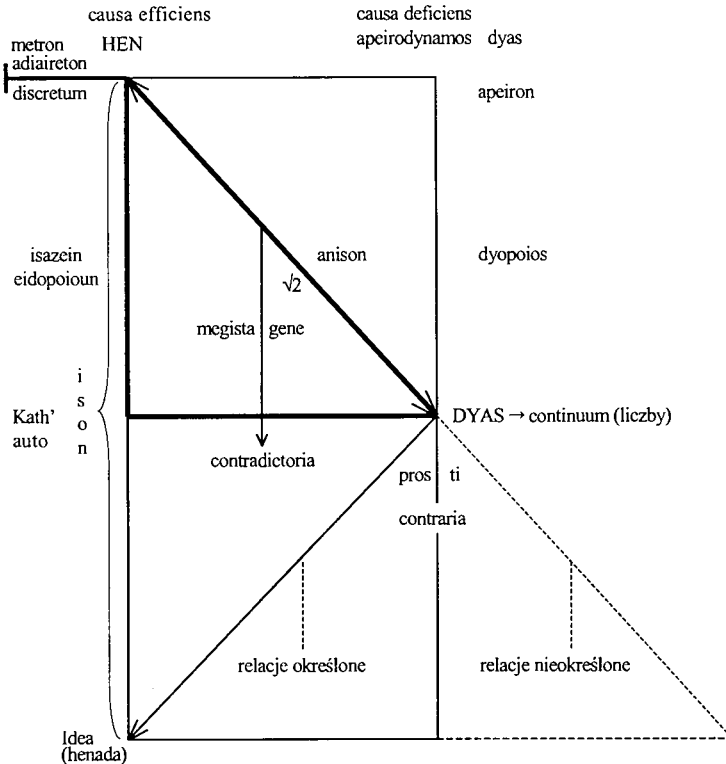
struktur gramatyki, nawet jeśli je przejrzymy na wskroś jako nieprawdziwe. Oznacza to, że nie można jednostronnie znieść identyczności na korzyść różnicy, a bycia na korzyść stawania się, ale że możliwe jest jedynie pewne przesunięcie punktu ciężkości, które wtedy, rzecz jasna, oddala nas od platonizmu”²¹⁷.

Podsumujmy: Znany z dialogów platoński paradygmat: idee – fenomeny, w ujęciu Arystotelesa prezentujący się jako mocny dualizm metafizyczny: idee – „rzeczy” (p. w.), jest w różnych modyfikacjach, przesunięciach i przeformułowaniach podstawowym paradygmatem metafizyki europejskiej. Określa też jej istotę i strukturę w ogóle. Źródłowy platonizm, z jego o wiele bardziej fundamentalnym dualizmem ostatecznych pryncypiów Jedności – nie-Jedności, oznacza przekroczenie sfery bytowej czy też horyzontu bycia, oznacza sięgnięcie w to, co pozaobiektywne, będąc poszukiwaniem unifikujących zasad i praw obiektywnej rzeczywistości. Stąd wypływa aktualność odkrywanej teorii zasad Platona dla pogłębienia podstaw klasycznej metafizyki, aktualność, która nie może być traktowana tylko jako jakiś kolejny historyczno-filozoficzny fakt. Oznacza bowiem powrót do prawdziwych źródeł metafizyki relacji, czyli do źródeł dialektyki, metody nadużywanej przez heglizm, wypaczanej przez diamat, albowiem nie jest ona li tylko formą myślenia stojącą naprzeciw jakiejś „magmy” rzeczywistości. JEDNOŚĆ, a ściślej jej związek z Nie-jednością, okazuje się fundamentalnym prawem rzeczywistości, czyli centralnym pojęciem metafizyki, nie zaś Byt jako Byt i to, co jako konkretowi – ἄτομον (ἔνυλον) εἶδος – może mu przysługiwać, względnie Bycie lub substancja, które to wszystkie mają się do tego pierwszego zestawu (używając tu heideggerowskiego słowa *Gestell*) raczej tak, jak *explanandum* do *explanans*. Jeśli na przykład w dzisiejszych czasach Heidegger ubolewa, że metafizyka popadła w „zapomnienie bycia” (*Seinsvergessenheit*), należałoby może raczej słuszniej powiedzieć, że popadła w zapomnienie pierwszych zasad (*Prinzipienvergessenheit*), zapominając tym samym o prawdziwym πρῶτον φίλον, którym

²¹⁷ Zob. H.J. Krämer, *Das neue Platonbild*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1994, z. 1, s. 18. Zob. *Nowy wizerunek Platona*, przeł. S. Blandzi i J. Kałużny, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, z. 1, s. 163.

jest 'Εν – Ἀγαθόν, pozaopozycyjalne i niewyczerpalne źródło i zasada jedności prawdy = bytu (idea) i poznawania.

Całościowy obraz metafizyki Platona jako rozbudowanego systemu relacji wygląda w naszym ujęciu następująco:



Myślenie Platona nie ma wyłącznie charakteru dyskursywnego, poruszającego się na poziomie διάλογος. Otwiera ono jednocześnie najwzyszy wymiar (νόησις), w którym zaczyna się uwewnętrznienie metafizyki ostatecznej zasady, przez duszę i w duszy, postępującej wzwyż. Następcy Platona nie dodają doktrynalnie już niczego istotowo ważnego

do metafizyki Platona. Zdają za to sprawę, jak czyni to np. Plotyn, z ekstazy przeżycia i przeżywania duszy w jej drodze powrotnej do siebie, którą jest właśnie droga wzwyż (ἀνοδος). Wstąpienie na tę drogę i doświadczenie normatywnej mocy Prawdy pozwala dopiero dojrzeć Prawdę w jej bycie, co jest równoznaczne z odzyskaniem człowieczeństwa, powrotem duszy do samej siebie. Można powiedzieć, że tak ontologię, jak i metafizykę zastępuje lub raczej ugruntowuje psychologia w starogreckim, niewspółczesnym rozumieniu – jako drogi w immanencji ku transcendencji. Tym aspektem platonizmu zajmujemy się obecnie.

VI

ŹRÓDŁA METAFIZYKI POZNANIA

Jeżeli Umysł jest czymś boskim w porównaniu z człowiekiem, to jego żywot zgodny z Umysłem jest boski w porównaniu z ludzkim żywotem. Więc nie należy słuchać tych, którzy radzą, by myśleć po ludzku, skoro się jest człowiekiem, i o rzeczach śmiertelnych, skoro się jest śmiertelnikiem, lecz trzeba ile możności, *wprawiać się w nieśmiertelności* (ἀθανατίζειν) i czynić wszystko, by żyć na miarę tego, co w człowieku najlepsze, bo chociaż ono rozmiar ma mały, to jednak potęgą i wartością ogromnie nad wszystkim góruje. Zdaje się, że ono właśnie «tworzy» każdego poszczególnego człowieka, ponieważ jest władne i lepsze. Więc byłoby niedorzecznością, gdyby człowiek wybierał nie sobie właściwe życie, lecz właściwe jakiejś innej istocie żyjącej.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a 30-1178a 4.

1. Platonizm: droga od nieświadomości do nadświadomości

Mówi się, że grecką kulturę filozoficzną określają dwa na pozór skrajne elementy: głęboka duchowość i radykalna racjonalność. Myślenie Greków jest silnie nacechowane etycznością, a zarazem sferę działania przenika logiczność i rozumność. Błąd moralny odczuwany jest jako błąd logiczny, błąd logiczny poczytywany równocześnie za błąd etyczny. Wyrazicielami tego przekonania są pitagorejczycy, Parmenides,

w szczególności zaś *explicite* głosi je Sokrates i zależna odeń w tym względzie tradycja platońsko-arystotelesowsko-neoplatońska.

Pojęcia nieświadomości, świadomości i nadświadomości, które wyją się najbardziej stosownymi pojęciami eksplikacji platońskiej „drogi wzwyz”, zawartej w słynnej paraboli jaskini, znajdują na greckim gruncie sensowne wyjaśnienie i uzasadnienie jako kategorie poznawczo-etyczne, dotyczące stanów (dyspozycji lub sprawności) duszy w ich bezwiednym bądź „wiednym” stosunku do Prawdy. Należy podkreślić: najwyraźniej jedynym kryterium wyodrębniania i weryfikacji takich kategorii, jak nieświadomość, świadomość i nadświadomość (*sc.* jako gradacji poznania, stopniowania świadomości, prawdy i wiedzy) jest ich stosunek do Prawdy.

Skoro więc Prawda jest dla filozofów greckich (w tym nawet sceptyków!) wartością nadrzędną, najpierwszym *mathema*, i transcendensem, wszelkie odniesienia (*resp.* stopnie widzenia), tj. stopnie odnoszenia się do tej naczelnej „hipostazy”, będą kolejno eksplikowane jako:

(1) Całkowity brak stosunku do prawdy, czyli dyspozycji do jej rozpoznawania, nieświadomość prawdy, równoznaczna z nieświadomością jej istnienia. W wymiarze autorefleksji stan ten wyraża formuła: nie wiem, że (nic) nie wiem, że mniemam tylko, a to oznacza permanentną niedyspozycję odróżniania prawdy i fałszu przechodzącą w niezdolność mówienia prawdy, uwarunkowaną faktyczną nieświadomością niewiedzy, przy jednoczesnej, z kategoriyczną pewnością wygłaszanej wiedzy pozornej: „wiem, bo wiem”. Jest to stan mentalnego („jaskiniowego” – wedle metafory jaskini) za-sklepienia, który można nazwać stanem głębokiej jaskiniowej nieświadomości. Platon, idąc w tym za Parmenidesem, tak charakteryzuje w *Państwie* ten *doksalny* poziom, na którym bytują „jaskiniowi” φιλόδοξοι (*Państwo* 480a) i δόξοσοφοι (*Fajdros* 275a), nie mający dostępu do prawdy, a więc ostatecznie do żadnego przedmiotu wiedzy, gdyż jedynie prawda jako czysta pozytywność posiada walor przedmiotowości:

„Z tego wynika, że przedmiot wiedzy i przedmiot mniemania nie będzie ten sam. – Nieprawdaż? Jeżeli to, co jest, jest przedmiotem wiedzy, to może coś innego będzie przedmiotem mniemania, a nie to, co jest? – Coś innego. – Więc może mniemanie odnosi się do tego, co nie jest? Czy też to, co nie jest, nie może być nawet przedmiotem mniemania?

Zastanówże się! Czy ten, co mniema, nie odnosi swojego mniemania do czegoś? Czy można mniemać, ale niczego nie mniemać? – Nie można. – Ale to jest czymś jednym [podkr. S.B.], to, co mniema ten, który mniema? – Tak. – A tymczasem to, co nie jest, nie jest czymś jednym, ale «czymś żadnym» [μηδὲν τι¹: dosł. «czymś nie-jednym»: μηδ’ ἓν]; tak by się to najszuszniej powinno nazywać. – Tak jest. – A więc my z tym, co nie istnieje, z konieczności zwiążemy brak poznania, a z tym, co istnieje, poznanie. – Słusznie. – Zatem mniemanie nie ma za przedmiot ani tego, co jest, ani tego, co nie jest. – Nie ma. – Więc ani wiedza, ani niewiedza nie może być mniemanie (οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γῶσις δόξα ἂν εἴη)” (478b-c)².

W *Fajdosie* zaś Platon tak mówi o ludziach, pozostających na tym etapie z tego powodu, że zawierzywszy zbytnio pismu przyjmują „namiastkę mądrości” za „mądrość prawdziwą”: „Stając się bowiem zbieraczami wielu wiadomości bez nauki, wydadzą ci się ludźmi o wielkiej wiedzy, choć na ogół staną się nieukami i trudnymi w obcowaniu. Zamiast mędrkami staną się mędrkami” (275a)³. Jakkolwiek ocena ta przytoczona została w kontekście szkodliwych konsekwencji, jakie może przynieść słowo pisane, to jednak wymowa jej jest ogólniejsza i daje się odnieść w ogóle do ludzi zadufanych w nabytą za pośrednictwem pisma wiedzę, której *de facto*, jako wiedzy w sensie uwewnętrznionego zrozumienia, nie posiadają, a której braku sobie nie uświadamiają.

Jest to brak wiedzy zdwojony, obejmujący niewiedzę podwójną, dwustopniową: z jednej strony przedmiotową, tzn. hołdowanie pozorom prawdy zamiast Prawdzie samej, z drugiej zaś nieświadomość tamtej niewiedzy, polegająca na przekonaniu, że się wiedzę prawdziwą posiada. Stan ten zwięźle ujmuje Olimpiodor, pisząc: „Podwójna jest niewiedza (ἄγνοια), kiedy się i nie wie danej rzeczy (τόδε τι), i nie rozpoznaje

¹ Tzn. ani „czymś”, ani (czymś) „jednym” (p. w.).

² Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. I, s. 300 (przekład nieznacznie skorygowany). Wnikliwą analizę logiczną struktury mniemania przeprowadza Platon *in extenso* w *Eutydemie* 283e – 287e.

³ Platon, *Fajdos*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 75.

się, że się nie wie” (διπλή [sc. ἄγνοια] ὅταν καὶ ἀγνοῇ τόδε τι καὶ μὴ γινώσκῃ ὅτι ἀγνοεῖ)⁴.

(2) Etap drugi to sokratejskie rozpozna/wa/nie owej niewiedzy, przewyciężanie *a-mnezji* (wiedza o niewiedzy) w wyniku doświadczenia istnienia prawdy i pustki tego, co dotąd uchodziło za prawdę (δοκοῦν ὄν), jako pozoru prawdy i bytu: wiem, że (nic) nie wiem. W głębokim, samokrytycznym wejrzeniu i zagłębianiu się w siebie musi dojść – jak twierdzą – do doświadczenia normatywnej mocy Prawdy (jako kryterium odróżniania prawdy i fałszu). Tym samym otwiera się możliwość wstąpienia na drogę człowieczeństwa, a właściwie odzyskania go. Wówczas dopiero może człowiek dojść do uświadomienia sobie swojej niewiedzy, owego sokratejskiego „wiem, że nie wiem”. Sokrates broniąc się przed sądem rozpatruje powody, jakimi mogła kierować się wyrocznia uznając go za najmądrzejszego z Ateńczyków. Dochodzi do wniosku, że przyczyną musiał być fakt, że on jeden uprzytamniał sobie stan swojej niewiedzy i do niej nie wahał się przyznawać, podczas gdy inni tkwili w mniemaniu i rozpowszechniali to jako prawdę, że coś wiedzą, mimo że pod tym względem od niego się nie różnili: tak samo jak on nic nie wiedzieli. Jego wyższość nad nimi sprowadzała się więc widocznie w opinii bóstwa do uświadamiania sobie i otwartego przyznawania się do własnej niewiedzy.

A zatem podstawowy warunek i pierwszy krok na drodze mądrości, czyli wychodzenia z mroków owej symbolicznej jaskini, stanowi otwarte przyznanie się do tego, czego się nie wie, tzn. uznanie mniemania za to, czym ono jest w istocie: za mniemanie właśnie, pozór prawdy, nie prawdę samą. Ten rodzaj swoistej „meta-wiedzy”, ale o charakterze negatywnym, pozostając wciąż przedmiotowo pusty, oczekuje jednak wypełnienia wiedzą pozytywną, gdyż inaczej, gdyby na nim poprzestać, człowiek znalazłby się w sytuacji bardziej pożałowania godnej niż wtedy, gdy pozostawał jeszcze na poziomie niewiedzy nieuświadomionej. Z chwilą uprzytomnienia sobie własnej niewiedzy nie wolno mu godzić się na ten stan i „założywszy ręce” pozostawać pasywnym. Musi się roz-

⁴ Cyt. za: *Prolegomena Platonicae philosophiae*, 16 (red. L.G. Westerink, Amsterdam 1962, s. 31) w przekładzie własnym.

począć mozolna wspinaczka na drodze prawdy, przy zaangażowaniu wszystkich sił umysłu.

Osiągniwszy ten etap człowiek może jednak postąpić w następnym kroku rozmaicie. Owo przeżyte doznanie, tak wysoko stawiane przez delficką wyrocznię, może, ale nie musi oznaczać otwarcia się na szerszą perspektywę. Przekonawszy się, że jest światło Prawdy, które mu dotąd było obce, świadom swojej niewiedzy człowiek może nie chcieć, z niemocy albo ze złej woli, podjąć trudu, żeby iść w jego stronę. Ledwo uświadomiwszy sobie swoją niewiedzę – jak pisze komentując parabolę jaskini Heidegger⁵ – „człowiek ów może niejako «wypaść» z postawy posiadania istotnej wiedzy, popadając w sferę władania pospolitej rzeczywistości”. Będzie jak ci więźniowie jaskini, którzy świadomi już, że mają za plecami Słońce, boją się spojrzeć w jego stronę, tak bardzo przywykli do mroku swoich mniemań. A spojrzawszy w światło i odwróciwszy się potem od niego mogą doznać wrażenia jeszcze większej, aniżeli uprzednio ciemności, kiedy na skutek konformizmu, uporczywego obstawania przy danym mniemaniu, czy też przewrotności i wynikającej z niej nienawiści do Prawdy i tych, którzy im ją odsłaniają, wybierają „pobyt w jaskini”. Tych, gdyby zdecydowali się pozostać w tej wtórnej ciemności, trzeba by uznać za bardziej jeszcze pożałowania godnych od tamtych, do których nie dotarła w ogóle świadomość, że jest poza ich mniemaniem Prawda.

O nich to mówi w dalszym ciągu swej lapidarnej, ale jakże głębokiej wypowiedzi Olimpiodor: μεγίστη δ' ἄγνοιά ἐστίν ὅταν καὶ ἀγνοῖ καὶ οἶδεν ὅτι ἀγνοεῖ, κρατούμενος δ' ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ ἐναντίου δόγματος οὐκ ἀφίσταται τῆς οἰκείας ἀγνοίας. „Największą zaś niewiedzą jest, kiedy się nie wie i wie, że się nie wie, a będąc pod presją doznania owego sprzecznego poglądu, nie odstępuje jednak od własnej niewiedzy”. Prawidłową reakcją na to swoiste rozdarcie świadomości, spowodowane wiedzą o niewiedzy, powinno być staranie o jego przekroczenie. Jeśli tak się stanie, doznanie owo może nabrać w życiu człowieka charakteru przełomowego, stając się otwarciem nowej perspektywy, anamnetyczno-ejdetycznej.

⁵ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i inni, Warszawa 1995, s. 109.

(3) Sokratejskie „wiem, że nie wiem” stanowi warunek (warunek konieczny!) możliwości zdobywania, a właściwie odsłaniania, odzyskiwania w platońskim sensie, prawomocnej wiedzy (ἐπιστήμη τῆς οὐσίας), w której idee jawią się jako prawdy – normy wieczne, a następnie odbywa się stały proces „troski o duszę” (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς)⁶, należący do istoty παιδεία, którą Platon w *Państwie* przeciwstawia ἀπαιδευσία, brakowi ukształcenia. Heidegger bardzo trafnie ujmuje istotę tego procesu: „παιδεία jest przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednie i najbliższe, do innego obszaru, w którym byt jawi się jako taki”⁷. I w innym miejscu: „παιδεία zaś, według Platona, jest istotowym określeniem περιαγωγῆ ὅλης τῆς ψυχῆς – zwrotu całej duszy, oznacza więc towarzyszenie przemianie całego człowieka w jego istocie”⁸. Ten stopień nazwijmy stanem uświadomionej *anamnezy*, rozwiniętej świadomości naukowej (ἐπιστήμη w sensie kompetencji, pełnej zdolności wyjaśniania istot rzeczy). Nabywa się w nim sprawności dialektyki jako sztuki odróżniania prawdy i fałszu, umiejętności dzielenia i łączenia pojęć.

Temu celowi służyć będzie najpierw uprawianie, zgodnie z planem edukacyjnym idealnego państwa, całej gamy nauk teoretycznych, w którym znajdą swe spełnienie dianoetyczne dyspozycje intelektualne adeptów jako istot rozumnych. Nieprzerwanie jednak, w trakcie całego procesu zaprawiania się w wiedzy dyskursywnej, ma im przy tym towarzyszyć przeświadczenie, że mimo zdobytej wiedzy nadal tak naprawdę nic nie wiedzą, że ciągle nie jest to jeszcze to, o co w kondycji *animal rationale* ostatecznie chodzi, do czego jest ona powołana, a ku czemu cały proces kształtowania ma ich jedynie podprowadzić.

Sam ten trening dyskursywny nie jest bowiem w stanie zaktualizować wszystkich możliwości, jakimi dusza dysponuje, jeszcze się w nim jej rozumność w całej pełni nie realizuje. Stanowi on wprawdzie warunek konieczny osiągnięcia wyższego stopnia gnozy, i stopnia tego nie osiąg-

⁶ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 10: „[...] u Platona znajdujemy [...] metaforę «terapii», z którą łączy się «dbałość o duszę», ἐπιμέλεια” (zob. np. *Państwo* 604 b-d).

⁷ M. Heidegger, *Znaki drogi*, wyd. cyt., s. 111.

⁸ Tamże, s. 110.

nie nikt, kto tamtego żmudnego etapu nie przeszedł, nie jest to jednakże cel ostateczny. Służy on podniesieniu świadomości i zbliżeniu duszy do tego, co bardziej jest bytem. Osiągnięcie tego poziomu świadomości stanowi znów warunek i wstęp do etapu kolejnego, najwyższego. Uprawianie nauk teoretycznych stanowi na tej drodze do prawdy ostatecznej tylko etap pośredni, ma dla rozumnej duszy walor terapeutyczny, spełnia rolę oczyszczającą, a więc przygotowawczą. Dopiero na gruncie tak przygotowanej duszy filozofa jest w stanie rozwinąć się najwyższy stopień samoświadomości.

(4) Szczytowy etap stanowi osiągnięcie bezpośredniego widzenia (θεωρία – *contemplatio*), wiedzy i samowiedzy, określonego stanem ekstazy nadświadomości (ἐποπτεία), widzenia samej Prawdy jako samego bytu oraz jej źródła przez oczyszczoną duszę. Cały wieloletni tok zaprawiania się w naukach matematycznych, włączając trening dialektyczny i roztrząsanie ostatecznych zasad, słowem dociekanie Prawdy dla niej samej, ale jeszcze na poziomie διάνοια, ma stanowić jedynie przygotowanie i dawać oparcie dla duszy postępującej wzwyż. On dopiero umożliwi wkroczenie w najwyższy wymiar poznania (νόησις), które, w przeciwieństwie do dyskursu, ma charakter bezpośredniego oglądu (θεωρία).

Nieustanny wgląd w samego siebie, ów zwrot duszy ku samej sobie (ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν), ma w końcu kulminować jej powrotem do siebie, który jest ostatecznym spełnieniem bezpośredniego, a więc już niedyskursywnego poznania (= widzenia rozumem) źródła. Pierre Hadot mówi tu o dwu rodzajach „aktów samouświadomienia: jeden to koncentracja, ścieśnienie jaźni, drugi to jej rozszerzenie”⁹, jej „ekspansja w kosmos”¹⁰. Owa „jaźń”, czyli czysta, wyzwolona dusza, nazwana być może podmiotem transcendentnym, jako miejsce zjednoczenia w akcie kontemplacji z najwyższym Jednym, które jest Dobrem samym; dusza (indywidualny νοῦς) osiąga poziom Νοῦς, w którym znika już podział na poznającego i poznawane.

⁹ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 243.

¹⁰ Tamże, s. 258.

Świadom tego wszystkiego filozof uzna, jak mówi Arystoteles w końcowych partiach *Protreptyku*, za „rzecz śmieszną nie trudzić się i nie troszczyć o to, ażeby zdobyć tę mądrość, przez którą poznaje się Prawdę” (fr. 103)¹¹. „Dlatego należy zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest próżną i cczą gadaniną (φλυαρία καὶ λῆρος)” (fr. 110). Na tyle przysługuje nam człowieczeństwo, na ile w nas pierwiastka boskiego, tzn. „rozumu i mądrości”. „Bo Νοῦς jest w nas Bogiem!” (Hermetimos, tamże)¹².

2. Zwrot duszy ku sobie warunkiem immanentnego spotkania z transcendentną Prawdą

Wstąpienie na tę drogę rozpoczyna się od posłuchania nakazu: „poznaj samego siebie” (γνῶθι σαυτόν). Owa otwierająca drogę samodoskonalenia „boska” maksyma-nakaz, nakłaniająca do skierowania najpierw uwagi na siebie, przekształca się najbardziej konsekwentnie w „nakaz wejścia w siebie” – jak zauważa D. Dembińska-Siury¹³ – dopiero u Plotyna. Właśnie w przypadku Plotyna mamy do czynienia z urzeczywistnieniem „drogi wzwyż”, wielkiego postulatów Platona, zakodowanego w jego słynnej parabolii jaskini.

Motyw „powrotu do samego siebie” rozumiany jako wewnętrzny proces osiągnięcia transcendencji w immanencji, wychodzenia duszy z zaćmienia i mozolnego dochodzenia do tego, co w niej najbardziej ukryte¹⁴, jako stopniowe ujawnianie zawartej w niej Prawdy (*logos*), znajduje swoje korzenie w heraklityjsko-sokratejskim hasle γνῶθι σαυτόν. Hasło „powrotu do siebie” bowiem w istocie swej wytycza ruch w dwu kierunkach. Nawołuje do wejścia w głąb swej duszy, do analizy

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1998, s. 32.

¹² Tamże, s. 33. Na gruncie polskim dobrym wprowadzeniem do omawianej problematyki jest praca J. Domańskiego uwypuklająca praktycystyczny charakter mądrości w filozofii starożytnej. Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne” 1978, t. 19, z. 1, s. 12–24.

¹³ Por. D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 60.

¹⁴ Platon w *Alkibiadesie I* (129b–130d) nazywa ową wyższą część rozumnej duszy mianem „samo Samo”, Plotyn „najwyższą częścią duszy”, *Wyrocznie Chaldeckie*, a za nimi Proklos „kwiatem intelektu”, zaś Augustyn *apex mentis*.

przebiegu procesu poznawania i zapamiętywania, a jednocześnie powoduje rozszerzenie perspektywy ontycznej poprzez próbę odpowiedzi na fundamentalne pytanie o jedyną, nienaruszalną podstawę, o Prawdę. Odnalezienie pryncypium, które konstytuuje kosmos wśród chaosu, jest zwieńczeniem procesu „zwijania się w głąb siebie”, procesu nazywanego w języku neoplatonizmu ἐπιστροφή καὶ ἐφεσις, a tym samym spełnienie „rozwinięcia – ἔκτασις” (*explicatio*) duszy zwijającej się w sobie na drodze wzwyż.

Formuła zbliżona do γῶθι σεαυτὸν pojawia się u Platona w *Fedonie*, kiedy Sokrates rozważa warunki konieczne, by móc „dotykać prawdy”. Dusza zatem powinna zerwać wszelki kontakt z ciałem, skupić się sama w sobie, „wyciągnąć ręce do bytu”. Ciało, jak podkreśla Sokrates, „mąci widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma”¹⁵. Realizację tego procesu szczególnej *paidei* tak ukazuje Focjusz na przykładzie neoplatonika Izydora, ucznia Marinusa i Proklosa: „Nie chciał [sc. Izydor] zmuszać ani siebie, ani uczniów do uznania – jedynie drogą rozumowania – prawdy, której nie dostrzegali idąc wyłącznie tąże drogą. Chodziło o to, żeby owo rozumowanie nie pchnęło ich do chodzenia jedną tylko drogą, jak chodzą ślepcy wodzeni po prostej ścieżce. On natomiast zawsze usiłował przekonywać, jak wyposażyć duszę we wzrok, albo raczej sprawiać, by istniejące w niej oczy stawały się całkowicie czyste”¹⁶.

Akcent położony na poznanie samego siebie znajdujemy w dziele Pryscjana Lidyjczyka, neoplatonika ze szkoły Proklosa. Jego odznaczające się przystępną, jasną formą, przełożone na łacinę w IX wieku *Solutiones...*, świadczą o ciągle żywym praktykowaniu wewnętrznego procesu „powrotu do samego siebie”¹⁷. „Bycie filozofem” (*philosophari*) –

¹⁵ Platon, *Fedon*, 66 e; przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 640 i n.

¹⁶ Focjusz, *Biblioteka*, t. IV, kodeks 43, przeł. O. Jurewicz, Warszawa 1996, s. 73.

¹⁷ Priscianus Lydus, *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, wyd. Bywater, w: C. A. G., *Supplementum Aristotelicum*, Berlin 1886, t. 1, s. 45, 15. „Per utrumque enim philosophi digni sunt et circa contemplationem et circa actum. Philosophari autem nihil aliud quam et vitam mundam habere et incontaminatam materia et scientiam eorum quae vere sunt non errantem. Scire autem ea quae sunt *nescientes* prius *semetipsas* impossibile. Neces-

według Pryscjana – „niczym innym jest jak prowadzeniem życia nieskazitelnego, nieskażonego materią i co do wiedzy nie rozmiągającego się z prawdą (*quae vere sunt*). A niemożliwą jest wiedza o tym, co jest (*ea quae sunt*) [sc. o prawdzie], jeśli się wpieryw nie pozna samego siebie. Istoty zaś poznające siebie same muszą mieć naturę niecielesną, pokrewną temu, co ma być przedmiotem ich poznania [sc. Prawdzie]”. Należy podkreślić, iż hasło „poznaj samego siebie” stanowiło centralny punkt w programie nauczania szkół neoplatońskich V i VI wieku¹⁸.

Już od czasów Albinusa¹⁹ naukę zaczynano od wyjaśnień i komentarzy do pseudo-Platońskiego dialogu *Alkibiades*, którego egzegezie Proklos poświęcił dzieło *In primum Alcibiadem*. Sam Proklos był już za życia postacią legendarną. Marinus, w swoim *Żywocie Proklosa*, przedstawia nam scholarchę z Aten jako człowieka obdarzonego doskonałą duszą. Dusza ta, jak pragnął Sokrates w *Fedonie*, jest oddzielona od ciała, przyzwyczajona, by zbierać się sama w sobie i skupiać ze wszystkich

sarium autem est *cognoscentes se ipsos* naturam incorporalem habere familiariter ad id quod cognoscendum est habentem. Nullum enim corporum *se ipsum cognoscere* convenit neque omnino converti ad se ipsum. Omnis autem cognoscentis est converti ad cognoscibile, et propterea *se ipsum cognoscentis* ad se ipsum cognitivam operationem habere conversam. Clarum sic necessario separatam essentiam habere ab his quae appetimus purgando; quomodo enim purgativam virtutem haberet unquam anima corporalium passionum, si in corpore essentiam haberet positam?... Sic ergo colligendum: philosophans anima et *se ipsam cognoscit* et quae sunt ante se separata corporibus; omne *se ipsum cognoscens* et corporibus separata per seipsum quidem cognoscere incorporale est, per vero separata corporibus est separatum; igitur philosophans anima et incorporalis est et separata corporibus, et consequenter neque solvitur neque cum corporibus perit. Quoniam itaque omne quod separata *cognoscit et se*, id ipsum est et conversum; igitur in se ipsum omnino est separatum. Non enim potest cum corpore eandem habere operationem, dum non sit omnino ad se ipsum conversum. Sic ergo apertum: rationalis anima separata est ut ad se ipsam conversa”

¹⁸ Por. P. Courcelle, *Connais-toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974, t. I, s. 165–178.

¹⁹ Por. A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e – VI^e siècles*, „Museum Helveticum” 1969, t. XXVI, s. 281–296.

zakątków ciała, „i mieszkać, ile możności, i dziś, i potem w odosobnieniu, w samej sobie”²⁰.

Proklos już na początku komentarza do *Alkibiadesa* oświadcza, że postulat „poznaj samego siebie” jest punktem wyjścia nauki Platona, zawartej w dialogach i w całej jego filozofii²¹. Zdaniem Proklosa, celem inskrypcji delfickiej γνῶθι σεαυτὸν było przede wszystkim odsunięcie niewtajemniczonych od sanktuarium Apollina, z drugiej zaś strony, dostarczenie zasad koniecznych w procesie oczyszczenia i doskonalenia. Otwierała ona drogę wznoszenia się (ἀνάβασις) ku temu, co boskie, a w końcu pozwalała na związek z bogiem, który sam wyjaśnia prawdę i jest przewodnikiem wiodącym ku czystemu życiu²².

Dialog Sokratesa z Alkibiadesem w sposób najlepszy wyjaśnia inskrypcję delficką, a jednocześnie zgłębia ludzką naturę i wskazuje, czym jest dusza. Proklos rozpoczyna od analizy samego siebie, ponieważ uważa, iż jest ona poszukiwaniem pierwotnym, ponieważ poznanie tego, co jest nam najbliższe, poprzedza w sposób logiczny poznanie tego, co jest bardziej oddalone²³. Każdy z nas, w większym lub mniejszym stopniu, powiada Proklos, wydany jest na pastwę tych samych namiętności, co Alkibiades. Nasza γένεσις, trwałe pozostawanie w sferze δόξα powoduje zapomnienie i niewiedzę o nas samych jako o duszy i jej οὐσία, tak iż wierzymy, że wiemy to, czego w istocie nie wiemy. Koniecznie więc musimy poddać się takiej terapii (ἐπιμέλεια), w wyniku której odrzucimy błędne przekonania i fałszywe sądy²⁴. Wstępną „kuracją” będzie lektura Proklosowego *Alkibiadesa*, komentarza składającego się z dziesięciu wykładów dialektycznych, wprowadzających do poznania samego siebie.

²⁰ Platon, *Fedon*, 67c, przeł. W. Witwicki, wyd. cyt., s. 642; por. Marinus, *Vita Procli*, wyd. J.F. Boissonade, Amsterdam 1966, s. 17.

²¹ Proclus, *In Primum Alcibiadem*, I, 3, wyd. L.G. Westerink, Amsterdam 1954, s. 1: Τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πάσης, ὡς εἰπεῖν, τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην εἶναι νομίζομεν καὶ τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν.

²² Tamże, 4, 19, s. 2.

²³ Tamże, 5, 13, s. 2; por. Platon, *Fedon* 85b, *Fajdros* 229e.

²⁴ Tamże, 7, 3, s. 3.

Proklos przedstawia w nim kolejne etapy, będące jednocześnie swoistą samoanalizą. W nastawieniu na poznawanie rzeczy ludzie biorą za słuszne to, co chcieliby, by było słuszne, nie starając się jednak niczego poznać dokładniej, ponieważ mniemają, iż wszelka wiedza jest im dostępna. Chociaż w człowieku zawiera się potencjalnie *λόγος* i *ἐπιστήμη*, czyli możliwość obiektywnego osądu, to jednak przedkłada on obiegowe i subiektywne opinie (*δόξαι*). Natomiast prawdziwą wiedzę możemy osiągnąć jedynie przez zwrot ku samym sobie, ku poznaniu duszy, ponieważ wiedza, owa *ἐπιστήμη*, jest tą wiedzą, którą dusza sobie przypomina. Skoro istota naszego bytu leży nie gdzie indziej, jak w duszy, zatem odstępując od pozornego piękna przedmiotów zewnętrznych i zwracając się ku swemu wnętrzu, odkrywamy w sobie Piękno samo. Proklos postuluje, abyśmy oczyścili się z „podwójnej niewiedzy”, która polega na niewiedzy tego, że się nie wie.

Trzeba więc kolejno odrzucić zwodnicze mniemania i nauczyć się rozróżniać między prawdą a poznaniem duszą, między ciałem a obcymi dobrami, które dobrem samym nie są, by wreszcie dojść do poznania duszy samej, która posiadając samoistne życie jest najdoskonalsza. Podkreślmy, iż terapia dokonuje się nieprzerwanie w naszym wnętrzu, polegając na przebiegającym stopniowo samo-poznawaniu. Jest to proces logiczny w swej istocie, wszystko bowiem, co porusza się samo z siebie, kończy swój ruch poznawczym skierowaniem się ku samemu sobie. Wszystkie przeto wykłady Proklosowego komentarza prowadzą do poznania samego siebie²⁵.

Już prolog do komentarza ma na celu skierowanie refleksji młodego Alkibiadesa ku niemu samemu, skłonienie go do rozważenia dialogu i prześledzenia nauki Sokratesa. Alkibiades poszukuje bowiem przyczyny, która spowodowała, że Sokrates, jako jedyny z jego przyjaciół, jest mu niezmiennie przychylny. Sytuacja ta skłania go do zastanowienia nad sensem zwrotu (*conversio*), jakiemu może podlegać dusza. Dochodzi do odkrycia, iż istnieją trzy rodzaje zwrotów duszy. Jeden z nich spowodowany jest namiętnością i ukierunkowuje duszę, która zapomniała o sobie, ku zewnętrżności, do najgorszego rodzaju życia hołdującego fałszywym mniemaniom i żądzom ciała. Dwa inne rodzaje, wewnątrz-

²⁵ Tamże, 15-18, s. 7.

nych już zwrotów zmierzają z kolei ku odkrywaniu nas samych i rzeczy boskich. Dlatego właśnie Sokrates na końcu dialogu mówi, że człowiek skierowany ku samemu sobie i kontemplujący samego siebie ujrzy wszystko to, co boskie. Tego rodzaju konwersja jest koniecznym etapem wznoszenia się ku Jednu²⁶.

Poznanie samego siebie jest więc stopniem pośrednim między potoczną świadomością, która skłania się do tego, co zewnętrzne, a poznanie rzeczy boskich. Poznanie to, poprzez docieranie w naszym wnętrzu do wyższej świadomości, tzn. wyższej części rozumnej duszy, zwraca duszę ku aktom bardziej boskim (ἐπι τὴν θειοτέραν ἐνέργειαν), ku odsłanianiu Dobra i wiecznych zasad²⁷, „albowiem pełnię ich (kumulację) zawiera istota (substancja) duszy, a ukrywają się skutkiem zapomnienia (λήθη) o sprawcy [ich] stawiania się” (πλήρης γὰρ ἐστὶν αὐτῆς ἡ οὐσία τούτων, ἐπικρύπτεται δὲ ἐκ τῆς γενεσιουργοῦ λήθης). Tylko bowiem patrząc w nas samych możemy uchwycić naturę ludzką całościowo, tzn. samą istotę człowieczeństwa²⁸.

Ostatecznym celem psychagogicznego komentarza Proklosa do *Alkibiadesa* jest ukierunkowanie na osiągnięcie poznania samego siebie, by przez to wykazać, że aktywność naszej substancjalnej duszy opiera się na ideach poznawalnych umysłowo (noetycznych = intelligibilnych) i na związkach między nimi. Proklos chce przekonać, że dusza przez samopoznanie sięga rzeczywistości samej: noerycznych = intelligijnych form (idei) oraz ich pierwszych przyczyn.

Alkibiades, poznając własną naturę, staje się jednym z przedmiotem poznania, w samopoznawaniu duszy dochodzi bowiem do zniesienia podmiotu i przedmiotu. Dusza biorąc niejako rozbieg od rzeczy mniej doskonałych i zagłębiając się w sobie, rozpoznaje zarówno zdolności, jakie przypadły jej w udziale, jak i swoją własną substancję aż do jej pierwszych przyczyn. W procesie samopoznania dochodzi do zetknięcia działania duszy i jej własnej istoty. W tym momencie wszystko w niej staje się jednym i współdziała we wzajemnej interakcji²⁹. Refleksja do-

²⁶ Tamże, 20, 1, s. 9; por. *Fedon* 248c.

²⁷ Tamże, 85, 7, s. 38.

²⁸ Tamże, 250, 16, s. 115.

²⁹ Tamże, 277, 10, s. 128.

tycząca warunków wewnętrznego poznania ukazuje w duszy pewne skumulowanie albo „zwinienie” (*complicatio*) całej rzeczywistości, dlatego też dusza jest daleka od tego, by „ściągać” z ciał (drogą abstrakcji) ich idee.

Spostrzeżenia te pojawiają się ponownie, zebrane w formę precyzyjnych teorematów, w Proklosowych *Elementach teologii*. W dziele tym scholarcha wychodzi od przestudiowania samego pojęcia „powrotu do samego siebie” (ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτὸν). Według niego wszystko, co ma moc zwracania się ku samemu sobie, jest bezcielesne³⁰, obdarzone substancjalnością oddzieloną od wszelkiego ciała³¹. Autor *Elementów* stwierdza dalej, że wszystko to, co porusza się samo przez się, jest samozwrotne³² i taka właśnie jest dusza wprowadzająca się sama w ruch, tzn. w aktywność. Podkreśla przy tym, iż każde istnienie, które ma moc poznania samego siebie, ma również moc zwracania się ku samemu sobie³³. W przeciwieństwie do form życia zanurzonych w materii, dusza może poznać samą siebie, ponieważ jej substancjalna istota zawiera jednocześnie życie i poznanie: καὶ γὰρ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἡ ζωὴ καὶ γνῶσις³⁴.

3. Odnalezienie w sobie pierwiastka nadnaturalnego oraz etyczny wymiar samopoznania

Dusza jest pośrednim szczeblem w hierarchii wszystkich istnień, bowiem jako poznanie mające moc samopoznawczą (γνῶσις ἑαυτῆς γνῶστικῆ), występuje wprawdzie oddzielnie od wszelkiego ciała, lecz jest jednak podrzędna (καταδεστέρα) względem tego, co niepodzielne (ἀδιαιρετόν sc. ἔν)³⁵. Dzięki owemu statusowi ontycznemu dusza może więc

³⁰ Proclus, *Elementa theologiae*, 15; wyd. E.R. Dodds, Oxford 1963, s. 16, 30: Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

³¹ Tamże, 16, s. 18, 7: Πᾶν τὸ κινουὺν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν χωριστὴν οὐσίαν ἔχει παντὸς σώματος.

³² Tamże, 17, s. 18, 21: Πᾶν τὸ ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐστιν ἐπιστρεπτικόν.

³³ Tamże, 83, s. 76, 29: Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντη ἐπιστρεπτικὸν ἐστιν.

³⁴ Tamże, 197, s. 172, 15.

³⁵ Tamże, 190, s. 166, 11.

poznawać różne kategorie rzeczywistości. Z drugiej strony, każde istnienie, które pochodzi od zasady, zwraca się (ἐπιστρέφεται) poprzez swoją naturę ku temu, od czego pochodzi³⁶.

W przeciwieństwie do duszy, *Noûς* myśli wyłącznie Jedno i samego siebie, dlatego wraz z tym, co poznawalne umysłowo, stanowi numerycznie jedno. Natomiast dusza, poznając samą siebie, łączy się z tym, co jest ponad nią, i z tym, co poznawalne umysłowo. Dzieje się to równocześnie, kto bowiem poznał swoją przyczynę (to, co poprzedza), musi znać samego siebie³⁷. Ponieważ dusza poznaje wyprzedzające i przewyższające ją zasady, zdolna jest *a fortiori* poznać samą siebie. Poznaje bowiem samą siebie wychodząc od rzeczy uprzednich w stosunku do niej samej, a skoro kieruje się ku samej sobie i poznaje samą siebie, trzeba ją uznać za substancję bezcielesną i oddzieloną od ciała³⁸. Jest nie tyle bytem obdarzonym życiem, co ze swej natury posiada życie, jest, można by rzec, życiem samym, albowiem poznanie jest życiem samym, a podmiot poznający żyje na tyle, na ile poznaje (*sc. prawdę*)³⁹.

W dziele *Theologia Platonis* Proklos podkreśla, że to, co boskie, jest poznawalne wyłącznie poprzez substancję duszy i poprzez nią samą. Dzieje się tak, bowiem to, co podobne do siebie, może być poznawalne jedynie przez to, co jest również podobne do siebie. Tak jak powiedział Sokrates w *Alkibiadesie* (133b-c), dusza, zagłębiając się w sobie (εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσαν), zbierając i jednocząc się, widzi w sobie samej nie tylko wszystkie inne rzeczy, ale nawet boga. Zamiast patrzeć na zewnątrz swej istoty i widzieć jedynie pozory i cienie, dusza winna zwrócić się ku sobie. Oglądając tylko siebie (ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν), a potem, zanurzając się w głąb samej siebie (χωροῦσαν εἰς τὸ ἔντος αὐτῆς) jakby do środka sanktuarium, poprzez nieustanne poznawanie samej siebie (τῆ ἑαυτῆς γνώσει), odnajduje sam Umysł (*Noûς*). Wtedy może kontemplanować rzeczywistość boską, henady bytów, by wreszcie wejść w kontakt

³⁶ Tamże, 31, s. 34, 28.

³⁷ Tamże, 167, s. 145, 22.

³⁸ Tamże, 186, s. 162, 14.

³⁹ Tamże, 188, s. 164, 10.

z tym, co niewypowiadalne, co jest poza wszelką bytowością (καὶ συμβάπτεσθαι τῷ ἀρρέτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων)⁴⁰.

„Kolisty ruch”, o którym mówi Platon w *Timajosie*, oznacza, według komentarza Proklosa do tego dialogu, zwrot duszy ku niej samej jako początek życia pełnego rozsądku i rozumienia istoty rzeczy. Proklos powtarza tu znaną z poprzednich komentarzy argumentację, że skoro duszy przysługuje samoistne życie, przeto również przysługuje jej samopoznanie. Filozof stwierdza, że poprzez zwrot ku niej samej, dusza nie tylko poznaje samą siebie, ale jednocześnie odkrywa to, co ją poprzedza i to, co po niej następuje⁴¹. Jest ona bowiem odbiciem tego, co jest przed nią, a jednocześnie kształtuje to, co następuje po niej⁴². Dusze tych, którzy nie zapomnieli o przyczynie swej duchowej doskonałości, panują nad ruchem wszystkich innych rzeczy, zwracają się ku samym sobie i poznają same siebie, co nie zachodzi w przypadku bytów, które są wprawiane w ruch przez inne byty⁴³. Przeciwnie, dusza, która postrzega siebie wyłącznie w cielesnym wymiarze, jest poruszana przez strumień wewnętrznych namiętności i zewnętrznych wydarzeń, nie rozpoznając samej siebie. Swoją obraz bierze za rzeczywistość, pozostając słabą i bezradną (καὶ ἐκπέπλεκται καὶ ἐν ἀπόρῳ ἐστί)⁴⁴.

W *De providentia et fato*, które jest traktatem dotyczącym starości⁴⁵, Proklos wraca do tego samego tematu. Sądzi, że dopiero wtedy, kiedy zmysły się uspokajają, dusza zwracając się ku sobie samej postrzega swą substancję i swoje uzdatnienia. Będąc mikrokosmosem odnajduje wzór tego, co ją poprzedza, i obraz tego, co po niej następuje⁴⁶. Wyzwoliwszy się z powłoki ciała, dusza uświadamia sobie, że nie należy ani do rodza-

⁴⁰ Proclus, *Theologia Platonis*, I, 3, wyd. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, Paris 1968, s. 15, 21; por. Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 11, 18. Można również zauważyć podobieństwo wizji Proklosa do opisu wizji Augustyna w ogrodach Ostii, por. *Wyznania*, IX, 10, 23–25.

⁴¹ Proclus, *In Timaeum*, wyd. E. Diehl, t. II, s. 244, 17; s. 286, 26.

⁴² Tamże, s. 296, 12; por. Platon, *Timajos* 50b.

⁴³ Proclus, *In Timaeum*, t. II, s. 139, 19.

⁴⁴ Tamże, t. III, p. 330, s. 18.

⁴⁵ Proclus, *De providentia et fato*, wyd. H. Böse, Berlin 1960, s. X.

⁴⁶ Tamże, 18, 1, s. 125.

ju bytów cielesnych, ani bytów boskich⁴⁷. Jej νοῦς może ujawnić się jako byt noeryczny, inteligijny, *intelligens* (νοερός)⁴⁸, który jest w stanie zapanować nie tylko nad każdym poruszeniem zewnętrznym, jak i wewnętrznym, dzięki „szczytowemu punktowi” nazwanemu przez Proklosa „kwiatem intelektu” (ἄνθος νοῦ)⁴⁹. W rezultacie dusza uspokaja się, nabiera ufności do samej siebie, integrując się z sobą i w doskonałym poznaniu stając się „kimś boskim”, θεῖος ἀνὴρ. Oczywiście, pierwszym warunkiem owego zwrotu na drodze ku boskości jest dla człowieka przyznanie, iż wie, że (nic) nie wie, jak czyni to Sokrates w *Obronie*⁵⁰.

Współczesny Proklosowi uczeń Syriana, Hermiasz, podejmuje w swoim komentarzu do *Fedona* problem sentencji delfickiej. Jego uwagę zwróciły słowa Sokratesa: „aż do chwili obecnej nie jestem zdolny poznać samego siebie”. Hermiasz odrzuca interpretację tego fragmentu w duchu sceptycyzmu, w jakim go wykladała Nowa Akademia. Wyznanie Sokratesa, mówi Hermiasz, oznacza bądź że nie zna on samego siebie tak dobrze jak zna go bóstwo, bądź że nie zna samego siebie w stanie czystym, tzn. wyłącznie jako duszy, ponieważ zna siebie jedynie jako zanurzonego w ciele. Hermiasz jest przekonany, że byt, który może poznać sam siebie, poznaje również poprzez siebie wszelkie inne byty; stąd też spełnienie zalecenia γινῶθι σεαυτὸν jest podstawowym zadaniem poznawczym każdej istoty obdarzonej rozumną duszą⁵¹.

Damaskios, ostatni scholarcha Akademii, wydalony przez Konstantyna z Aten w roku 529, podjął na nowo myśl Proklosa dotyczącą różnienia między trzema typami poznania. W komentarzu Ἀπορίαὶ καὶ λύσεις do platońskiego *Parmenidesa* wymienia działania poznawcze dążące (a) ku temu, co najlepsze, (b) ku samemu sobie oraz (c) ku temu,

⁴⁷ Tamże, 23, 11, s. 133.

⁴⁸ Tamże, 30, 11, s. 139; przekł. Wilhelma z Moerbecke (... *cognoscens et seipsum quis est*).

⁴⁹ Tamże, 31, 9, s. 140-141.

⁵⁰ Tamże, 51, 6, s. 161: Καὶ σοφὸς ὄντως ἐστὶν ὁ γινούς σεαυτὸν οὐκ εἰδὸτα καὶ μὴ ἀγνοῶν ὅτι οὐκ οἶδε.

⁵¹ Hermias, *In Platonis Phaedrum*, 222e; wyd. P. Couvreur, w: *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, t. CXXXIII, Paris 1901, s. 31.

co jest podrzędne w stosunku do poznającego podmiotu⁵². Rozpatruje zwrot ku samemu sobie jako przemianę późniejszą od substancjalnej i witalnej, czyli od nich różną⁵³. Uczeń Damaskiosa, Pryscjan Lidyjczyk, przypomina, że żadne ciało nie może poznać samego siebie ani zwrócić się ku samemu sobie. Jedynie dusza filozofa oczyszczona z namiętności cielesnych może skierować się ku samej sobie, a przez to poznać samą siebie i inne substancje bezcielesne⁵⁴.

Dwaj aleksandryjscy neoplatonicy z V – VI wieku, którzy kładli nacisk zwłaszcza na aspekt moralny γῶθι σεαυτὸν, to Hierokles i scholarcha Simplicios. Pierwszy, w swoim komentarzu do pitagorejskich *Złoty Wersetów*⁵⁵, określił związek między pitagorejską maksymą „szanuj samego siebie” i przytaczaną tu wielokrotnie regułą delficką. Jego zdaniem, również ona dyktuje sposób zachowania w zależności od racjonalnej natury, która stanowi o naszej godności⁵⁶. Służy za podstawę zarówno dla wszystkich dobrych uczynków, jak i określa reguły poznania. Hierokles sądzi bowiem, iż pohamowanie namiętności prowadzi do poznania tego, co istnieje naprawdę⁵⁷. Natomiast miara naszych obowiązków jest określana przez poznanie naszej własnej substancji, tzn. przyznanie godności naturze rozumnej⁵⁸.

Hierokles zaleca, w konsekwencji, by każdego wieczora, jak czynił to Pitagoras, stawać przed wewnętrznym trybunałem duszy (τὸ εἶσω τῆς ψυχῆς δικαστήριον). Uważa bowiem, iż wewnętrzna refleksja odsłania reguły prawego życia, a tajemny skarb sumienia kieruje każde jestestwo ku określonemu celowi. Rachunek sumienia pozwala na połączenie naszego rozumu z Umysłem (Νοῦς), który jest prawodawcą. Zawiera szereg reguł postępowania zalecających cześć bogów, jako wyższych od

⁵² Damascius, *Dubitationes et solutiones*, § 26, fol. 28 r.; wyd. Ruelle, Paris 1888, t. I, s. 46, 10.

⁵³ Por. tamże, fol. 96 v, s. 156, 18. Por. wyżej, s. 15.

⁵⁴ Zob. wyżej, przyp. 16.

⁵⁵ Komentarz Hieroklesa *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, znany jest w literaturze przedmiotu jako *Złote Wersety*.

⁵⁶ Hierocles, *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Berlin 1853, s. 58, 23 i s. 64, 13.

⁵⁷ Por. tamże, s. 65, 21.

⁵⁸ Por. tamże, s. 67, 4.

nas w hierarchii bytów, każe szanować ojca i matkę, cenić ludzi żyjących w cnocie, panować nad popędami ciała, pogardzać dobrami materialnymi, szanować samego siebie, rozpowszechniać tylko rozumne opinie, podejmować namysł przed podjęciem działania, oczyszczać się z pychy i zarozumiałstwa; żyć po to mianowicie, by poznać⁵⁹.

To codzienne powtarzanie prawa staje się ćwiczeniem, które ma nam przypomnieć to, co robiliśmy w naszych poprzednich żywotach (Ἡ τῆς καθημερινῆς ζωῆς ἀνάμνησις μελέτη γίνεται τῆς τῶν προοδεδιωμένων ἀναπολήσεως), uświadamiając nam tym samym naszą nieśmiertelność. Pitagoras w *Złoty ch Wersetach* ukazuje najsprawiedliwszego i najbliższego nam sędziego: otóż my sami osądzamy siebie mocą samego sumienia i na podstawie prawidłowych odniesień, tzn. obiektywnie (δικαστὴν ἐπέστησε τὸν δικαιοτάτων ἅμα καὶ οἰκειοτάτων, τὸ συνειδὸς αὐτό, καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καὶ αὐτὸν ἑαυτῶ). Sumienie w nas zmuszone jest słuchać samo siebie (Ὁ δὲ οἴκοθεν λογισμὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ κατακούειν ἀνάγκη ἔχει), służąc nam za wyrocznie (ἐπίτροπον). Gdy człowiek jak z księgi odczytuje ze swej pamięci zapis swych uczynków, osądza je według Prawa jako wzorca (Ὅταν γάρ, ὡς ἐν γραμματείῳ, τῇ μνήμῃ ἀνάγνω τὰ πεπραγμένα, τότε κρίνει πρὸς τὸ παράδειγμα ἀποβλέπων τὸν νόμον). W ten sposób, poprzez dodawanie, czego nie dostaje, lub ujmowanie tego, co zbyt wiele, celem uwydatnienia piękna moralnej sprawności (ἀφαιρέσεις πρὸς τὸ τῆς ἀρετῆς κάλλος), postępując niby ów artysta rzeźbiący posąg bóstwa, o którym mówi Plotyn, człowiek odkrywa w sobie, współtworząc zarazem, nieskażony obraz boga i sam staje się tym samym θεὸς ἀνὴρ⁶⁰.

⁵⁹ Por. tamże, s. 114–116.

⁶⁰ Por. Plotyn, *Περὶ τοῦ καλοῦ*, *Enneady*. I, 6, 9, II, gdzie filozof zachęca ludzi, by upiększali obraz samych siebie tak, jak czyni to rzeźbiarz, który wygładza i poleruje boską statwę: „Wracaj do siebie samego i spójrz! I jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak, jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie, jedno wygładzi, a inne oczyści, aż objawi piękne oblicze na posągu, tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne [Σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττά], prostuj, co opaczne, czyść i rób, by załśniło, co ciemne, i nie ustawaj w pracy nad własnym posągiem, aż ci rozbłyśnie boskie światło cnoty, aż zobaczysz powściągliwość, stojącą na świętej ostoi oczyszczenia!” Podobnie Grze-

Hierokles zaleca *Złote Wersety* jako remedium na choroby duszy, dostępne jednak tylko dla tych, którzy oddają się kontemplacji, tzn. poznaniu substancjalności duszy w sensie zwrotu ku samemu sobie (εἰς ἑαυτοῦς ἐπιστροφῆ), a jest to warunek, który ujawnia nam prawdziwe dobra i naturę cnoty. Tych, którzy oddają się kontemplacji, określa się mianem „boskich ludzi” (τῶν θεῶν ἀνδρῶν)⁶¹. Ci bowiem, którzy poznali samych siebie, są wyzwoleni od jakichkolwiek skłonności prowadzących do zepsucia i duchowej śmierci⁶². Każdy człowiek posiada w sobie (taka jest bowiem ludzka natura) możliwość poznania swojej istoty (τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας ἐπιγνώσιν). Jednakże większość ludzi nie dostrzega prawdziwych dóbr, gdyż nie oczyścili się z namiętności i nie pozbyli się fałszywych sądów dzięki uprawianiu filozofii, nie wyzwolili się więc z więzienia materii i mniemań (δεσμωτηρίων, por. *Fedon* 114b).

Bóg pozwala człowiekowi poznać swoją własną duszę tylko wtedy, gdy podejmuje on wysiłki, by wyzwolić się ze swoich słabości, dokonując zwrotu ku samemu sobie⁶³. Widzimy, jak Hierokles, nawiązując pod kątem swych rozważań do platońskiej koncepcji wędrówki duszy, uzupełnia ją, przyznając wiele miejsca roli, jaką pełni ludzka wola. Podobnie Simplikios, uczeń aleksandryjczyka Ammoniosa, dostrzega w zaleceniu wyroczni delfickiej naczelną zasadę moralnego postępowania⁶⁴.

Olimpiodor, inny spośród uczniów Ammoniosa, badacz komentarzy Proklosa i Damaskiosa do *Alkibiadesa*, sam również napisał obszerny komentarz do tego Platońskiego dialogu. Nie zadowolili się jednak, jak

gorz z Nyssy, w *Komentarzu do Psalmów* mówi o rzeźbieniu w nas obrazu Chrystusa (ἐξοικεθέντων), *In Psalmos*, traktat II, 11, wyd. Jaeger, t. VI, s. 116, 6; por. *In Canticorum*, hom. XIV, wyd. Jaeger, t. VI, s. 408, 12 (περιοικεθέντων).

⁶¹ Por. Augustyn, *De ordine*, II, 20, 53-54, C. S. E. L., t. LXIII, s. 184, 13. Św. Augustyn ocenia dwukrotnie doktrynę Pitagorasa jako *prope divina*; por. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976.

⁶² Hierocles, *In aureum...*, wyd. cyt., s. 157, 16.

⁶³ Tamże, s. 160, 18; por. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, w: *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, t. CCXVIII, Paris 1915, s. 69.

⁶⁴ Por. Simpl., *In Epicteti euchiridion*, 29; wyd. H. Wolf, Cl. Saumaise, Leiden 1640, s. 138.

Proklos, stwierdzeniem, iż celem *Alkibiadesa* jest poznanie samego siebie⁶⁵. Podobnie jak Damaskios, dostrzegł w nim coś więcej, a mianowicie chęć poznania trzech części tworzących duszę⁶⁶. Sokrates w tym dialogu określa człowieka jako duszę rozumną, posługującą się ciałem. Ateński mędrzec, powiada Olimpiodor, zarzuca Alkibiadesowi, że zamiast starać się poznać swą duszę, interesuje się polityką⁶⁷. Pochłonięty zewnętrznymi sprawami, Alkibiades nie jest w stanie dostrzec, że posiada w sobie ten samoporuszający się czynnik (αὐτοκινητον); jest jak oko, które nie może widzieć samo siebie. Jediną możliwością dla nieukształtowanego (pozbawionego παιδεία) młodzieńca jest wgląd w siebie z pomocą Sokratesa. Moment, w którym dociera do najbardziej wysublimowanej władzy, „samego wierzchołka” (ἀκρότατον) duszy, jest chwilą odkrycia jej νοῦς i boskiego charakteru, jaki posiada: καὶ ὄψει ἐν ἑμοὶ νοῦν καὶ θεόν⁶⁸. Alkibiades widzi wtedy duszę „od wewnątrz”, z perspektywy przebywającego w niej bóstwa: κατὰ γὰρ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἐνθουσιῶμεν⁶⁹.

Olimpiodor sądzi, iż zadaniem inskrypcji delfickiej było uprzedzenie przybywających, że niewłaściwie czynią, pytając świątynię o problemy dotyczące świata zmysłowego (doczesnego): zdobycie władzy, wybuch wojny, zdrowie krewnego itp. Zamiast tego ludzie powinni zasięgać rady, jak troszczyć się o samego siebie. Zdaniem Olimpiodora hasło „poznaj samego siebie” przypominało również, że skoro człowiek jest zdolny poznać samego siebie, przeto posiada rozumną duszę, tak jak byty idealne, czym różni się zasadniczo od roślin i zwierząt, które mają dusze wegetatywne bądź bezrozumne. Inskrypcja delficka miała podobnie symboliczne znaczenie, jak lustra umieszczane przed świątyniami egipskimi⁷⁰. Wynika stąd, że wszystko, co obraca się ku samemu sobie, ma naturę nieśmiertelną, że przez γῶθι σεαυτὸν odkrywamy nieśmiertelność duszy. Poznajemy zawarte w niej idee i wzorce całej rzeczywistości (πάντων δὲ τῶν ὄντων ἔχει τοὺς λόγους καὶ τοὺς τύπους) i w końcu to, co

⁶⁵ Olimpiodor, *In primum Alcibiadem*, 3, 3; wyd. L.G. Westerink, Amsterdam 1956, s. 6.

⁶⁶ Por. tamże, 4, 4, s. 7.

⁶⁷ Por. tamże, 6, 3, s. 8.

⁶⁸ Por. tamże, 7, 9, s. 8.

⁶⁹ Por. tamże, 8, 5, s. 9.

⁷⁰ Por. tamże, 8, 15, s. 9.

jej szkodzi, i to, co jest dla niej dobre (τρίτον πρὸς τὸ γινῶναι τί ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ καὶ τί κακόν)⁷¹, tzn. szczęście, jakie przynosi nam cnota.

Zachęcając Alkibiadesa, by rozpoznał samego siebie, Sokrates skierowuje go zarazem ku Pięknu⁷². Grecki mędrzec udowadnia, zdaniem Olimpiodora, że to, co zna samo siebie, nie jest ani ciałem, ani związkiem ciała z duszą, lecz samą duszą. Pokazuje tym samym, że zwraca się wprawdzie do duszy rozumnej, ale niedoskonalej, skłonnej do ignorowania samej siebie, dlatego dusze obu uczestników dialogu, Alkibiadesa i Sokratesa, muszą zostać poddane intensywnej kuracji (ἐπιμελεία τῆς ψυχῆς)⁷³.

W końcowej części swojego komentarza Olimpiodor wymienia stopnie poznania samego siebie. Rozpoczynamy poznanie duszy wychodząc od jej zewnętrznych przejawów, tzn. sposobów, w jakie trzy części tworzące ustrój duszy używają ciała, czyli πολιτικῶς. Następnie stopniowo oczyszczamy się z namiętności narzucanych przez ciało i zewnętrzność, czyli postępujemy καθαρικῶς. Kolejny, kontemplacyjny stopień, postępując θεωρητικῶς, osiągamy z chwilą, gdy wyzwoleni od pasji i doznań, zwracamy duszę rozumną ku najwyższemu Dobru. Na kolejnym szczeblu, poznając θεολογικῶς, rozpoznajemy konstytuującą człowieka czystą substancję (ιδέα), osiągając najwyższy stopień bycia ἐνθουσιαστικῶς, tzn. na sposób „uduchowienia – natchnienia przez boga”, co nam zapewnia pozostawanie w niczym niezmałconej relacji z Jednym⁷⁴.

Właściwym przeto miejscem dla γινῶθι σεαυτὸν jest, wedle Olimpiodora, inskrypcja nad wejściem do świątyni boskiego Appollina, ponieważ poznając samych siebie, co jest cechą właściwą bogom, poznajemy wszystkie rzeczy⁷⁵. Wprawdzie nic nie jest trudniejsze od świadomej introspekcji⁷⁶, ale jej owocem jest σωφροσύνη, φρόνησις, nabycie spraw-

⁷¹ Por. tamże, 10, 1, s. 10.

⁷² Por. tamże, 24, 9, s. 18: ἐπιστρέφων αὐτὸν ἐντεῦθεν πρὸς τὸ γινῶναι ἑαυτὸν, οἷός ἐστι καὶ ἐκ τίνων, καὶ προτρέπων ἐπὶ τὸ καλόν.

⁷³ Por. tamże, 171, 10, s. 108.

⁷⁴ Por. tamże, 172, 5, s. 100.

⁷⁵ Por. tamże, 199, 3, s. 125.

⁷⁶ Por. tamże, 201, 7, s. 133.

ności (cnoty) umiarkowania i rozsądku (i w ogóle wszelkiej dzielności):
 Ὁλως γὰρ τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν πάσης ἀρετῆς ἐστί.⁷⁷

Któryś z uczniów Olimpiodora powie znów w *Prolegomena Platonicae philosophiae*, iż dialog *Alkibiades*, z uwagi na temat poruszający problem „podwójnej niewiedzy”⁷⁸, jest właśnie tym dialogiem twórcy Akademii, który należy zawsze komentować jako pierwszy⁷⁹.

Tak zatem, w przeciągu trzech wieków neoplatonizmu, dialog *Alkibiades* nie przestaje być komentowany w świecie greckim, traktowany jako podstawa wszelkiego filozoficznego nauczania. Stanowi materiał dla nauczycieli i jest podporą ciągle urozmaicanych podręczników omawiających różne metody samopoznania. Dodatkową podstawą były również pisma wielkich filozofów, oryginalne dzieła o bardzo osobistych tendencjach i spostrzeżeniach.

Wedle Plotyna zwrot ku swemu wnętrzu prowadzi do transcendencji duszy, pozwala na osiągnięcie w przebóstwieniu poziomu Νοῦς (θεῖωσις) i możliwości zjednoczenia (ἕνωσις) ze źródłem wszechrzeczy, czyli z Jednym. Porfiriusz zdaje się kłaść nacisk na ascezę umysłu, która pozwala na ujawnienie w nas „człowieka wewnętrznego” i wewnętrznego widzenia (ἡ ἔνδω ὁ ὄψις), Jamblich na związek między naszym samopoznaniem i poznaniem bytów boskich. Proklos podkreśla znów konieczność zintegrowania (zjednoczenia) się duszy samej w sobie, a następnie zjednoczenie się z boskością. Dla Olimpiodora najwyższą wartość ma stopień poznania, który określa mianem „uduchowienia”, tj. (wstąpienia) Boga w nas (ἐνθουσιαστικῶς). Julian i Hierokles rozważają sentencję „poznaj samego siebie” z moralnego punktu widzenia, gdzie samopoznanie prowadzi, z jednej strony, do uświadomienia sobie swej ograniczoności, z drugiej zaś – do poznania swojej godności i konieczności boskiego wsparcia na drodze wzwych.

⁷⁷ Por. tamże, 210, 7, s. 126; por. Olimpiodor, *In Phaedonem*, s. 45, 8.

⁷⁸ *Prolegomena Platonicae philosophiae*, 16, 22; wyd. L.G. Westerink, Amsterdam 1962, s. 31.

⁷⁹ Por. tamże, 28, 18, s. 49.

4. Motyw platońskiej „drogi wzwyż” w filozofii wczesnochrześcijańskiej

Hasło γνῶθι σεαυτόν, ta doskonale znana w świecie starożytnym inskrypcja widniejąca nad świątynią Appolina w Delfach, stała się punktem wyjścia dla myśli chrześcijańskiej zainspirowanej platonizmem, a tym samym znalazła szeroki rezonans w późniejszej Civitas Christiana. Sokratejski „powrót do siebie” był dla teologów sposobem osiągnięcia świadomości istnienia Boskości i jako taki został zaadaptowany przez duchowość chrześcijańską już od II wieku (Klemens Aleksandryjski), a następnie rozwinięty przez Ojców Greckich: Orygenesę, Grzegorza z Nyssy i Ewagriusza. Motyw ten uzyskał wymiar uniwersalny zarówno w tradycji Kościoła Wschodniego, jak i Zachodniego, dzięki rozważaniom św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity.

Niewątpliwie rozważania Augustyna mają mocne inspiracje platońsko-neoplatońskie, zaś Pseudo-Dionizego – neoplatońskie. Oparcie dała im Platońska psychologia, rozwinięta przez Plotyna i jego kontynuatorów na podstawie przedstawionej obrazowo w paraboli jaskini drogi duszy „wzwyż”, rozumianej jako droga ku transcendencji w immanencji. Należy zgodzić się ze zdaniem J.J. McEvoya, który przestrzega, by terminów typu „platonizm” czy „neoplatonizm” nie nadużywać jako wskazujących na wyłączne źródła myśli Augustyna⁸⁰. Podobne zastrzeżenia podnosi J.M. Rist, jeśli chodzi o wpływy Plotyna, Jamblicha i Proklosa na refleksję Pseudo-Dionizego, mówiąc o „specyficznym Proklosowej wersji chrześcijaństwa”⁸¹.

Augustyn w *Dialogach* deklaruje, że nie pragnie poznać nic więcej, jak tylko duszę i Boga⁸². Typowe dla Augustyna jest tu związanie istnienia Boga z istnieniem własnego „ja”. Filozof uważa, że intuicja jaźni jest

⁸⁰ J.J. McEvoy, *Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?*, w: *Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth 1990*, Dublin 1992, s. 160–162.

⁸¹ J.M. Rist, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul, Neoplatonism and Medieval Thought*, w: *Studies in Honour of E. Jeauneau*, red. H.J. West, Leiden–New York–Köln 1992, s. 151.

⁸² Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, 7.

bezpośrednia i intelektualna, niezależna od zmysłów, jest czymś najbardziej fundamentalnym. Dochodzi w ten sposób do punktu stałego, jakim jest poznająca świadomość⁸³: „Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś w ogóle mylić się” (*Cum utique si non esses falli omnino non posses*)⁸⁴. Znajdujemy tu niewątpliwe podobieństwo do słynnego *cogito ergo sum*, ale należy pamiętać, iż to, co dla Kartezjusza stanowiło *fundamentum inconcussum*, dla Augustyna było jedynie wstępnym warunkiem.

Dla biskupa Hippony poznanie jest najwyższym stopniem ludzkiej aktywności. Rozróżnia w nim władze poznawcze, takie jak zmysły zewnętrzne, zmysł wewnętrzny i świadomość poznania zmysłowego. Na ich czele stoi rozum osądający: „Dlatego proszę cię, przypatrz się, czy możesz znaleźć w naturze człowieka jakiś pierwiastek wyższy od rozumu? – Ewodiusz: W ogóle nie widzę nic lepszego” (*Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius? – Nihil omnino melius video*)⁸⁵. Augustyn szuka dalej i pyta, czy rozum bywa przez coś osądzany. Zauważa, że wszystkie umysły zgadzają się co do twierdzeń matematyki, ponieważ jej przedmiot jest wieczny i pozazmysłowy. Ale są i inne podobne idee, np. mądrości, szczęścia. W tych prawdach uczestniczy każdy rozum i dla wszystkich są one identyczne. My prawd tych nie osądzamy, lecz sądzymy za ich pośrednictwem. Wszystkie one są konieczne, niezmiennie i wieczne⁸⁶.

Zatem, konkluduje Augustyn, ponad rozumem stoi Prawda, rozum bowiem wyszedłszy z siebie trafia na konieczne, niezmiennie i wieczne idee, które nim kierują. Ale właśnie Prawda wskazuje na instancję, którą jest jedyny, niezmienny byt, czyli Bóg: „Zgodziłeś się, że jeżeli udowodnię, iż istnieje byt wyższy od naszego rozumu, uznasz w nim Boga, pod warunkiem, że nie ma już niczego wyższego nad tym bytem. Przyj-

⁸³ Argumenty sceptyków nie przemawiają do Augustyna, gdyż – jak zauważa – sceptycyzm już w momencie autoafirmacji sam siebie znosi.

⁸⁴ Augustyn, *De libero arbitrio*, II, 3, 7; *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, s. 116.

⁸⁵ Tamże, II, 6, 13, s. 126.

⁸⁶ Augustyn, *Soliloquia*, 1, 15, 29, 617A: „Conficitur dogma non esse vera nisi quae sunt immortalia”.

mując twoją zgodę powiedziałem, że wystarczy udowodnić mi to pierwsze, bo jeśli nie istnieje nic wyższego, sama Prawda jest Bogiem; jeśli zaś istnieje, to właśnie to jest Bogiem. Tak czy owak, nie będziesz mógł zaprzeczyć, że jest Bóg. To jest właśnie zagadnienie, które postanowiliśmy rozważyć i omówić”⁸⁷. Prawda pochodzi więc z naszego wnętrza, znikąd bowiem nie można się jej nauczyć (*nusquam igitur discere*), dlatego dla Augustyna program „powrotu do siebie” jest koniecznością ontyczną i epistemiczną.

Podobny nurt rozważań znajdujemy u Pseudo-Dionizego Areopagity, myśliciela, którego filozofia ma znaczenie fundamentalne dla teologii i filozofii Kościoła Wschodniego. Jego rozumienie „powrotu do siebie” jest całkowicie skoncentrowane na samopoznaniu duszy, ale inaczej niż dla Augustyna, stanowi jeden z wielu stopni wznoszenia się ku Jednu-Prawdzie. Pseudo-Dionizy w procesie *γνώθι σεαυτόν* widzi sposób na zmianę stanu umysłu, który to proces odbywa się w trzech fazach: (1) umysł nastawia się na odczucia wewnętrzne, (2) umysł zwraca się ku samemu sobie, (3) umysł przez modlitwę wznosi się ku Bogu, a to wznoszenie się jest zarazem drogą jednoczącego skupienia (*ἡ ἐνοειδῆς συνέλεξις*).

Pseudo-Dionizy w traktacie *O imionach boskich* pisze: „Dusza porusza się również ruchem kołowym, wtedy gdy wchodząc w samą siebie, opuszcza świat rzeczy zewnętrznych i skupia wszelkie [sc. od *Noῦς* pochodne] noeryczne [sc. inteligentne/inteligijne] moce w jedność. W tym ruchu kołowym, który zabezpiecza ją przed pobłądzeniem, odwraca się od wielości rzeczy, które są na zewnątrz, i skupia się najpierw na sobie, a potem, gdy staje się [sc. dzięki *Noῦς*] jedną formą, tworzy jedność doskonałą swoich własnych mocy. W ten sposób jest prowadzona do

⁸⁷ „Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est; si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris; quae nobis erat ad tractandum et disserendum quaestio constituta” (Augustyn, *De libero arbitrio*, II, 15; *O wolnej woli*, przekł. A. Trombala, wyd. cyt., s. 150).

piękna i dobra, wyższego nad wszystko, zawsze jedyne, doskonale tożsamego, bez początku i bez końca”⁸⁸.

Celem samopoznania jest dla Pseudo-Dionizego osiągnięcie stanu stłumienia umysłu, lub inaczej zamkniętego obiegu umysłu, stan ten zaś umożliwi dotarcie do nadświadomości. Dla Areopagity jest to przekroczenie granic języka i rozumowania, wyjście poza wszelki dyskurs, ku pozostającej w ukryciu triadycznej (troistej) Henadzie. To właśnie stanowi sedno teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego: „Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, z jedności przewyższającej intelekt, kiedy umysł [*sc.* νοῦς] wykracza poza wszystkie byty, a następnie porzuca również siebie i jednoczy się z promieniami najwyższej jasności i wtedy tam zostaje oświetlony przez nie dającą się zbadać głębię mądrości”⁸⁹.

⁸⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 9, PG 3, 705A; *O imionach boskich*, przeł. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne, Imiona boskie*, Kraków 1997, s. 85 (przekład skorygowany – S.B.). Por. tamże o ruchu spiralnym i prostym duszy.

⁸⁹ Tamże, VII, 3, 872 A, s. 128: Καί ἔστιν αὐθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείξῃ ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφράσιν ἀκτίσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξεπευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος.

ΛΑΚΟΝΙΖΕΙΝ ΕΣΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ

Prawda początkiem i kresem (zamiast zakończenia)

Platon w *Protagorasie* wyrażając uznanie dla zwiezłości i celności wypowiedzi Lacedemończyków stawia ich pod tym względem za wzór filozofom, mówiąc: λακονίζεῖν ἐστὶ φιλοσοφεῖν. Kierując się tym zaleceniem ateńskiego mędrca, podsumujmy:

Wszyscy wspomniani myśliciele kontemplujący „drogę wzwyż”, począwszy od Parmenidesa i Sokratesa, a skończywszy na Pseudo-Dionizym i Augustynie, rozważając problematykę γνῶθι σεαυτὸν odwołują się do jednej tylko instancji, która umożliwi wyjście z jaskini doksy i radykalną przemianę. Jest nią PRAWDA jako jedyna, obiektywna ontologiczna wartość (οὐσία ὄντως οὐσα), która pozostaje też zawsze jedyną drogą i drogowskazem. Ponieważ sama w sobie Prawda pozostaje, wedle Platona, niewzruszona względem upływu czasu i zmiennych mniemań-pozorów (δοκοῦν ὄν), zawsze ta sama i niezmienna, jest też każdorazowo-czystą pozytywnością, jedynym Jedno-Dobro-Bytem, tym, co naprawdę jest (ὄντως ὄν).

Wkroczenie na właściwą drogę samopoznania to proces, który odsłania w duszy to, co w niej nadnaturalne, doprowadzając duszę na transcendentną „równinę Prawdy” (ἀληθείας πεδίων), opiewaną w *Fajdrosie* jako „nadniebne miejsce” (247c-248c). Stąd pochodzi owo (podwójne) źródłowe doświadczenie prawdy-Idei (*Veritas norma sui et falsi*): doświadczenie Prawdy jako Bytu oraz doświadczenie Jedności jako zasady bytu Prawdy i jako najwyższej Zasady. Owa przemiana dzięki Prawdzie jest przeto warunkiem koniecznym utwierdzenia duszy w obranej drodze wzwyż i kroczenia nią ku doświadczeniu i kontemplacji źródła bytu Prawdy, którym jest niczym nieuwarunkowana Zasada (ἀνυπόθετος ἀρχή),

najwyższa forma Jedności samej (τὸ ἐν αὐτό), tożsamej z Dobrem samym (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), immanentna i transcendentna zarazem, będąca jako πρῶτιστος θεός przedmiotem filozoficzno-mistycznego kultu Greków.

Z konieczności daleka od doskonałości próba zmierzenia się z tematem metafizyki uwewnętrznionej, którego samo dotknięcie skłania do milczenia, kieruje nas do ostatniej refleksji, że po niej wszelkie dodatkowe uwagi byłyby niestosowne. *Nil plus ultra.*

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- [Alkinoos], *Alcinous Handbook of Platonism*. Translated with an introduction and commentary by John Dillon. Oxford 1993.
- Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis metaphysica commentaria*. Edidit M. Hayduck. Berlin 1881.
- Aristotelis fragmenta selecta*. Recensuit W.D. Ross. Oxonii 1955.
- Aristotelis Metaphysica*. Recensuit W. Christ. Lipsiae MCMVI.
- Aristotelis Opera*. Graece-Latine cum Scholiis. Recensuit J. Becker et H. Bonitz. Berlin 1831–1870.
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit V. Rose. Lipsiae 1886.
- Aristotle's Metaphysics. Books M and N*. Translated with introduction and notes by J. Annas. Oxford 1976.
- Aristoxenos, *Die harmonischen Fragmente*. Griechisch und Deutsch. Hrg. von P. Marquard. Berlin 1868.
- Asclepius, *In Metaphysica*. Edidit M. Hayduck. Berolini 1888.
- Coxon A.H., *The Fragments of Parmenides*. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary. Van Gorcum–Assen 1986.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, bearb. von W. Kranz. Bd. 1–3. Berlin 1960.
- Greek Philosophy*. A Collection of Texts. Selected and explained by C.J. De Vogel. Vol. 1: *Thales to Plato*. Leiden 1957.
- Heath T.L., *History of Greek Mathematics*. Oxford 1921.
- Huffman C.A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge 1993.

- Lasserre F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin 1966.
- Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*. Translated by M.L. D'Ooge, with *Studies in Greek Arithmetic* by F.E. Robbins and L.Ch. Karpinski. New York–London 1926.
- Philoponus Joannes, *In De Generatione et Corruptione*. Edidit H. Vitelli. Berolini 1897.
- Philoponus Joannes, *In Physica*. Edidit H. Vitelli. Berolini 1887–1888.
- Pitagorici, *Testimonianze e Frammenti*. A cura di M. Timpanaro Cardini. Firenze 1962.
- Plato, *Philebus und Epinomis*. Translated and introduction by A.E. Taylor. Edited by Raymond Klibansky with the cooperation of G. Calogero and A.C. Lloyd. Folkestone–London 1972.
- O'Meara D., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 1990.
- Plato*. With an English translation by H.N. Fowler. London 1963.
- Platons Dialog Parmenides*. Neu übersetzt und erläutert von O. Apelt. Leipzig 1922.
- Platon, *Parmenides*. Übersetzt und herausgegeben von H.G. Zekl. Griechisch-Deutsch. Hamburg 1972.
- Platone Opere Complete*. Vol. III: *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*. Traduzione A. Zadro. Bari 1979.
- Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex rec. C.F. Hermann*. Lipsiae MDCCCLXXVII.
- Platonis opera omnia*. Recensuit G. Stallbaum. Vol. 1–13. Londini 1802–1858.
- Platonis opera*. Recensuit C.F. Hermann. Vol. 1–10. Lipsiae 1887–1920.
- Platonis opera*. Recensuit J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford 1955–1957.
- Plotini Opera*. Éd. P. Henry et H. Schwyzer. Paris 1951.
- Procli commentarius in Platonis Parmenidem*. Edidit V. Cousin. Paris 1864 (przedruk: Hildesheim 1961).
- Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. Oxford 1963.
- Sexti Empirici opera Graece et Latine*. Edidit I.A. Fabricius. Vol. 1–2. Lipsiae 1840–1841.
- Simplicius, *In De Anima*. Edidit M. Hayduck. Berolini 1882.
- *In De Caelo*. Edidit J.L. Heiberg. Berolini 1894.

- Simplicius, *In Physica*. Edidit H. Diels. Berolini 1882–1895.
- Syrianus, *In Metaphysica*. Edidit G. Kroll. Berolini 1902.
- Szlezák Th.A., *Pseudo-Archytas: Über die Kategorien*. Berlin–New York 1972.
- Testimonia Platonica*. W: K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1968, s. 443–557.
- Testimonia Platonica*. W: H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982; 1987², s. 336–478.
- Themistius, *In Physica*. Edidit H. Schenkl. Berolini 1900.
- Theonis Smyrnaei philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Recensuit E. Hiller. Lipsiae 1878.
- Theophrastus' Metaphysics*. Text, translation and commentary by W.D. Ross and F.H. Fobes. Oxford 1929.
- Théophraste, *Métaphysique*. Texte édité, traduit et annoté par A. Laks et G.W. Most. Paris 1993.
- Thesleff H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo 1965, s. 2–48.

Przekłady polskie

- Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1973.
- *Etyka nikomachejska*. Przełożyła D. Gromska. Warszawa 1956.
- *Fizyka*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1968.
- *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1975.
- *Metafizyka*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1983.
- *O duszy*. Przełożył P. Siwek. Warszawa 1972.
- *O powstawaniu i ginieciu*. Przełożył L. Regner. Warszawa 1981.
- *Pisma różne*. Przełożył L. Regner. Warszawa 1978.
- *Topiki. O dowodach sofistycznych*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1978.
- Jamblich, *Żywoty Pitagorasa* [Porfiriusz, Jamblich, Anonim]. Przełożyła J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993.

- Dialogi Platona*. Przełożył W. Witwicki. „Zbiorowe wydanie spuścizny piśmienniczej Władysława Witwickiego”. Warszawa 1957–1961.
- Platon, *Eutydem*. Przełożył W. Witwicki. Do druku przygotował H. Elzenberg. Warszawa 1957.
- *Listy*. Przełożyła M. Maykowska. Warszawa 1987.
- *Państwo*. Przełożył W. Witwicki. Warszawa 1958.
- *Prawa*. Przełożyła M. Maykowska. Warszawa 1960.
- *Sofista. Polityk*. Przełożył W. Witwicki. Warszawa 1956.
- *Timajos. Kritias albo Atlantyck*. Przełożył P. Siwek. Warszawa 1986.
- Plotyn, *Enneady*. T. 1–2. Przełożył A. Krokiewicz. Warszawa 1959.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*. Przełożyła I. Dąmbska. Warszawa 1970.

**Literatura przedmiotu: platonizm, arystotelizm
metafizyka, ontologia**

- Δεσποτόπουλος Κ.Ι., *Ἡ λογιστικά τῶ Ἀρχύτα καί ἡ διαλεκτική. Φιλοσοφία καί διαλεκτική*. Θεσσαλονίκη 1990, s. 146–161.
- Achmanow A., *Logika Arystotelesa*. Przełożyli A. Zabłudowski i B. Stanosz. Warszawa 1965.
- Ackrill J.L., *Plato and the Copula: „Sophist” 251–259*. „The Journal of Hellenic Studies” 77 (1957), s. 1–6.
- *Symploke Eidon*. W: *Studies in Plato’s Metaphysics*. Ed. R.E. Allen. London 1965, s. 199–218.
- Akten des X. Symposium Aristotelicum, Sigriswil, 6. – 12. September 1984: Mathematics and Metaphysics in Aristotle*. Ed. A. Graeser. Bern–Stuttgart 1987.
- Allen R.E., *The Generation of Numbers in Plato’s Parmenides*. „Classical Philology” 1970, s. 30–34.
- *The Interpretation of Plato’s Parmenides: Zeno’s Paradox and the Theory of Forms*. „Journal of the History of Philosophy” 1964, s. 143–155.
- *Unity and Infinity: Parmenides 142b–145a*. „Review of Metaphysics” 4 (1974), s. 694–725.
- Allen R.E. (ed.), *Studies in Plato’s Metaphysics*. London 1965.
- Annas J., *Forms and First Principles*. „Phronesis” 1980, s. 257–283.
- APA zob. H.J. Krämer, *Arete...*

- Apelt O., *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1891, s. 101–216.
- Ast F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum Index*. Vol. I–II. Berolini 1908.
- Aubenque P., *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 15 (1961), s. 321–333.
- *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris 1962; 1977.
- Auerbach M., *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” 6 (1932), s. 45–56.
- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2. Katowice 1996.
- Barker A., *Archita di Tarento e l'armonia pitagorica*, „A. I. O. N.” 11 (1989), s. 159–178.
- *Greek Musical Writings*. Vol. I: *The Musician and His Art*. Cambridge 1984; Vol. II: *Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge 1989, s. 28–52.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*. Oxford 1979.
- Bathen N., *Thomistische Ontologie und Sprachanalyse*. Freiburg–München 1988.
- Becker O., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Neske Pfullingen 1963.
- *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”, Abt. B, Bd. I, 1929/31, s. 464–501.
- Beierwaltes W., *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main 1980.
- *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main 1979.
- Berti E., *Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon*. „Revue Internationale de Philosophie” 1980, s. 341–358.
- *Aristotele nel Novecento*. Roma–Bari 1992.
- *Eine neue Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons* (1964). W: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Hrg. von J. Wippern. Darmstadt 1972.
- *Über das Verhältnis von literarischem Werk und ungeschriebener Lehre bei Platon in der Sicht der neueren Forschung* (1965). W: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Hrg. von J. Wippern. Darmstadt 1972.
- *Wprowadzenie do metafizyki*. Przełożył D. Facca. Warszawa 2002.

- Bestor T.W., *Plato's Semantics and Plato's Parmenides*. „Phronesis” 1 (1980), s. 38–75.
- Bigaj J., *Zależność esencjalnego i egzystencjalnego rozumienia bytu od orzecznikowego lub podmiotowego użycia spójki zdaniowej*. „Przegląd Filozoficzny” 4 (2000), s. 17–24.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*. Warszawa 1992.
- *O możliwości koherentnej rekonstrukcji ontologii Platona*. „Studia Filozoficzne” 9 (1986), s. 163–174.
- Bondeson W., *Some Problems about Being and Predication in Plato's Sophist 242–249*. „Journal of the History of Philosophy” 1 (1976), s. 1–10.
- Booth N.B., *Were Zeno's Arguments a Reply To Attacks upon Parmenides?* „Phronesis” 1 (1957), s. 1–9.
- Bordt M., *Der Seinsbegriff in Platons Sophistes. Eine Untersuchung zu 242b6–249d5*. „Theologie und Philosophie” 66 (1991), s. 493–529.
- Bornstein B., *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona*. „Przegląd Klasyczny” 4 (1938), s. 529–545.
- Bowen A.C., *The Foundations of Early Pythagorean Harmonic Science*. „Ancient Philosophy” 2 (1982), s. 79–104.
- Bröcker W., *Gorgias contra Parmenides*. „Hermes” 86 (1958), s. 425–440.
- *Plato über das Gute* (1949). W: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Hrg. von J. Wippern. Darmstadt 1972.
- *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main 1985.
- Bréhier E., *La Philosophie de Plotin*. Paris 1961.
- Braig C., *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Freiburg im Breisgau 1896.
- Brown L., *Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy”. Ed. J. Annas. Vol. IV: *A Festschrift for J.L. Ackrill*, Oxford 1986, s. 49–70.
- Brumbaugh R.S., *Plato for the Modern Age*. New York 1962.
- Burkert W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg 1962.
- Burnet J., *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London 1960.
- Bux E., *Gorgias und Parmenides*. „Hermes” 76 (1941), s. 393–407.
- Calogero G., *Studi sull'Eleatismo*. Roma 1932.
- Casertano G., *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*. Napoli 1978.

- Cassin B., *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Lille 1980.
- Chen L.C.H., *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart 1992 (Palingenesia 35).
- Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore 1944.
— *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley 1945.
- Coreth E., *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck–Wien–München 1980.
— *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*. Düsseldorf 1989.
— *Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik*. Salzburg 1971.
- Cornford F.M., *Parmenides Two Ways*. „Classical Quarterly” 27 (1933), s. 97–111.
— *Plato and Parmenides*. London 1939.
— *Plato's Theory of Knowledge*. London 1935.
- Dąbska I., *Ψεύδος i ψευδής w filozofii Platona*. „Roczniki Filozoficzne” 1 (1979), s. 121–133.
— *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*. Wrocław 1984.
- Delmüller W., Delmüller R.D., Greyer C.F., *Diskurs: Metaphysik*. Paderborn–München–Wien–Zürich 1983.
- Dembińska-Siury D., *Od Ksenofanesa do Plotyna*. „Studia Filozoficzne” 12 (1976), s. 79–91.
— *Plotyn*. Warszawa 1995.
— *Wokół platońskiego Parmenidesa*. „Meander” 9 (1980), s. 365–375.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*. Katowice 1997.
- Demos R., *Types of Unity According to Plato and Aristotle*. „Philosophy and Phenomenological Research” 6 (1945–1946), s. 534–545.
- De Vogel C.J., *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden 1986.
- Diemer A., *Einführung in die Ontologie*. Meisenheim am Glan 1959.
- Dilthey W., *O istocie filozofii*. Przełożyła E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Przedmową opatrzył P. Hadot. Przełożyły Z. Mroczkowska i M. Bujko. Warszawa 1996.

- Domański J., *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów (uwagi o nazwie, pojęciu i przedmiocie metafizyki)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 36 (1991), s. 5–24.
- *Przygodność, zmienność, wolność. Glosa do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa (V 7, 1134b 18–1135a 8 i VIII, 1138b 35-6, 1141a8)*. „Przegląd Tomistyczny” 2 (1986), s. 5–19.
- „*Stworzenie z niczego*”: kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia. „Roczniki Filozoficzne” 1 (1989–1990), s. 31–41.
- Dostal R.J., *Beyond Being: Heidegger's Plato*. „Journal of the History of Philosophy” XXIII (1985), 1, s. 71–98.
- Dowell Mc J., *Falsehood and Not-being in Plato's Sophist*. W: M. Schofield, M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos*. Cambridge 1982, s. 115–134.
- Duszyńska B., *Zasady somatologii stoickiej*. Warszawa 2002.
- Elders L.J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden–New York–Köln 1993.
- Engfer H.J., *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Bad Cannstadt 1982.
- Erler M., *Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos*. „Colloques Internationaux du C. N. R. S”. Paris 1987, s. 153–163.
- *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin–New York 1987.
- Ferber R., *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?* St. Augustin 1991.
- Figal G., *Platons Destruktion der Ontologie*. „Antike und Abendland” 39 (1993), s. 29–47.
- Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór i redakcja R. Murawski. Poznań 1986.
- Findlay J.N., *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974.
- Flashar H. (Hrg.), *Die Philosophie der Antike. Altere Akademie–Aristoteles–Peripatos*. T. 3. Von G.J. Krämer, H. Flashar, F. Wehrli. Basel–Stuttgart 1983.
- Frede M., *Plato's Arguments and the Dialogue Form*. „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, suppl. 1992, s. 201–219.

- Frede M., *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von ist und ist nicht*. Göttingen 1967.
- Friedländer P., *Platon*. T. 1–3. Berlin 1960.
- Fritz K. von, *Die ΑΡΧΑΙ in der griechischen Mathematik*. „Archiv für Begriffsgeschichte” I (1955), s. 13–103.
- *Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre*. „Philologus” 82 (1927), s. 1–16.
- *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage nach der esoterischen Philosophie Platons*, „Phronesis” 11 (1966), s. 117–153.
- *Platon, Theaitetos und die antike Mathematik*. „Philologus” 87 (1932), s. 40–62, 136–178.
- *Schriften zur griechischen Logik*. T. 1–2. Stuttgart–Bad Cannstadt 1978.
- *Zur Frage der esoterischen Philosophie Platons*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 49 (1967), s. 255–268.
- Fubini E., *Historia estetyki muzycznej*. Przełożył Z. Skowron. Kraków 1997.
- Gadamer H.G., *Amicus Plato magis amica veritas*. W: Gadamer H.G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg 1968, s. 249–268.
- *Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief*. W: Gadamer H.G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg 1968, s. 241–247.
- *Idea logiki Hegla*. Przełożył W. Galewicz. „Res Facta” 1982, s. 160–172.
- *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg 1978.
- *Platons ungeschriebene Dialektik*. W: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrg. von H.G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968, s. 9–30.
- *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg 1968.
- *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Przełożyli M. Łukasiewicz i K. Michalski. Warszawa 1979.
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1972.

- Gadamer H.G., Schadewaldt W. (Hrg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* von H.G. Gadamer, K. Geiser, H. Gundert, H.J. Krämer, H. Kuhn. Heidelberg 1968.
- Gaiser K., *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*. Przełożył K. Środa. „Przegląd Filozoficzny” 3 (1997), s. 187–218.
- *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*. Stuttgart 1968.
- *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*. „Antike und Abendland” 32 (1986), s. 89–124.
- *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. „Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft” Stuttgart 40 (1959).
- *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Underdnung: Platon, Politeia VIII 545 D – 547 A*. W: *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30. 4. 1974*. Amsterdam 1974, s. 49–85.
- *La Teoria dei principi in Platone*. „Elenchos. Rivista di Studi sul pensiero antico” 1 (1980), s. 45–75.
- Gaiser K. (Hrg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. [F. Schleiermacher, K.F. Hermann, P. Natorp, J. Stenzel, W. Jaeger, F. Solmsen, N. Hartmann, H. Gundert, H.J. Krämer, H. Kuhn]. Hildesheim 1969.
- Gajda-Krynicka J., *Koncepcje symetrii w filozofii starożytnej*. W: *Symetrie w sztuce i naukach humanistycznych*. Red. J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993, s. 11–27.
- *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.
- *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993.
- Gentile M., *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*. Pisa 1930.
- Gigon O., *Gorgias „Über das Nichtsein”*. „Hermes” 71 (1936), s. 186–213.
- Gilson E., *Being and Some Philosophers*. Toronto 1952.
- *Byt i istota*. Przełożyli P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963.
- *Lingwistyka a filozofia*. Przełożyła H. Rosnerowa. Warszawa 1975.
- Gomperz H., *Philosophical Studies with a Foreword by Ph. Merlan*. Boston 1953.

- Gomperz H., *Platons philosophisches System* (1931). W: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Hrg. von J. Wippern. Darmstadt 1972, s. 159–165.
- Gomperz T., *Greek Thinkers*. Vol. III. London 1914.
- *Sophistik und Rhetorik*. Berlin 1912.
- Gorgia e la Sofistica. Atti de Convegno Internazionale (Lentini-Catania 12–15 dic. 1983)*. Universita di Catania 1985.
- Gosztanyi A., *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft*. Bd. 1–2. Freiburg–München 1976.
- Graeser A., *Platons Ideenlehre, Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*. Bern–Stuttgart 1975.
- Grube G.M.A., *Plato's Thought*. Boston 1958.
- Gundert H., *Platonstudien*. Hrg. von K. Döring, F. Preißhofen. Amsterdam 1977.
- *Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief*. W: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrg. von H.G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968, s. 85–105.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*. Vol. V: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge–London–New York–Melbourne 1978.
- Guzzoni G., *Denken und Metaphysik*. Bern–München 1977.
- *Vom Wesensursprung der Philosophie Platons*. Bonn 1975.
- Guzzoni U., *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*. Freiburg–München 1981.
- Halfwassen J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992.
- *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen*. „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 74 (1992), s. 43–73.
- Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin 1964 (3).
- *Kleinere Schriften*. Bd. 2. Berlin 1957.
- *Platos Logik des Seins*. Berlin 1965.
- *Wprowadzenie do filozofii*. Przełożył A.J. Noras. Warszawa 2000.
- *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1948 (3).
- Havelock E.A., *Preface to Plato*. Cambridge–London 1963, 1982.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*. T. 1–2. Przełożył A. Landman. Warszawa 1967.

- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1–2. Leipzig 1982.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1987.
- *Identität und Differenz*. Neske Pfullingen 1957.
- *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przetłoczył K. Michalski. „Teksty” 45 (1976), s. 9–26.
- *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über der Humanismus*. Bern 1954.
- *Sein und Zeit*. Tübingen 1979.
- *Unterwegs zur Sprache*. Neske Pfullingen 1975.
- *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967.
- *What is Philosophy*. New Haven 1956.
- Heinaman R., *Being in the „Sophist”*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 65 (1983), 1, s. 1–17.
- *Once More: Being in the „Sophist”*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 68 (1986), 2, s. 121–125.
- Heinrich Wł., *Zarys historii filozofii*. T. 1. Kraków 1925.
- Heitsch E., *Die nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ*. „Hermes” 90 (1962), s. 24–33.
- *Wahrheit als Erinnerung*. „Hermes” 91 (1963), s. 36–52.
- Hempoliński M., *Warunki adekwatności teorii prawdy*. „Studia Filozoficzne” 1–2 (1983), s. 217–227.
- Hessen J., *Die Methode der Metaphysik*. Berlin–Bonn 1932.
- Hösle V., *I fondamenti dell’ aritmetica e della geometria in Platone*. Milano 1994.
- *Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung*. „Theologie und Philosophie” 59 (1984), s. 321–355.
- Huffman A.C., *The Authenticity of Archytas Fragment 1*. „Classical Journal” 35 (1985), s. 344–348.
- Husserl E., *Badania logiczne*. T. 1. Przetłoczył J. Sidorek. Toruń 1996.
- *Ideał adekwacji. Oczywistość i prawda*. Przetłoczył J. Dębowski. W: *Prawdy o prawdzie. Lubelskie odczyty filozoficzne*. Lublin 1994.
- Ickler T., *Zu Parmenides 158c 6*. „Hermes” 105 (1977), s. 125–126.
- Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* zob. Gadamer H.G., Schadewaldt W. (Hrg.).

- Irwin T., *Aristotle's First Principles*. Oxford 1990.
- Isnardi-Parente M., *Studi sull'Academia platonica antica*. Firenze 1979.
- Izzo A., *Musica e numero da Ippaso ad Archità*. W: *Forme del sapere nei Presocratici*. A cura di A. Capizzi. Roma 1987, s. 137–167.
- Jürss F., *Von Thales zu Demokrit*. Leipzig–Jena–Berlin 1978.
- Jaeger W., *Paideia*. T. 1–2. Przełożył M. Plezia. Warszawa 1964.
- Jarra E., *Idea państwa u Platona i jej dzieje*. Warszawa 1918.
- Jordan R.W., *Plato's Task in the „Sophist”*. „Classical Quarterly” 1 (1984), s. 113–129.
- Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań 1937.
- Kahn Ch., *Being in Parmenides and Plato*. W: *La Scuola eleatica*. Napoli 1988, s. 237–261.
- *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*. „Foundation of Language” 2 (1966), s. 244–265.
- *Language and Ontology in the „Cratylus”*. W: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*. E.N. Lee, A.P.Z. Mourelatos, R. Rorty (eds.). Assen 1973, s. 152–176.
- *On the Intended Interpretation of Aristotele's Metaphysics*. W: *Aristoteles Werk und Wirkung*. Bd. 1: *Aristoteles und seine Schule*. Hrg. von J. Wisner. Berlin–New York 1985, s. 311–338.
- *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge 1996.
- *Some Philosophical Uses of „to be” in Plato*. „Phronesis” XXVI (1981), 2, s. 105–134.
- *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.
- *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 58 (1976), s. 323–334.
- Kapp E., *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York 1942.
- *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen 1965.
- Kaulbach F., *Einführung in die Metaphysik*. Darmstad 1972.
- *Kritik und Metaphysik. Studien*. Berlin 1966.
- Kerferd G.B., *Gorgias on Nature or That Which Is Not*. „Phronesis” 1 (1955), s. 3–25.

- Keyt D., *Plato on Falsity: „Sophist” 263b*. W: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*. E.N. Lee, A.P.Z. Mourelatos, R. Rorty (eds.). Assen 1973, s. 285–305.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*. Lublin 1994.
- Kirwan Ch., *Plato and Relativity*. „Phronesis” 2 (1974), s. 112–129.
- Knorr W.R., *The Evolution of the Euclidean Elements*. Dordrecht 1975 (rozdz. VII 1. *The Theorem of Archytas on epimoric Ratios*), s. 212–225.
- Knuuttila S., Hintikka J. (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*. Dordrecht 1986.
- Kohnke F.W., *Plato’s Conception of τὸ οὐκ ὄντως ὄν*. „Phronesis” 1 (1957), s. 32–40.
- König E., *Aristoteles’ erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ἀρχαί*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 52 (1970), 3, s. 225–246.
- Krämer H.J., *Die Ältere Akademie*. W: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. „Philosophie der Antike”. Bd. 1/3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*. Hrg. von H. Flashar. Basel–Stuttgart 1983.
- *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Weisen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959 (cytowane jako APA).
- *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 55 (1973), s. 119–190.
- *ΕΠΙΤΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon *Politeia* 509b. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30.
- *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*. W: *Idee und Zahl...* Hrg. von H.G. Gadamer und W. Schadewaldt. Heidelberg 1968, s. 106–150.
- *Ku nowej interpretacji Platona*. Przełożył M. Wesoły. „Studia Filozoficzne” 8 (1987), s. 3–18.
- *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*. „Philosophische Rundschau” (27) 1980, 1/2, s. 1–58.
- *Das neue Platonbild*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 48 (1994), s. 1–20.
- *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982.

- Krämer H.J., *Plato and Foundation of Metaphysics*. New York 1990 (cytowane jako PFM).
- *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*. „Kant-Studien” 55 (1964), s. 69–101 [przedruk w: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hrg. von K. Gaiser. Hildesheim 1969, s. 198–230].
- *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin–New York 1971.
- *Platons ungeschriebene Lehre*. W: Th. Kobusch, B. Mojsisch (Hrg.), *Platon, Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt 1996, s. 249–275 (cytowane jako PUL).
- *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*. „Museum Helveticum” 21 (1964), s. 137–167.
- *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1964; 1967.
- *Zum neuen Platon-Bild*. „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 55 (1981), s. 1–18.
- Kranz W., *Die griechische Philosophie*. Leipzig 1986.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*. Poznań 1966.
- Krapiec M.A., Żeleźnik T.A., *Arystotelesowa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*. Lublin 1966.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa 1974.
- *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 1960.
- *Zarys filozofii greckiej. (od Talesa do Platona)*. Warszawa 1971.
- Kühne W., *Dialektik und Ideenlehre in Platons „Parmenides”*. *Untersuchungen zu Hegels Plato-Deutung*. Heidelberg 1975.
- Kullmann W., *Zeno und die Lehre des Parmenides*. „Hermes” 1958, s. 157–172.
- Kullmann W., Reichel M. (Hrg.), *Der Übergang von der Mundlichkeit zur Literatur bei den Griechen, Script Oralia 30. Reihe A: Altertumswissenschaftliche Reihe*. Bd. 9. Tübingen 1990.
- Lee E.N., *Plato on Negation and Not-Being in the „Sophist”*. „Philosophical Review” 3 (1973), s. 267–304.
- Lee E.N., Mourelatos A.P.D., Rorty R. (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*. Assen 1973.
- Leszl W., *Aristoteles's Conception of Ontology*. Padova 1975.
- Lloyd A.C., *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford 1990.

- Lloyd A.C., *Plato's Description of Division*. W: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London 1956, s. 219–230.
- Lloyd G.E.R., *Plato and Archytas in the Seventh Letter*. „Phronesis”, 35 (1990), s. 159–174.
- Lohmann J., *Musike und Logos. Aufsätze zur griechischen Philosophie und Musiktheorie*. Stuttgart 1970.
- Lumpe A., *Der Terminus „Prinzip” (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*. „Archiv für Begriffsgeschichte” 1 (1955), s. 104–116.
- Lynch W.F., *An Approach to the Metaphysics of Plato through the „Parmenides”*. Georgetown 1959.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. Warszawa 1961.
- Magris A., *Archita e l'eterno ritorno*, „Elenchos. Rivista di Studi sul pensiero antico” 3 (1982), s. 237–258.
- Malcolm J., *Does Plato Revise his Ontology in „Sophist” 246e 249d?* „Archiv für Geschichte der Philosophie” 65 (1983), 2, s. 115–127.
- *Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*. „Phronesis” 1967, s. 130–146.
- Markovič Ž., *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*. 1955. W: O. Becker (Hrg.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*. Darmstadt 1965, s. 308–318.
- Marten R., *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons „Sophistes”*, Berlin 1965.
- Martin G., *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965.
- *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln 1956.
- *Platons Ideenlehre*. Berlin–New York 1973.
- Mathieu B., *Archytas de Tarente, Pythagoriciens et ami de Platon*, „Bull. Assoc. G. Budé” 1987, s. 239–255.
- Mazzara G., *Gorgia ontologico e metafisico*. Palermo 1982.
- Metaphysik*. Hrg. von G. Jánoska. Darmstadt 1977. „Wege der Forschung”, Bd. 346.
- Metaphysik heute?* Hrg. von W. Oelmüller. Paderborn–München–Wien–Zürich 1987.
- Migliori M., *La filosofia di Gorgia*. Milano 1973.

- Migliori M., *Il „Parmenide” e le dottrine non scritte di Platone*. Napoli 1991.
- Miller M.H., *Plato's „Parmenides”. The Conversion of the Soul*. Princeton 1986.
- Minardi S., *On Some Aspects of Platonic Division*. „Mind” 1983, s. 417–423.
- Moline J., *Plato's Theory of Understanding*. Madison (Wisconsin) 1981.
- Moravcsik J.M., *Forms and Dialectic in the Second half of the „Parmenides”*. W: Schofield M., Nussbaum M. (eds.), *Language and Logos*. Cambridge 1982, s. 135–153.
- *Συμπλοκή Ειδῶν and the Genesis of λόγος*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 40 (1960), 2, s. 117–129.
- Mourelatos A.P.D., *„Nothing” as „Not-being”. Some Literary Contexts that Bear on Plato*. „Essays in Ancient Greek Philosophy”, vol. II. New York 1983, s. 59–69.
- Natorp P., *Platos Ideenlehre*. Leipzig 1921.
- Nehamas A., *Participation and Predication in Plato's Later Thought*. „Review of Metaphysics” 2 (1982), s. 343–374.
- Newiger H.J., *Untersuchungen zu „Gorgias” Schrift „Über das Nicht seiende”*. Berlin–New York 1973.
- Nink C., *Ontologie. Versuch einer Einführung in die sprachanalytische Philologie*. Frankfurt am Main 1976.
- Oehler K., *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*. München 1962; Hamburg 1985.
- Ong W.J., *Orality and Literacy*. London 1982.
- Otto R., *Mysticism East and West*. New York 1976.
- Owen G.E.L., *Eleatic Questions*. „Classical Quarterly” 66 (1960), s. 84–102.
- *Plato on Not-Being*. W: *Plato. A Collection of Critical Essays*. Vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*. Ed. G. Vlastos. Garden City 1971, s. 223–267.
- Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983.
- Pawlicki S., *Historya filozofii greckiej*. T. 2. Kraków 1917.
- Peck A.L., *Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of Sopist. A Reinterpretation*. „Classical Quarterly” 46 (1952), s. 32–56.
- *Plato's „Parmenides”*. „Classical Quarterly” 47 (1953), s. 126–147.
- *Plato's „Sophist”: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν*. „Phronesis” 1962, s. 46–66.
- *Plato versus Parmenides*. „Philosophical Review” 71 (1962), s. 159–184.

- Pelletier F.J., *Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-Being*. Chicago 1990.
- Penrose R., *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*. Przełożył M. Heller. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 13 (1991), s. 23–27.
- PFM zob. H.J. Krämer, *Plato...*
- Pherran Mc M.L., *Plato's Reply to the „Worst Difficulty” Argument of the „Parmenides”*: „Sophist” 248a–249d. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 68 (1986), 3, s. 233–252.
- Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hrg. von K. Gaiser. Hildesheim 1969.
- Porawski R., *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa „O ideach”*. „Eos” 1980, s. 77–94.
- *Wokół krytyki idealizmu akademickiego w „De ideis” i „Metafizyce” A 9 Arystotelesa*. „Eos” 1982, s. 49–60.
- Półtawski A., *Aletejologia Edmunda Husserla*. „Studia Filozoficzne” 1–2 (1983), s. 85–133.
- Prauss G., *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966.
- Prior W.R., *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. La Salle 1985.
- Pritchard P., *Plato's Philosophy of Mathematics*. St. Augustin 1995.
- Przełęcki M., *Lektury platońskie*. Warszawa 2000.
- *O paradoksach platońskiego „Parmenidesa”*. „Studia Filozoficzne” 6 (1986), s. 47–62.
- *O platońskiej koncepcji filozofii*. „Studia Filozoficzne” 10 (1984), s. 11–19.
- Przywara E., *Analogia Entis, Metaphysik, I Prinzip*. München 1932.
- PUL zob. K. Gaiser, *Plato...*
- Radice R., *La „Metafisica” di Aristotele nel XX secolo*. Milano 1996.
- Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „dottrine non scritte”*. Milano 1986; 1991¹⁰.
- *Platone. Alla ricerca della dottrina segreta*. Milano 1998.
- Rechsteiner A., *Wesen und Sinn von Sein und Sprache bei Martin Heidegger*. Bern 1977.
- Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916.

- Ricoeur P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris 1982.
- Risse W., *Metaphysik, Grundthemen und Probleme*. München 1973.
- Rist J.M., *Parmenides and Plato's „Parmenides”*. „Classical Quarterly” 1977, s. 221–229.
- Robin L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris 1909.
- Robinson R., *Plato's „Parmenides”*. „Classical Philology” 1942, s. 52–76, 159–186.
- Robinson T.M., *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*. New York 1979.
- Rodzeń J., *Davidowa Bohma filozofia ukrytego porządku*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 13 (1991), s. 43–57.
- Rose L.E., *Plato's Divided Line*. „Review of Metaphysics” 3 (1964), s. 425–435.
- Ross D., *Aristotle*. London 1964.
- *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1963.
- Runciman W.G., *Plato's Later Epistemology*. Cambridge 1962.
- *Plato's „Parmenides”*. „Harvard Studies in Classical Philology” 64 (1959), s. 89–120.
- Ryle G., *Letters and Syllables in Plato*. „Philosophical Review” 4 (1960), s. 431–451.
- *Plato's „Parmenides”*. „Mind” 68 (1939), s. 129–179.
- *Plato's Progress*. Cambridge 1966.
- Sayre K.M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton 1983.
- *Plato's „Parmenides”. Why the Eight Hypotheses are not Contradictory*. „Phronesis” 2 (1978), s. 133–150.
- Schmalzriedt E., *Platon. Schriftsteller und die Wahrheit*. München 1969.
- Schmitt A., *Autoconscientia moderna e interpretazione dell'antichità*. Napoli 1993.
- Schofield M., *The Antinomies of Plato's „Parmenides”*. „Classical Quarterly” 83 (1977), s. 139–158.
- *The Dissection of Unity in Plato's „Parmenides”*. „Classical Philology” 1972, s. 102–109.
- *Plato on Unity and Sameness*. „Classical Quarterly” 80 (1974), s. 33–45.
- Schofield M., Nussbaum M. (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*. Cambridge 1982.

- Seidel H., *Von Thales bis Platon*. Berlin 1980.
- Shorey P., *What Plato Said*. Chicago 1958.
- Siewerth G., *Die Analogien des Seinenden*, Johannes Verlag. Einsiedeln 1965.
- Siewerth G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Düsseldorf 1987.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków 1997.
- Specht E.K., *Sprache und Sein, Untersuchungen zur Sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1966.
- Stahr J., *Podstawa filozofii Platona*. „Kwartalnik Klasyczny” VI (1930), 1–2, s. 129–140.
- Stegmaier W., *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart–Bad Cannstadt 1977.
- Stenzel J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1924.
- Stokes M., *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge 1971.
- Striker G., *Peras and Apeiron. Das Problem der Formen in Platons „Philebos”*. „Hypomnemata” 30, Göttingen 1970.
- Stróżewski Wł., *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- *Istnienie i wartość*. Kraków 1982.
- *Metafizyka jako nauka*. „Studia Mediewistyczne” 27 (1990), 2, s. 3–27.
- *Wykłady o Platonie: ontologia*. Kraków 1992.
- Sudak B., *Matematyczna koncepcja muzyki*. Zielona Góra 1992.
- Sweeney L., *Henry Jackson's Interpretation of Plato*. „Journal of the History of Philosophy” 2 (1975), s. 189–204.
- Synowiecki A., *Spór o uniwersalia a zagadnienie statusu praw przyrody*. „Studia Filozoficzne” 7 (1977), s. 85–97.
- Szabó A., *The Beginnings of Greek Mathematics*. Dordrecht–Boston–London 1978.
- Szlezák Th.A., *Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M. und N. W: Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6 – 12. September 1984*. Hrg. A. Graeser. Bern–Stuttgart 1987, s. 47–67.
- *Platon lesen*. Stuttgart–Bad Cannstadt 1993.
- *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel–Stuttgart 1979.

- Szlezák Th.A., *Was heisst „dem Logos zu Hilfe kommen“? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*. W: L. Rossetti (Hrg.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. St. Augustin 1992, s. 93–116.
- Tarán H.A.S., *Speusippus' Ontological Classification*. „Phronesis” 2 (1974), s. 130–145.
- Tatarkiewicz Wł., *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 14 (1911), 3, s. 346–358.
- *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Z niemieckiego przełożyła w jubileuszowym darze dla Autora I. Dąbska. Warszawa 1978.
- Taylor A.E., *Plato*. London–Bombay–Sydney 1922.
- *Plato and His Work*. London 1937.
- Teloh H., *Parmenides and Plato's „Parmenides” 131a–132c*. „Journal of the History of Philosophy” 2 (1976), s. 125–130.
- Teloh H., Louzecky D.J., *Plato's Third Man Argument*. „Phronesis” 1 (1972), s. 80–94.
- Theiler W., *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966.
- Thesleff H., *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki 1982.
- Tigerstedt E.N., *Interpreting Plato*. Stockholm–Uppsala 1977.
- Trevaskis J.R., *Division and Its Relation to Dialectic and Ontology in Plato*. „Phronesis” 2 (1967), s. 118–129.
- Trzęsicki K., *Rola pojęcia niebytu w twórczości matematycznej*. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. 2. Białystok 1988, s. 75–85.
- Tugendhat E., *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Przełożył J. Sidorek. Warszawa 1999.
- Turck D., *Die Metaphysik der Natur bei Leibniz*. Bonn 1967.
- Untersteiner M., *Sofisti. Testimonianze e fragmenti*. Fasc. II: *Gorgia, Licofrone e Prodicco*. Firenze 1961.
- Verdenius W.J., *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides*. „Phronesis” 2 (1967), s. 99–117.
- *Parmenides' Conception of Light*. „Mnemosyne” II (1949), 1, s. 116–131.
- Vernant J.P., *Źródła myśli greckiej*. Przełożył J. Szacki. Warszawa 1969.
- Viertel W., *Platos Lehre vom Begriff*. Bielefeld 1978.
- Vitali R., *Gorgia. Retorica e filosofia*. Urbino 1971.
- Vlastos G., *Platonic Studies*. Princeton 1973.

- Vlastos G., *The Third Man Argument in the „Parmenides”*. W: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London 1965, s. 231–263.
- *The Third Man Argument in the Parmenides*. „The Philosophical Review”, 63 (1954), s. 319–349.
- Voegelin E., *Platoński ład duszy*. Przełożył H. Krzeczkowski, „Znak” 9–10 (1985), s. 145–165.
- Wallis R.T., *Neoplatonism*. Foreword and Bibliography by L.P. Gerson. London (Indianapolis) – Cambridge 1995.
- Watts A., *The Supreme Identity*. New York 1950.
- Wedberg A., *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm 1955.
- Wege zu einer Ersten Philosophie. Vom ersten Ansatz des philosophischen Fragens*. Frankfurt am Main 1964.
- Weiss H., *The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy*. „Philosophy and Phenomenological Research” II (1941–1942), s. 173–181.
- Weissmahr B., *Ontologie*. Stuttgart–Berlin–Köln 1991.
- Weizsäcker C.F. von, *Die Aktualität der Tradition: Platons Logik*. „Philosophisches Jahrbuch” 1973, s. 221–241.
- *Jedność przyrody*. Przełożył K. Wolicki i inni. Warszawa 1978.
- *Platońska koncepcja prawdy w dziejach przyrodoznawstwa*. Przełożyła M. Łukasiewicz. „Literatura na Świecie” 3 (1981), s. 154–177.
- Wesoły M., *Analiza w greckiej geometrii i analityce Arystotelesa*. W: *Między matematyką a przyrodoznawstwem*. Poznań 1999, s. 19–40.
- „Argument własny” *Gorgiasza*. „Studia Metodologiczne” 27 (1992), s. 267–297.
- *Arystotelesowska koncepcja prawdy*. „Studia Filozoficzne” 1–2 (1983), s. 17–48.
- *Arystotelesowska koncepcja prawdziwości zdań*. W: *Idee a rzeczywistość*. Poznań 1980, s. 7–55.
- *Mimesis dramatyczna według Platona i Arystotelesa*. „Eos” 1996, s. 203–215.
- *Platońska koncepcja harmonii w świetle dialogów i nauk niespisanych*. W: *Platon. Nowa interpretacja*. Oprac. I. Zieliński i A. Kijewska. Lublin 1993, s. 107–132.
- *Świadectwa niespisanej nauki Platona*, cz. I i II. „Meander” 4 (1984), s. 169–183; 6 (1984), s. 281–292.

- Widomski J., *Ontologia liczby*. Kraków 1996.
- Wieland W., *Platon und der Nutzen der Ideen. Zur Funktion der Idee des Guten*. „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1 (1976), s. 19–33.
- Wilpert P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949
- Wiplinger F., *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*. Geleitwort von M. Heidegger. Freiburg–München–Wien 1976.
- Wippert J. (Hrg.), *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons*. Darmstadt 1972.
- Wittaker T., *The Neo-Platonists*. Hildesheim 1961.
- Wojtczak J.A., *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980.
- Woleński J., „Byt” i byt. W: *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi*. Warszawa 1992, s. 140–155 („Biblioteka Myśli Semiotycznej”).
- Wolicka E., *Mimetyka – noetyka – retoryka. W kręgu Platońskiej wizji początków języka i sztuki wymowy*. „Studia Semiotyczne” XIV–XV (1986), s. 57–81.
- *Mit – obraz – alegoria. W kręgu Platońskiej hermeneutyki mitów*. „Studia Semiotyczne” XIV–XV (1986), s. 83–103.
- Wyller E.A., *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo 1960.
- *Plato's „Parmenides”. Another Interpretation*. „Review of Metaphysics” 4 (1962), s. 621–640.
- *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen 1965*. Hamburg 1970.
- Wyszomirski S., *Pojęcie Arete w etyce Stoi starszej i średniej*. Toruń 1997.
- Zeller E., *Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles*. W: *Platonische Studien*. Tübingen 1839, s. 199–300.
- *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1911.
- Zeller E., Mondolfo R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, II 3, Platone e I Academia antica*. Firenze 1974.
- Życiński J., *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*. W: *Filozofować w kontekście nauki*. Red. M. Heller i inni. Kraków 1987, s. 170–185.

INDEKS OSÓB

- Abel G. 311
Agaton 7
Albinus 324
Aleksander z Afrodyzji 14, 125,
163, 200, 231, 258–275, 277–279,
281–284, 286, 296, 287, 292–294,
299, 304
Alkibiades 325, 326, 335, 336
Alkmajon z Krotony 102
Ammonios 334
Anaksagoras 193
Annas J. 144
Antystenes 110
Anzelm 39
Archytas z Tarentu 34, 100, 234
Arystoksenos 9, 103, 104, 125, 143,
186, 271
Arystoteles *passim*
Asklepios 125, 207
Augustyn św. 11, 12, 41, 322, 330,
338, 339, 340, 343
- Baldry H.C. 104
Bańka J. 207
Barnes J. 51
Bartol K. 243
Baumgarten A.G. 26
Becker O. 148, 230
Bergson H. 311
Berkeley G. 52
- Berti E. 23, 28
Bieler L. 334
Bigaj J. 22, 67
Blandzi S. 10, 12, 94, 160, 214, 248,
257, 292, 312, 319
Bohm D. 179
Böhme G. 230
Boissonade J.F. 325
Böse H. 330
Brumbaugh R.S. 155
Brunschwig J. 272
Burnet J. 103
Bywater 323
- Cherniss H. 136, 145, 149, 155
Cohen H. 77
Cornford F.M. 52, 65, 228
Courcelle P. 324
Cousin V. 107
Couvreur P. 331
Cyceron 40, 146
- Damaskios 155, 331, 332, 334, 335
Darwin Ch. 26
Davidson D. 311
Dąmbska I. 242
Dedekind R. 164
Delatte A. 334
Dembińska-Siury B. 322
Dembiński B. 84

- Demokryt 79, 81, 125
 Derkyllides 134, 210
 Diehl E. 330
 Diels H. 72, 100, 101, 134
 Dilthey W. 311
 Diogenes Laertios 34, 111, 215
 Dionizjos 147
 Dodds E.R. 328
 Domański J. 19, 320, 322
 Domański P. 127, 321
 Dönt E. 137
 Doppler Ch. 209
 Duliński T. 21
 Duns Szkot 211
 Düring I. 224
 Dzielska M. 341

 Empedokles 35, 193, 209
 Epiktet 110
 Eudoksos z Knidos 14, 30, 34, 100,
 228, 234, 236, 246
 Euklides z Megary 98, 99, 111, 146,
 163, 228, 229, 234, 237, 245
 Ewargiusz 338
 Ewodiusz 339

 Festa 251
 Festugière A.-J. 324.
 Fichte J.G. 311
 Findlay J.N. 137, 144, 235, 236
 Filip z Opuntu 134, 135, 270
 Filip z Pontu 125
 Filolaos 34, 100
 Filon z Aleksandrii 241, 242, 248–250
 Filoponos 125
 Findlay J.N. 98, 137, 144
 Frege G. 12
 Friedländer P. 154
 Fritz K. von 34
 Focjusz 323

 Fowler D.H. 103
 Fuller B.A.G. 52

 Gadamer H.G. 77, 139, 144, 158, 186
 Gaiser K. 9, 12, 122–124, 127–130,
 135–139, 141–146, 170, 173, 186,
 187, 190, 212, 216, 219, 231, 246,
 258, 259, 260, 268, 272, 297, 298,
 308, 311
 Gajda J. 35, 101, 102
 Gajda-Krynicka J. zob. Gajda J.
 Gallop D. 51
 Gentile M. 28
 Gillespie C.M. 81
 Gilson E. 155
 Gleib R. 303
 Glinka Z. 52
 Gomez-Lobo A. 51
 Gomperz H. 47, 147
 Gorgiasz z Lenotinoj 8, 38, 47, 69,
 159
 Gromska D. 63
 Grzegorz z Nyssy 334, 338
 Guthrie W.K.C. 47, 138, 144

 Hadot P. 197, 321
 Hagemann L. 303
 Halfwassen J. 12, 122, 151, 222, 303
 Happ H. 142, 246, 308
 Hare R.M. 65
 Hartmann N. 26, 188, 212
 Hayduck M. 275
 Hegel G.W.F. 145, 154, 155, 197,
 220, 311
 Heidegger M. 197, 198, 311, 312,
 319, 320
 Heinze M. 251
 Heisenberg W. 179
 Herakleides 125, 168
 Heraklit z Efezu 14, 78, 79

- Hermann K.F. 147
 Hermippos 35
 Hermodor 125, 134, 168, 210, 215,
 216, 255, 301
 Hermotimos 322
 Hermiasz 331
 Herodot 48, 49
 Heron z Aleksandrii 244
 Hestijos 125, 142, 168
 Hierokles 332, 334, 337
 Hintikka J. 39, 53
 Hoche 227
 Homer 39, 42, 43, 48
 Hösle V. 12, 122, 231
 Hume D. 26
- Ingarden R. 25
 Isnardi-Parente M. 137, 138, 139, 140,
 141, 251, 255
 Izydor 323
- Jacoby 34
 Jaeger W. 186, 334
 Jamblich 228, 251, 255, 262, 337,
 338
 Jantzen J. 51
 Joachimowicz L. 248
 Jordan Z. 100, 226, 234, 236
 Julian 337
 Jurewicz O. 323
- Kahn Ch. 10, 39, 40, 41, 43, 48–57,
 68, 70, 198
 Kaliasz 88
 Kałużny J. 312
 Kant I. 25, 26, 27, 121, 150, 169
 Kartezjusz 37, 39, 79, 339
 Kirk R. 72
 Klibansky R. 302
 Klemens Aleksandryjski 338
- Knox B.M.W. 139
 König E. 17
 Konstantyn 331
 Kratyllos 78, 79
 Krämer H.J. 12, 92, 93, 97, 121–124,
 128, 132, 139, 142, 145, 146,
 147, 168, 170, 171, 173, 178,
 187, 196, 201, 205, 212, 216,
 221–227, 245, 246, 248, 251,
 252, 253, 255, 256, 269, 272,
 273, 298, 304, 308, 312
- Krapiec M.A. 83
 Kripke S.A. 37
 Krokiewicz A. 101, 188, 197, 233,
 234, 255, 307
 Kroll W. 34, 112, 195, 230, 241, 292,
 297
 Ksenofont 109, 110
 Ksenokrates 91, 92, 125, 136, 141,
 142, 168, 200, 247, 251, 262, 273
 Kuhn T. 23, 123
- Labowsky L. 302
 Landman A. 155
 Lang 255
 Leibniz G.W. 25, 93, 169
 Leśniak K. 43, 59, 79, 82, 83, 86, 178,
 207, 209, 210, 244, 266, 322
 Lubicz P. 155
 Lukrecjusz 40
 Lumpe A. 17
 Lutostawski W. 166
 Lynkeus 131
- Łukasiewicz J. 26
- Malcolm J. 38
 Mansfeld J. 72
 Marinus, uczeń Proklosa 323, 324,
 325

- Markovič Ž. 232, 244
 Maryniarczyk A. 83
 Maykowska M. 23, 131, 272
 McEvoy J.J. 338
 Melissos 72, 107, 265, 266
 Menon 102
 Merlan Ph. 246
 Mourelatos A.P.D. 51
 Munitz M.K. 39
- Nietzsche F. 169, 311
 Niewöhner F.W. 137
 Nikomachos z Gerazy 227, 228, 232,
 244, 262
 Noras A.J. 212
 Nowak J. 155
- Olimpiodor 317, 319, 334, 335, 336,
 337
 Orygenes 338
 Otto R. 21, 22
 Owen G.E.L. 38, 44, 51, 58, 59, 69,
 72
- Parmenides 8, 9, 10, 12, 37, 38, 46,
 47, 51–56, 59, 61, 69–74, 89, 106,
 107, 108, 110, 111, 117, 125–153,
 157, 159, 266, 343
- Patzig G. 137
 Pitagoras 100, 105, 118, 229, 332
 Plezia M. 186
 Plotyn 15, 196, 197, 207, 211, 255,
 262, 263, 306, 307, 309, 314, 322,
 330, 333, 337, 338
 Plutarch 205, 227
 Porawski R. 275
 Porfiriusz 134, 155, 197, 198, 210,
 227, 337
 Pritchard P. 259
- Proklos 38, 107, 125, 155, 229, 243,
 244, 245, 255, 302, 303, 322–331,
 334, 337, 338
 Protagoras 81
 Protarchos 190, 270
 Prysejan Lidyjczyk 323, 332
 Pseudo-Arystoteles 159
 Pseudo-Dionizy Areopagita 155, 338,
 339, 341, 343
 Pseudo-Plutarch 243
- Quine W.V.O. 38
- Raven 72
 Reale G. 12, 122, 258, 310, 311
 Regner L. 317
 Remond N. 93
 Rist J.M. 338
 Robin L. 121
 Rose 200, 241, 243
 Ross D. 43, 81, 103, 104, 133, 146,
 207, 258, 297
 Rossito C. 223
 Ruelle 332
 Runciman W.G. 155
 Russel B. 38
 Ryle G. 147
- Saffrey H.D. 330
 Saumaise Cl. 334
 Sayre K.M. 13, 109, 110, 147–167,
 270, 271
 Schleiermacher F.E.D. 136, 145
 Schlegel A.W. 136, 311
 Schmalzriedt E. 138
 Schadewaldt W. 139
 Schofield M. 47, 72, 154, 162
 Schwabe W. 252
 Scolnicov S. 228, 230, 257

- Sekstus Empiryk 125, 141, 159, 201,
 216, 218, 219, 241, 242
 Sellars R.W. 311
 Shorey P. 155
 Simmiasz 116
 Simplikios 8, 124, 125, 134, 133, 162,
 163, 210, 215, 227, 231, 255, 265,
 301, 332, 334
 Siwek P. 182
 Skarga B. 19
 Speuzyp 92, 125, 136, 139, 142, 168,
 246, 251, 301, 302, 303
 Sokrates 7, 8, 11, 22, 26, 68, 79, 80,
 82, 83, 84, 87, 106, 108–111, 113,
 114, 115, 118, 126, 128, 146, 190,
 264, 270, 277, 316, 320, 323, 324,
 325, 327, 329, 331, 335, 336, 343
 Stallbaum 38
 Steel A.D. 246
 Stenzel J. 121, 236, 259, 269, 270
 Stobajos 100
 Stokes M. 51
 Stróżewski W. 21, 22, 24
 Syrian 14, 34, 112, 125, 195, 204,
 205, 229, 240, 294–298, 304, 331
 Szlezák Th.A. 12, 122, 127, 128, 139

 Środa K. 9, 138

 Tarán L. 51
 Tatarkiewicz W. 101
 Taylor A.E. 103, 155
 Teofrast 125, 133, 136, 141, 256, 257,
 258, 304, 305
 Tiegerstedt E.N. 137, 143
 Teon ze Smyrny 101, 229, 244
 Theiler W. 262, 263, 307
 Themistios 125
 Teodor 109

 Toeplitz O. 228, 236, 237, 242, 259,
 270
 Tomasz z Akwinu św. 24, 39, 211
 Trombala A. 339, 340
 Tugendhat E. 51
 Tukidydes 48

 Ueberweg F. 30

 Vlastos G. 38, 59, 137
 Vogel C. de 144, 259

 Watson G. 137
 Weizsäcker C.F. von 20, 162, 179
 West H.J. 338
 Westerinck L.G. 318, 325, 330, 335,
 337
 Wesoły M. 9, 12, 13, 61, 62, 124, 168,
 210, 253, 271
 Widomski J. 239
 Wilhelm z Moerbecke 86, 302, 331
 Wilpert P. 60, 61, 62, 66, 121, 146,
 180, 219, 223, 228, 260
 Wippert J. 12, 128, 147, 173, 213,
 215, 216, 305, 307
 Wittgenstein L. 56
 Witwicki W. 64, 65, 185, 189, 214,
 317, 323, 325
 Whitehead A.N. 311
 Wolicki K. 162
 Wolff H. 26, 334
 Wróblewski W. 60, 272

 Zeller E. 147
 Zenon z Elei 99, 153, 163, 272
 Zieliński I.E. 311

 Żeleźnik T. 83, 86

PLATOS ENTWURF DER ERSTEN PHILOSOPHIE

Inhaltsverzeichnis

I. Zur neuen Hermeneutik des Begriffs der ersten Philosophie

1. Ein Versuch der Begründung der ersten Philosophie
2. Komparatistische Plato – und Aristotelesforschungen

II. Das Problem der Genese des Seinsbegriffs

1. Das Fehlen einer exponierten Existenzontologie in der klassischen griechischen Philosophie
2. Herausbildung des veritativen Seinsverständnisses in der vorphilosophischen Zeit und bei Parmenides
3. Veritativ-essenzielles Seinsverständnis (Platon, Aristoteles)
 - A. Platon
 - B. Aristoteles
4. Wahrheit als Modell des Seinsbegriffs

III. Ursprung und Wesen der platonischen Eidetik

1. Genese der Ideen: Von dem Versuch, das Wissen zu begründen, zum Problem der Universalien
2. Ideen und Phänomene: Topologie der Wahrheit als Wesen (οὐσία). Aristoteles und Platon.
3. Zusammenhang von Idee und Zahl: die Auswirkung der Lehre von Pitagoras
4. Der Einfluß des sokratischen „Weges des Wahrheit“ auf die Wahrheitstheorie
5. Charakteristik der platonischen Ideen

IV. Zum neuen Paradigma: die Stelle der ungeschriebenen Lehre im Gesamtwerk Platons

1. Voraussetzungen des neuen Paradigmas
2. „Antiesoterische“ Stellungnahmen und Versuche der Mediation
3. Einheit der in Dialogen vermittelten Lehre und der ungeschriebenen Lehre
4. Bedeutung der Lehre, die Platon nicht schriftlich festgehalten hatte

V. Platon und das Problem der Begründung der Metaphysik

1. Formulierung der Hauptthese
2. Natur und Funktion der Prinzipien
3. Kategorialteilung und ihre Bedeutung
4. Prinzipien und das Generieren von Zahlen
Appendix: Filon von Alexandrien: *Über die Eigenschaften der Dekade*
5. Problem des Mechanismus des Generierens
6. Peripatetische Kritik der Prinzipientheorie
Appendix 1 Alexander von Aphrodisias, *In Metaph.*
Appendix 2 Syrianos, *Über die Prinzipien der Platoniker*
Appendix 3 Syrianos, *In Arist. Metaph.*
7. Monismus und/oder Dualismus der letzten Prinzipien

VI. Quellen der Erkenntnismetaphysik

1. Platonismus: Der Weg vom Unbewußtsein zum Überbewußtsein
2. Die Wendung der Seele zu sich selbst als Bedingung der immanenten Begegnung der transzendenten Wahrheit
3. Das Finden des übernatürlichen Elementes in sich selbst; ethische Dimension der Selbsterkenntnis
4. Das Motiv des platonischen „Weges aufwärts“ in der frühchristlichen Philosophie

ΛΑΚΟΝΙΖΕΙΝ ΕΣΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ. Wahrheit am Anfang und am Ende (anstatt eines Schlußwortes)

Zusammenfassung

Wie einst, beschäftigen die Menschen auch heutzutage viele Probleme, deren Natur oft als „metaphysisch“ bezeichnet wird, obwohl sie aus dunklen, nicht-eindeutigen Intuitionen erwachsen. Solange aber solche Fragen das Denken bewegen, das Interesse erwecken und nach Entscheidungen verlangen, darf der Philosophietheoretiker sie nicht unbeachtet lassen. Deshalb versucht auch der Autor dieses Studiums, selbst an fundamentalen Problemen interessiert, diesem Bedürfnis entgegenzukommen. Er erforscht sie nicht nur meritorisch, sondern auch historisch, nach der hier angewandten historisch-*genetischen* Methode. Er versucht den Grund des philosophischen Denkens zu enthüllen, wie es vor zweieinhalb Tausend Jahren im antiken Griechenland entstand, von Anfang an in einer imponierenden Vollkommenheit. Sein Ziel ist, jene Grundprinzipien zu rekonstruieren, auf denen die wohl repräsentativste Richtung der altertümlichen Philosophie – der Platonismus – aufbaut; zu erfassen, was seinen Kern ausmacht. Anders ausgedrückt: er will die Frage nach den Voraussetzungen der ersten Philosophie Platons und nach ihrem Gegenstand beantworten.

Was als die Grundintention des griechischen philosophischen Denkens befunden wird, ist das unermüdliche Sorgen um die Verankerung des Menschen in der Wahrheit, damit sie zu seiner durchaus natürlichen Umwelt werde, so direkt nahe, daß er sich in ihr sicher fühlt, wie im eigenen Zuhause. Sie soll allem zum letzten Schiedsrichter werden, so wie sie einst Sokrates war, als er im *Symposion* (201c) Agathon korrigierte, der seine Worte bejahend sagte: „ihm kann man nicht widersprechen“. Sokrates erwiderte darauf: „Nicht mir, Agathon, sondern der Wahrheit, denn Sokrates kann man wohl leicht widersprechen“. Das Entlarven der fest verwurzelten Illusion der substanzialisierten Unwahrheit dient als eine bestimmte „Räumung des Vorfeldes“. Diese Frage beschäftigte die stärksten Geister, von Parmenides bis Aristoteles, die endlich zum Ergebnis gekommen sind, daß sich Unwahrheit im Sein nicht verankern lässt.

Während Parmenides die Möglichkeit der Wahrheit lehrte, und empfahl: „entscheide immer im Bezug darauf, wie sich die Sache tatsächlich verhält“, das heißt „entscheide objektiv“ (κρίναι δὲ λόγῳ, fr. 28B 7),

bestätigte Gorgias den Umgangsrelativismus, indem er nicht mehr und nicht weniger als die Unmöglichkeit der Wahrheit lehre und die Unwahrheit ontologisierte als ein Nichtsein, das *ist*: „Nichts ist nicht (sc. Wahrheit)“, das Nichtsein ist also! Von Anfang an stellt sich also das Problem, das bis heute seine Aktualität nicht eingebüßt hat: wie kann man der vortschreitenden De- viation des Weges der Wahrheit vorbeugen, den Philosophie seit Parmenides schreitet. Auch unsere gegenwärtige Situation der Philosophie erinnert stark an diejenige, die Parmenides, Sokrates und Platon erlebten, und mit deren Relativismus – zunächst den Umgangsrelativismus und dann mit dem organisierten der Sophisten – sie gekämpft haben.

Es soll betont werden, daß Parmenides seine Einsichten *auf* dem „Weg der Wahrheit“ formuliert, und nicht auf dem Weg *zur* Wahrheit von einem enigmatischen „metaphysischen“ Gegenstand „X“, einem vermeintlichem „Wesen“ des Seins. Parmenides’ Gedicht behandelt das Wort „ist“, das Subjet und Prädikat seiner selbst ist. Denn „ist“ dient ausschließlich dazu, die Wahrheit ausszusagen. Diejenigen, die unbewußt oder bewußt Meinungen lieben, Platons *filodoxoi* und *doxosophoi*, von Parmenides als „sterbliche Zweiköpfler“ bezeichnet, bedienen sich unberechtigterweise des Wortes „ist“, um ihre ungültigen Urteile zu formulieren, weil sie „sein“ und „nicht sein“ für dasselbe nehmen, und dadurch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit verletzen (fr. 28B6).

Einer der letzten, *last but not least*, Scholaren der platonischen Schule, Simplicios, hat diese allgemeine Tendenz der ganzen griechischen Philosophie kurz und zutreffend ausgedrückt. Es war ihm möglich, bei seinem umfangreichen Wissen und dem tiefen Verständnis des Denkens seiner Vorläufer aus zehn früheren Jahrhunderten. Er hat beobachtet, daß griechische Philosophen eigentlich zwei Probleme beschäftigten: das von Wahrheit und Unwahrheit und das vom Unteilbaren und Teilbaren. Meine Analysen, die sich seiner Konstatation anschließen, zeigen, daß die ganze antike Philosophie sich auf Ideen der EINHEIT und WAHRHEIT konzentriert, beide in enger Aufeinanderbezo-genheit, und daß auf diese Ideen ihr jahrhunderte lang währende un- unterbrochene Wirkungskraft zurückzuführen ist.

Im ersten Kapitel gehe ich zunächst von der Präzisierung einiger Begriffe aus, insbesondere des der „Metaphysik“ und der „ersten Philo-

sophie“, dann schreite ich zur Apologie der aristotelisch-platonischen ersten Philosophie über, die ich der kantischen und positivistisch-szientischen Kritik gegenüberstelle. Ich versuche auch, einige neue und – meiner Ansicht nach – für die historisch-genetischen Forschungen der antiken Philosophie wichtige hermeneutische Vorschläge vorzustellen. Sie sind das Ergebnis meiner vieljährigen Studien antiker Quellentexte, und des möglichst breiten Spektrums von Kommentaren sowohl der antiken als auch der zeitgenössischen Autoren.

Indem ich die überlieferten Texte Platos und Aristoteles', Fragmente von Parmenides und den Pythagoräern, sowie die ganz besonders wertvollen und bestimmt zu wenig in der Forschung berücksichtigten Kommentare miteinander konfrontiere, entdecke ich eine erstaunende Gemeinschaft, die es erlaubt, von der Einheit der griechischen Philosophie zu sprechen. Als bedeutend und kapital für das Verständnis des Wesens sowohl der akademischen als auch der peripatetischen Philosophie, erachte ich nicht ihre gegenseitige Ausschließlichkeit, sondern ihre notwendige Komplementarität.

Im zweiten Kapitel unternehme ich den Versuch, die eigentliche Genese des platonischen Seinsbegriffs zu erläutern, den ich für die konsequente Fortführung der pamenidäischen Tradition halte. Der Versuch baut auf meiner *aletheiologischen* Interpretation von Parmenides, welche auf die entscheidende Analyse der repräsentativen Stellen seines didaktischen Gedichtes zurückgreift und dabei den, bisher nicht gewürdigten, Zusammenhang mit jener Stelle aus *Phaedrus* (247c-248c) berücksichtigt, wo die Wahrheit als solche als transzendent und *par excellence* ontologisch, das heißt im gewissen Sinne „metaphysisch“ gezeigt wird.

Rückgreifend auf mein voriges Buch¹, erinnere ich an die wichtigsten Errungenschaften gegenwärtiger linguistischer Analyse, repräsentiert von Ch. Kahn. Das existenzielle Verständnis von „ist“ sowie die daraus folgenden existenziellen Auffassungen von Sein werden in Klammer genommen, um die veritative Funktion des Verbs „sein“ hervorzuheben,

¹ S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie* [Henologie, Meontologie, Dialektik. Auf der Suche nach einer Ideenontologie in Platos *Parmenides*], Warszawa 1992.

die in der altgriechischen Sprache wohl am wichtigsten war. Diese Funktion impliziert einen völlig anderen Typus der Ontologie. Meine Behauptung lautet, daß es für ein richtiges Verständnis der platonischen „Ontologie“, die aus der pamenideischen Theorie des Seins der Wahrheit abzuleiten ist, notwendig wird, sie als prädikative Ontologie aufzufassen und auf diese Art und Weise die Genese der Ideen und der eidetischen Theorie überhaupt erklären zu können.

Ich schildere die Funktion und Bedeutung des Verbs εἶναι, des von ihm abstammenden Partizips τὸ ὄν, sowie anderer aus diesem Grundwort ableitbaren Ausdrücke (wie z.B. ὄσια, ὄντως), die zusammen das sprachliche Instrumentarium der griechischen Ontologie ausmachen, und berücksichtige dabei vor allem Parmenides, Platon und Aristoteles, die gleichsam drei Pfeiler der philosophischen Reflexion über den Seinsbegriff bilden. Die Analyse ihrer Aussagen ergibt eindeutig, daß sie „sein“ als „wahr sein“ verstanden haben mußten. Man kann also behaupten, daß diese Philosophen an Wahrheit dachten, wenn sie über das „Sein“ gesprochen haben, und wenn sie Wahrheit sagten, waren sie überzeugt, das Sein selbst zu berühren.

Ein solcher Begriff der Wahrheit beschränkt sich nicht auf die triviale Tatsache, daß einige Sätze wahr sind, er ist von grundsätzlicher Bedeutung. Wahrheit, im strengen ontologischen Sinne, nennt sich, aufgrund ihres absoluten Charakters (z.B. Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Bedingungslosigkeit), geradezu Sein. In diesem Sinne äußert sich auch Augustin in seiner berühmten Sentenz: *verum est id, quod est*. Als Norm, gibt die Wahrheit volle und entgeltige Begründung ihrer selbst, sekundär liefert sie auch das Kriterium zur Unterscheidung von wahren und falschen Sätzen. Wesentlich ist dabei das assertive Moment: „es ist so, daß...“, „es ist nicht so, daß...“, das den Grund für das wahrhaftige Aussagen bildet.

Im dritten Kapitel, welches Genese der Ideentheorie zum Thema hat, verweise ich zunächst auf heraklitäische Inspirationen, auf das Suchen nach festen fundameten des Wissens um dann an ihre Verwurzelung im eleatischen Begriff des Seins als Wahrheit zu erinnern. Ich beziehe mich auf die Feststellung, daß der Seinsbegriff vom Begriff der Gegenständlichkeit nicht ganz erfaßt wird. Der Begriff des Gegenständlichen ist nur insofern mit „Sein“ in Verbindung zu bringen, als dieser auf Wahrheit

als den einzigen Gegenstand hinweist. Man darf nicht das Sein von der Wahrheit trennen, denn das Sein gehört ihr vollständig, als ihr Selbstprädikat. Um die Seinsautonomie der Wahrheit zu veranschaulichen, muß man ihr *esse verum*, ihr *vere ens* hervorheben (ὄντως ὄν). Dies wird durch die platonischen Auffassung von Ideen bestätigt.

Da die Ideentheorie zum zentralen Thema innerakademischen Streitgespräche und Polemiken wurde, in denen eine wesentliche Rolle Aristoteles gespielt hatte, bespreche ich recht umfassend seine konstruktive Kritik. Platon, der seine Theorie möglichst kohärent wissen wollte, hat sie mutig den Akademie kern zur gründlichen Prüfung gegeben und sie ihren Eiwänden ausgesetzt. Die Kritik von Seiten des Stagiriten brachte diesen zur Formulierung seiner eigenen Theorie, komplementären zur Theorie Platons. Ich wende mich auch dem Einfluß von Pitagoras und Sokrates zu.

Das Wesen der Ideen beruht eben darauf, das sie von Natur aus ewige Wahrheiten und „Wahrheit“ der Dinge sind. Indem sie das Wahrsein-von-etwas zeigen, verleihen sie den Sätzen Sinn und werden zur Norm ihrer Wahrhaftigkeit. Damit machen sie es überhaupt möglich, sie von der Unwahrheit und dem Schein der Wahrhaftigkeit zu unterscheiden, der zu δόξα gehört. Dieses wird voll und ganz von Spinoza in jener Sentenz bestätigt, wo er die Autonormativität der Wahrheit hervorhebt: *Veritas est norma sui et falsi*. Das Gefühl von einer so verstandenen Wahrheit, die Norm und Kriterium ihrer selbst ist, ist dem Menschen angeboren. Es ist jenes platonische „Auge der Seele“, das jedoch, aufgrund des Gefällenseins des Menschen, „in irgendeinem barbarischen Dreck begraben bleibt“, das der Sphäre der δόξα gehört.

Als absolute Norm und vom übergeordneten, bedingungslosen Charakter, ist Wahrheit transzendent. Sie erscheint nämlich als der eizige *par excellence* metaphysische, nicht bloß epistemologische Wert. So hat sie der bereits zitierte Augustin verstanden, wenn er sie als „das, was ist“ bestimmte (*id, quod est*). Bezeichnenderweise gibt es bei Augustin keine entsprechende Definition von Sein, z.B. „ens est id, quod est“, denn das Sein (*id, quod est*) ist gerade die Wahrheit! Daraus folgt, daß Wahrheit und Sein für ihn keine getrennten Realitäten gewesen sind. Es ist kaum möglich, das Denken von Parmenides treffender zu explizieren! Dieser Auffassung scheint auch Frege nahe, der behauptet, alle wahren Sätze

hätten nur einen und denselben semantischen Gegenstand, d.i. Wahrheit. Die Wahrheit kann auf dem idealistischen Grunde der parmenidäischen und platonischen Philosophie als Hypostase gelten, aber nur eine solche, wie sie in *Phaedrus* gezeigt wird: als eine transzendente, selbständige, apriorische Autonomie.

Die Lehre Platos ist mit der schriftlich festgehaltenen Ideentheorie nicht ganz erfaßt, daher wende ich mich im vierten Kapitel der sog. ungeschriebenen Lehre Platos zu. Es geht mir hauptsächlich um die Tatsache, daß Platon danach strebte, im Rahmen seiner Tätigkeit in der Akademie und zusammen mit seinen Schülern seine früheren Ansichten vollständiger zu begründen, indem er nach tieferen und allgemeineren Faktoren – nach Prinzipien der Wirklichkeit und der Erkenntnis suchte. Es erweist sich nämlich, daß es Prinzipien gibt, die über die Ideen hinausgehen – wie etwa das Prinzip der Einheit und des Guten. „Einheit ist das Prinzip aller Verstehbarkeit“ – stellt im durchaus platonischen Sinne Aristoteles fest (*Met.* V, 1016 b 20), der wohl zum engsten Kreis der Akademiker gehörte.

Ich erörtere das Problem von zwei Traditionen: der schriftlichen Überlieferung (Dialoge) und der indirekten Überlieferung (Aristoteles und Kommentatoren). Für eine systematische Darstellung von Platos Lehre erweist sich das neue Paradigma von Nutzen, das in der tübinger Schule entwickelt (K. Gaiser, H.J. Krämer) und weiter erforscht wird (J. Wipperfurth, Th.A. Szlezák, J. Halfwassen, G. Reale, V. Hölsle, S. Blandzi, M. Wesolý). Dieses wird hier präsentiert und in weiteren Kapiteln in den Analysen verwendet. Präsentiert wird auch, zwecks Einführung in die Problematik, die konkurrierende Position von K.M. Sayre, für den der Inhalt der ungeschriebenen Lehre sich im Grunde mit den Gedanken der Dialoge deckt. Die tübinger Gelehrten behaupten dagegen, die ungeschriebene Lehre gehe über den Inhalt der Dialoge hinaus, analog dazu, wie Prinzipien das Sein überschreiten, d.h. Ideen, bei denen Dialoge geblieben sind.

Der hermeneutische Vorschlag beruhte also darauf, jene indirekte Tradition zum besseren Verstehen der geschriebenen Lehre zu verwenden. Die Berücksichtigung der indirekten Tradition, wie auch der immanenten innerakademischen Kritik, bringt uns zu einem besseren Verstehen der Dialoge selbst und ermöglicht das Erfassen von Motiven, die

sie *implizite* erhalten, die aber unbeachtet bleiben, wenn von den sekundären Texten abgesehen wird. *Testimonia Platonica*, d.h. die indirekten Zeugnisse, vielfach polemischer Natur, können also eine hermeneutische Rolle spielen. Erst in ihrem Lichte kann man sehen, daß im *Staat* hinter dem Begriff der Über-Idee des Guten ein Prinzip des Vielen und des Teilens steht.

Im weiteren, zentralen fünften Kapitel stelle ich es mir zur Aufgabe, das Wesen der ersten Philosophie Platos zu erfassen, das sich um das Problem der Möglichkeit einer endgültigen Fundierung der Ganzheit von Sein und Wissen um die Welt konzentriert. Diese Idee, ihre logische Struktur (auch im „neo“-Platonismus), hat prinzipiell alle späteren Konzeptionen und Projekte der Metaphysik beeinflußt. Am wichtigsten ist hier die Frage nach dem „Generierungsmechanismus“, wie ich ihn benannte, die metaphysische Anfangsfrage des weit verstandenen antiken Platonismus.

An zentraler Stelle seiner ungeschriebenen Lehre stellte Platon die Frage nach der Fundierung der Ganzheit alles Seins (darunter auch der Ideen), und kam dabei auf zwei meta-logische und meta-ontologische Prinzipien: das der Einheit (das Gute, das Maß) und der Nicht-Einheit (unendliche Dyas). Er hat sie als die allgemeinsten Arten und ersten Elemente (*genera generalissima* und *elementa prima*) verstanden. Platons Vorgehen war hier analog zu dem der Atomisten, die gezeigt haben, daß es sinnvoll sei, ihre fundamentalen Prinzipien (Atome und Leere) auf alle Phänomene zu beziehen. Platon definiert das Sein (*sc.* beliebiges natürliches Objekt) als dasjenige, das aus zwei Prinzipien „generiert“ wird, indem das *quasi*-materielle Prinzip durch das formale limitiert und determiniert wird.

Beide Prinzipien sind immer (logisch) früher gegeben als das Sein und seine Bestimmungen: Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit. So bezieht sich das logische Prinzip des Denkens und Seins der klassischen Metaphysik, d.i. Widerspruchslosigkeit, nur auf das *bereits konstituierte* Sein als ein bestimmtes Objekt. Daher können sie, streng genommen, nur prototypisch und *per analogiam* auf die höchsten Prinzipien angewendet werden (H. Krämer).

Die entscheidende Rolle im Konstituieren des Seins spielt das Prinzip der Einheit, welches für die Platoniker ursprünglicher als das Gesetz der Identität war. Die Identitätsaussagen bestimmen was ein Sein ist, aber um überhaupt etwas zu werden, muß es zunächst als eine Einheit (erkenntnismäßig und ontisch) gegeben sein. Die Bedingung *sine qua non* des Etwas – Seins ist das Eins-Sein. Auf diese Art und Weise wird das Einheitsprädikat allen anderen Prädikaten übergeordnet; in diesem Kontext erscheint es als „das Prädikat aller Prädikate“. Dieses verursacht, daß das Eine selbst, dem das prädikatschaffende „ist“ an sich nicht zusteht und das „kein Sein“ ist, von Beschränkungen des Seins losgelöst und absolut, nach den Platonikern als höchstes, allumfassendes Prinzip funktionieren kann.

Die wichtigsten aristotelische Zeugnisse zur ungeschriebenen Lehre Platos verweisen auf zwei Ebenen der Erforschung jener Grundprinzipien und Voraussetzungen: so wie Ideen die Ursachen aller anderen Dinge sind, so sind Prinzipien, Ursachen und Elemente der Ideen selbst. Die Prinzipientheorie dient also als die letzte Voraussetzung und Begründung, die, indem sie die Ideentheorie transzendiert, einen höheren Grad von Einheitlichkeit der Philosophie Platos garantieren kann.

Man kann das Problem aufwerfen, warum der menschlichen Erkenntnis nur einige, nicht aber alle Ideen (Formel, Vorschriften-Algorithmus) gegeben sind. Die Antwort ist einfach: der Mensch ist kein Demiurg. Er verfügt über die einfachsten Algorithmen, die ihm zum biologischen Leben und zur Organisation des gemeinsamen Lebens in eine Gesellschaftsordnung, Polis, nötig sind. Hierzu gehören mathematische Grundregeln sowie Vorschriften zum Aufbau von geometrischen Figuren und Körper, etwa die Idee der Dreieckigkeit, des Rhombus, des rechten Winkels *etc.* Auch einfache Ideen der Geräte (z.B. des Bettes, des Tisches, der Gebißstange), die man in der Natur verwurzelte „Ideen der Mechanik“ nennen kann. Endlich sind demjenigen, der das Wissen um die Natur liebt, regulative Ideen und Normen zugänglich, z.B. Idee des objektiv Guten, der Gerechtigkeit, der Vernunft, des Masses, der Schönheit und der Harmonie – sie alle sind, von weit gefaßter mathematischer Rationalität her gesehen, Zahlen. Unzugänglich sind aber dem Menschen zusammengesetzte Algorithmen – etwa die Idee des Menschen und anderer lebender Wesen. Die Antwort auf die Frage nach dem

Algorhythmus des Menschen lautet: es gibt einen solchen, aber ihn kennt nur Gott. Anders ausgedrückt: aus der Tatsache, daß Wirklichkeit sich aus einer Vielheit natürlicher Existenzen zusammensetzt, muß naturgemäß schlußfolgert werden, daß es ihre mathematisch-metaphysische Muster-Algorhythme gibt, über die im Ganzen nur der Demiurg – der göttliche Handwerker verfügt.

Im ersten Akt der Kooperation der Prinzipien ist die vervielfältigende Macht der Dyas, des Prinzips der Teilung, stark begränzt: sie kann das Eine, *ex definitione* absolut unteilbare, weder teilen, noch verdoppeln, d.h. zwei neue Einheiten erzeugen. Sie kann zur Vervielfältigung beitragen, indem sie die Monade, die erste eidetische Zahl erzeugt. Durch diese Selbstbestimmung im Einen kann sich zugleich die Dyas selbst vervielfältigen, und zwar als bestimmte Diade (zweite eidetische Zahl), sie erzeugt in der Folge die Zahl zwei, d.h. die erste mathematische Zahl.

Eine analoge Aufgabe, das Vervielfältigen – von relationeller Natur – kommt der Dyas im Fall der Ideen zu. Man kann sagen, sie sei der Urheber der Vielheit ihrer Exemplifikationen. Zugleich bestimmt sie die Verhältnisse zwischen den Mustern und ihren Abbildungen; sie ist also das gesuchte *vinculum substantiale* zwischen jenen getrennten Ebenen des Seins. Die Prinzipienlehre löst also das Problem der Partizipation der Dinge an den Ideen, vor allem aber die Schlüsselfrage, *wodurch* nehmen sie an ihnen teil. Das Dilemma der Trennung von Dingen und Ideen explizierte Platon bereits in seinem *Parmenides*. „Daher nehmen andere Dinge an den Ideen dadurch teil, daß sie ihnen ähnlich sind, sonder man muß etwas anderes suchen, womit sie teilhaben (ὃ μεταλαμβάνει)“. Platon schien sich dessen bewußt, und bezeugte es in einer offenen Allusion (133a 5-10), daß die Lösung der größten Aporie erst im Kontext der Prinzipientheorie zu suchen sei.

Platos metaphysisches System unterscheidet vier Stufen der Wirklichkeit. Die tiefste Stufe besteht aus physischen Gegenständen, in Bewegung begriffen und veränderbar. Die Elemente der sinnlich wahrnehmbaren Welt werden zunächst stereometrisch als regelmäßige Vielflächner aufgefaßt (Feuer als Tetraeder, Wasser als Zwanzigflächner, Luft als Oktaeder, Erde als Hexaeder). Weiter, auf dem Wege der dimensional-analyse, d.i. durch Flächen und Linien, werden sie auf Punkte-„Einheiten“ reduziert, d.h. auf diskrete, unteilbare Linien, die als

solche die letzten Einheiten der Dehnbarkeit repräsentieren. Einheiten dieser Art sind derivative Repräsentationen der maßgebenden Einheit und enthalten im verschiedenen Grade die zugefügte Vielheit. Die zweite Stufe besteht aus unveränderlichen, intelligiblen mathematischen Gegenständen, die eine Zwischenstellung zwischen sinnlichen Gegenständen und Ideen haben. Sie sind mit Arithmetik, Geometrie, Harmonik, Stereometrie und reiner Astronomie verbunden. Die dritte Stufe bilden Musterideen (Arten, Gattungen), d.h. Ideen der Dinge, die mit sich selbst identisch sind und sich von anderen Ideen unterscheiden, wobei Meta-Ideen (mit Sequenz eidetischer Zahlen = Urverhältnisse) vorherrschen. Auf der höchsten Stufe befinden sich die allgemeinsten Prinzipien, außerhalb des Seins, die endlich das Sein und Wissen fundieren, denn zum Wissen „führt der Weg nur durch die Ideen“.

Alles in der Welt ist also geordnet, mit Prinzipien angefangen, über Zahlalgorithmen und Musterideen, bis hin zu den Gegenständen der physikalischen Welt. Die Prinzipientheorie erlaubt es aber, die Wirklichkeit als ein System von Relationen zu erfassen, und wird dadurch zum Grund der Relationenontologie. Es erweist sich, daß Relationen das ganze System der Natur durchdringen, die als eine Form von vertikal hierarchisierten Derivationsstruktur darstellbar ist.

Das Eine selbst ist das höchste, absolute Maß *für* alles Seiende, und zwar im dreifachen Sinne: als Maßstab – Norm – Grenze, die als eine zweistellige *Relation* verstanden wird. Der Begriff des Masses impliziert also die Beziehung zu etwas, das Gemessene bleibt daher immer in einem Verhältnis zum Maß. Die Einheit ist das Wesen des Guten, d.h. das Gute selbst.

Im Ergebnis meiner Forschungen erhalte ich ein Bild der sog. platonischen Metaphysik, das eher einer weit gefassten und ausgebauten Theorie (*resp.* Ontologie) der Relationen, denn als einer „Seinsmetaphysik“ im traditionellen Sinne entspricht. Um dies ganz zu verstehen, muß man die Überlegungen Platons zum komplexen Problem der ontologischen Natur der Zahl berücksichtigen.

Ich versuche die fundamentale Frage zu beantworten: wozu hat Platon Prinzipien eingeführt und formuliere hier einige Lösungsvorschläge. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf indirekte Tradition, vor allem aber auf Theophrast und die von mir erforschten Kommentare Alexan-

ders von Aphrodisias und Syrianos' zu *Metaphysik* von Aristoteles, die, nach meinem Wissen bisher nicht genug berücksichtigt wurden. Texte dieser Autoren, die ich in diesem Buch behandle, scheinen mir als Ergänzung der bestehenden *Testimonia Platonica* von Bedeutung. Meine interpretatorische Einstellung ist die folgende:

Die Ideen selbst erweisen sich als ein zureichender Grund für die Stabilität unseres Wissen um ewig fließenden Dinge der sinnlichen Welt. Sie erlaubten es, den herakliteischen Variabilismus zu bewältigen und schufen einen festen Stützpunkt für das dauernde Wissen. Aufgrund innerakademischen Kritik, vor allem seitens des Eudoxos, aber auch anderer Schüler, wie u.a. Aristoteles (*passim*), die sich ihm angeschlossen hatten, mußte Platon einsehen, daß sie ontologisch nicht genügten. Gegen die Ideentheorie wurde vor allem der Vorwurf des „dritten Menschen“ formuliert, d.i. das Argument der Iteration des gemeinsamen Prädikates *in infinitum*. Prinzipien sollten diese Iterationskette unterbrechen.

Die Prinzipien hatten, zweitens, zum Zweck, einem weiteren Argument gegen die Ideen standzuhalten, und zwar dem Argument des Fehlens der Kraft der Urheberschaft (*causa efficiens*). Sollten sie als Modelle funktionieren, dann würden sie nicht das Entstehen der Dinge erklären. Eudoxos und Aristoteles wandten ein, daß Ideen, sollten als Urheber funktionieren, bloß Immobilität erzeugen würden, indem sie, ihrer Natur gemäß, konsequent Unveränderliches generierten. Auf jeden Fall kann man in der Welt nichts finden, was aus den Ideen entstünde oder sich aufgrund ihrer Wirkung veränderte. Es ging also darum, ihnen die Möglichkeit der Urheberschaft zu verleihen, und zwar so, daß sie, obwohl getrennt und keine „starren“ Urmuster in sich – den Zustand der ἐνέργεια erzeugen, d.h. das, was an ihnen teilhat, aktualisieren konnten. Das Einführen von Prinzipien hatte diese Ideen zu „bewegen“, ihnen die Kraft des Generierens zu verleihen.

Ein weiterer Aspekt, der mich in diesem Kapitel interessiert, sind Diskussionen und Polemiken von Kommentatoren aus unterschiedlichen Zeiten zum Thema des wechselseitigen Verhältnisses beider Prinzipien. Man neigt allgemein dazu, eines der beiden Prinzipien dem anderen vorzuziehen. Ich selbst bin geneigt, im Sinne der „neu“-platonischen Tradition Plotins, eher das Supremat der Einheit anzunehmen.

Die Darstellung des platonischen Entwurfs der ersten Philosophie, die eine bestimmte Art zu denken initiierte, das als metaphysisch bezeichnet wird, wäre unvollständig, wenn man sie auf die Ebene des Diskurses beschränkte. Ich habe es daher für notwendig gefunden, die Wahrheit auch im psychologisch-ethischen Aspekt, als ein Weg zur Transzendenz in der Immanenz zu zeigen. Das ist das Sujet des letzten, sechsten Kapitels. Dieses Motiv, das der mystischen Kontemplation der Quelle verwandt ist, spielt schon bei Platon (*VII Brief, Staat VI-VII*) eine bedeutende Rolle um im „neo“-Platonismus Plotins und in dem von ihm abhängigen frühchristlichen Denken den Höhepunkt zu erreichen.

Die platonische Prinzipientheorie läßt sich nicht – wie K. Gaiser es richtig bemerkte – in starren Formeln einschließen, indem man sie als eine monistische oder dualische festlegt. Sinnvoller scheint in Bezug auf sie die Bezeichnung „dialektisch“, weil sie die Einseitigkeit dieser Positionen verläßt. Sie ist auf eine besondere Art und Weise neutral. Eine solche Neutralität ist nur aus der Position der direkten Anschauung möglich, wie sie Platon persönlich erfahren hatte (was der *VII Brief* bestätigt).

Das Problem des Monismus und Dualismus der letzten Prinzipien sollte man von der gnoseologischen Seite beleuchten. Aus der Perspektive der diskursiven Vernunft (διάνοια) sehen wir die Notwendigkeit, zwei Faktoren anzunehmen (das formbildende Eine und einen Faktor, der diese Bildung der Form *ermöglicht* als Bedingung für Begründungsleistung der Einheit). Das Eine und „seine“ Macht (δύναμις der unendlichen Dyas) sind kontradiktorisch; streng genommen, haben wir es mit einer Konjunktion in der Disjunktion zu tun. Dagegen aus der Perspektive der höchsten (direkten) Erfahrungs – und Erkenntnisstufe (θεωρία, νόησις), wie sie Plotin erlebte, erscheint das Eine als die Quelle selbst, und zwar so, daß das Eine *und* seine Macht sich zum Einen verflechten. Erfahren wird das Eine selbst, und der Erfahrende nimmt an der strahlenden Kraft teil, ohne daß dabei ein anderes Prinzip nötig ist. So wie derjenige, der die Hölle verlassen hatte, strahlende Sonne erblickt, so sieht die befreite Seele das Ein-Gute; gleichzeitig kann sie aber nicht dasjenige erblicken, was das Strahlen ermöglicht, Ausdehnung und Raum.

Das aus platonischen Dialogen bekannte Paradigma von Ideen und Phänomene – in der Interpretation von Aristoteles ein eindeutiger metaphysischer Dualismus von Ideen und „Dinge“ – ist das Grundparadigma der europäischen Metaphysik, das in unterschiedlichen Modifikationen immer präsent ist. Es bestimmt ihr Wesen und Struktur überhaupt. Ursprünglicher Platonismus, mit seinem fundamentalen Dualismus letzter Prinzipien (Einheit-Nicht-einheit), bedeutete ein Überschreiten der Ebene des Seienden, des Gegenständlichen und war ein Suchen nach einheitlichen Gesetzen der objektiver Realität. Daraus folgt die Aktualität der neuentdeckten Prinzipientheorie und ihre Bedeutung für die Vertiefung der Grundlagen der klassischen Metaphysik, eine Aktualität, die nicht als ein weiteres geschichtsphilosophisches Faktum behandelt werden darf. Sie ist der eigentliche Ursprung der Relationenmetaphysik, d.i. auch die Quelle der Dialektik, einer Methode, die Hegelianer überstrapaziert hatten, denn sie ist keine bloße *Denkform*, die dem Magma der Wirklichkeit gegenüber stünde. EINHEIT oder ihr Verhältnis zur Nicht-einheit erweist sich als das fundamentale Gesetz der Wirklichkeit und der zentrale Begriff der Methaphysik, nicht aber Seiendes *als* Seiendes und seine Attribute, bzw. Sein oder Substanz, die sich so zum ersten Gestell verhalten, wie das *Explanandum* zu *Explanans*. Obwohl im zwanzigsten Jahrhundert Heidegger darüber klagte, daß Metaphysik in „Seinsvergessenheit“ geraten ist, müßte man eher sagen, daß sie in Prinzipienvergessenheit verfiel.

W serii ukazały się:

B. Duszyńska: *Zasady somatologii stoickiej*. Warszawa 2002

E Berti: *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa 2002

W przygotowaniu:

J. Christensen: *Jedność filozofii stoickiej*

E. Berti: *Profil Arystotelesa*

E. Severino: *Powrót do Parmenidesa*

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Antonina Majkowska-Sztange

Skład komputerowy
Andrzej Przymusiata

Copyright © by Seweryn Blandzi
and Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002

ISBN 83-87632-94-5
ISSN 1643-6253

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 657-28-97

Wydanie I. Obj. 19,5 ark. wyd., 24,5 ark. druk.

Druk: Pracownia Wydawnicza Andrzej Zabrowarny



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

U.80166



3908016600000

SEWERYN B

Platoński projekt
filozofii pierwszej

ISSN 1643-6253

ISBN 83-87632-94-5



Wydawnictwo IFiS PAN

STUDIA
z filozofii systematycznej