

Ks. Jan SOCHOŃ

## PLATONA OGLĄD BYTU-IDEI

Treść: 1. Platonska struktura rzeczywistości. 2. Dusza dotyka prawdy : poznawać jak i co? 3. 1Episthmh, dovxa i poznanie idei. 4. Arystotelesa kontemplacyjne poznanie rzeczywistości. 5. Platonski byt bytu - idea

### 1. Platonska struktura rzeczywistości

Próba interpretacji jakiegokolwiek fragmentu refleksji filozoficznej Platona domaga się natychmiastowego aktu wyboru. Trzeba mianowicie opowiedzieć się po określonej stronie sporu dotyczącego (właściwie niemożliwej do ostatecznego rozwiązania) tzw. kwestii platońskiej<sup>1</sup>, jak również dokładnie sprecyzować zagadnienie, będące przedmiotem opisu. Albowiem różnorodność i swoista *mystyczność*, związana z metaforyczno - poetyckim stylem ekspresji językowej tekstów Platona, dopuszcza najprzeróżniejsze „pomysły odbiorcze”. Niekiedy wręcz twierdzi się, że autor „Uczty” świadomie uciekał się do piętrzenia możliwych znaczeń, przywoływał mityczne wyobrażenia, aby zatuzsować *poznawczą aporię - granicę pojmovalności* stanowiącą przez zagadnienia duszy na przykład, problemu odwzorowania świata zjawiskowego w porządku idealnym czy wreszcie poznania idei jako takiej. Inni znowu twierdzą, że uczynienie przedmiotem metafizycznego namysłu tylko i wyłącznie duchowej przestrzeni idei, a odrzucenie wszelkiej materialności, zmusiło go do posługiwania się nieokreślonością semantyczną, budowania form podawczych określanymi niekiedy przez semiotyków mianem „dzieł otwartych”. Nic zatem dziwnego, że tylko dokładne wyznaczenie zakresu i przedmiotu podejmowanych działań interpretacyjnych chroni (może uchronić) przed popadnięciem w dowolność

---

<sup>1</sup> Chodzi o autentyczność pism Platona, ich chronologię oraz - rzecz najważniejszą: problem - pojmovania jego filozofii, zwłaszcza jej części integralnej - nauki o ideach. Zob. szerzej: J. GAJDA, *Platonska droga do idei*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1993, 3 - 18. Zagadnienie jest rzeczywistość skomplikowane, gdy weźmie się pod uwagę narosłe w przeszłości różnego rodzaju paradygmaty pojmovania platońskiej refleksji. Odkrycia „szkoły tybińskiej” sugerującej, że bez brania pod uwagę tzw. niepisanej nauki Platona nie sposób dotrzeć do autentycznych treści stanowiących podstawę nauczania w Akademii, bywają dzisiaj przyjmowane przez wielu uczonych niemal bez zastrzeżeń. W tej pracy przyjąłem następujący tok postępowania: nie wypowiadam się szczegółowo na każdy narzucający się problem interpretacyjny, jednak dokonywane przeze mnie analizy, ich metodologiczny status i kierunek, sugerują i wskazują równocześnie, na poczynione przeze mnie wybory w „kwestii platońskiej”, chociażby w sprawie np. chronologicznego podziału dialogów czy nauczania ustnego Platona.

i przyjmowanie wniosków całkowicie pozbawionych zakorzenienia w myśli samego Platona.<sup>2</sup>

Wobec powyższego będę się starał wyodrębnić z platońskich dialogów te momenty, w których mówi się o jedności bytu, o Jednym (e{1}), o ostatecznej „zasadzie” jednoczącej kosmos, i przede wszystkim o kwestii najgłębiej i najbardziej obchodzącej Greków, mianowicie, kwestii Jedności - Wielości (*Parmenides*), aby wykazać, że ontologia Platona zasadniczo nie likwiduje (jako konsekwencje przyjętych założeń teoriopoznawczych) pojawiających się, rzecz można: wręcz napierających, śladów monistycznych. O innych kwestiach nauki Platońskiej będę wspominał tylko o tyle, o ile będą pomocne we właściwym rozeznaniu henologii filozofa. Stąd też przyjmuję, że Platon w tym względzie nie dokonał przewrotu. Jego filozofia przedłuża (z pewnym przymrużeniem oka, jak sam pisał) projekty Parmenidesa, choć pojawiają się one w nowym kontekście uzasadnień. Należy on również do sokratyków, jak to określił Hegel,<sup>3</sup> choć równocześnie metafizycznie przewyższa ich w stopniu najwyższym. Trzeba zatem widzieć dokonania Platona w określonym horyzoncie hermeneutycznym, zarysowanym szczątkowo już u filozofów archaików, których dokonania Platon znał i swoiście analizował, a kończącym się (co wcale nie jest historyczno-filozoficznym paradoksem) na rozstrzygnięciach Arystotelesa. Pamiętać również, że filozoficzne doświadczenie twórcy *Fajdrosa* ulegało wzbogacaniu się. Wielu badaczy określa postawę Platona jako *drogę do...* drogę krytyczną, która polega na komentowaniu dotychczasowej tradycji kulturowej (w tym: przede wszystkim sformułowanej przez pitagorejczyków, sofistów i Sokratesa). Owe komentarze, przekształciły się w pewnym momencie u Platona w samoistne filozofowanie, skupiające się na ujęciu i - o ile to możliwe - świata jedynie rzeczywistego, *bytu istotnie istniejącego*, którego intuicja pojawia się po raz pierwszy w „szukającym” dialogu *Gorgiasz*. Zresztą, już sama forma literacka, odkryta i praktycznie zrealizowana przez Platona, zmusza do przyjęcia tezy, iż platońskie filozofowanie ma charakter dopełniający się i wszystkie zagadnienia poruszane w poszczególnych dialogach prowadzą ostatecznie do wyjaśnienia, teoretycznego widzenia aporii, którą nazywam, aporią Podstawowej Zasady. Dopiero bowiem w jej świetle rozwiązuje się problem *Jedności - Wielości*, pozostający, w rozpoznaniu Platona, czymś najważniejszym i metafizycznie istotnym. Filozof, skoro nim jest, musi zdobyć umiejętność działania dialektycznego, czyli umiejętność całościowego widzenia świata, musi, jak to nazywał sam Platon, *porwać się na wszystko* (pavnta tolma3n).<sup>4</sup> A to horyzontalne widzenie rzeczywistości ma i mieć musi charakter metafizyczny. Sprowadza się - o czym Platon wciąż przypomina i do czego nieustannie powraca - do procesu czynienia z *mnogości - jedność*, do wyrozumowania czegoś pierwszego,

<sup>2</sup> Przykładem tego rodzaju komentatorskiej działalności jest praca K. DOWGIAŁŁO pt: *Wiedza ezoteryczna Platona zawarta w dialogu 'Timajos'*, wydana, jak przypuszczam, nakładem własnym autora, DOW & DOW 1996. Nie dziwię się nieporadności wspomnianego badacza, gdyż dialog Platona jest niezmiernie trudny do interpretacji i znaczeniowo zagmatwany.

<sup>3</sup> W. HEGEL, *Wykłady z historii filozofii*. Tom II. tł. Ś.F. Nowicki. Przepisami tłumacza i M. Szymański. Przekład przejrzał A. Węgrzycki, Warszawa: PWN 1996, 3.

<sup>4</sup> Lew Szestow przywołując to zdanie Platona, zbudował na nim szkielet swej interpretacji myśli platońskiej. Sugerował, że człowiek decyduje się rozpocząć walkę z wszechmocną a1navgkh wtedy, gdy budzi się w nim gotowość do bezgranicznej, nie cofającej się przed niczym zuchwałości. Zob. O źródłach prawd metafizycznych, w: *Ateny i Jerozolima*. Tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński, Kraków : Znak 1993, 91 - 171.

co będzie przybierać różne nazwy, by w ostateczności historyczno - filozoficznej (już po Platonie) stać się czymś „pustym”, nienazywalnym, pierwszym przed Wszystkim, *Nic*, mającym zarówno „barwę” religijno - mistyczną, jak i ontologiczną (Hegel). Zawsze jednak będzie chodziło o rację tłumaczącą i uzasadniającą rzeczywistość, rację, która nie może (na mocy swej racjonalności i skuteczności bytowej) podlegać żadnej *pytajności*. Będą się nią posługiwali filozofowie jako badawczym narzędziem aż do dzisiaj i nawet pośród tzw. postmodernistów - chociaż negatywnie - znajdzie ona posłuch. Dzięki temu filozofia wciąż jest filozofią, to znaczy, chce wiedzieć naprawdę, dzięki czemu świat jest taki, jaki jest i czy w ogóle możliwe jest ostatecznościowe jego wyjaśnienie? Filozofowie archaicy zapoczątkowali tego rodzaju działalność dostrzegając (jeszcze nieśmiało), że różnorodność rzeczywistości przyrodniczej (sc. materialnej), społecznej (sc. kulturowej) i duchowej nie tłumaczy się sama, że wymaga transcendentnego wytłumaczenia. Swe intuicje czerpali w naturalny sposób ze spotkania z kosmicznym porządkiem istnienia. Narzucał się on bowiem w sposób najbardziej oczywisty i „głośny”. Albowiem naturalne zakorzenienie człowieka w świecie należy do jego „ludzkiego wyposażenia”. Nikt przecież nie rodzi się tylko duchowo, albo tylko *potencjalnie*. Żyje w świecie, w otoczeniu innych ludzi, zagłębiony w tradycję i język naturalny. Oczywiście, wszystkie te „składniki” bywały i nadal bywają różnorako rozumiane, niemniej one stawały się powodem pytań dotyczących wartości życia jako takiego, wzorców działań sprawiedliwych, rozumnych, powodujących ład i porządek. Po prostu, od zarania greckiego intelektualnego wysiłku kosmiczne wzorce doskonałości wyznaczały odpowiednie wartości w świecie ludzi, wyznaczały treść centralnej kategorii greckiej aksjologii: dzielności - *alrethv*, jako że świat wartości człowieka odzwierciedlał, czy raczej powinien był odzwierciedlać doskonałość kosmosu - natury.<sup>5</sup> A można to było czynić dopiero wówczas, gdy doszło (dochodziło) do poznania kosmosu, czyli uchwyciło się jego cechę atrybutywną: doskonałość, harmonię, piękno. Stąd też już filozofowie archaicy zdecydowanie próbowali podejmować refleksję teoriopoznawczą, rozumiejąc, że od wartości i sposobu poznania zależą wyniki ich filozoficznych osiągnięć. Poznanie kosmosu, jego praw (*fuvsi*) tworzyło pierwsze zręby wiedzy, a ta przeniesiona w porządek życia społecznego określała aksjologiczny wymiar „bycia człowiekiem”. Zatem tylko ten, kto potrafił praktycznie stosować wiedzę wywiedzioną z kosmicznej miary (doskonałości) mógł być uznany za mędrca, nauczyciela, przewodnika. I pomimo tego, że wraz ze zmianą filozoficznej koncepcji człowieka (*sofiści*) przestały obowiązywać modele *kosmicznej hermeneutyki*, świadomość ważności poznania pozostała zupełnie nienaruszona.

Platon rozpoczynając swą pracę włączył się w istniejący już czas filozoficznej tradycji. Oświecenie ateńskie wpłynęło na jego edukację i twórcze postulaty. *Sofiści* rozbili tradycyjny doskonałościowy wzorzec spostrzegania świata. Okazało się, że rzeczywistość nie daje się łatwo opisywać ani rozumieć, że obiektywistyczne widzenie narażone jest na podmiotowe zniekształcenia. Pomiędzy rzeczywistością a moralnością nie zachodzi (oczekiwana społecznie) zgodność. Retoryczne spekulacje mogą natomiast doprowadzić do zawieszenia wartości poznania jako takiego i ograniczenie jego „mocy” do impresyjnych preferencji. Tego rodzaju nihilistyczne ujęcia, których niemal symbo-

---

<sup>5</sup> J GAJDA, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1993, 41.

licznym, choć dzisiaj podważanym przez uczonych,<sup>6</sup> wyrazem jest stanowisko Gorgiasza z Leontinoi, sprawiły jednak, że Platon wzmógł zainteresowanie osiągnięcia poznania najbardziej z możliwych prawdziwego, a tym samym dotarcia do rzeczywistości istotowo prawdziwej, z którą kontakt mógłby przynieść człowiekowi szczęście, które jednakże mieni się najróżniejszymi barwami. Ale też wspomniana różnorodność przenikająca zresztą wszystkie sfery życia wymusza niejako pytanie o istotę samego szczęścia, a zatem (w najszerszym znaczeniu) całej rzeczywistości. Tak więc, już w swych najwcześniejszych dialogach Platon zarysowuje nieśmiały projekt filozoficznego postępowania, który w *Fedonie* i *Parmenidesie* znajdzie swe ukoronowanie. Chodzi tu o odkrycie immanentnej natury bytu w ogóle i rozwiązanie aporii najpoważniejszej, mianowicie, problemu Jedność - Wielość, który zaprzętał uwagę Platona niemal w sposób natrętny przez całe jego życie, a sprowadził się - powiedzmy, wyprzedzając tok dalszych badań - do wyeksplikowania teorii Zasad (Jedno, Diada), Idei, Bytów Matematycznych i Bytów Zjawiskowych (Doksalnych). Wyrozumowana „poziomowo” struktura rzeczywistości znalazła swe ostateczne wyjaśnienie w przyjęciu (metafizycznie rozumianego) porządku transcendentnego, stanowionego przez Zasadę Wszystkiego, którą można zrównać z Jednym, nie możliwą do pomyślenia Miarą, Kresującą Racją Tego, co istotnie Jest. Wielkie litery, którymi opatrzyłem powyższe określenia mają tutaj znaczenie wzmacniające, gdyż - zdaniem Platona - żadna z kwestii poruszana przez niego nie poddaje się oczywistemu wysłowieniu. Co najwyżej, poprzez długotrwałe obcowanie (współobcowanie), zżycie się z przedmiotem, "nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając".<sup>7</sup> Pojęcie tajemnicy nie zniknie więc z refleksji Platona. Nie zniknie poznawcza bezradność wobec faktu wyrażenia kontaktu z duchowym światem idei, niemniej - co pozostaje ważne - ów kontakt, pomimo swej nieprzekazywalności, ma miejsce.<sup>8</sup>

Powyższe oznacza, że w rozumieniu Platona przedmiotem autentycznej filozofii mogą być tylko „przestrzenie pozaświatowe”, które uzyskają w późniejszej fazie refleksji miano idei. Natomiast pojęciem centralnym stanie się parmenidejski termin BYT. Będzie on podstawowym narzędziem filozoficznej dialektyki, choć jakby rozproszonym na poszczególne, dysponujące swą - tak powiem - samodzielną realnością i samoistnością, byty - idee. Odtąd pytanie co w ogóle znaczy BYT (oulsiva) wiąże się z porządkiem epistemologicznym i będzie wyznaczało pole proponowanych tez ontologicznych, w tym - jak pisałem - najważniejszego zagadnienia Jedności - Wielości. Aby je rozwiązać należy

<sup>6</sup> Zob. J. GAJDA, Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi, w: J. GAJDA, A. ORZECZOWSKI, D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Prawda - Język - Szczęście. Studia z filozofii starożytnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1992, 3 - 44.

<sup>7</sup> PLATON, *List VII*, 341c., w: *Listy*. Przełożyła, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła M. Maykowska, Warszawa: PWN 1987, 50.

<sup>8</sup> Platon nie dowierza zatem ani językowi, ani nawet mitowi. Dialektyka może przynieść pewne poznawcze rezultaty, lecz i ona pozostaje bezradna wobec tajemnicy Jednego. Chcąc jednakże wyplątać się z „aporii niewysłowienia” Platon sugerował, że można dojść do wewnętrznego kontaktu z „istotą bytu” poprzez ciągle ponawiany wysiłek poznawczy i doskonalenie się moralne i poznanie „granic racjonalności”. Liczni późniejsi mistycy przejmą od Platona przekonanie o istnieniu owej bezpośredniej, intuicyjnej, doskonałej wiedzy o istocie bytu, ale odwrócą się od jej racjonalistycznych podstaw. Tłem jej stanie się Boża łaska lub przeżycia religijne, nie zaś zmuszona praca człowieczego umysłu. Por. I. DĄBSKA, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław: Ossolineum 1972, 37.

prześledzić Platona teorię poznania, naukę o ideach, Demiurgu oraz przyjrzeć się całościowej - zdeterminowanej przez poznawcze założenia - strukturze świata. Zapytać o podstawowy czynnik (czynniki), w świetle którego rzeczywistość jako całość staje się zrozumiała. Platon bowiem nigdy nie wyzbył się przekonania, że pomiędzy sferą poznania a sferą bytowości tworzy się odpowiedniość. Przygotowany przez doświadczenie parmenidejskiego monizmu wiedział, że myśleć można tylko o tym, co jakoś *będące*. Charakterystyczne w tym względzie pozostają fragmenty pomieszczone w *Sofistcie*: "I to nam chyba jasne, że i słówko „coś” zawsze do czegoś odnosimy, bo nie podobna wypowiedzieć go samego, żeby było niejako gołe i odosobnione od wszystkiego, co jest.(...) Kto mówi „nie coś”, ten chyba z konieczności nic w ogóle nie mówi".<sup>9</sup> Nie rozróżnia zatem Platon sposobu bycia od sposobu poznania,<sup>10</sup> stąd jego koncepcja bytu uzależniona jest, chcąc nie chcąc, od przyjętej epistemologii. Przedstawmy jej główne zręby.

## 2. Dusza dotyka prawdy : poznawać jak i co?

Poznanie jest już problemem typowo platońskim, co oznacza także, iż teoria poznania uzyskuje tutaj niejako pierwszeństwo przed metafizyką. Myśl i jej struktura, zapewne dzięki Parmenidesowi, okazała się godna najwyższego podziwu i ona będzie u Platona wyznaczać strukturę przedmiotu poznania, z którym to przedmiotem wiąże się wprost i jakby bezpośrednio.<sup>11</sup> Filozof wyraźnie stawia pytanie: jak się dokonuje i czym jest sam proces poznania? Mogło się ono pojawić, ponieważ dotychczasowe pojmowanie aktu poznawczego jako zmysłowego spostrzegania rzeczy, w rozpoznaniu Platona, nie miało dostatecznie uzasadnionych podstaw. Dlaczego? Albowiem wystarczy odwołać się do potocznego doświadczenia, aby przekonać się, że "ani nie słyszymy niczego dokładnie, ani nie widzimy".<sup>12</sup> Poznanie oparte na wrażeniach zmysłowych nie może więc być poznaniem dokładnym, oddającym autentyczną wiedzę, gdyż proponuje różnorakie stany zjawisk uznawać za prawdziwe<sup>13</sup> w aktualnej - wciąż zmieniającej się - chwili zmysłowe-

<sup>9</sup> PLATON, *Sofista* 237 d - e, tł. W. Witwicki.

<sup>10</sup> Przenikanie się płaszczyzny epistemologicznej z metafizyczną będzie odąd typowe dla nurtów parmenidejsko - platońsko - neoplatońskich, nie wyłączając doktryn późnego średniowiecza. Wystarczy bowiem odkryć strukturę myśli, aby zrozumieć strukturę rzeczywistości. Realizm pojęciowy nie zniknie z refleksji filozoficznej. Neoplatonicy wzmocnią przekonanie, że ludzkie pojęcia odpowiadają określonym kategoriom przedmiotów świata umysłowego, gdyż sfera ta zawiera również przedmioty, które wymykają się ujęciom pojęciowym. Istnienie rzeczywistości inteligibilnej oraz jej zawartość narzucają się ludzkiemu intelektowi z nieodpartą koniecznością. Dlatego analiza struktury ludzkiego myślenia może być drogą konstruowania metafizyki. Zob. A. KJEWSKA, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin: RWKUL 1994, 27.

<sup>11</sup> M.A. KRĄPIEC, Wprowadzenie do 'Metafizyki' Arystotelesa, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*. T. I. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. Wprowadzenie M.A. Krąpiec. Redakcja naukowa A. Maryniarczyk, Lublin: RWKUL 1996, XXV.

<sup>12</sup> PLATON, *Fedon* 65 b.

<sup>13</sup> Poprzednicy Platona nie mogli przezwyciężyć swego rodzaju „chaosu poznawczego”, gdyż każdy z nich wyznaczał tylko jednemu „sposobowi poznania” rolę ostatecznego weryfikatora prawdy. Ten monizm prowadził do rozbieżności i wzajemnie wobec siebie wysuwanych pretensji. Absolutyzowanie naiwnej empirii musiało prowadzić do dramatycznego ograniczania rzeczywistości (bogatej przecież i nie

go spostrzeżenia. W platońskiej stylistyce można to wyrazić następująco: gdy dusza pragnie poznać coś przy pomocy ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza.<sup>14</sup> Nic zatem dziwnego, że Platon poszukuje innych środków ujmowania prawdy i zresztą, chyba nigdy nie zdecydował się ostatecznie na jakąś „pewność epistemologiczną”, wciąż poszukując i precyzując swój własny sposób dochodzenia do rzeczywistości istotnie najprawdziwszej. A ponieważ tworzy różne strukturalnie stopnie bytowania, zatem i sposoby poznania rozbudowują się, w zależności od wyodrębnionych sfer istnienia.

Generalnie rzecz trzeba co następuje. Platon dzięki Parmenidesowi i Sokratesowi wiedział, że spostrzeżenie jako środek poznania powinno zostać odrzucone. Dialog *Teajtet* precyzuje, dlaczego tak być musi.<sup>15</sup> Albowiem za pomocą spostrzeżeń można zaledwie objąć powierzchwniowo sferę zjawisk, których ontyczny status jest przynajmniej problematyczny, co nie znaczy, że Platon poddawał w wątpliwość istnienie świata zmysłowego. Możemy przecież różne rzeczy i dotknąć i zobaczyć i spostrzec zmysłami.<sup>16</sup> Realności łóżka, na którym śpimy trudno byłoby poddać w wątpliwość. Rozważania X księgi *Państwa*<sup>17</sup> wprowadzają w centrum omawianego zagadnienia. Ogniskuje się ono wokół fundamentalnego rozróżnienia, które następnie będzie coraz bardziej uszczegółowiane i precyzowane (sc. komplikowane). Przyjmijmy, powiada jeden z bohaterów *Fedona*, dwa rodzaje bytów: jeden widzialny, a drugi bez postaci, niewidzialny. I ten bez postaci - niewidzialny zawsze jest taki sam, a widzialny nigdy.<sup>18</sup> Tutaj właśnie mamy do czynienia z odróżnieniem tak precyzyjnym i świadomym dwóch sfer rzeczywistości, którym odpowiadają zupełnie odmienne i tylko im właściwe sposoby poznania, mianowicie, porządek inteligibilny będzie mógł być osiągnięty jedynie dzięki *nepokalanemu rozumowi* (intelektowi), zaś porządek zjawiskowy będą obejmowały jakości zmysłowe. I to, co idealne uzyska status bytu najprawdziwszego. Natomiast poznanie zmysłowe musi współdziałać z rozumem. Samo bowiem nie jest w stanie prawdziwościami dotrzeć do rzeczywistości zjawiskowej. Chociaż pewne właściwości rzeczy spostrzegamy zmysłowo, to jednak na przykład samej różności zachodzącej pomiędzy barwą a dźwiękiem nie widzimy, ani - tym bardziej - jej nie słyszymy. Nie dysponujemy dla ich poznawczego uchwycenia jakimś oddzielnym organem zmysłowym. Skąd zatem w nas tego rodzaju umiejętność? Musimy ją posiadać od zawsze. Dusza (sama przez się) ogląda we wszystkich rzeczach te wspólne własności, a ogląda je przy okazji cielesnego spostrzegania.<sup>19</sup>

Zatem dla Platona, pomimo wyraźnego rozgraniczenia bytowych sfer, całą rzeczywistość znamionowała realność i prawdziwość, chociaż w różnym stopniu. Dzieje się tak

---

poddającej się ostatecznemu opisowi) do jakiegoś jednego prostego elementu, który w ostateczności okazywał się „sprzeczny” wobec innych, proponowanych elementów materialnych.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> PLATON, *Teajtet* 165 bc; 171d -172 b; 184 b - 186 e.

<sup>16</sup> PLATON, *Fedon* 79 a.

<sup>17</sup> PLATON, *Państwo* 597 a - b - d - e.

<sup>18</sup> PLATON, *Fedon* 79 a.

<sup>19</sup> "(...) musieliśmy naprzód znać równość, przed czasem, w którym po raz pierwszy zobaczyliśmy rzeczy równe i pomyśleli, że wszystkie one wprawdzie chciałyby być takie, jak równość, ale im daleko do tego". *Fedon* 74 d 75 d; Zob. też: R. ROZDZEŃSKI, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1995, 113.

dlatego, że proces poznawania dokonuje się zawsze wobec istniejącego pierwowzoru, idealnego projektu, który tworzy niejako horyzont wszelkiego możliwego rozumienia. Stąd bliskość albo oddalenie od niego rzutuje na mniejszą lub większą „moc istnienia”. Istnienie jest bowiem predykatem, który Platon traktuje zamiennie z prawdziwością. Gdy mówimy prawdę, trudno przypuścić, abyśmy nie mówili *to, co będące*.<sup>20</sup> A więc prawda i byt mogą znajdować się na jednej linii obecności, jeżeli wolno tak rzec. Tworzą obiektywny „byt-prawdę”. Skoro jednak świat zjawiskowy (o mniejszej mocy istnienia) znajduje się wobec świata idei w relacji swoistego podobieństwa, na które to podobieństwo i na nic więcej, wskazuje platońska terminologia (αἰπεικασίῃ, αἰφομοίωσιν, εἰλικύων)<sup>21</sup>, przeto wiedza prawdziwa może dotyczyć jedynie tego, co najprawdziwsze, a więc rzeczywistości idei. Zatem spostrzeżenia zmysłowe, choć ważne, nie przynoszą prawdziwej wiedzy i myślenie - zasadniczo - na nich się nie opiera. Okazuje się bowiem, że spostrzegając określone rzeczy, natychmiast potrafimy je oceniać, porównywać. Dysponujemy uprzedzającą „miarą”, „wzorcem” tego, co oto spostrzegane. Wiedzę o abstrakcyjnych jakościach zdobywamy dzięki sile umysłu, nie zmysłów. Gdybyśmy bowiem opierali swą wiedzę tylko na treściach percepcyjnych, w jakim sposób moglibyśmy podejmować działania dedukcyjne, dokonywać porównań, odkrywać związki i rozbieżności pomiędzy poszczególnymi rzeczami.<sup>22</sup> Nie moglibyśmy w żadnym razie pomnażać spontanicznego doświadczenia świata, które przecież nie zawsze ma wyraźnie zmysłowo uchwytne charakter. Wiedzy - dlatego postuluje Platon - nie wolno utożsamiać z percepcją, przynoszącą jedynie treści zmienne i subiektywne, wykracza ona bowiem poza granice przez nią kreślone. Dopiero myślenie wyznaczając przedmiot poznania sprawia, że wiedza prawdziwa staje się nam dostępna i to zawsze dzięki posługiwaniu się pojęciami i sądami ogólnymi, ale też jest wynikiem naturalnej zdolności, jak powiedziałby Platon *wydobywania z siebie prawdy*. Sławny „eksperyment maieutyczny”, opisany w *Menonie*<sup>23</sup> potwierdza powyższe przypuszczenie. Albowiem, dzięki sztuce umiejętnego stawiania pytań można sprawić, że ludzie zupełnie niewykształceni potrafią znajdować właściwe odpowiedzi dotyczące zagadnień, z którymi nigdy przedtem się nie stykali. Potrafią mówić o własnościach geometrycznych albo dostrzegać niezgodności pomiędzy

<sup>20</sup> "A jeśli mówimy prawdę, to rzecz jasna, że mówimy to, co istnieje" (tł. W. Witwicki), PLATON, *Parmenides* 161 e.

<sup>21</sup> PLATON, *Timajos* 29 c; 31 b. Świat zmysłowy nie jest kopią świata idei, bo skoro idee są niematerialne, a świat materialny, materia nie może więc być kopią ducha. Nieszczęśliwe, o łacińskiej proweniencji tłumaczenie platońskich określeń, stało się historią powodem wielu, może nazbyt wielu, nieporozumień. Zwrócił na tę kwestię uwagę P. JAROSZYŃSKI w pracy *Metafizyka i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo „Gutenberg-Print” 1996, 15 - 17.

<sup>22</sup> U Platona dokonało się, chyba świadome, przejście od wiedzy o faktach do czystej ontologii. Od wiedzy, która dotyczy konkretnych rzeczy, konkretnych indywidualiów i tego wszystkiego, co na ich podstawie można ewentualnie poznać drogą indukcji czy abstrakcji, do wiedzy takiej, której przedmiotem są czyste jakości, czyste możliwości (może także czyste stany rzeczy!), i to możliwości zachodzące na gruncie tak właśnie odkrytych *entia* (jeżeli one oczywiście istnieją). Cały wysiłek platońskiej filozofii jest skierowany na wykrywanie tych właśnie czystych idei, bytów możliwych, możliwości, ale także czystych racji formalnych uzasadniających to, co się dzieje w faktycznie istniejącym świecie, gdy tymczasem u Arystotelesa cały wysiłek skierowany jest na analizę konkretnego bytu bez odwoływania się do tych ontologicznych założeń. Zob. W. STRÓŻEWSKI, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków: Nakładem UJ 1992, 45.

<sup>23</sup> PLATON, *Menon* 82b - 86 c.

czymś jakoś będącym, a tym jakim naprawdę to konkretne coś być musi. Człowiek, sugeruje Platon, dysponuje wiedzą niezależną od zmysłowego doświadczenia. Nie trzeba trudzić się nad jej zdobywaniem. Ona, po prostu, jest w ludziach czymś wrodzonym.

Powyższe stanowisko teoriopoznawcze było w starożytnej Grecji czymś zupełnie nowym i zaskakującym. Niosło też wielorakie konsekwencje natury ontologicznej, antropologicznej, społecznej nawet. Odtąd zdobywanie wiedzy polega w istocie na *przypomnieniu*, albowiem w duszy człowieka znajduje się prawda od zawsze. Rozumienie człowieka wyprzedza i wpływa na tok platońskiego rozumowania. Albowiem do definicji człowieka wchodzi tylko i wyłącznie dusza. Być człowiekiem to zasadniczo *być duszą*, czyli substancjalnie pojętą nadświadomością - jaźnią, będącą równocześnie przyczyną jego cielesnego życia.<sup>24</sup> Uruchamiając czynność wspomnienia, a co jest uczeniem się<sup>25</sup>, dzięki swoiście pojętemu wysiłkowi duchowemu, który jednakże pozostaje wysiłkiem, powiedziałbym, nie tyle odczytującym treści konkretnego bytu, co raczej odwołującym się do pamięci, ludzie potrafią uobecnić w sobie absolutną rzeczywistość. Im bardziej będą odrzucali kępujące więzy ciała, tym głębiej będą duchowo przenikali do sfer prawdy i dobra. Dusza bowiem, przekonywał Platon, posługując się mitycznym obrazowaniem, jako nieśmiertelna oglądała idee w swoim poprzednim życiu, stąd w człowieku (w sobie właściwie) zachowała o „tamnym stanie” określone wspomnienie. Dlatego nie musimy biedzić się nad tworzeniem pojęć, ale wystarczy anamnetycznie (co, oczywiście, wcale nie jest łatwe)<sup>26</sup> wmyślać się w siebie, aby *poznawać* i poszerzać wiedzę. Wzorce o matematycznym profilu, które posiadamy sprawiają, że nie możemy ograniczać swych poznawczych narzędzi jedynie do poziomu percepcji. Pojęcia wykorzystywane w procesie poznawczego wypowiedzania dowodzą, że dane dostarczane przez doświadczenie zmysłowe nie są doskonałe. Tylko sensory wyrażen ogólnych spełniają takie warunki: są wieczne, niezmiennie, zawsze obowiązujące, niemożliwe do przekreślenia, ważne dla wszystkich i one zawierają wiedzę autentyczną.

Platon powtarzał w ten sposób sugestie Parmenidesa i Sokratesa, którzy ze sporów sofistycznych dotyczących języka naturalnego, wyprowadzili wniosek, że dowolne posługiwanie się językiem może zostać przewyciężone (sc. unieruchomione) właśnie poprzez wskazanie na „wartość” wyrażen ogólnych i ograniczenie pragmatycznej funkcji języka, propagowanej stanowczo przez - wówczas nader wpływowego - Gorgiasza. Dochodzenie do wyrażen pojęciowych winno polegać na przechodzeniu od mnogości wrażeń zmysłowych do jednego ujęcia myślowego.<sup>27</sup> Nie mógł się zatem Platon wyzwolić z tradycyjnej tęsknoty monistycznej i *poznawczego a priori*. Nie podzielał - dlatego - przypuszczenia G. Realego, że nie jest to *a priori* typu kantowskiego i neokantowskiego, czy w ogóle idealistycznego, które jest *a priori* podmiotowym (aczkolwiek w sensie transcendentalnym), ale *a priori* przedmiotowe, *a priori*, które przywrócił wbrew Kantowi platonik A. Rosmini. Idee są bowiem absolutną rzeczywistością obiektywną, która za pośrednictwem anamnezy narzuca się jako przedmiot umysłu. Ponieważ zaś umysł w przypomina-

<sup>24</sup> A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn.*, Warszawa: ALETHEIA 1995, 265 - 266.

<sup>25</sup> PLATON, *Menon* 81 c - d.

<sup>26</sup> PLATON, *Fajdros*, 249 e 250 a.

<sup>27</sup> PLATON, *Fajdros*, 249 b - c.



niu *nie* wytwarza idei, ale je *ujmuje*, i to *niezależnie od doświadczenia*, aczkolwiek przy jego współdziałaniu (musimy widzieć równe rzeczy zmysłowe, aby „przypomnieć sobie” to co równe - samo - w - sobie itd.), możemy zupełnie słusznie mówić o odkryciu *a priori*, to znaczy o pierwszej w dziejach filozofii zachodniej koncepcji *a priori*.<sup>28</sup>

Przyjmując powyżej przedstawiony „system” świata, kierowany wyłącznie przez porządek narzucony przez samego filozofa (tu: Platona), przyjmując absolutną realność idei, można zapewne mówić o *przedmiotowym a priori*. Tymczasem jednak sprawa idei pozostaje przecież „hipotezą koniecznościowo przyjętą” i zawężającą rzeczywistość do idealnego świata myśli i możliwości. Wobec powyższego, ewentualne i dosłownie wszystkie narzucające się aporie bywają rozwiązywane dzięki dialektyce, czego konsekwencją jest poznawalność i samozrozumienie wszystkiego, co pomyślane i mogące zostać pomyślane. Opisywanie całościowej rzeczywistości takiej, jaka powinna być, wywnioskowanej z jakiejś istoty dowolnie wybranej i określonej właśnie *a priori*<sup>29</sup>, prowadzi do nieprzekraczalnych trudności, których nie potrafi rozwiązać żadna abstrakcyjna formuła, choćby dysponowała zakresem o największej ogólności. Pomimo tego, Platon nie rezygnuje i nigdy nie zrezygnował (dialog *Parmenides* nie stanowi w tym względzie przełomu) z hipotezy świata idealnego, w tym preegzystencji duszy ludzkiej. Wszystkie jego argumentacyjne procedury pomijały uzasadnienia „pierwszych ukrytych założeń”, starały się natomiast rozwiązywać pojawiające się aporie - trudności. Wykazywały, że zaproponowanej konkluzji „nic nie stoi na przeszkodzie”. Ponieważ jednak jednorazowe, jak uznawane za ostateczne rozwiązania traktowane są przezeń z niedowierzaniem, cały akcent filozofowania przenosi Platon „na żywioł” samego rozumowania. Dostrzegamy jak gdyby hermeutycznie ponawiany namysł, pewną kolistość ruchu myśli po linii: hipoteza - aporia - hipoteza.<sup>30</sup> Stąd też ostrożność filozofa wobec faktu poznania, które pozostaje czynnością narażoną na błędy i omamienia. Trzeba zatem rozpoznać szczegółowo możliwe sposoby poznania, dookreślić je. A ponieważ jedynie możliwą rzeczywistością (uwaga na formułę: jedynie możliwą rzeczywistość) jest duchowy porządek inteligibilny, realnie upostaciowiony, dysponujący istnieniem, a właściwie, w języku Platona należałoby powiedzieć, *będący*, przeto zagadnienie w jaki sposób potrafimy poznawać idee, należy do podstawowych, wyznaczających dalsze etapy filozoficznych dociekań.

### 3. 1Episthvmh, dovxa i poznanie idei

Poznanie, w pierwszym platońskim przybliżeniu, ma stopniowalny charakter. Jest bezpośrednio powiązane z przedmiotami poznania, które (poza światem idei) nie mają stałej zawartości bytowej. Poznanie bowiem jest proporcjonalne do bytowania, tak, że tylko to, co jest w najwyższym stopniu bytem, może być doskonale poznane, *nie-byt* zaś

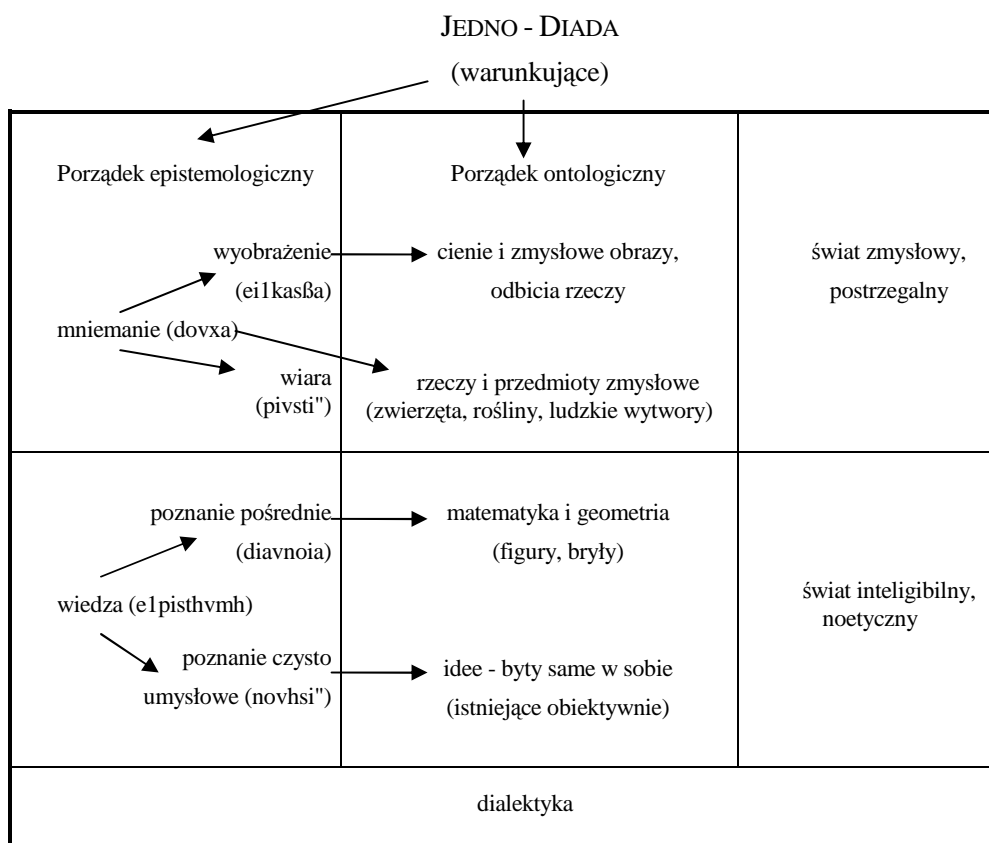
---

<sup>28</sup> G. REALE, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*. Przełożył E.I. Zieliński, Lublin: RWKUL 1996, 197 - 198.

<sup>29</sup> Por. E. GILSON, *Limites existentielles de la philosophie*. w: *L'Existence. Essai par Albert Camus. Benjamin Fondane i inni*, Paris: Gallimard 1945, 86.

<sup>30</sup> S. BLANDZI, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwania ontologii idei w 'Parmenidesie'*. Warszawa : PAN i IFIS 1992, 99.

jest absolutnie niepoznawalny.<sup>31</sup> A ponieważ rzeczywistość jako całość przejawia się w pionowym strukturalnym układzie, stąd odpowiedniemu poziomowi bytowemu odpowiada określony i przyporządkowany sposób poznania. Sławny i wciąż od nowa analizowany przez badaczy fragment *Państwa*<sup>32</sup> zagadnienie to ilustruje. Nie będę się nim bliżej zajmował. Wskażę tylko na jego konsekwencje odnoszące się do problemu „Jedności - Wielości”, który mnie w tej pracy interesuje przede wszystkim. Najpierw jednak przypomnę schematyczne przedstawienie form i stopni poznania i rzeczywistości:



Krańce poznania są zatem wyznaczone u Platona przez *episthμη* i *dovxa*. Zdecydowanie odróżnia on wiedzę od mniemania (*dovxa*), opierając tę odrębność na różnicy przedmiotów bądź odmienności mocy uzasadniania, funkcji. Jednym słowem, raz przeciwstawia idee przedmiotom zmysłowym i tym samym naturę *doksy* zbliża do natury wiedzy empirycznej, istotę zaś wiedzy widzi w poznaniu apriorycznym, innym znów razem przekonanie (przekonanie, mniemanie prawdziwe)<sup>33</sup> oznacza, że coś się tak przed-

<sup>31</sup> G. REALE, *Historia filozofii starożytnej...* dz. cyt., 198.

<sup>32</sup> PLATON, *Państwo*, 509 e - 510 e.

<sup>33</sup> „Prawdziwe mniemanie” wiąże się z teorią anamnezy (a więc i metempsychozy). Przypominanie jest tutaj uzyskiwaniem wiedzy - *episthμη* - o przedmiotach, które nie mogą być inne. Platon powiada: „prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jed-

stawia faktycznie, choć trudno jeszcze ocenić dlaczego, podać przyczyny. Niemniej to ostre rozróżnienie prowadzi do wniosku, że przekonania są dostępne wszystkim, a prawdziwa wiedza obejmuje tylko nielicznych. Dzieje się tak dlatego, że wiedza prowadzi do osiągnięcia prawdy, którą można uzasadnić, choć wcale nie trzeba jej udowadniać. Przekonanie natomiast nigdy nie bywa uzasadnione. W *Timajosie* Platon mówi, że wiedza i przekonanie inaczej powstają i mają odmienną naturę. Ta pierwsza nigdy nie podlega perswazjom przekonań i nie daje się zmieniać. Rozumowaniem natomiast posługują się tylko bogowie i niewielu ludzi - konkluduje.<sup>34</sup> Stąd, zgodnie z wizją platońskiego świata, wolne od fałszywych przekonań mogą być jedynie idee - przedmioty prawdziwej wiedzy, którą człowiek może sobie przypominać. Wiedza to czysty wgląd w idee, ich intuicyjne ujęcie, wejrzenie w pierwotną strukturę rzeczy, bezpośrednie zetknięcie duszy ze swym przedmiotem. Wiedza ta jest niezależna w pewien sposób od *demonstratio*. Przynajmniej *demonstratio* nie warunkuje *eipisthvmh* - wiedzy w sensie ścisłym.<sup>35</sup> Ponieważ jednak filozofia dostępna jest niewielu Grekom, Platon odwoływał się do mitów i tradycji ludowych, aby móc wychowawczo wpływać na świadomość społeczną. I chociaż dostrzegał w tradycjach religijnych wiele błędów, nie odmawiał im pewnej roli pozytywnej. Filozofia dowodziła, że Bóg jest dobrem, że nigdy nie kłamie, że pozostaje wolny od wszelkich namiętności. Stąd każdy mit opowiadający o bogach, którzy ulegają różnym przyziemnym skłonnościom, zasługiwał na potępienie. Podobnie z wizji Hadesu należało usunąć słownictwo oddające terror i strach. Klóciło się ono z racjonalnym myśleniem. Tylko mit zgodny z wynikami filozofii, przekazujący prawdę dialektyczną, mógł być opowiadany dzieciom i młodzieży. Tylko w takiej postaci nie stanowił antytezy dla rozumu.<sup>36</sup>

W każdym razie, pomimo najróżniejszych kontrowersji, narastających wokół platońskiej koncepcji wiedzy (sprawa tzw. niepisanej doktryny oraz nieautentyczności niektórych pism filozofa) jedno wydaje się pewne: istotna, ontycznie najmocniejsza wiedza sprowadza się do intuitywnego ujęcia tego, *co prawdziwie rzeczywiste*<sup>37</sup>. Poznanie musi

---

nak nie chcą długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, dopóki się ich nie przywiąże w przyczynowym rozumowaniu. Otóż jest nim, przyjacielu Menonie, przypomnienie sobie, jak się wcześniej zgodziliśmy. Skoro zostają przywiązane, najpierw zamieniają się w wiedzę, a potem się ustalają. Dlatego wiedza jest cenniejsza od prawdziwego mniemania, różni się zaś od niego więzami". (*Menon* 97 e - 98 a).

<sup>34</sup> PLATON, *Timajos*, 51 d.

<sup>35</sup> Intuicja ta jest nadal obecna we współczesnej metodologii nauk, a wyraża się w stwierdzeniu, że nie ma przejścia między zdaniami opisowymi, protokolarnymi, a zdaniami teoretycznymi (K. Popper). U Platona wiedza jest odsłanianiem w sensie przypominania niezmiennej rzeczywistości idei. Zupełnie inaczej jest u Arystotelesa. U niego wiedza jest poznaniem przyczyny rzeczy, w terminologii Stagiryty terminu średniego, wskazującego na przyczynę i będącego podstawą atrybucji podmiotu w konkluzji. *eipisthvmh* więc w sensie arystotelesowskim zasadza się na poprawności ciągu rozumowań, a konkluzja, ostatnie twierdzenie jest wiedzą. Tym się tłumaczy zbudowanie przez Arystotelesa sylogistyki. Tylko bowiem twierdzenia zbudowane na podstawie poprawnego sylogizmu, z koniecznych i bezpośrednich przesłanek mogły w tym ideale wiedzy stanowić *eipisthvmh*, choć droga prowadzi nie według porządku rzeczowego, lecz według porządku poznawczego. Por. szerzej: A.P. STEFAŃCZYK, *Teoretyczne założenia 'Retoryki' Arystotelesa*, w: *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, Warszawa: ALETHEIA 1996, 35 - 49.

<sup>36</sup> J. SOCHOŃ, *Przekonanie - Bóg - moralność* (Wybrane głosy z historii filozofii), w: *Wobec Boga i moralności*. Praca zbiorowa. Red. B. Bejze, Warszawa: Civitas Christiana 1996, 333 - 334.

<sup>37</sup> "(...) to, co jest wiedzą - odnosiłoby się do prawdy samej, do tego, co jest prawdą". PLATON, *Parmenides* 134 VII a. Zdanie to - generalnie - stanie się zdaniem kanonicznym aż do czasów postmo-

zatem dotyczyć tego, co ze sobą tożsame, nigdy nie zmieniające się, mogące być ogarnięte tylko i wyłącznie w duchowym porządku. „Owo duchowe” istnieje jednak ponad wszelką miarę obiektywnie. Platon sądził, że możemy, na przykład, stwierdzić, że to czy tamto jest drzewem, bo to czy tamto uczestniczy w praformie „idei” drzewa; żadne z widocznych drzew nie ucieleśnia tej praformy w pełni, ale też każde pozostaje z nim w jakimś stosunku i może na mocy tego stosunku być nazwane „drzewem”. Mówiąc o drzewie w naukowy sposób, winniśmy mieć na myśli tylko praformę. Bo z drzew widzialnych, z których żadne nie równa się całkowicie drugiemu ani którego żaden człowiek nie może postrzegać identycznie jak drugi człowiek, nie wynika żadna wiedza.<sup>38</sup>

Proces ten zresztą (proces zdobywania wiedzy) przebiega etapami, począwszy od nazwania, podania definicji, unaocznienia, intelektualnego poznania idei i zasadniczo nie dającego się w żaden sposób „opisać” intuicyjnego (duchowego) z nimi kontaktu.<sup>39</sup> Tylko filozof - dialektyk jest w stanie wznieść się na ten najwyższy stopień poznania (przeżyć spotkanie z ideą-ideami), przy oczywistym zachowaniu trudności związanej z niemożliwością powiadomienia o tym, a mówiąc precyzyjniej, udzielenia na ten temat jakiegokolwiek wiedzy.<sup>40</sup> Sprawą ważną, również z etycznego punktu widzenia, jest sam fakt prowadzenia rozmowy, dialogu, zapytywania. Muszą tutaj obowiązywać określone reguły postępowania. W każdym razie wyklucza Platon najmniejszą choćby możliwość, na przykład, chaotycznego stawiania pytań, brak uwagi czy świadome wykorzystywanie „zniczeniowej chwiejności” języka. Uwagi swe odnosi filozof, co prawda, do retoryki, niemniej obowiązują one we wszelkich osobowych ekspresjach, w tym szczególnie obowiązują w dialektyce jako takiej.<sup>41</sup> To właśnie dzięki niej (dialektyce) możliwe okazuje się osiągnięcie wiedzy ostatecznej, czyli odgródzenie myśłą i oderwanie od wszystkich

---

demistycznego zawieszenia wszelkich kategorii ontologicznych, niemniej różne treści i supozycje będą podkładane pod pojęcia prawdy, wiedzy, poznania.

<sup>38</sup> O. GIGON, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przełożył P. Domański. Posłowiem opatrzył J. Domański, Warszawa : IFiS i PAN 1996, 189.

<sup>39</sup> W historii refleksji filozoficznej stanowisko Platona znalazło wielu kontynuatorów, począwszy od neoplatonczyków, skończywszy zaś na Husserlu czy Bergsonie.

<sup>40</sup> O tego rodzaju sytuacji jeden z bohaterów *Państwa* (509 c) wypowiada znamienne zdanie: "cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!" Równocześnie jednak Platon jest świadom, że zdobycie wiedzy o *istocie samej w sobie* przekracza możliwości zwykłego człowieka. Trzeba bowiem posiadać niezwykłe umiejętności, długą praktykę w „ćwiczeniach filozoficznych”, a ten, kto potrafi nie tylko przemyśleć wszystko aż do końca, ale i przekazywać innym wyniki swych intuicji zasługuje na szczególny szacunek, wręcz podziw. *Parmenides* 135 a, b. Platon - przypuszczam - kładł zdecydowany nacisk na fakt, iż to filozof - dialektyk niesie ciężar poszukiwania prawdy, ma bowiem możliwość dotarcia do idei Dobra i potrafi przekazać zdobytą wiedzę innym. W platońskiej koncepcji retoryki porozumienie, jako konsekwencja wartości komunikacyjnej słów zastąpione zostaje pouczeniem. Równocześnie brzemień odpowiedzialności, jak zapewnia Krystyna Tuszyńska-Maciejewska, za efekty retorycznego popisu spadają na nadawcę. Zob. pracę poznańską uczonej pt.: *Platon a retoryka: Od krytyki do modelu*. Poznań : Wydawnictwo Naukowe, 1996, 132.

<sup>41</sup> "A gdy wkrótce potem powiedziałeś mi, że mówca mógłby użyć swej sztuki w sposób niesprawiedliwy, wówczas zdziwiony i widząc, że te dwa twierdzenia są w niezgodzie ze sobą, zauważyłem co następuje: powiedziałem, że gdybyś tak jak ja mniemał, iż jest to dla nas z korzyścią, gdy się nam wykazuje błędy, warto rozmawiać dalej; jeśli nie, lepiej zaprzestać tego". (PLATON, *Gorgiasz* 461 a. tł. P. Siwek).

innych przedmiotów idei Dobra,<sup>42</sup> i przewyciężenie ciężenia mniemań, które odciągają od autentycznego kontaktu z Dobrem, wprowadzają, jak posługując się metaforą stosowaną już przez Heraklita, mówi Platon, w stan sennego marzenia i dogłębnego snu.

Okazuje się więc, że Platon jest przeciwnikiem terminu „wiedza mistyczna”. Proces poszukiwania autentycznej wiedzy nie może się kończyć, jego zdaniem, na jakimś stanie nieuchwytnym dla rozumu, czy niewyraźnym przeżyciu. Raz jeden podkreśla, iż nie jesteśmy w stanie dostatecznie Dobra poznać, innym razem sugeruje, iż jest to możliwe, nawet, gdy jesteśmy świadomi, że to właśnie dzięki Dobru potrafimy poznawać rzeczy, które istnieją na mocy Dobra i są „tym, czym są” na tej samej mocy, ponieważ Dobro „nie jest istotą, tylko jest czymś ponad wszelką istotą, czymś wyższym i mocniejszym o wiele”.<sup>43</sup> Uczynienie z idei Dobra pierwszej, warunkującej zasady wzmocniło chyba przekonanie Platona, że zyski poznawcze, wynikające z posługiwania się nazwą, definicją, zmysłowymi przedstawieniami i ideami są na tyle znaczące, że mówienie o całkowitej niemożności osiągnięcia pełnej wiedzy byłoby nie godne filozofa dialektyka.<sup>44</sup> Określenie „filozof dialektyk” wskazuje, że zakres wyznaczany przez działalność umysłu i przedmiot filozofii pokrywają się ze sobą w porządku objętym *czystą myślą*, która - powtórzmy - zapewnia poznanie ostatecznie niepowątpiewalne. Wspomniany powyżej fakt poznawczy daje się charakteryzować nie tylko w kategoriach kartezjańskiej „oczywistości” i „jasności”, lecz także w sioisście pojętej racjonalności. Przebiega on następująco:

czysta myśl: dialektyka	Zasada (Jedno: Diada: Dobro) ↑ Punkt wyjścia: czyste założenia ↓ zasady ujęte w pojęcia ↓ idee (czyste pojęcia)	umysł: przedmiot filozofii
-------------------------	--	----------------------------

#### 4. Arystotelesa kontemplacyjne poznanie rzeczywistości

Arystoteles, uczeń i zarazem doktrynalny przeciwnik Platona, pozostaje w tradycji przez tego ostatniego ukształtowanej. Również pragnie filozofować prawdziwie, to znaczy osiągnąć wiedzę racjonalnie uporządkowaną, sprawdzalną, opartą na doświadczeniu, choć samo doświadczenie będzie już pojmował w sposób odmienny. Charakterystyczna pozostaje kolejność, jeśli wolno tak powiedzieć, stopni filozoficznej doskonałości, jaką przedstawia Arystoteles w księdze rozpoczynającej jego *Metafizykę*, mianowicie: doświadczenie - wiedza - mądrość. Zwieńczeniem tego procesu, jak się okaże, będzie kon-

<sup>42</sup> PLATON, *Państwo* 534 c.

<sup>43</sup> PLATON, *Państwo* VI 509 b.

<sup>44</sup> PLATON, *Listy*, VII, 342 a. b.

cepcja pierwszej przyczyny, Boga. Tylko bowiem człowiek jest w stanie tworzyć „ludzkie fakty”: mowę, myślenie, decyzje moralne. Tylko on odkrywa w sobie jakiś pierwiastek wywyższający go ponad naturę. Arystoteles potwierdza zdobycze swoich poprzedników, którzy sugerowali, że egzystencja zgodna z rozumem przynosi człowiekowi szczęście i prowadzi do mądrości kontemplacyjnej. Początek tego procesu wyznacza kontakt z realną rzeczywistością, której poznawcze ujęcie wznosi umysł ku Absolutowi.

Rozum, powiada Arystoteles, pełni różne funkcje. Między innymi stoi u źródeł ludzkich mniemań. Podkreślam słowo „ludzkich”, gdyż zwierzęta ich nie posiadają, nie mając zdolności tworzenia pojęć ogólnych. Mniemania zatem nie zależą od woli, lecz łączą się w pewien sposób z wyobraźnią i postrzeganiem. Arystoteles rozumiał, że nie mogą one zastępować pełnego poznania rzeczywistości, lecz jako „ubogi” środek poznania winny uznać swą od niej zależność. Jednak nie potrafił wyzwolić się z ciężenia greckich tradycji filozoficznych, które ogniskowały się wokół fundamentalnego problemu jedności i wielości bytów. Swą teorię poznania związał, co prawda, z konkretnymi rzeczami, zwanymi substancjami - *ousiva*, lecz zachował przekonanie właśnie, że poznanie pojęciowe wyczerpuje „zawartość” samego bytu i że w konsekwencji należy z analizy rzeczywistości (dokładniej: ruchu) wywieść konieczność istnienia Absolutu, który nakłada się na religijne pojęcie Boga. Tutaj odkrywamy w refleksji Arystotelesa miejsce zarezerwowane dla przekonania, któremu zawsze towarzyszy wiara.<sup>45</sup>

Nie sposób bowiem wytłumaczyć zauważanego w świecie ruchu bez przyjęcia takiego bytu, który ostatecznie ma w sobie moc uniesprzeczniania jego istnienia. Twierdzenie to, wzmocnione kategorią czystej formy, czystej myśli, sprawia, że Arystoteles nie odrzucił przekonania, iż najwyższe dobro, pierwsza przyczyna świata i najwyższy (najdoskonalszy) byt, najwyższy umysł i akt poznania oraz pełnię życia, trzeba nazwać Bogiem. Człowiek zaś winien, jak to tylko możliwe, starać się kontemlować obecność Boga, poprzez „przekraczanie” świata materii i „egzystencję” w porządku transcendentnym. Ponieważ jednak tak pojęty Bóg nie jest przedmiotem poznania, należy odwoływać się do kontemplacyjnego poznawania znaków rzeczywistości, które z konieczności będą mówiły o Bogu. Dzięki temu przekonaniu, które nazwałbym teologicznie mocnym, Arystoteles dał początek naturalnej refleksji nad zagadnieniem poznawalności i obecności Boga w świecie. Sprawił, że jego teoria, mocą swej wewnętrznej struktury, nigdy nie zniknęła z pola zainteresowań filozofii. Nigdy przecież nie umniejsza się w ludziach poznawcze pragnienie odsłaniania tajemnic rzeczywistości, a przez to nie oddała się również problem Boga.

Zatem, w ostatecznej wizji metafizycznej, której zwieńczeniem jest teoria tzw. pierwszego poruszyciela, istotną rolę odgrywa przekonanie o Absolutie, będącym przedmiotem kontemplacji. Arystoteles, przychylił się do zdania E. Gilsona, dokonał rzeczy filozoficznie doniosłej, choć religijnie dyskusyjnej. Zaproponował Grekom racjonalną ideę Boga, ale równocześnie zabrał im ich religię. Doszło w ten sposób do powstania napięcia pomiędzy Bogiem wiary i Bogiem dyskursu filozoficznego; napięcia, które - już w nowożytności wzmocnione postulatami Pascala - zdaje się współcześnie wcale nie wygasać, mimo, iż pozorność tego rozróżnienia łatwo uzasadnić.

<sup>45</sup> ARYSTOTELES, *O duszy*. Księga III, 428 a. w: *Dzieła wszystkie*. Przekłady, wstępy i komentarze P. Siwek, Warszawa 1992, 120 - 121.

Niemniej jednak sam Arystoteles, przynajmniej pod koniec życia, zdawał się nie przywiązywać znaczącej uwagi do głoszonych przez siebie metafizycznych postulatów. Nadal zachowywał zwyczaje religijne, a nawet skłaniał się ku swoiście pojętej mitologii. Pisał: "Im jestem bardziej samotny, tym więcej lubię się w mitach".<sup>46</sup> Cóż tego rodzaju wyznanie konkretnie znaczy - trudno orzec. Być może sugeruje, że u schyłku dni Arystoteles, zawiedziony nieco wynikami swych badań, zwrócił się w stronę nauk swego mistrza - Platona. Kategoria „przekonania” poczęła odgrywać ważną rolę w jego przemyśleniach. *Myśl, która myśli wyłącznie siebie*, nie interesuje się osobową rzeczywistością - nie wyjaśniała i wyjaśniać nie mogła wszystkiego. Nadal pozostawało wiele spraw zbyt trudnych do precyzyjnego określenia. Filozofia nie dawała otuchy religijnie pojętej, wręcz ją oddalała. Pozostawało zatem przekonanie, że - mimo siły dedukcji rozumowych - istotne pozostaje związanie swego życia z tajemnicami, na które naprowadzają tradycyjne wierzenia greckie.

Ostateczna wiedza o świecie (kosmosie) wykracza poza horyzont nakreślony przez filozofię i może być osiągnięta jedynie poprzez kontemplację Boga. Arystoteles pozostawał myślicielem (jak Platon) głęboko przenikniętym religijnością. Idee chrześcijańskiego Objawienia jeszcze się nie pojawiły, lecz myśl Arystotelesa włączając człowieka w świat transcendentny, zarezerwowany Bogu, niejako przeczuwała nadejście tej przejmującej chwili: wieści, że Bóg ujawni się, zapagnie wyzwolić ludzkość z *ciemności grzechu*, by posłużyć się teologiczną terminologią. W ten oto sposób przekonania natury religijnej stały się mocną stroną myślenia Arystotelesa i miały zauważalny wpływ na jego wizje metafizyczne. Nie bez powodu przecież swe działania nazywał „filozofią teologiczną”. Wierzył, że absolutna prawda mieści się w rzeczywistości boskiej, a człowiek, dzięki swej zdolności intelektualnej, może w niej uczestniczyć. Przekonanie to, stanowiące, jak się wydaje, kres filozoficznych marzeń zarówno Platona, jak i Arystotelesa, nie zostało zapomniane. Odnajdujemy je w wielu współcześnie tworzonych projektach metafizycznych.<sup>47</sup>

W przeciwieństwie jednak do wyżej przedstawionych koncepcji Arystotelesa,<sup>48</sup> zdaniem Platona, wszelka poznawcza działalność człowieka winna mieć na uwadze osiągnięcie - wolnych od fałszu - sfer idealnej pewności, tworzące swego rodzaju siatkę powiązań, wykluczeń i zależności pomiędzy poszczególnymi ideami. Aby jednak rozpo-

<sup>46</sup> Cyt. za: A. KROKIEWICZ, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1982, 36.

<sup>47</sup> Oczywiście, całe zagadnienie jest kontrowersyjne. Problem poznania Boga, a także związek Boga Arystotelesa ze światem bywają różnorako interpretowane. W każdym razie trzeba powiedzieć, że totalne oddzielenie Boga i świata nie jest u Arystotelesa wyraźnie stawiane. Mieczysław A. Krapiec pisze, że nie jest obojętna dla świata, w wizji Arystotelesa, obecność Boga jako naczelnego czynnika kosmicznego, spinającego - poprzez ruch - w jedno całą rzeczywistość, która jest analogiczna, ze względu na swą strukturę i łącznik ruchu. Jest to jednak analogia „w stosunku do czegoś jednego (proV" e{n), zwana później analogią atrybucji, będącej w ludzkim poznaniu swoistą więzią pojęć jednoznacznych. Taka wizja świata i Boga jest poprawioną kontynuacją platońskiej teorii pierwszego dobra. Dobro nie jest tym, co z konieczności jest „od wewnątrz rozlewane”, ale jest celem i motywem ruchu najszerzej pojętego, w tym także immanentnych ruchów intelektu i woli. Zob. M.A. KRAPIEC, *Wprowadzenie do 'Metafizyki' Arystotelesa*, dz. cyt., XCVI; Zob. też.: J. SOCHOŃ, *Przekonanie - Bóg - moralność* (*Wybrane głosy z historii filozofii*), dz. cyt., 335 - 338 (tu: odpowiednie przypisy i źródła bibliograficzne).

<sup>48</sup> Po to nade wszystko, aby uwyraźnić stanowisko samego Platona i wzmocnić tezę o swego rodzaju jedności metafizycznej wspomnianych wizji świata.

znać (bo słowo zrozumieć - paradoksalnie - nie należy do platońskiego słownika językowego) w jaki sposób intelekt, poczynając od rzeczywistości zmysłowej dochodzi do rzeczywistości inteligibilnej, należy (choćby krótko tylko) przedstawić jego pojmowanie idei. Jest to ważne, gdyż współcześnie termin ten uległ daleko idącym przekształceniom semantycznym i znaczy całkowicie coś innego, niż było to w przypadku samego Platona.

## 5. Platoński byt bytu - idea

Termin idea, najbardziej platoński z wszystkich filozoficznych pojęć, którymi do dzisiaj posługują się filozofowie, pozostaje czymś (muszę odwołać się do publicystycznej stylistyki) *niemiłosiernie trudnym* do jasnego ujęcia. Lecz, być może, i w tym tkwi jego metafizyczna użyteczność, gdyż stanowi kres wszelkich wyjaśnień. Co najwyżej, bywa przez Platona, w różnych dialogach, różnorodnie nazywane.<sup>49</sup> Ostatecznie jednak filozof, po długim okresie poszukiwań i badań pozostanie przy słowie *idea*, funkcjonującym już zresztą w filozofii archaiczej. Posługiwali się nim w znaczeniu kształtu, wizerunku, postaci, obrazu i Ksenofanes i Empedokles i Anaksagoras czy Demokryt. Jednak Platon nada mu specyficzne i filozoficzne oryginalne znaczenie, wiążące się z ogólnym oglądem, widzeniem i postrzeganiem. Gdy bowiem ludzkie poznanie wznosi się na poziom *synoptycznego* widzenia, wówczas ogarnia to, co ogólne, pozbawione zmysłowych zniekształceń. Może dotrzeć do „istoty rzeczy”,<sup>50</sup> a może nawet i samej idei Dobra.

Idee jako *istoty istotnie istniejące*<sup>51</sup> ujmowane są przez Platona w dwóch porządkach: aksjologicznym i ontologicznym, przy pewnym jednakże wzmocnieniu tego drugiego porządku, który wyznaczał będzie rozumienie idei jako bytu (*ens*, w terminologii scholastycznej). Ich pochodzenia nie sposób bezpośrednio przedstawić, gdyż zjawiają się one jako konsekwencja teoriopoznawczych zapatrywań Platona, jego wizji antropologicznych i religijnych. Przecie, jak wspominałem, poznanie zmysłowe nie jest w stanie dotrzeć do piękna jako takiego, sprawiedliwości jako takiej itd. Zatrzymuje się niejako na progu tego, co ogólne, co jako byt zawsze istnieje i koniecznościowo być musi. Ale przecież owe wieczne istoty piękna, dobra, męstwa istnieją, skoro pojawiają się w ludzkim umyśle, muszą istnieć. Znajdują się w nim jako wrodzone prawzory rzeczy. Dlatego mogą być - w chwili anamnetycznego skupienia - przez *oko umysłu (wzrok duszy)*<sup>52</sup> ujmowane. Zachodzi bowiem metafizyczny związek pomiędzy oglądem oka umysłu i tym, z powodu czego ogląd ten ma miejsce. Intelktualny ogląd implikuje jako rację swego bytu, słusznie zauważył G. Reale, *przedmiot intelektualnie oglądany*, czyli ideę. Z tej racji idea zakłada radykalny ścisły związek, a zatem strukturalną jedność oglądu-oglądanego przedmiotu-

<sup>49</sup> Określenia odnoszące się do idei: „byt bytu”, „to, co istotne”, „byt samoistny”, „henada”, „monada”, „wieczna istność”, „liczba”.

<sup>50</sup> Oczywiście, słowo „istota” również nie jest pojęciem jednoznacznym, choć w historii filozofii zdobyło miejsce szczególne. Począwszy od Platona, poprzez Arystotelesa, myślicieli średniowiecznych i nowożytnych, aż po analityków współczesnych i fenomenologów, pozostaje ono słowem wciąż wykorzystywanym filozoficznie i filozoficznie koniecznym. Podstawowe informacje na ten temat zawiera artykuł J. Wojtysiaka pt: *O pojęciu istoty*, ZNKUL 38(1995) nr 3-4, 63-83.

<sup>51</sup> PLATON, *Fajdros* 247 a.

<sup>52</sup> PLATON, *Państwo VII*, 519 b.



formy-bytu. Dlatego to Platon w teorii idei wyraża jedną z najważniejszych cech charakterystycznych duchowości greckiej,<sup>53</sup> ale w ogóle duchowości ludzkiej, w tym też charakteryzującej postawy chrześcijańskie.

Jakżeż zatem określić idee? Przede wszystkim - apofatycznie. Nie są one ani słowami - wyrazami, ani nazwami, ani - tym bardziej - czymś tylko pomyślanym, jakimś pojęciem logicznym, aczkolwiek mieszczą w sobie i ten aspekt. To raczej wzory myśli i rzeczy fizycznych, umożliwiające tworzenie się wszelkich pojęć, tożsame ze sobą, obdarzone pełną bytowością, niezmiennie, samoistne, niewypowiadalne, zawierające w sobie zarówno „jedność” jak i „wielość”, po prostu - stanowiące byt absolutny. Są one ogólne i w tej ogólności istnieją naprawdę ponad wszystkim, co jednostkowe. Można powiedzieć, że to, co logiczne i to, co ontologiczne utożsamia się w platońskim rozumieniu. Podkreśla on właściwie niemal we wszystkich dialogach prawdziwościowy charakter idei, dzięki którym prawda w ogóle może wychodzić na jaw, gdyż są one czymś obiektywnie rzeczywistym, a przy tym złożonym, cementowanym przez naczelną ideę Dobra.

Idea Dobra odgrywa zasadniczą rolę w strukturze świata - kosmosu. Albowiem pojmowana jest jako przyczyna i ostateczna racja rzeczywistości noetycznej. To ona sprawia, że poszczególne idee dysponują istnieniem oraz wszelkimi innymi doskonałościami. Dalszy rozwój myśli platońskiej ostatecznie doprowadzi drogą hipostazy do przekształcenia się idei Dobra w odrębny byt, w istniejącego ponad i poza światem idei Demiurga, którego siła, pojmowana przez Platona jako dobro czynne, działające, uporządkuje nieorganizowaną materię w postać świata fenomenalnego - kosmosu, dla którego wzorem będą idee, funkcjonujące już jako modele. Demiurg platoński działa świadomie, jego siła jest ukierunkowana docelowo.<sup>54</sup> Wszystko bowiem, co znajduje się w rzeczywistości zmysłowej ma znaczenie o tyle, o ile sprowadza się do idei,<sup>55</sup> a więc do tego, co autentycznie *bytuje*, do bytu. Platon często utożsamia pojęcie idei z pojęciem bytu. Właśnie byt, jeden byt (a nie wielość idei), składający się z poszczególnych idei (podobnie jak świat atomistyczny Demokryta), stanowi rację ostateczną wszystkiego. Ten „jeden byt, zgodnie z intuicjami przedstawionymi wcześniej przez Parmenidesa, jest wieczny, niezmienny, niewypowiadalny, niecielesny, niezmienny, samoistny. To, rzec można, *transcendentale*, toV o[n]<sup>56</sup>, zawierający w sobie i jedność i wielość. To byt doskonale istniejący (toV pan-

<sup>53</sup> *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., 91.

<sup>54</sup> Por. J. GAJDA, *Platońska droga do idei*, dz. cyt., 91.

<sup>55</sup> Każde pojęcie wytworzone z kontaktu ze światem zmysłowych zjawisk posiada rodzajowy i gatunkowy odpowiednik w odpowiadającej mu idei, każda natomiast idea uzasadnia realność treści i zakresu pojęcia i towarzyszącego mu przedstawienia o rzeczach. Szerzej zob. J. LEGOWICZ, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa : PWN 1973, 167.

<sup>56</sup> Należy tutaj przypomnieć, że dla określenia tak pojmowanego bytu Platon używa, przyjętego, jak pisze D. Dembińska - Siury, już w tradycji greckiej, *participium* czasownika ei[nai z rodzajnikiem, w formie rzeczownika odsłownego toV o[n. W dialogach rzeczownik ten występuje w obydwu liczbach i wszystkich chyba przypadkach, a więc zarówno jako toV o[n - byt, jak i taV o[nta - byty. Często w postaci rzeczownika odsłownego występuje też czasownik ei[nai w 3 - ej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego, z dodatkiem zaimka względnego, przybierającego postać o} elstivn. Formom tym, stosowanym przez Platona dla wyrażenia bytu, można przeciwstawić zwykle formy czasownikowe, zwłaszcza *infinitivus* ei[nai, stosując się do istnień, które mogą być albo też nie być, bądź takich, których wieczność istnienia może być dyskutowana. Por. Od Ksenofanesa do Plotyna. Historyczne kształtowanie się pojęcia bytu. *Studia Filozoficzne* 1976, nr 12, 81-82.

telhv"),<sup>57</sup> coś - *będące*, dysponujące diakrytycznym elementem, mianowicie, treścią składającą się na piękno, sprawiedliwość czy - przykładowo - szlachetność. Stąd Platon posługuje się zupełnie odmiennym nazewnictwem, chcąc precyzyjnie określić ogólnościowe pojęcie bytu. Mając na uwadze konkretną ideę, stosuje formę  $\epsilon\lambda\sigma\tau\upsilon\nu$  z towarzyszeniem zaimka jednostkowego  $\omicron\upsilon$ , np.  $\omicron\upsilon\epsilon\lambda\sigma\tau\upsilon\nu$   $\alpha[\gamma\alpha\upsilon\omicron\nu$ . Gdy natomiast mówi o bycie w ogóle, bycie jako takim i w całości, używa formuły  $\tau\omicron\upsilon\upsilon$   $\omicron[\nu$ , zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej.<sup>58</sup> I to powyższe rozróżnienie jest bardzo ważne. Wskazuje bowiem na metafizycznie zasadniczy fakt: pojęcie bytu mieści w sobie jedność i wielość.  $\tau\omicron\upsilon\upsilon$   $\omicron[\nu$  - jeden byt ogarniający wszystko, na który jednakże składają się poszczególne byty - idee. Ze względu na zawartą w bycie i w ideach jedność i wielość Platon idee nazywa niekiedy liczbami, których jednak nie utożsamia z ideami, ale uważa za coś pośredniego między rzeczami i ideami, coś, czemu również odpowiada swoiście wieczne istnienie, istność, jak powiada Legowicz.<sup>59</sup>

Najważniejszą jednakże kwestią pozostaje, iż Platon przydaje ideom cechę najbardziej, tak nazwę, atrybutywną. Jest nią „jedność”. Już zaraz, od pierwszych dialogów, które są zapisem inicjujących poszukiwań odpowiedniego określenia *tego, co najbardziej jest*, a więc w *Charmidesie*, *Lachesie* czy *Hippiaszu Większym* Platon zastanawia się na tajemnicą, chociażby męstwa i piękna i pyta: "co to jest to, we wszystkich tych wypadkach jedno i to samo."<sup>60</sup> Następnie, w toku dalszych analiz i rozważań dochodzi do wniosku, że musi zawsze chodzić o jakieś rzeczowe „jedno”, nawet nie o nazwę, słowo albo pojęcie, lecz o podanie rzeczowej definicji i dostrzeżenie związków i zależności owej „rzeczy jednej” z przedmiotami, w których ona się realizuje.<sup>61</sup> Problem wydaje się nader skomplikowany i Platon zasadniczo nigdy nie osiągnie ostatecznie zadowalających wyników, niemniej będzie obstawał przy teorii idei, które same (każda z osobna) stanowi „jedność” i każda odwzorowuje poszczególne przedmioty zjawiskowego świata. Dzięki temu ów zjawiskowy świat pozostaje wielopostaciowo rozczłonkowany. Stanowi wielość zunifikowaną. Natomiast porządek idei musi się „tłumaczyć” najwyższą zasadą, która uzyskała określenie JEDNO-DIADA. Stąd też Platon mniemał, że poznanie godne filozofia-dialektyka, poznanie prawdziwe w każdym wypadku musi sprowadzać się do procesu, umiejętności, wręcz sztuki sprowadzania wielości do jedności, zestawiania różnych elementów w jedno. Brak tego rodzaju umiejętności sprawia, że ludzie przeciętni, śpiący

<sup>57</sup> PLATON, *Państwo* V, 277 a.

<sup>58</sup> *Tamże*, 82.

<sup>59</sup> *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., 166. Badacze przypominają, że najstarsze pojęcie idei (*eidos*) wiąże się z określeniem muzycznego interwału. Dotyczy to również rozumienia liczby jako geometrycznego stosunku, odniesienia (tzw. liczby eidetyczne). Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ks. M, XIII. Filozof przedstawia aporie tworzone przez istnienie bądź nie istnienie liczb, linii i innych przedmiotów tego rodzaju.

<sup>60</sup> PLATON, *Laches* 191 e. "Więc spróbuj i ty, Lachesie, o męstwie też tak powiedzieć, co to za siła jedna i ta sama w rozkoszy i w przykrości, i we wszystkich warunkach, o których mówiliśmy przed chwilą". *Tamże*, 192 b.

<sup>61</sup> Por. W. STRÓŻEWSKI, *Wykłady o Platonie*, dz. cyt., 29 - 30. Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt, iż Platon mocno podkreśla, być może, za pitagorejczykami i Sokratesem, wartość ścisłych ujęć, konieczność definiowania pojęć, którymi będzie się posługiwał w pracy badawczej: "A trzeba zawsze, o cokolwiek by szło, raczej rzecz samą z pomocą ścisłych ujęć wspólnie ustalić niż samą tylko nazwę przyjmować bez ścisłego ujęcia". *Sofista* 218 c.

zamiast poznawać w świetle Jednego, a więc poznawać całość, "dotykać tego, co jest zawsze takie samo pod tym samym względem"<sup>62</sup>, płaczą się pośród mnogich przedmiotów. Arystoteles podaje znakomitą uwagę, że platońskie rozpoznanie istnienia czegoś jednego w poszczególnych rzeczach zmusza niejako do przyjęcia następującej tezy: każdej rzeczy odpowiada coś jednoimiennego z nią, co istnieje oddzielnie; odnosi się to zarówno do substancji, jak i do każdego innego rodzaju, przedstawiającego jedno w wielości, zarówno w świecie tych rzeczy tutaj, jak i wiecznych.<sup>63</sup> Trzeba „to coś” nazwać ideą - niezmienną, samozrozumiałą istotą, będącą racją tego, co zmienne, mnogie. Zatem wielość znajduje ostateczne wytłumaczenie poprzez działanie Jednego.<sup>64</sup>

Ważne jest w tym fragmencie rozważań słowo *działanie*. Albowiem okazuje się, że Platon chcąc „opisać” relacje pomiędzy rzeczywistością zjawisk i rzeczywistością idei odwołuje się do hipotezy Demiurga, którego „stwórcza praca” ma charakter determinującej. Podkreśla konieczność rozróżnienia pomiędzy możliwościami ludzi i samego Boga, które to możliwości są konsekwencją całkowicie odmiennych natur. Tylko bowiem boska natura "wie dobrze, jak mieszać w jedną całość różne elementy i potem je rozłączać. On sam (Bóg - JS) jest w stanie to uczynić. Lecz żaden człowiek nie jest ani teraz w stanie dokonać żadnej z tych dwóch rzeczy, ani nie będzie w stanie tego uczynić nigdy w przyszłości".<sup>65</sup> Finalnym efektem działania Demiurga będzie więc wizja rzeczywistości będącej jednością - w - wielości. Jak ją należy pojmować? Przypuszczam, że nade wszystko pozostaje ona uwarunkowana czymś pierwotnym, nieuwarunkowanym, lecz warunkującym świat powszechnego stawiania się i mniemań poznawczych. Ta monistycznie pojęta rzeczywistość tworzy określoną hierarchię bytu - idei, gdzie następuje ciągle wchodzenie i schodzenie, łączenie się i rozdzielanie w wiecznej rzeczywistości „bytu”. Natomiast wszystkie „momenty” dziania się bytów - idei zbiegają się finalnie i warunkująco w czymś, o czym zasadniczo nie sposób ani mówić, ani bliżej określać. Można, co najwyżej, stosując procedurę hipotez<sup>66</sup> (i tak czyni Platon) określić, że idea Dobra (Jedno - Diada) wywodzi z siebie (w rozumieniu i założeniu Platona wcale nie koniecznościowo, ani - tym bardziej - nie gradualistycznie) byt i jego idealne wyrazy. Ona warunkuje poznanie i przez odniesienie do siebie jest kryterium jego prawdziwości. Dlatego też można przyjąć, iż idea Dobra zawiera w sobie syntezę wszechbycia i wszelkiej aktywności umysłowej. To Jednia, Czysta Realność, Byt - przaprzyczyna, z racji której wszystko się wywodzi i do której wszystko wraca.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> PLATON, *Państwo* 484 b.

<sup>63</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 9, 990 b.

<sup>64</sup> Zdaniem Arystotelesa (*Metafizyka* 1078 b) Sokratesa trzeba uznać za twórcę rozumowania indukcyjnego i definiowania w sposób ogólny. Niemniej nie oddzielał on jeszcze ogółów albo treści definicji od rzeczy. Platon natomiast tak uczynił i tego rodzaju byty nazwał właśnie ideami. Odtąd poczęto nazywać ideami niemal wszystko, cokolwiek określa się w sposób ogólny.

<sup>65</sup> PLATON, *Timajos* 68 d. Tł. P. Siwek.

<sup>66</sup> Zagadnienie wciąż bywa dyskutowane w literaturze przedmiotu. Najnowsze wyniki dowodzą, iż hipotetyzm platoński ciąży w stronę swoistego „ugruntowania” się teorii na mocnych podstawach, które jednakże wciąż trzeba dyskutować i uzgadniać. Zob. PLATON, *Parmenides* 142 b.

<sup>67</sup> Pojęcia te przyjąłem za J. Legowiczem. Zob. tegoż: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., 168.

Powyższy redukcjonizm (unifikacja) nie był czymś nowym w filozoficznym postępowaniu Platona. Całą bowiem archaiczną myśl grecką łączyło przekonanie, że zdobycie ostatecznej wyjaśniającej rzeczywistość, zarówno kosmosu jak i doświadczenia etycznego, politycznego, dokonuje się (może się dokonywać) poprzez sprowadzenie rozpoznawanego przedmiotu do jednej zasady („elementu”) albo do kilku pojętych jednorodnie zasad. Począwszy od Talesa aż po atomistów typu Demokryta podejmowano wysiłek, aby skonstruować najczęściej myślowo taki element, w którego świetle można byłoby tłumaczyć zmienne stany rzeczy, szerzej: świat jako taki i w całości. Nie wydawało się bowiem możliwe wspomnianym filozofom, aby zauważalna wielość zjawisk sama stanowiła kres wyjaśnień. Gdy jednak dokona się procesu jednoczenia zmysłowo postrzegalnych przedmiotów poprzez umieszczenie ich w perspektywie Jednego, wówczas chaos zostaje opany, nawet, gdyby czynnikiem scalającym musiał być sam fakt zmiany, jak to ma miejsce w przypadku koncepcji wariabilistycznych. W każdym razie filozofowie archaicy nigdy nie odrzucili redukcjonistycznej metody wyjaśniania świata.

Powyższe odnosi się również do Platona. Jego teoria idei zyskuje znaczenie i „wartość” dopiero w jednoczącej perspektywie idei Dobra. Człowiek może poznawać prawdę, jak w ogóle jest w stanie zdobywać wiedzę dzięki temu, że Dobro stanowi hipotetyczny założony warunek, projekt, horyzont (w języku Platona: przyczyna wiedzy i prawdy)<sup>68</sup>, w świetle którego uzyskuje się możliwość uzasadnienia wielości idei oraz ich związku (przybierającego w różnych dialogach Platona odmienne określenia).<sup>69</sup> Hipoteza ta ma charakter prawdziwościowy i nie należy jej rozpatrywać jako wygodnej interpretacji wyjaśniającej. Albowiem rozum jest w stanie - dzięki pracy i dialektycznej sprawności - sformułować hipotezy, które będą prawdziwe; innymi słowy nie uważa ich Platon za twierdzenia gorszego rodzaju, mniej wiarygodne czy niepewne. Tym samym nie zakłada on, iż istnieją jakieś *logoi*, które byłyby niehipotetyczne, a więc górujące doskonałością nad mniej wiarygodnymi hipotezami. To, co ewentualnie mogłoby być „niehipotetyczne”, nie ma charakteru zdań, lecz - jak stwierdzi w *Państwie* - jest bezpośrednim kontaktem z czystymi przedmiotami wiedzy.<sup>70</sup> Kłopot jednakże w tym, że owego bezpośredniego kontaktu nie sposób w żaden sposób przekazać innym czy chociażby opisać. Ujęcie metaforyczne nie spełnia - poza artystycznymi - (nad czym ubolewał zresztą sam Platon) żadnych godnych przyjęcia funkcji. Jakkolwiek by nie rozumieć zagadnienia przyczy-

<sup>68</sup> "(...) to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie". PLATON, *Państwo* VI, 508 e.

<sup>69</sup> Raz Platon mówi o partycypacji (*mevqexi*"), innym razem o naśladownictwie (*mivmhsi*"), współnocie (*koinwniva*) albo obecności (*parousiva*). Oto przykład: "Jeśli tylko na widok pewnej rzeczy obejmujemy naszą myślą, za sprawą owego widoku, jakąś inną rzecz, czy to podobną, czy niepodobną, to z konieczności powstaje wtedy przypomnienie". *Fedon* 74 d. Tł. R. Legutko. Wszystkie te pojęcia mają przybliżać, w rozumieniu Platona jedną z najtrudniejszych kwestii, mianowicie, fakt przyczynowienia przez idee wszelkich rzeczy. Problem do dzisiaj zajmuje interpretatorów i daleki jest chyba od definitywnego zakończenia.

<sup>70</sup> Przytaczam interpretację R. Legutki. Zob. jego komentarz do *Fedona*. Tłumaczył oraz wstępem i komentarzem opatrzył R. Legutko, Kraków : Znak 1995, 226.

nowości zachowując trudne do odparcia zarzuty, które od czasów Arystotelesa<sup>71</sup> nie uległy przekreśleniu, należy zachować przypuszczenie, iż Platon zdecydował się ostatecznie na akceptację teorii partycypacji. Struktury tworzące zjawiskowy świat uzyskują własną bytowość dzięki uczestnictwu w doskonałościach świata idei. Zresztą, nośność przywołanego terminu jest tak wielka, że i współcześnie wcale nie został on oddalony poza sfery metafizycznego zainteresowania.

Warto teraz podkreślić fakt pluralizacji świata idei oraz to, że uczestniczenie rzeczy w ideach nie ma charakteru przypadkowego, lecz odbywa się zgodnie z określonym porządkiem. Idee jako niezmiennie nie oddziałują na inne, lecz zajmują przynależne sobie miejsce. Piękno samo albo równość sama nie mogą przecież dopuszczać żadnej zmiany<sup>72</sup>. Dzieje się tak na mocy, raz jeszcze powiedzmy, oddziaływania idei Dobra, którą Platon nazywa także Bytem. Dzięki niej wielość zostaje scalona w jedno, ale nie na zasadzie automatycznego sumowania poszczególnych składników. Jest to jedna, niepodzielna, przenikająca się wzajemnie całość, całość jakby zawarta we wszechobejmującej ją idei naczelnej, idei Dobra. Dobra, które samo jest pełnią absolutną bytu, ale w tej pełni, w tym jakby przepełnieniu bytem staje się czymś więcej niż on, górując ponad nim. Dobra, z którego wszelki byt się wywodzi, bo w nim ma swe źródło, ale które samo stanowi też bytu kres nieskończony, bo w jego wszechjedności wszelki byt roztopia swą różność, wielość bytów - taV o[n]ta rozpraszając w jedności bytu - toV o[n].<sup>73</sup>

Platon jednakże, rzecz można, broni się przed monistycznymi konsekwencjami swej wizji. Próbuje za wszelką cenę zachować samoistność i niepowtarzalność każdej idei oraz realność ich istnienia. Struktura wszechistnienia bowiem „dzieje się” niejako we wzajemnych odwzorowaniach idei i rzeczy. Idea jest pełnią bytu swoistego, bytu tego właśnie, jest samym tym bytem, jego istotą, samym pięknem na przykład czy samą równością. Będąc samym bytem, idea jest, jak już sugerowałem, wzorcem - przyczyną przedmiotów, odpowiadającego jej rodzaju, stanowiąc ich istotę. Rzecz *uczestniczy* w idei, idea zaś jakby *zamieszkuje* w idei. Następuje swego rodzaju związenie esencjalne sprawiające, że rzecz jest właśnie tą, a nie inną rzeczą.<sup>74</sup>

Niemniej, tego rodzaju epistemologiczno - ontologiczna struktura nie wyjaśnia ostatecznie (z punktu widzenia metafizycznego) zagadnienia wielości i jedności. Albowiem rozpatrzenia domaga się wielość rzeczywistości inteligibilnej. G. Reale odwołując się do „niepisanej nauki” Platona (tzw. „drugie żeglowanie”) proponuje, aby podjąć - za Platonem - próbę radykalnego i ostatecznego „uzasadnienia” wielości w ogóle przez przyjęcie sfery pierwszych zasad Jednego i nieokreślonej Diady, co stanowiłoby drugi poziom

<sup>71</sup> Zob. ARYSTOTELES, *O powstaniu i niszczeniu*, 335 b. w: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, Warszawa: PWN, 1990, 416.

<sup>72</sup> PLATON, *Fedon* 78 d. W platońskim świecie idei nie mogą zatem istnieć idee zła, kłamstwa itd. Albowiem złu nie może przysługiwać byt, byłaby to przecież postać *innobytu* dobra czy każdej konkretnej idei dobru przyporządkowanej. Por. J. GAJDA, *Platońska droga do idei*, dz. cyt., 88.

<sup>73</sup> Przytoczyłem dosłownie zdania D. Dembińskiej - Siury, ponieważ w znakomitym skrócie ujmują one zagadnienie i stanowią wprowadzenie do wniosków, które w dalszej części pracy proponuję. Zob. cytowany już esej badaczki *Od Ksenofanesa do Plotyna...* dz. cyt., 82.

<sup>74</sup> *Tamże*, 83. D. Dembińska - Siury dodaje, że idee i rzeczy łączą się także w związku egzystencjalnym, bowiem w absolutnym bycie świata idealnego znajduje uzasadnienie przemijające istnienie świata rzeczy.

uzasadnienia, poza poziomem samych idei. Byłyby to *zasady pierwotne*, a zatem nie groziłoby tutaj popadnięcie w dualizm. Jedna zasada strukturalnie domaga się drugiej. Stąd też byt jest wytworem dwóch pierwszych zasad, a zatem jest syntezą, mieszaniną jedności i wielości, tego co determinuje i niezdeterminowanego, co ogranicza i nieograniczonego.<sup>75</sup>

Pozostawiając na uboczu - przyznając dość dyskusyjną interpretację Realego - przejmijmy jednakże od niego sugestię, że istotą Dobra jest Jedno, które na różnych poziomach określa i determinuje przeciwstawną mu zasadę niezdeterminowanej wielości, tworząc w ten sposób *byt*. Jedno jest ponad bytem, ponieważ jest przyczyną (byt jest „mieszaniną” pochodzącą od Jednego, które determinuje zasadę przeciwstawną). A zatem Dobra jest Jednym, a Jedno jest najwyższą Miarą wszystkiego,<sup>76</sup> na podobieństwo żagla rozpiętego nad wieloma ludźmi.<sup>77</sup> Czy taka formuła interpretacyjna zgodna jest z zamysłami samego Platona i czy może służyć jako „narzędzie” prowadzące do rozwiązania aporii stawianych przez platońską henologię? Zagadnienie tak postawione wymaga jednakże odrębnych i dalszych badań.

## PLATO'S IDEA OF BEING

(Summary)

The article is an attempt of looking at all the problems concerning the question of being and idea in Plato. It tries to prove that Plato's ontology - in principle - does not liquidate the appearing or even pressing monistic traces. However, the project of philosophical behaviour aiming at the discovery of immanent nature of being and the solution of the aporia "Unity - Multiplicity" is reduced by Plato to explaining the theory of Principles (One), Ideas, Mathematical Beings and Factual Beings. The structure of reality (reasoned out "vertically") was explained by the notion of (philosophically understood) transcendental order constituted by Principle of All which is equal with One, unthinkable Measure, Absolute Reason of What really Is.

<sup>75</sup> Zob. szerzej: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., 117 - 121. Podobną interpretację odnajduję u C.F. von Weizsäckera, który powiada, że oba pryncypia u Platona nazywają się Jedno (e{n}) i bezgraniczna dwójność (alovristo" duav"). Zob. jego pracę pt: *Jedność przyrody*. Przełożyli: K. Napiórkowski i inni. Słowo wstępne i wybór K. Maurin, Warszawa : PWN 1978, 491.

<sup>76</sup> *Tamże*, 140.

<sup>77</sup> Przywołany obraz pochodzi z *Parmenidesa* 131 c.