

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.7932



29007932000000

Seweryn Blandzi



**HENOLOGIA
MEONTOLOGIA
DIALEKTYKA**

**INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK**

Seweryn Blandzi

**HENOLOGIA
MEONTOLOGIA
DIALEKTYKA**

Platońskie poszukiwania ontologii idei w *Parmenidesie*

**INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK
WARSZAWA 1992**

Okladkę projektował
Andrzej Łubniewski

Redaktor wydawnictwa
Antonina Majkowska-Sztange

Redaktor techniczny
Ewa Nagajewska

Opracowanie komputerowe
Zbigniew Klimkiewicz

© Copyright by Seweryn Blandzi
and Wydawnictwo IFiS PAN,
Warszawa 1992

ISBN 83-85194-47-9

Pamięci Ojca

Spis treści

Od Autora	VII
Rozdział I. Aktualność <i>Parmenidesa</i> (zamiast wstępu)	3
1. Ku ontologii Bycia	3
2. Opinie o dialogu	16
3. Konieczność perspektywy hermeneutycznej	23
Rozdział II. W kierunku lingwistycznej teorii Bycia	37
1. Problem istnienia w ontologii greckiej	37
2. Bycie jako Logos. Pytanie o λόγος οὐσίας	65
Rozdział III. Między metafizyką a ontologią fundamentalną. Poszukiwanie Bycia: Platońska „droga prawdy” w <i>Parmenidesie</i> (137c–166c)	90
1. Krytyka myślenia o ideach: Platońska „droga mniemania” (<i>Parmenides</i> 126a–137b)	90
2. Ustalenia metodologiczne dotyczące alternatywnej (niemetafizycznej) interpretacji	98
3. Metoda dedukcji synoptycznej: ekspozycja i interpretacja hipotez <i>Parmenidesa</i>	115
Rozdział IV. Rozumieć Platona	143
Bibliografia	163
Zusammenfassung	174

Od autora

„Mówić, że idee są wzorami, i o uczestniczeniu w nich innych [bytów] – oznacza stosowanie pustych słów (κενολογεῖν) oraz poetyckich metafor” (Arystoteles, *Metafizyka* 991a 20–22; por. κενὸν παντελῶς: 1079b 3–11).

„Albowiem uczestniczenie, jak już wcześniej powiedzieliśmy, jest niczym” (οὐδέν ἐστίν: 992a, 28–29).

„Precz! Idee są pozbawionymi sensu dźwiękami” (τερετίσματα: *Analityki wtóre* I 83a 33–34).

Arystoteles wbrew swojemu oczekiwaniu nie został wyznaczony na stanowisko scholarchy Akademii. Rozczarowany decyzją Platona przeniósł z czasem całą swą niechęć z osoby mistrza na całość jego nauki. Stosunek Arystotelesa do Platona nie przypominał bynajmniej tego, jaki łączył Platona z Sokratesem, do którego twórcę Akademii zachował do końca stosunek pełen czci i lojalności. Zajrzyjmy dla kontrastu do *Listu II*, w którym Platon zamieszcza takie oto słowa: „Dlatego też ja nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa w pięknej i młodej postaci”¹. Oczywiście już wcześniej wykazywał Stagiryta pewną rezerwę wobec koncepcji Platońskich. Sam Platon wedle tradycji miał nazywać Arystotelesa „Rozumem” (Νοῦς), pod którym to przydomkiem – być może przy odrobinie ironii – należałoby się chyba domyślać tej cechy jego charakteru, która ukazuje go jako filozofa o temperamencie wybitnie elenktycznym (zbijającym). Arystoteles krytykuje „zewnątrznie” poglądy dotychczasowych filozofów obalając ich „literalne” tezy trybem *deductio ad absurdum*, w sposób przypominający poczynania eleatów i sofistów. Ową pęd do rozstrząsań, będący jak gdyby celem samym w sobie,

¹ Zob. Platon, *Listy*. Przełożyła M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 11. Na podstawie tego fragmentu J. Burnet (*Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960) wysunął bardzo odosobnioną hipotezę, iż dialogi Platona, przynajmniej tam, gdzie Sokrates występuje jako przewodnia figura, nie są zapisem nauki Platona, ale relacją poglądów Sokratesa. Wiernym przekazem metafizyki (sic!) Sokratesa jest wedle Burneta *Fedon*.

VIII włączając usposobienie chłodnego obserwatora-realisty, zaowocował własną *antyhermeneutyczną* metodą takiego rozpatrywania wszelkich poglądów filozoficznych, aby ukazywać je przede wszystkim w świetle aporii, na których rzekomo się opierają. Nie deprecjonując oczywistych zasług Arystotelesa dla europejskiej logiki i teorii nauki, jest rzeczą jasną dla zorientowanego hermeneutyka, iż Stagiryta zarówno jako platonik, jak i później, jako zdeklarowany antyplatonik i komentator teorii Platona nie wniósł niczego konstruktywnego i rozumiejącego do Platońskiej doktryny. Poświadcza to np. autorytatywna opinia Syriana, jednego spośród komentatorów starożytnych, ustosunkowanego niechętnie do Arystotelesa, iż Stagiryta nie rozumiał i nie przyjmował wielu istotnych rozstrzygnięć poczynionych przez Platona². Sama „metafizyka” Arystotelesa jako kontr-doktryna prezentuje się od początku do końca jako zdroworoządkowa odmiana platonizmu, podatna skądinąd na to samo destrukcyjne rozumowanie (argument „Trzeciego Człowieka”), który Platon prezentuje w odniesieniu do teorii idei m.in. w wersji immanentystycznej (*substantiae in rebus*). Niejasność związana z Arystotelesowskim rozumieniem οὐσία, dotycząca w szczególności statusu substancji drugich, wystąpiła z całą ostrością w średniowieczu w postaci słynnego sporu o uniwersalia. Arystoteles przedstawia do końca doktrynę ontologiczną Platona jako „metafizyczny dualizm” (idee – „rzeczy”) uwikłany w trywialne aporie uczestnictwa (μέθεξις), nie dostrzegając konstruktywnego rozwiązania tej kwestii (przewyciężenie dualizmu) w Platońskim *Parmenidesie*. Przełom ten nie jest w ogóle rozpoznawalny w komentatorskim dziele Stagiryty³. Tak więc, jak niegdyś Gorgiasz wywnioskował o Parmenidesowym Jedno-byciu, iż „niczym jest”, tak też Arystoteles epitetuje Platońskie pojęcie by-

² Por. Syrianus, *In Arist. Metaph.* M 9, 1086A, w: *Test. Plat.* 58, p. 539, Gaiser; por. też *In Met.* 120, 33 oraz 195, 10–15.

³ Arystoteles w pierwszej księdze *Metafizyki* (987b) przedstawia genezę Platońskiej teorii idei, mówiąc, iż Platon zontologizował Sokratejskie pojęcia ogólne i definicje, i że zastąpił jedynie pitagorejskie „naśladownictwo” (μίμησις) liczb przez rzeczy słowem „uczestnictwo” (μέθεξις). Czymże jednak miałoby być owo uczestnictwo – pyta Stagiryta – pozostało powszechnym domysłem (ἐν κοινῷ ζητεῖν). Z kolei koncepcję transcendentnych idei uważał Arystoteles za zbędne podwojenie (χωρισμός) świata (*passim*). Również za niedorzeczne uznawał Arystoteles w ks. M. (XIII) „zrównanie idei i liczb” przez późnego Platona, ponieważ przyjmując jedynie istnienie liczby arytmetycznej nie mógł rozumieć Platońskiej meta-fizycznej „liczby ejdetycznej”.

cia-uczestnictwa. Bardziej zastanawiające jest jednak i to, że Arystoteles, uczestnik seminariów Platona, a więc bezpośredni świadek jego wewnątrzakademickich ezoterycznych wykładów („nauka niepisana” – *agrapha dogmata*), nie rozumiał nauki o *Pryncypiach* (ἀρχαί – στοιχεῖα), która problem uczestnictwa optymalnie uzasadniała. Teoria Pryncypiów miała i – co należy podkreślić – ma ten uniwersalny walor dla filozofii, że jest w stanie nie tylko uzasadnić wszelkie metafizyczne myślenie, tzn. przyjęte za ostateczne przez metafizykę racjonalną zasady (aksjomaty) myślenia i bytu, ale też rozumienie bycia w sensie uczestnictwa (μετουσία). „Co się tyczy *logicznego* statusu Pryncypiów, to fundamentalne przeciwieństwo pomiędzy Jednością a Diadą (= Niejednością) miało charakter kontradiktoryczny, zarazem zaś między momentami Dwójni (Wielkie – Małe) charakter kontrarny. Określenia te można by jednak z trudem rozumieć inaczej, jak tylko prorotypowo i *per analogiam*, ponieważ owe Pryncypia, ściśle ujmując, winny leżeć u podstaw tego, co *Logiczne* (podkr. moje) i pierwotnie je konstituować. Również najwyższe zasady logiczne, jak zasada niesprzeczności (*Polityk* 436d; *Sofista* 230b, 249b, 259d) lub wyłączonego środka zakładają już z góry Pryncypia, ponieważ Identyeczność i Różnica mogą być dopiero na podstawie zasady określoności pomyślane i definiowane”... (Jedność jest np. tym, co czyni możliwym do pomyślenia Identyeczność, albo ogólniej: Jedność jest miarą, μέτρον, w wielorakim sensie skali, granicy i normy, rozumianych jako dwuczłonowa relacja). Definicja zasady nieokreśloności (mnożenia i stopniowania) powstała zaś przez pozbawienie cech określoności”⁴. Zaczątki nawet i tej problematyki możemy odnaleźć właśnie w *Parmenidesie*.

Żadna oparta na logice zdrowego rozsądku koncepcja świata jako zbioru rzeczy – a taką implikuje nieuchronnie myślenie Arystotelesa – nie jest w stanie podać zadowalającego wyjaśnienia struktury (φύσις) tego świata jako spójnej immanentnie całości. Nawet, gdy wprowadza się – jak czyni to klasyczna metafizyka – pojęcie transcendentnej „rzeczy najdoskonalszej” (*ens perfectissimum*), w której wszystkie rzeczy uczestniczą, nie wyjaśnia to *sposobu*, w jaki rzeczy nawzajem uczestniczą w sobie. „Zewnętrzne” rozumienie partycypacji przez tradycyjną metafizykę opiera się na przekonaniu o istnieniu woli

⁴ Zob. H. Krämer, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*. „Philosophische Rundschau” 1980 Heft 1/2 s. 33–34.

X i wszechmocy Bożej, która wszystko utrzymuje w istnieniu i działaniu. Musimy chyba zgodzić się, że tego rodzaju wyjaśnienia są czysto werbalne i niczego, jak dotąd, z owej immanentnej struktury bytu szczegółowo nie wyeksplikowały.

Arystoteles odcinając się od źródeł pitagorejsko-platońskich zatracca rozumienie partycypacji (μετουσία) jako relacji wewnętrznej (wewnątrzbytowej), skierowując myślenie na tę drogę, którą krytyk metafizyki, W. Stegmaier – określa za Heglem jako *Tendenz zur Substanz*⁵. Oznacza to, iż odtąd w filozofii to, co *dane*, staje się ważne: *res existens*, *ob-iectum*, uprzedmiotowiony byt, dla którego poszukuje się każdorazowo substancjalnej (*resp.* esencjalnej) podstawy oraz egzystencjalnej podstawy wszystkich „rzeczy” (*fundamentum absolutum inconcussum*). „Onto-teo-logiczny” charakter metafizyki polega na tym, że wyklada się byt jako byt (*ens ut ens*, *sc. ens creatum*) w odniesieniu i uzasadnieniu go do tego, co najwyższe i boskie (*ens perfectissimum*). Określenie *fundamentum absolutum inconcussum* przysługuje później nie tyle podmiotowości przedmiotu lub Absolutu, ile przede wszystkim myślącemu ludzkiemu *Ego* (Descartes). Pytanie o bycie i rozróżnienie bytu oraz (jego) bycia w duchu metafizyki-*creatio* i metafizyki nowożytnej potraktowane być musi jako tautologia i pseudoproblem, gdyż bycie to *existentia* bądź *essentia* bytu-przedmiotu, albo też istnienie absolutnie nieuwarunkowane. Bycie ostatecznie zostaje zepchnięte poza horyzont myślenia poprzez dodatkowe „zawężenie” pola widzenia w relacji podmiot – przedmiot. Pomijany odtąd aspekt poznawczy skierowany na bycie bytu oznacza, że filozofię interesuje „masywny” aspekt rzeczywistości, tzn. byt (*res*) w aspekcie „czyste” obecności, zarówno w potoczno-objektywistycznym sensie, jak i obiektywistycznego przedstawiania podmiotowego (*Vorstellen*).

Do istoty myślenia metafizyki należy to, że w swojej optyce absolutyzującej przedmiotowość i rzeczowość dochodzi siłą rzeczy do

⁵ Zob. W. Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1977 (Problemata 63). Ta niezwykle cenna pozycja jest wyczerpującą analizą hermeneutyczną tego centralnego pojęcia metafizyki. Wbrew tradycyjnym ujęciom, traktującym dzieje problematyki substancji jako rozmaite modyfikacje koncepcji Arystotelesa, Stegmaier skupia się na tych przełomowych momentach (Arystoteles – Descartes – Leibniz), w których pojęcie substancji (*Selbstständigkeit*) było za każdym razem na nowo ugruntowywane i konstruktywnie rozwijane.

„wypreparowania” albo „wydestylowania” enigmatycznego pojęcia bytu (samego) w sobie. Jak się to dokonuje? Dokonuje się to dzięki analizom uniesprzeczniającym, które stanowią istotną właściwość racjonalnego postępowania metafizyki i zależnej od niej nauki. Na byt rozumiany zawsze jako $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, *res* nakładane są pewne (logiczne) warunki w postaci zasady identyczności i niesprzeczności, które umacniają jedynie przekonanie rozumu o istnieniu jakoby realnej, samoistnej „rzeczy w sobie”. W rezultacie pojawia się natychmiast pewna sprzeczność dotycząca „natury” wyizolowanej bytowości. Z jednej strony, epistemologicznie biorąc, okazuje się ona niedostępna, a więc niepoznawalna i nieznaną, z drugiej, ontologicznie biorąc, bezjakościowa lub w bliżej nie określony sposób jednorodna w sobie. Owa wywłaszczona z kontekstu wewnątrzświatowych relacji „rzecz sama” jest niczym innym, jak utrwalonym przez myślenie typu *ratio* jakimś metafizycznym „atomem”.

Rezultatem operacji o charakterze uniesprzeczniającym na bycie jest rozdział na dwie klasy „przedmiotów”: dziedzinę czystej i samoistnej rzeczy (samej) w sobie (modelu pojęcia substancji lub substancjalności w ogóle) oraz zewnętrzną klasę (zbiór) atrybutów – akcydensów, które stanowią jak gdyby „sztafaż” uzupełniający bytowość substancji.

Ousia w metafizyce to *substantia*, byt samoistny: to, czemu z istoty przysługuje istnienie samo w sobie i co jest zarazem racją tożsamości bytu. Substancja (οὐσία) istnieje „bardziej” (μᾶλλον ὄν) od poszczególnego bytującego „konkretu” (ἕκαστον ὄν), gdyż jest samodzielna (καθ’ αὐτό). Najlepiej oddaje to uniwersalna formuła Spinozy:

Per substantiam intelligo id, quod in se et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Ethices Pars prima, definitio III).

Koncepcja substancji (οὐσία) zapoczątkowana przez Arystotelesa spełniała dwie bardzo istotne funkcje w systemie klasycznej metafizyki: (1) jako zasada ontyczna gwarantowała bytowi identyczność, niesprzeczność oraz jedność i podmiotowość istnienia, (2) jako zasada epistemologiczna zapewniała z kolei przedmiotowość poznania i jego naukowość, a więc konieczność, stałość i ogólność tego poznania. Logiczny i metalogiczny charakter οὐσία, fundujący podmiotowość przedmiotu i określający jego status (*essentia*) w dosłownym i zarazem bardzo ogólnym znaczeniu słowa „przedmiot”, wyrażają następujące jej desygnacje:

ousia jako niezależny i stały grunt definiowalności (*Bestimmbarkeit*):
hypokeimenon i *hyle*;
ousia jako jedność i określoność (*Bestimmtheit*) przedmiotu: *ousia aisthete*;
ousia jako podstawowa określoność biologicznego gatunku: *eidos*;
ousia jako zasada tego, co żyje jednostkowo (*das Lebendige*), oraz
jako samodzielność (*Selbstständigkeit*) myślenia: *nous*;
ousia jako niewzruszona w sobie jedność: *ta theia*⁶.

W opracowaniu tomistów byt-substancję jako przedmiot metafizycznego poznania pojmuje się nie tyle w jego aspekcie *tode ti*, ile w aspekcie *to ti en einai*. Przeważa tu zatem aspekt esencjalny pojęcia *ousia*, wyróżniając takie oto znaczenia terminu substancja: (1) jako konkretny byt samoistny *tode ti*, (2) jako pierwszy podmiot zmiennych właściwości, *to hypokeimenon eschaton*, (3) jako istota, *to ti en einai*, (4) jako gatunek, *eidos*, (5) jako powszechnik, *to katholon*⁷. Podobnie w sposób esencjalno-konceptualistyczny rozumie Arystotelesową οὐσία Tatarkiewicz, kiedy kwestię Stagiryty, iż pytanie co to jest byt, jest niczym innym, jak pytaniem: co to jest istota (οὐσία), tłumaczy tak: „Wzięte zostały pod uwagę cztery odpowiedzi historycznie przekazane i systematycznie bliskie. Z nich odpada od razu substrat, jako rozwiązanie niewystarczające. Pozostałe trzy mają charakter pojęciowy. Nie wchodzi z nich w rachubę dwa: *to katholou* i *genos*, ponieważ są one *koina*. Jedna tylko pozostaje możliwosc: środkami pojęciowymi ująć *idion* każdego poszczególnego bytu; oznaczyć się ją za pomocą Arystotelesowego wyrażenia: *to ti en einai*⁸.

W obu próbach ujęcia Arystotelesowej *ousia* przez Stegmaiera oraz Tatarkiewicza i Krąpca, widoczna jest pewna dwuznaczność (dwuaspektowość) tego pojęcia. Dostrzegła to właśnie arystotelesowska scholastyka wprowadzając dwa terminy: (1) *ousia* w aspekcie logiczno-metafizycznym to *substantia*, (2) *ousia* w aspekcie treściowym to *essentia*⁹.

W stwierdzeniu Descartesa, iż głównym przedmiotem filozofii ma być poznanie (=myślenie), dokonane zostaje istotne przesunięcie (epistemologizacja) pojęcia substancji. Substancja dana w sposób pewny to *res cogitans*, zaś *res extensa* stanowi drugi, wtórny człon substancjalny silnie powiązany z teorią. W konsekwencji Leibniz, usiłując przewyciężyć ten dualizm, poszukuje czegoś

⁶ Por. tamże s. 40–84.

⁷ Por. M. A. Krąpiec, T. A. Żeleźnik, *Arystotelesowa koncepcja substancji*. Lublin 1966, s. 46.

⁸ W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Przełożyła z niemieckiego I. Dąbska. Warszawa 1978, s. 47.

⁹ „Gatunki i rodzaje Arystoteles nazywa w *Kategoriach* substancjami drugimi (δεύτεραι οὐσίαι). Można o nich coś orzekać, i one same mogą być o czymś orzekane, przede wszystkim o takim podmiocie (υποκειμενον), o którym wszystko inne może być orzeczone, ale który sam o niczym nie daje się orzec (podmiot taki można by nazwać podmiotem absolutnym albo substratem), wtedy, gdy poznanie ma dostarczyć odpowiedzi na pytanie, czym mianowicie coś jest (τὸ τί ἐστι)”, zob. A. Achmanow, *Logika Arystotelesa*. Przełożyła B. Stanosz. Warszawa 1965, s. 120.

„trzeciego”, różnego od formy i materii, jak gdyby Suarezjańskiego *vinculum substantiale*. Z kolei wedle Hume’a my sami, dzięki pamięci, wytwarzamy coś takiego jak substancja, pojmując to jako prawo identity i niezmienności rzeczy przy zmiennych jej zjawiskach. U Kanta idea substancji sprowadzona zostaje do apriorycznego warunku naukowego poznania przedmiotu, będąc jedną z dwunastu kategorii naszego myślenia, a więc nie przedstawia ona jakiegokolwiek treści poznawczej, ale jest czystą formą myślenia. Długie dzieje pojęcia substancji, opartego na wyobrażeniu „rzeczy w sobie”, centralnego pojęcia metafizyki, tak różnego w swoich Arystotelesowsko-postarystotelesowskich przeformułowaniach od źródłowej Platonskiej οὐσία-μετουσία, kończy więc ostatecznie konstatacja niewielkiego znaczenia tego pojęcia zarówno w dziedzinie epistemologicznej, jak i ontologicznej, gdyż skrajna krytyka tego pojęcia doprowadziła do strywalizowania pojęcia substancji i – w podejściu Locke’a – wręcz reifikacji „substancji” w postać nieokreślonego „twardego klocka rzeczywistości”¹⁰.

Zasadniczą strukturę metafizyki tworzy dualizm. I tak, kiedy Arystotelesowska koncepcja substancji zasadza się na dualizmie *substancja – akcydensy*, koncepcja Descartesa na dualistycznym rozdziale *substancja – substancja (mens-corpora)*, to podstawową strukturę wedle Leibniza stanowi związek *substancja – relacja*, rozumiany jako odniesienie jedności aktywnej do świata. Do istoty leibnizjańskiej *emendatio primae philosophiae*¹¹, czyli przezwyciężenia klasycznych ram metafizyki, należy zatem związanie pojęcia substancjalności (dotychczasowej *Selbsttändigkeit* w sensie absolutnym) z pojęciem świata, czego rezultatem jest koncepcja substancji jako samoodniesienia – *Selbstbezüglichkeit* – monady rozumianej jako pełna samookreśloność jedności dynamicznej (*virtus agendi*). Wtórność pojęcia świata w stosunku do tak rozumianej samozwrotności i zarazem źródłowe związanie samookreślającej się jedności ze światem jako epistemologicznym warunkiem owej autodeterminacji, stanowi o otwartości teorii Leibniza na współczesne postmetafizyczne myślenie (Heidegger). Jakkolwiek substancja Leibniza staje się prototypem Kantowskiej koncepcji podmiotowości, i mimo, iż w tym rozumieniu substancji przeważa jeszcze „metafizyczny” akcent postawiony na *res per se*, to zarazem relacja zostaje źródłowo włączona w samą strukturę-naturę (φύσις) substancjalności. Dzięki Leibnizowi, a zwłaszcza Heideggerowi możemy mówić o wyło-

¹⁰ Por. W. Stegmaier o.c. s. 5.

¹¹ Por. G. W. Leibniz, *Poprawa Filozofii Pierwszej i Pojęcie Substancji*. Przełożył S. Blandzi. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 149–154.

XIV nienu się zaniechanego nurtu myślenia, zdominowanego przez metafizykę, możemy jak gdyby dostrzec zakreślenie czy wręcz domknięcie pewnego koła dziejowego zawracającego do doświadczenia Platona, do rozumienia οὐσία – μετουσία na sposób przedarystotelesowski, przywracając jej właściwą korelację z pojęciami φύσις i λόγος¹². Ograniczenie φύσις przez Arystotelesa oznacza, że nie jest już ona doświadczana jako niejawna struktura relacji, ale przede wszystkim dotyczy każdorazowego spełniania się danego naturalnego indywiduum w procesie przechodzenia (*Bewegtheit*) od możności do aktualizacji¹³.

Wprowadzone do filozofii przez Arystotelesa myślenie reifikujące, koncepcja indywiduum samowystarczalnego, koncepcja substratu, materialnego tworzywa oraz przyczynowości wywodzącej się z fizyki stanowią jeden z elementów zapoczątkowujących *meta-fizykę*. Przerysowany dualizm gnozeologiczny w mocnej (ontologicznej) wersji staje się podstawą postarystotelesowskiej koncepcji bytu. To właśnie Arystotelesowska teoria substancji tkwi po dziś dzień u podstaw kultury myślowej Zachodu: w koncepcjach osoby, wolności, suwerenności, narodu, państwa, polityki czy społeczeństwa. Również Arystoteles, a nie Platon jest właściwym ojcem racjonalizmu nowożytnego, gdyż zasady „czystego” myślenia, które ustala logika, mają dla nas charakter konstytutywny wobec przedmiotowego bytu. Tezę o tożsamości myślenia i bytu, tożsamości–jedności, którą Parmenides i Platon rozumieli w tak swoisty sposób, można wyrazić tak: identyczność myślenia i bytu oznacza odtąd, iż nie może istnieć jakikolwiek „rzeczowy” (*sachlich*) problem, którego myślenie z zasadniczych względów nie mogłoby rozwiązać. Ten konstytuujący charakter myślenia, zatwierdzony *implicite* przez arystotelików średniowiecznych, staje się zasadniczym przekonaniem filozofii od czasów nowożytnych.

W historii filozofii dopiero Kant, poddając immanentnej krytyce „czysty rozum” metafizyki rozpoznał genezę przedmiotowości nie jako gotową i daną wprost obiektywność, lecz jako współkonstytuowaną, jako rezultat ujmowania przez podmiot fenomenu-wrażenia. Jakkolwiek owe fenomeny, jako derywaty, mają oparcie w rzeczach samych w sobie” (Kant bynajmniej nie zrywa z metafizyką!), sama „rzecz w sobie” pozostaje poza zasięgiem wszelkiego możliwego (skończonego) poznania, stanowi graniczne pojęcie metafizyki, gdyż poznajemy i rozumiemy jedynie owe uformowane przedstawienia, ukonstytuowane przez formy i kategorie podmiotowości. Opozycja obiektywistyczna podmiot – przedmiot „ścienia się” jak gdyby w odkryciu Kanta, niemniej tym, co pozostaje jest dualizm fenomenu i „rzeczy w sobie”, fenomenu i wrażenia przetworzonego w postać transcendentalnego sensu danego przedmiotu, który staje się dopiero rzeczywistością „dla nas”.

¹² Zob. na ten temat uwagi tłumacza do przekładu M. Heidegger, *Co to jest filozofia?* „Aletheia”, 1(4) 1990, s. 49–51.

¹³ Por. H. G. Gadamer, *Heidegger i Grecy*. Przełożyli S. Blandzi i M. Poręba. „Aletheia” 1(4) 1990, s. 135–136.

Ten rezultat Kanta, ukazujący genezę przedmiotowości (*sc.* przedmiotu doświadczenia) wykorzystuje Heidegger, do wykazania pochodzenia przedmiotowości w ogóle. Analiza czystego rozumu pokazuje bowiem jasno jego rolę ustanawiającą, pokazuje mianowicie jak bycie ustanowionym (*Gesetztheit, Position*) tzn. samo bycie zmienia się i utrwała w przedmiotowość. Dla Kanta „rzecz” (byt) znaczy zawsze: przedmiot, *ob-iectum* w najszerszym sensie czegoś przedstawionego, pewnego X. „Przedmiot” jest zawsze czymś ustanowionym w założeniu (*Position*). Kant rozumie „przedmiot” w dwojakim znaczeniu mianowicie jako fenomen i jako rzecz samą w sobie. Noumenem jest to, co zostaje w ogóle przedstawione w czystym, nie odniesionym do zmysłowości intelekcie, nie jest zaś poznane i poznawalne, stanowi pewne X, które jest jedynie pomyślane jako leżące u podłoża zjawiającego się przedmiotu. Heidegger odnajduje w filozofii Kanta i takie znaczenie przedmiotowości, które obejmuje również pojęcie substancjalności substancji. To, co substancjalne oznacza tu pojęcie przedmiotu w ogóle, tzn. przedmiotu *subsystującego*, pozbawionego jakiegokolwiek predykatu. Charakterystyka rzeczy samej w sobie pozostaje więc formalnie w bliskiej korelacji z określeniem pojęcia substancjalności w ogóle. Kwestionując pojęcie przedmiotowości, podważa zatem Heidegger realność pojęcia substancjalności, tzn. zewnętrzną (tradycyjnie), jak i wewnętrzną (podmiotowość) podstawę fenomenowi – „rzecz samą w sobie” (nazwaną noumenem) – jako ontologicznego warunku wystarczającego, będącego w istocie sztucznym produktem daleko posuniętej reifikacji (epistemologizacji) bycia tego, co bytujące. Tym, co ostatecznie przesłania sens bycia, jest, wedle Heideggera, nie tyle przedmiotowość – sens bycia jako stałej obecności (*Anwesenheit*) oraz byt jako *res* – ile zasadniczo i przede wszystkim panująca w dziejach filozofii wykładnia bycia jako substancjalności, przesądzająca wręcz o jego zafałszowaniu¹⁴. Ontologiczna iluzoryczność pojęcia „bytu w sobie i dla siebie”, wiążącego tradycyjne i transcendentale pojęcie substancjalności, sprowadzającego, innymi słowy, rozumienie bycia do substancjalności oraz bycie fenomenowi do przedmiotowości i rzeczowości, oznacza, że „substancja” jako rzecz w sobie i dla siebie, będąca jakoby źródłem *essentia* lub *existentia* – jest pewną hipostazą konceptualizującego intelektu (*ratio*), poszukującego podstawy oraz podstawy podstaw (ὄποκεισθαι). Jako taka stanowi relikt reifikująco-substancjalizującego

¹⁴ Por. M. Heidegger, *Kants These über das Sein, Wegmarken*. Frankfurt a.M. 1967, s. 289–291. „Der von altersher waltende Sinn von Sein (ständige Anwesenheit) bleibt in Kants kritischer Auslegung des Seins als Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung nicht nur erhalten, er kommt durch die Bestimmung »Gegenständigkeit« sogar in einer ausgezeichneten Gestalt wieder zum Vorschein, während er durch die sonst in der Geschichte der Philosophie herrschende Auslegung des Seins als Substantialität der Substanz gerade verdeckt und sogar verstellt wird. Kant bestimmt indes das »Substantiale« durchaus im Sinne der kritischer Auslegung des Seins als Gegenständigkeit: Das Substantiale bedeutet nichts anderes »als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistiert, sofern man an ihm bloss das transzendente Subjekt ohne alle Prädikate denkt«. (A. 414, B 441)”, tamże s. 291.

XVI myślenia metafizyki. Noumenalna „rzecz w sobie” jest przeto takim samym wytworem ustanawiającego intelektu (*sc.* ustanawiania przedmiotu), co urzeczowione zjawisko, tzn. produktem bezwiednego ustanawiania „bycia” (*Gesetzheit, Position*), a zatem wszelka skądinąd tradycyjnie poszukiwana „esencjalność” (idea) musi być rozpoznawana jako spoczywająca po stronie subiektywności, należy do tego obszaru i jest związana z nim poprzez transcendentálny akt konstytuujący¹⁵.

W *Parmenidesie* postać o imieniu Arystoteles jest od początku do końca milczącym „uczestnikiem” dysputy wykazującej fiasko metafizycznego dualizmu, zarówno w wersji transcendentnej (idee *supra res*) jak i immanentystycznej (idee *in rebus*). Wedle przeważającej liczby komentarzy chodzi tu o Arystotelesa (współczesnego Sokratesowi i związanego w pewnym czasie z jego kręgiem), jednego z późniejszych trzydziestu tyranów, którzy rządili Atenami po obaleniu demokracji (ustroju społecznego *współuczestnictwa*). Apodyktyczny charakter osądów późniejszego Arystotelesa–filozofa, którego historycznym protoplastą jest jak gdyby tyran o tym samym imieniu, szafujący wyrokami „tak” lub „nie”, zyskuje w drugiej części *Parmenidesa* odbicie w odwrotnej sytuacji, w której Arystoteles ograniczony zostaje do roli odpowiadającego „tak” lub „nie”, zgodnie z sugestiami pytającego (*sc.* *Parmenidesa*–Platona). Interpretację tę można potraktować jako wymownie symboliczną, choć na przeszkodzie staje przyjęta chronologia działalności Platona. Głosi ona, iż do roku 367 p.n.e., a więc przed drugą podróżą na Sycylię (okres ponad dwudziestoletniej aktywności Akademii), Platon ukończył już pisanie *Teajteta* i *Parmenidesa*, prócz późnych pism, tzn. *Sofisty*, *Polityka*, *Fileba* oraz *Timaios*, *Kritiasza* i *Praw*. Rok 367 jest też datą przystąpienia Arystotelesa do Akademii. Tę wczesną swoją obecność w Akademii dokumentuje Stagiryta młodzieńczym traktatem *O ideach*, będącym zapisem z Platońskiego wykładu o tym samym tytule, opatrzonym własnym komentarzem

¹⁵ Dlatego np. Hegel w wyjaśnieniu dualizmu Platońskiego łączy Arystotelesowsko-transcendentalistyczne rozumienie Platońskiej idei z Platońskim pojmowaniem natury tego, co zjawiskowe: „Idea platońska jest niczym innym, jak ogólnością, albo, ściślej mówiąc, pojęciem przedmiotu. Coś posiada rzeczywistość tylko w swym pojęciu, a jeśli jest ono różne od swego pojęcia, przestaje być rzeczywiste i jest Niczym; namacalność i zmysłowe istnienie na zewnątrz siebie (*des sinnlichen Aussersichseins*) przypada tej będącej niczym stronie”. *Nauka Logiki*. Przełożył A. Landman. Warszawa 1967, s. 44.

krytycznym. Można przyjąć, biorąc zbieżność treściową *Parmenidesa* i *O ideach*, że owa korelacja była również czasowa, tzn., że wykład *O ideach* mógł być wygłoszony przez Platona jeszcze przed jego drugą wyprawą na Sycylię. Jeśli przyjmniemy nadto za możliwą hipotezę K. Sayre'a¹⁶, iż dwie części *Parmenidesa* mogły być napisane w znacznym odstępie czasu (*Parmenides I* i *Parmenides II*), można przypuszczać, że Platon znał w pełni pogląd Arystotelesa odnośnie do teorii idei, pisząc *Parmenidesa II*, który to dialog Sayre zalicza do najpóźniejszych przekazów Platona, sytuując go nawet za *Timaiosem*. Krytyka *Parmenidesa* dotyczyłaby przeto w równym stopniu historycznego eleaty, co Arystotelesa (pojęcie bytu samoistnego, *resp.* samego w sobie, absolutna zasada niesprzeczności), będąc wymierzona m.in. przeciwko immanentyzmowi, który Stagiryta zapożycza od sokratyków i wczesnego Platona i zarazem utrzymuje do końca jako podstawę własnej teorii substancji.

Poprzez zastosowanie w *Parmenidesie* do pojęć „bycia” i „nie-bycia” dwóch funkcjonalnie i znaczeniowo różnych zasad niesprzeczności, absolutnej i ograniczonej (*resp.* niekompletnej) Platon pokazuje dwie ścieżki badania, a jest to, jak sądzę, zasadnicza aluzja w tym dialogu do eleaty Parmenidesa, z których jedna jest właściwa (ontologia relacjonistyczna „całości i części”, struktury i relacji, kompleksu i elementu, z którą wiąże się ontologia predykacyjna), druga zaś to droga, którą wytyczyło Arystotelesowe myślenie (zapoczątkowane, wedle Platona, przez Parmenidesa), a które Platon, jak gdyby antycypując dzieje metafizyki, *a priori* odrzuca.

Holistyczna ontologia późnego Platona stanowi szczegółowe wyartykułowanie, rozwinięcie i wypełnienie lapidarnie wyrażonych myśli Heraklita i Parmenidesa, myślicieli, których historia filozofii zwykła ukazywać w tak wielkiej opozycji. Zaslugą dialektycznej (*sc.* synoptycznej) refleksji Platona jest właściwe wydobycie z tez obu myślicieli tego, co w pitagorejski sposób tak ich zdumiewająco łączy: intuicję niejawnego charakteru harmonii i struktury ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ἀφανής) tego, które jako „będące” (τὸ ἕὸν) jest Jednym i logosem (Heraklit B 54; B 123, p.n.), z przekonaniem o noetycznym (ontologicznie!) charakterze bycia (εἶναι = νοεῖν) jako koherentnej wewnętrznie struktury bycia (Par-

¹⁶ Zob. K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton University Press 1983.

XVIII menides B8 3–6: ἕὸν – ξυνεχῆς). Przytoczmy w tym celu kilka spośród najważniejszych sentencji myśliciela z Efezu, które tak uderzająco antycypują znaczące intuicje pitagorejczyków, Parmenidesa i Platona:

„Nie mnie, lecz [głosu] logosu słuchając, mądrze jest przyznać, że wszystko jest Jednym” (ἐν πάντα: B 50).

„Należy podążać za tym, co wspólne, przeto powszechne. Logos jest bowiem powszechny, liczni zaś ludzie bytują tak, jakby mieli tylko swój własny rozum” (φρόνησιν: B 2).

„Przeciwstawne zbieżne, tak też ze zróżnicowanych najlepsza [powstaje] harmonia” (B 8).

*

W zakończeniu tych wstępnych refleksji chciałbym szczególnie podziękować Panu Profesorowi Juliuszowi Domańskiemu za wiele cennych uwag i sugestii, jakich mi udzielał na etapach przygotowywania tej książki, a które od początku utwierdzały mnie o wadze podjętego tu przedsięwzięcia. Słowa podziękowania kieruję też pod adresem Panów Profesorów Bohdana Wiśniewskiego i Józefa A. Stuchlińskiego. Osobne słowa podziękowania kieruję pod adresem Pana Doktora Alfreda Gawrońskiego, z którym kontakt, choć bardzo sporadyczny, odnosił skutek dla mnie inspirujący, wzmocniony jednak lekturą jego publikacji przyczynił się do istotnego zmodyfikowania moich poglądów, wskazując np. na ważność lingwistycznych uwarunkowań w formowaniu się greckiego myślenia o bycie. Wszak przekonaniu o wartościach poznawczych języka naturalnego dają wielokrotnie wyraz filozofowie greccy z Sokratesem, Platonem i Arystotelesem na czele, nauczający, wedle określenia Adama Krokiewicza, „uświadomionego mówienia” i „rozumienia słów”. Maksymalne uwypuklenie w tej książce związku *języka i ontologii* stanowi też podstawę właściwego wyrozumienia tak genezy dualizmu Platońskiego, jak i dalszych poszukiwań Platona w dziedzinie tzw. „metafizyki”. Pragnę podziękować również Panu Profesorowi Hansowi J. Krämerowi z Uniwersytetu w Tübingen, wielkiemu interpretatorowi Platona, któremu zawdzięczam impuls do dalszych badań.

Ujęciu ontologii Platona opartej na rekonstrukcji teorii Pryncypiów, teorii bardzo fragmentarycznie i pośrednio przekazanej, zamierzam poświęcić następną książkę, wyjaśniającą z kolei konieczny związek

matematyki i ontologii w Platońskim *par excellence* projekcie zbudowania ontologii relacjonistycznej (*resp.* fundamentalnej). Wprowadzeniem do tak określonej ontologii jest właśnie *Parmenides*, co oznacza, że przyjmujemy tu perspektywę dialogową za wyjściową, a nie pośrednią, kwestii Pryncypiów jedynie dotykając. Zainicjowane w tej książce rozważania mają też na celu przygotowanie metafizycznej płaszczyzny myślenia o ontologii Platona – poprzez pozbawienie podstaw (neutralizację) w sensie Heideggerowskim – ujęć wywodzących się z tradycji myślowej arystotelesowskiej i nowożytnej metafizyki, tzn. reifikująco-substancjalizującej interpretacji bytu, w tym teorii idei, zniekształcających oryginalne myślenie greckie o byciu bytu. XIX

„Więc ponieważ myśmy byli w kłopotcie, to wy nam to wyjaśnijcie należycie, co chcecie oznaczyć, kiedy mówicie »będące« (δύ). Bo jasna rzecz, że wy to wiecie od dawna, a nam się przedtem zdawało, że to wiemy, a teraz popadliśmy w aporię. Więc pouczcie nas przede wszystkim co do tego, aby się nam nie zdawało, że rozumiemy wasze słowa, kiedy jest wprost przeciwnie”.

Sofista 244a 10–14

Rozdział I

Aktualność *Parmenidesa* (zamiast wstępu)

1. Ku ontologii bycia

Książka, którą prezentujemy jest próbą rekonstrukcji późnej ontologii Platona na podstawie hermeneutycznej wykładni najbardziej enigmatycznego z dialogów Platońskich, jakim jest *Parmenides*. Dialog ten, powszechnie uznany za najtrudniejszy przekaz filozoficznej myśli antycznej, był i jest przedmiotem tylu interpretacji, iż z trudem można dziś wypowiedzieć się o stanie dyskusji na jego temat. Wybór tego dialogu nie został podyktowany prostą fascynacją jego zagadkowości. Nie wpływa bowiem z chęci rozwiązania frapującej zagadki dla niej samej, lecz z przekonania, którego uzasadnienie stanowi ogólny cel niniejszej pracy, iż właśnie w *Parmenidesie* mamy *explicite* do czynienia z badaniem podstaw nauki o ideach. Nie tyle z konstrukcją metafizycznego systemu, ile – mówiąc po Heideggerowsku – z krytycznym poszukiwaniem fundamentalnego sensu Bycia w ogóle. Stąd aktualność tego dialogu nie tylko historyczna, ale i dla wszelkiej filozofii zorientowanej ontologicznie.

Wysuwając tezę, iż *Parmenides* oznacza fundamentalny zwrot w Platońskim myśleniu o bycie, chcę potraktować ów przekaz jako pierwszorzędny dla rozumienia ontologii Platona. To, że w rekonstrukcji skupiam szczególną uwagę na tym dialogu, oznacza ponadto, iż *Parmenides* wnosi coś istotnie nowatorskiego i wręcz sprzecznego z naszym obiegowym pojmowaniem nauki twórcy Akademii. Czynie to zwłaszcza wbrew tym sugestiom, które utrzymują, że w *Parmenidesie* teoria idei zostaje przez Platona odrzucona i w dalszych dialogach nie występuje. Dotyczy to również tych poglądów, które traktują dialektykę dialogu jako sofistyczne *παίγνιον* w stylu Gorgiasza z Leontinój lub rodzaj parodii z eleacko-megarejskich rozumowań¹.

¹ Por. G. Calogero (*Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932) w swoich studiach nad eleatyzmem włącza do tego nurtu Gorgiasza oraz drugą część Platońskiego *Parmeni-*

Albowiem dopiero w tym dialogu – jak wywodzę – postawił Platon problem bytu w aspekcie jego *Bycia* (zob. szczególnie hipoteza II), co wobec tego, co dla Platona „naprawdę jest” (ὄντως ὄν), oznacza – odpowiednio precyzując – czym jest idea (εἶδος) jako *εἶν* i jak ona jest (*resp.* istnieje) w aspekcie jej sposobu bycia (οὐσία) jako „*Bycia* odniesionego do” (τὸ πρὸς τι).

Wyjaśniając najpierw, czym tak rozumiana idea jest, i nie zakładając z góry schematu metafizycznego dualizmu, możemy – zdaje się brzmieć teza Platona – wyeksplikować całość bytu, czyli tym samym „ocalić (*sc.* uzasadnić) fenomeny” (σώζειν τὰ φαινόμενα).

Jest rzeczą znamioną, że jako jedyny z dialogów Platona *Parmenides* nosi w antycznej redakcji Trasyllosa podtytuł *O ideach* (περὶ ἰδεῶν λογικῶς). Podtytuły Platońskich dialogów, pomijane niestety w najnowszych wydaniach, są ważne. Dookreślają bowiem temat danego dialogu. Istnieją pewne poświadczenia, iż w starożytności uważano podtytuł za właściwy tytuł dialogu i, jak sugeruje Tigerstedt, trójczłonowość określenia dialogów sięga najprawdopodobniej tradycji Starej Akademii².

desa. Określenie przez Platona drugiej części dialogu jako *πραγματειῶδη παιδία* jest dla interpretatora typowo Gorgiaszowym żartem (*παίγνιον*) z eleackich argumentacji. Zbliżoną sugestią wysuwa R.S. Brumbaugh (*Plato on the One*, New Haven 1961, s. 21). Szczególnie w odniesieniu do passusu 162 dialogu mówi o „podwójnej ironii”, tzn. o Platońskiej parodii Gorgiaszowej ironii z filozofii eleatów.

Th. Gomperz (*Greek Thinkers*, Vol. 3, London 1914) w rozdziale poświęconym *Parmenidesowi* wypowiada pogląd, iż szereg zarzutów skierowanych przeciw Platonowi ze strony neoeleatów, pod którymi Gomperz domyśla się megarejczyków, uświadomiły Platonowi niepokonane trudności leżące u podstaw jego doktryny metafizycznej. Platon nie jest zdolny ani sprostać owym atakom, ani też tak przeformułować swojej teorii, aby stała się na nie mniej podatna. Mimo iż Platon *explicito* nie odwołuje swojej nauki, daje temu chcąc nie chcąc wyraz w konstatacji jej totalnej aporetyczności. Dodatkowym potwierdzeniem tej sugestii jest dla Gomperza brak konstruktywnych rozwiązań w dalszym okresie filozofowania Platona. Czerpie on jednak, zdaniem interpretatora, pewne zadowolenie z tego stanu rzeczy, gdyż filozofia, która wysuwa owe zarzuty pod adresem jego doktryny, związanej skądinąd z problemem Jedności–Wielości, sama nie potrafiła nigdy uporać się z tym ostatnim zagadnieniem, mimo iż stanowiło ono jej naczelny temat. W rezultacie *Parmenides* przedstawia dla Gomperza „kolekcję kontradycji”, związanych z powyższymi problemami. Pomieszenie łącznikowego znaczenia słowa „być” ze słowem, które denotuje istnienie jak i tożsamość – oto błędy, które wedle Gomperza Platon dzieli z Gorgiaszem (por. s. 151–154).

² Por. E.M. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Stockholm-Uppsala 1977, s. 110–111.

Na szczególne znaczenie *Parmenidesa* i jego miejsce wśród dialogów Platońskich zwraca uwagę E. Wyller, „neoplatonizujący” interpretator dialogu. Ponieważ na podstawie dwu miejsc dialogów, mianowicie *Sofisty* (217a 3) i *Polityka* (257a 5), wnioskuje się, że Platon nosił się z zamiarem napisania trylogii złożonej z dialogów *Sofista – Polityk – Filozof*, a zamiar ten wykonał jedynie w odniesieniu do dwu pierwszych, Wyller wysuwa interesujące przypuszczenie, iż właśnie w *Parmenidesie* należy dopatrywać się owego dialogu, o którym Platon wzmiankuje w *Sofiście* i *Polityku*³.

Biorąc pod uwagę specyfikę przedplatońskiego myślenia o bycie, jego konsekwentną, acz komplikującą się ewolucję, która uzyskuje swojego rodzaju pełnię w *Parmenidesie*, byłoby zabiegiem sztucznym i beznadziejnym, gdybyśmy usiłowali ograniczyć się wprost do analizy tego dialogu, wyrwanego z kontekstu jakichkolwiek historycznych odniesień. Błąd taki popełnia szereg współczesnych krytyków dialogu, wywodzących się głównie z pozycji formalno-logicznych. Grecka refleksja ontologizyczna wykazuje tu bowiem wyraźną ciągłość, zwłaszcza w ustawicznie podejmowanych próbach eksplikacji problemu Jedność – Wielość. Jest to zasadniczy problem myślicieli greckich, aktualny na całej przestrzeni dziejowej od Talesa i Muzajosa, poprzez Platońskiego *Parmenidesa*, aż do Plotyna i Proklosa włącznie. Stąd też wypływa nieodzowność ukazania tła uwidoczniającego dotychczasowe osiągnięcia ontologii greckiej w tej dziedzinie oraz dokonania samego Platona w okresie poprzedzającym napisanie *Parmenidesa*. Z drugiej jednak strony, zakładając znajomość tej problematyki możemy zrezygnować z nakreślenia ogólnego wprowadzającego tła historycznego (w znacznej mierze spełnia to zadanie np. praca M. Stokesa) na rzecz próby metafizycznego wyakcentowania tzw. sytuacji problemowej *Parmenidesa*, czyli uwydatnienia tych kwestii i aporii, na których myśl i krytyka przedplatońska poprzestała, gdyż właśnie sam Platon, który otrzymuje je w dziedzictwie i na którym w znacznym stopniu one zaciążyły, ustosunkowuje się do nich z całą świadomością w przebiegu dialogu i to w sposób dla nas – jak sądzę – rozpoznawalny, zarówno krytycznie (pierwsza część i hipotezy I, IV, VI, VIII dialogu), oraz konstruktywnie (hipotezy II, III, V, VII drugiej części

³ Por. E. Wyller, *Der späte Platon*, Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970. Autor omawia późne dialogi Platona, rozdział poświęcony *Parmenidesowi* opatruje tytułem *Filozof*.

6 *Parmenidesa*). Z punktu widzenia metodologicznej przejrzystości takie podejście do *Parmenidesa* wydaje się najbardziej stosowne, by przede wszystkim uwypuklić zwrot, jaki w myśleniu Platona się dokonuje, oraz by w dalszej kolejności móc ujawnić jego konsekwencje i znaczenie dla właściwych prób rekonstrukcji podstaw późnej ontologii Platona, uchwytując w sposób sensowny związek z jego doktryną ustną (ἄγραφα δόγματα).

Tak oto zarysowane zostaje zadanie, które niniejsza praca zamierza podjąć. Jest nim propozycja tzw. „punktu wyjścia” rozumienia Platońskiej nauki o ideach, przy czym za ów punkt wyjścia obiera się badania i ustalenia zawarte w samym *Parmenidesie*.

Roztrząsania te ogniskują się w głównej mierze wokół pojęcia partycypacji (μέθεξις), centralnego problemu ontologii Platońskiej, które uwolnione z szeregu aporii, zyskuje swój nowy zgoła sens w drugiej części *Parmenidesa*. Problem uczestnictwa nie daje się wyjaśnić na gruncie metafizycznego dualizmu. Był błędnie postawiony, tak jak dualizm jest błędną interpretacją platonizmu. Problem partycypacji pozostaje nadal kluczowy dla ontologii Platona, jego zaś rozstrzygnięcie będzie dopiero determinowało właściwy sens ontologii Platona i jej „przedmiot” – Bycie bytu. Słowo „przedmiot” umyślnie ujęte zostaje w cudzysłów. Bycie bowiem nie jest przedmiotowością, nie jest owym „Co” bytu (metafizyczny, sc. esencjalistyczny aspekt pytania), ani tym bardziej podstawowym bytem-rzeczą (sc. bytem-podstawą) wszelkich bytów (metafizyczny monizm i dualizm). Bycie w ogóle nie jest bytem. Powiedzmy dobitniej: Bycie jest Ni czym z rzeczy, niemniej – jak zobaczymy – jest „czymś” (fundamentalnie w aspekcie pomijanym notorycznie przez późniejszą metafizykę).

Przedarystotelesowskie dociekania organizujące się wokół pytania o sens bycia bytem wynikają – jak wnikliwie wykazał to Heidegger – z odmiennego, a zarazem bardziej fundamentalnego doświadczenia świata i takiego rozumienia go, któremu obce było (z wyjątkiem atomistów) reizowanie tak fenomenów, jak bytu w ogóle. Obce było ponadto, i w konsekwencji, ujmowanie bytu jako izolowanej rzeczowości obiektywnej (metafizyka klasyczna), jak też rzeczowości ustanawianej w przedstawieniu podmiotowym *perceptio* – *Vorstellen* (metafizyka nowożytna).

Odpowiedzi udzielone przez Platona w *Parmenidesie* odnośnie do tego, co to w ogóle znaczy „być bytem”, tj. odpowiedzi na pytania

o sens $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ i $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$, można zinterpretować równocześnie jako zaawansowaną próbę rozwiązania starej, niepokojącej Greków, kwestii Jedności/Wielości, z którym to problemem nauka o ideach najściślej się wiąże. Prześledzenie tego złożonego zagadnienia wymaga jednak pomocniczego uwzględnienia innych pism Platona (z pewną preferencją *Sofisty* i *Fileba*), sięgania nadto do doksograficznej tradycji pośredniej (Arystotelesa, Simplikiosa i innych), jakkolwiek *Parmenides* zajmuje tu miejsce centralne i właściwy *Kehrpunkt*.

Co więcej, dialog ten stanowi jak gdyby ogniwo kompromisowe, pewien punkt historycznie ważnej mediacji, w rozwiniętej antytezie ówczesnych stanowisk filozoficznych. Chodzi z jednej strony o tezę „sensybilnej Wielości” filozofów z wybrzeży Azji Mniejszej (reprezentowaną przez Heraklita i jego szkołę), z drugiej zaś – o tezę „intelligibilnej Jedności” filozofów z obszarów Wielkiej Grecji (głównie historycznego Parmenidesa i jego adherentów). Ateny symbolizują w tym ujęciu miejsce mediacji, w którym Sokrates, główna postać pierwszej części dialogu, podejmuje się rozwikłania owej historycznej antytezy. Wizja ta, zaproponowana przez P. Friedländera, jest, ogólnie biorąc, słuszna, jakkolwiek wymaga jeszcze pogłębienia⁴.

Albowiem owa antyteza funduje raczej pewien metafizyczny (= dualistyczny) schemat – nie wchodząc w tej chwili w dyskusję, czy był on przez Platona zamierzony, czy też został mu przypisany – wyrażający się w ostro antagonistycznym rozdziale: idee – „rzeczy”. W *Parmenidesie* jednak rozprawia się sam Platon ustami Parmenidesa z takim sposobem rozumienia „swojej” teorii, aczkolwiek stwierdzić należy, że sam dał wcześniej pewien asumpt do tego rodzaju interpretacji (*Fedon* i *Państwo*).

Należy dodać, iż właściwym punktem wyjścia rozważań Platona, które znalazły wyraz dopiero w drugiej części tego dialogu, jest eleacka aporia związana z pojęciem bytu absolutnego (tj. samego w sobie). Pojęcie takie, jak to wykazał w serii rozumowań Gorgiasz z Leontinoj, może implikować swoje przeciwieństwo, czyli absolutny niebyt. Posługując się Zenonową dialektyką Gorgiasz ujawnił, że metoda ta jest obosieczna i zdolna jest sprowadzić tezę eleatów do wniosków zgoła nihilistycznych. Otóż Platon, idąc tropem Gorgiasza, rozumie Par-

⁴ Por. P. Friedländer, *Platon*, t. 3, Berlin 1960, rozdz. omawiający dialog *Parmenides*, s. 173–200.

8 menidesowy Jednobyty w sposób identyczny z późniejszym pojęciem ὄν ἢ ὄν Arystotelesa. Taki byt, zanim ulegnie substancjalnemu skonkretyzowaniu w pytaniu o οὐσία, „charakteryzuje się” – jeśli tak można w ogóle o nim powiedzieć – najwyższą ogólnością i nieokreślonością. Właśnie Hegel w nawiązaniu do eleatów nazwie ów czysty byt tożsamością Bytu i Niczego, albowiem „w swojej nieokreślonej bezpośredniości równa się ten byt tylko sobie samemu, a zarazem nie jest czymś, co nie równa się temu, co inne; nie zawiera żadnej różnicy (*Verschiedenheit*) ani w sobie samym, ani na zewnątrz siebie. Byt ten – gdyby wyróżniono w nim jakieś określenie lub treść albo gdyby został dzięki temu założony jako różny od czegoś innego – nie mógłby być utrzymany w swojej czystości. [...] Podobnie nie ma w nim niczego, o czym można by myśleć, albo inaczej mówiąc: jest tylko samym pustym myśleniem. Byt, nieokreślona bezpośredniość, jest faktycznie *Niczym* i niczym więcej ani niczym mniej niż *Nic*”⁵.

Jakkolwiek Gorgiasz dokonując owego słynnego (*avant la lettre* w stylu Hegla) zrównania Jednobytu i Niczego nie wahał się – jak zobaczymy – przed wyprowadzeniem ontologicznego wniosku głoszącego, iż tego rodzaju byt (μouνογενές) bezwzględnie nie istnieje, Platon powstrzymuje się przed takim rezultatem, poprzestając jedynie (I hipoteza *Parmenidesa*) na drugiej tezie trylematu Gorgiasza, która głosi, iż tego rodzaju absolutny byt (sc. „byt sam w sobie”) jako noumenalna jedność jest niepoznawalny (ἀγνωστον). Tym samym przyznaje – jak sądzę – iż tak absolutny byt, jak i absolutny niebyt (jako implikacja pierwszego) nie jest aporią w obrębie bytu *realnego*, lecz stanowi, jak gdyby, przypadek „antynomii czystego rozumu”. Pojęcie izolowanego „bytu w sobie” (sc. substancji), które odegra później wielką rolę w metafizyce „racjonalnej” (sc. klasycznej), okazuje się zatem dla Platona ontologicznie niezasadne. Stojąc zdecydowanie i do końca na stanowisku ontologicznego pluralizmu, będzie w *Parmenidesie*, *Sofiście* i *Filebie* podważał tak metafizyczny dualizm, jak i monizm, utrzymując, iż zarówno wielość, jak i różnica ma swoje źródło w samej (noetycznej) naturze bytu.

Włączając – jak to czynię – „sofistę” Gorgiasza do tradycji eleackiej, antyteza bezwzględnego bytu/niebytu, okazuje się problemem w łonie samej ontologii elejskiej oraz największą z aporii, jaką

⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I. Przełożył A. Landman. Warszawa 1967, s. 92.

odziedziczył Platon. *Parmenides* – w moim przekonaniu – stanowi zatem rozprawę z Parmenidejską koncepcją bytu absolutnego (henologia) z uwagi na powyższe implikacje wynikające z pojęcia Jednobytu, konsekwentnie zaś *Sofista*, pod którego tytułem należy – jak sądzę – dopatrywać się właśnie Gorgiasza (choć Platon nie wymienia jego imienia), jest rozprawą z koncepcją niebytu absolutnego (meontologia). Należy dodać, że ta ostatnia krytyka znajduje wyraźną antycypację w odpowiednich hipotezach drugiej części *Parmenidesa*. Postulowane przez Platona zmodyfikowane rozumienie Bycia, Niebycia oraz Uczestnictwa, które ujawniają analizy obu dialogów, pozwoli na wyinterpretowanie sensu Platońskiej ontologii „fundamentalnej” jako przygotowującej zasadniczo tzw. naukę o pryncypiach i komplementarności „metaidej”.

Zastosowane w tytule terminy „henologia” i „meontologia”⁶ mają na celu uwyrażenie sensu ontologii Platońskiej w procesie jej poszukiwania i prób artykulacji. To, co określamy dziś mianem „ontologia”, występuje u Platona pod nazwą διαλεκτική, która stanowi dlań ekwiwalent nieostrego dotąd terminu φιλοσοφία. Sam termin „dialektyka”, obarczony u Platona pewną wieloznacznością, oznacza, źródłowo biorąc, umiejętność (τέχνη) lub zdatność (ἐπιστήμη) rozumnego wnikanania w niejawną φύσις bytu i zarazem odsłaniania podług jej fundamentalnych ustrukturowań (κατὰ γέννη). Natura bytu nie dlatego jest niejawną i nie dlatego jest w ogóle naturą, że zasadza się zwyczajnie na ponadmysłowych obiektach, jak gdyby „idealnych atomach”, lecz dlatego, że immanentnie zawiera się w niej fundamentalna miara (μέτρον), wyznaczająca odpowiednie stosunki i odniesienia, na mocy

⁶ Termin „henologia” zapożyczam z prac Wyllera (*Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*, Oslo 1960 oraz cytowanego *Der späte Platon*) nadając mu jednak odmienne znaczenie. Wyller interpretuje naukę o Jednym *Parmenidesa* w sposób neoplatoniski (zob. wykres zamieszczony na końcu pracy).

Termin „meontologia” użyty został po raz pierwszy przez Enrico Bertięgo w odniesieniu do Arystotelesowych rozważań na temat różnych znaczeń terminu „nie-być”: „*La tâche de la science du non-être, qui pourrait être appelée »meontologie« et qui coïncide avec la science de être ou »ontologie«, sera donc de distinguer les différentes significations du non-être et de déterminer de quelle façon selon chacune d'elles le non-être n'est pas*” (E. Berti, *Quelques remarques sur la conception Aristotelicienne du non-être*, „Revue de Philosophie Ancienne”, Éditions OUSIA Bruxelles 1983, no 2, s. 115–142.

10 których idee „stają się” dopiero tym, czym są. Platon wyraża to tak: „idee są tym, czym są w odniesieniach wzajemnych” (πρὸς ἀλλήλας)⁷.

Nie powinno zatem dziwić osobliwe zestawienie przez Platona metody dialektycznej z muzyką⁸, gdzie ta ostatnia nie oznacza bynajmniej tego, co dziś skłonni jesteśmy przez to rozumieć. Muzyka ma bowiem dlań sens pitagorejski i oznacza badanie bytu podług zasad harmonii. Tak rozumieć muzykę może z pewnością matematyk, dla którego np. wspaniałość dzieł Bacha wyraża się nie tyle w ujmującej percepcję zmysłową estetyce, ile w leżącej u ich podstaw niejawnej architektonice, doskonałej pod względem matematycznym. Ujmując rzecz krótko, dialektyka jest dla Platona badaniem bytowości „eidosu” w aspekcie fundamentalnego (= kontekstowego) sposobu jego bycia jako ἐν πρὸς τάλλα.

Egzemplifikacją takiej procedury (λογισμός), zalecanej – w moim przekonaniu – do wielokrotnego i mozolnego powtarzania, jest długi wywód, który stanowi drugą część *Parmenidesa*. Jedynie takie postępowanie – zdaje się postulować Platon – może przywrócić myśleniu właściwą intuicję rzeczywistości, może je przygotować na odbiór „prawdy Bycia”.

Chcę podkreślić, iż w przypadku Platona mamy do czynienia z dialektyką typu „dianoetycznego”, która bywa niefortunnie utożsamiana z dziedziną czystego rozumu dyskursywnego, operującego autonomicznie na pojęciach matematyki (διάνοια przekłada się zazwyczaj jako ekwiwalent łacińskich terminów *ratio* i *intellectus*). Stwierdzenie to nie jest fałszywe, acz na gruncie filozofii Platona mało wyczerpujące. To, że Platon w trzecim odcinku słynnego podziału władz poznawczych *Państwa* przyporządkowuje zakresowi διάνοια obiekty geometrii, nie oznacza jedynie, iż myślenie – samo w sobie matematyczne, jako myślenie czyste bez domieszki zmysłowości – przygotowuje umysł do „obcowania” z ideami. Albowiem dialektyka w zakresie διά-νοια (tłumacząc to słowo jako rozumienie) jest raczej jedynym możliwym sposobem uzmysłowienia lub wyrozumienia dla potrzeb dyskursu i komunikacji (np. na „materiale” geometrycznych reprezentacji) tego, co uprzednio doświadczone przez filozofa w ponadintelektualnej intuicji νοῦς. Owo noetyczne „dotknięcie”

⁷ Zob. Platon, *Parmenides* 133d 7–8.

⁸ Por. Platon, *Fileb* 16b–17e.

pewnych ejdetycznych związków może uzyskać swoją „metaforyczną” egzemplifikację czy reprezentację w postaci np. geometrycznych relacji i odpowiedniości. Mogą one, co więcej, jako pewna aproksymacja sfery noetycznej, spełniać ważną rolę naprowadzającą (np. młodego adepta filozofii) na to, co w naturze bytu jest $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$, a co wprost dla zdroworozsądkowo-racjonalnego (sc. metafizycznego) myślenia pozostaje jeszcze niejawne. Utrzymuję przeto, że dialektyka, w powyższym sensie, służy rozumieniu i jako taka jest swoiście hermeneutyczną metodą rozumienia.

Dialektyka w powyższej postaci była praktykowana w „ezoterycznej” działalności wewnątrz Akademii. Podejmowano tu próby – jak wskazuje Findlay – arytmetyzacji teorii idei, a więc przekładania jej na język ówczesnej matematyki⁹.

W kontekście powyższych rozważań można natychmiast wysunąć zastrzeżenie, iż dialektyka dianoetyczna, w znaczeniu wyżej opisanym, nie ma nic wspólnego z metodą zaprezentowaną w *Parmenidesie*. Z trudnością bowiem moglibyśmy dopatrzeć się tu próby tzw. arytmetyzacji teorii.

Jeśli jednak uświadomimy sobie fakt, że zarówno w kręgu Sokratesa, jak i Platona kultywowano dialog jako miejsce dociekania prawdy, wydaje się rzeczą naturalną, iż usiłowano również w sztuce dialogowania, czyli na gruncie języka naturalnego, posługując się adekwatnymi pojęciami – przykładami, zaczerpniętymi z filozofii matematyki, zegzemplifikować możliwie najściślej językowo istotę nauki o ideach.

Ma to właśnie miejsce w *Parmenidesie* i – co należy podkreślić – jedynie w tym dialogu. Pojęcia takie, jak Jedno – Wielość, równość – nierówność, *peras* – *apeiron*, relacja – liczba, mimo iż zostają skorelowane z tezami eleatów, wywodzą swój rodowód z ontologii matematyki pitagoreizmu. Metoda rozumienia nie musi więc odwoływać się wyłącznie do egzemplifikacji matematycznych. Obok tzw. arytmetyzacji teorii podejmowano zatem – co jest rzeczą oczywistą – bardziej karkołomne, jak to ma miejsce w *Parmenidesie*, próby jej werbalizacji.

Dlaczego jednak tylko w *Parmenidesie* spotykamy się *in extenso* z próbą językowo-pojęciowego „zdania sprawy” z istoty teorii? Platon,

⁹ Obszernie na ten temat pisze J.N. Findlay (*Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974); zob. szczególnie rozdz. II pt. *General Sketch of Eidetic Theory and Its Arithmetical Version*.

12 jak wiadomo, w *Fajdroście* (274b 6–278e 3) i *Liście VII* (340b 1–345c 3) dostarczył wyczerpujących argumentów przeciwko wynalazkowi pisma, wskazując, że jeśli jest bardzo trudną rzeczą „mówić o ideach”, to już całkiem beznadziejną sprawą jest wyrazić to na piśmie. Wyjątkowość w tym względzie *Parmenidesa* może być wyjaśniona – jak sądzę – na gruncie hipotezy, iż w przeciwieństwie do pozostałych dialogów, opublikowanych i przeznaczonych do powszechnego użytku, jest on, rzecz jasna, zapisem, ale zapisem bądź sfingowanego, bądź faktycznie odbytego dialogu (ta ostatnia kwestia jest w tej chwili drugorzędna), sporządzonym dla edukacyjnych potrzeb tylko członków Akademii.

Warto tu znów przypomnieć, iż właściwy tytuł tego dialogu brzmi: *O ideach*. Taki sam tytuł nosi akademicki traktat Arystotelesa, będący, jeśli chodzi o przegląd aporii związanych z pojmowaniem nauki o ideach, dość wiernym odbiciem pierwszej części dialogu Platona¹⁰. Jest też sprawą udokumentowaną przez komentatorów Arystotelesa, że Stagiryta sporządzał notatki z wykładów i seminariów Platona. Pierwsze jego pisma, *O ideach*, *O dobru* i *O opozycjach*, były rekapitulacjami Platońskich wykładów, które, formowane przezeń w traktaty, były opatrywane nadto własnym komentarzem krytycznym. Stąd można wysunąć przypuszczenie, iż *Parmenides* mógł stanowić jak gdyby „ezoteryczny” skrypt, funkcjonujący w obrębie Akademii jako pewne „wprowadzenie do filozofii”. Przemawia za tym w pewnym sensie dwuczłonowa konstrukcja dialogu, która obejmuje jakby: (1) kanon aporii, tzn. trudności i paradoksów, jakie napotyka ten, kto w sposób nie wyszkolony dialektycznie („zdroworozsądkowy”) rozumie o ideach, (2) kanon egzemplarycznych argumentów, których stosowanie może ukazać „wolną drogę” (εὐπορία) w kierunku osiągnięcia prawdy. Tak rozumiany dialog mógł zostać później włączony w *corpus* ezoterycznych pism Platona, jakimi są literackie dialogi.

Warto przy tym podkreślić i to, że dialektyczno-egzemplaryczna część dialogu pozbawiona jest owych walorów literacko-artystycznych, jakie charakteryzują na ogół pozostałe dialogi. Jest to w istocie suchy wykład o prostej formie, gdzie druga osoba dialogu jest prawie zbędna,

¹⁰ Por. R. Porawski, *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa „O ideach”*, „Eos” 1980, s. 77–94 oraz tegoż *Wokół krytyki idealizmu akademickiego w „De ideis” i Metafizyce A/9 Arystotelesa*, „Eos” 1982, s. 49–60.

bo ograniczająca się do mechanicznych udzielanych odpowiedzi, twierdzących lub przeczących, zgodnie z sugestiami prowadzącego.

Tytuł *Parmenides*, jak to jest w przypadku większości tytułów dialogów Platonskich, sugeruje dyskusję ze stanowiskiem, jakie tytułowa osoba dialogu symbolizuje. Zostaje ono z reguły odparte lub – jak to jest w tym wypadku – istotnie zmodyfikowane. Ponieważ w koncepcji idei Platon oparł się początkowo – jak zobaczymy – na wynikach eleackiej analizy Jednobytu, starając się zarazem przeforsować stanowisko pluralistyczne, przeto tutaj, ustami Parmenidesa, dokonuje najpierw gruntownej rewizji dotychczasowej teorii z okresu *Fedona – Państwa*, z uwagi na aporetyczność pojęcia partycypacji, a potem, w drugiej części tego samego dialogu, podejmuje się, ustami tego samego „Parmenidesa”, rozwiązania owego niepokojącego „równania”, iż „Jedno jest Wielością”, „Wielość zaś Jednym”. Czyni to jednak na inny sposób, niż dokonywały tego rozpowszechnione, tak wówczas jak i później, dualistyczne i monistyczne ujęcia tego problemu. Wskazuje, co więcej, iż eleacka procedura dialektyczna w zmodyfikowanej postaci, a więc nie jako τέχνη ἀντιλογική, za pomocą której Gorgiasz dowodził istnienia niebytu, ale jako τέχνη συνοπτική, jest zdolna przysłużyć się zasadniczo hipotezie idei.

Wybór Parmenidesa na przewodnią osobę dialogu dostatecznie przekonuje – jak sądzę – o poważnym potraktowaniu przez Platona tego pisma. Eleaci są przezeń traktowani z szacunkiem, sam zaś Parmenides jest, obok Sokratesa, symbolem autentycznego myśliciela, który nie zatracił jeszcze intuicji prawdy (por. θεοὶ ἐλεγκτικοί: *Sofista* 216b; *Teajtet* 183e–184a). Nieodparcie nasuwa się porównanie, iż tak jak poeta Parmenides uczynił w swoim poemacie boginię wyrazicielką własnych poglądów, tak też i Platon w omawianym dialogu czyni „boskiego” Parmenidesa rzecznikiem swojego stanowiska. Obecność zatem i uczestnictwo Parmenidesa w dialogu gwarantować miała właściwy kierunek argumentacji, chroniąc zarazem przed niebezpieczeństwem schodzenia na bezdroża. Wrażenie to potęguje ponadto obecność Sokratesa, który przysłuchuje się milcząco drugiej części rozmowy.

Ponieważ doktryna eleacka nie miała, jak wiadomo, swej pozytywnej kontynuacji czy ewolucji, co uwidoczniło się w implikacjach sofistycznych, megarejskich czy wcześniej samego Platona (dotyczy to również jej metod), chce Platon raz jeszcze udowodnić ważność tej nauki oraz

14 możliwość pozytywnego jej wykorzystania. Co więcej, mimo iż będzie to, podobnie jak w *Sofistcie*, podejście krytyczne (dokonywane *implicite* z pozycji, jak sądzę, pitagoreizujących), rezultaty badań okażą się konstruktywne dla poszukiwań podstaw nauki o ideach. Mylą się tutaj ci, którzy, jak np. R. Allen, uważają cały dialog za aporematyczny¹¹. Aporetyka, jakkolwiek ma miejsce w całej rozciągłości dialogu, to w drugiej jego części ma wyłącznie charakter metodyczny. Wykład drugiej części, chociaż jest formalnie prosty, w aspekcie zawartości jest „gęsty” i zawily. Fakt nagromadzenia tu sporej ilości – jak to się czasami określa – sofizmatów i paradoksów nie musi oznaczać, że cel dialogu był wyłącznie aporematyczny. Stanowi to raczej chęć uzmysłowienia tego, na jakie trudności natrafia się w związku z rozumieniem nauki o ideach. Sądzę zresztą, że – jeśli chodzi o krytykę eleatyizmu – Platon ma tutaj na uwadze eleacką doktrynę w całości, z jej skomplikowanymi historycznymi implikacjami, a nie jedynie Parmenidesa, którego rozumiał na swój sposób. Nie musi zatem dziwić owo „nagromadzenie” sofizmatów i paradoksów, przez które Platon, jak gdyby „idąc wstecz”, musi przebrnąć.

Oba wymienione terminy, „henologia” i „meontologia”, wyrażające w punkcie wyjścia dialektyczne napięcie między stanowiskami Parmenidesa i Gorgiasza, zachowują swą ważność w ontologii Platona. Są to terminy komplementarne, dotyczące jednego i tego samego pojęcia – Bycia bytu. Bycie bytu, żeby posłużyć się tu stosownym określeniem Heideggera, konstytuuje się w tzw. różnicy ontologicznej (*resp.* henologicznej), tematyzacja zaś tej kwestii – chcę podkreślić – pozostaje swoiście z a s a d n i c z y m problemem ontologii Platońskiej w jej późnym okresie.

Odziedziczona po eleatach henologia bytu samego w sobie (w terminologii *Parmenidesa* αὐτὸ τὸ ἔν) ulega w podejściu Platona istotnemu przekształceniu w henologię – meontologię bytu (εἶδος) w niezbywalnym i fundamentalnym aspekcie uczestnictwa (μέθεξις), w sensie otwartości Bycia owego bytu (*sc.* eidosu) na relacje z „Innymi” (πρὸς τὰλλα), dzięki czemu (διὰ τι) można mówić dopiero o ukazywaniu się (ἀποφαίνεσθαι) lub uobecnianiu (παρουσία) tego ostatniego (*sc.* „będącego” ὄν) jako wystarczającej się (czyli określonej) „przedmiotowości” (τὸδε τι, *resp.* αὐτὸ τὸ εἶδος).

¹¹ Por. R.E. Allen, *Parmenides. Translation and Commentary*, Minneapolis 1983.

Ta klasyczna Arystotelesowska formuła „dzięki czemu to oto jest tym, czym jest” (διὰ τι – τὸδε τι) nie została przez metafizykę klasyczną w powyższy sposób zinterpretowana, tzn. pytanie o ontologiczne warunki wystarczania wszelkiej przedmiotowości (nie tylko „konkrety” czy „istoty”) nie zostało nigdy przez metafizykę dostatecznie wyraźnie postawione, i być nie mogło, z racji akcentowania w bycie „przedmiotowości” (*res*) i tym samym „degradacji” statusu ontologicznego relacji do akcydensu¹². Kwestia ta nie została uwzględniona przez myślenie metafizyczne w jego zasadniczych paradygmatach (pseudoplatoński dualizm, neoplatonizm, arystotelizm). Pytanie Platona dotyczy bowiem płaszczyzny współokreślających się idei (różnica ontologiczna), podobnie jak pokrewne pytanie Heideggera, odniesień bytowych w ogóle (ujmują to takie np. kategorie, jak *Zuhandensein*, *Zu-sein*, *Um-zu*). Natomiast pytanie Arystotelesa dotyczy każdorazowo jednoaspektowej relacji dwóch dziedzin (*sc.* poziomów) „rzeczy” (różnica ontyczna), mianowicie zależności „konkrety” (τὸδε τι) od jego „istoty” (διὰ τι).

Racjonalne myślenie metafizyki „zatrzymuje się” na owym αὐτὸ τὸ εἶδος (*resp.* ἄτομον εἶδος), gdyż jest ono uprzedmiotawiające i redukujące (abstrakcja – separacja). Platon za Sokratesem docieka „istoty” rzeczy (τί ἐστίν), tzn. tego, czym owo εἶδος jako stała w sobie obecność jest, przekracza jednak w *Parmenidesie* wynikające z *ordo cognoscendi* owo ograniczenie ujmowania doksalno-metafizycznego (ὀληθῆς δόξα), pytając o ontologiczne warunki jego wystarczania się. Jest to Platoński punkt wyjścia w kierunku przewyciężenia metafizyki, ale zarazem uzasadnienia jej.

Innymi słowy, przewyciężenie dualizmu w *Parmenidesie* będzie oznaczało przekroczenie owej pozycji bytu samego w sobie, bytu

¹² Rozcięcie i atomizacja owej całości δὲν πρὸς τὰλλα staje się zasadniczym rysem metafizyki. Arystoteles relacjonując i krytykując w *Metafizyce* teorię Platona wypowiada mimochodem dwa istotne zdania, w których odróżnia on charakter własnego ujmowania metafizycznego od ontologicznego (Platon): „Nawet ściślejże spośród argumentów zakładają idee relacji (τῶν πρὸς τι ... ἰδέας), co do których nie przyjmujemy samoistnego rodzaju” (καθ' αὐτὸ γένος: 990b 15–17). I nieco dalej: „W ogóle argumenty dotyczące eidosu (περὶ εἰδῶν), znoszą rzeczy, na których nam bardziej zależy niż na istnieniu idei. Przeto wynika z tego, że [nawet] nie diada, lecz liczba jest pierwsza, a więc relacja przed tym, co w sobie i dla siebie” (τὸ πρὸς τι τοῦ καθ' αὐτό: 990b 17–21). Odtąd ewentualne pomyślenie, iż relacja mogłaby być ontologicznie pierwotniejsza od obiektu (przedmiotowości) zostaje całkowicie wyparta ze świadomości nie tylko filozoficznej. W sprawie nadrzędnego statusu metaidei *relacji* i *funkcji* wobec idei rzeczy (καθ' αὐτό) zob. H. Krämer, *Neues zum Streit um Platons Prinzipienlehre*, „Philosophische Rundschau” 1980, Heft 1/2, s. 35.

16 – jak to określa Heidegger – jako stałej obecności (*das Vorhandene*) „wyglądu” (αὐτὸ τὸ εἶδος). Nie będzie jednakże oznaczało odrzucenia metafizyki w ogóle, jako koniecznego etapu myślenia, gdyż jest to „na wstępie” dążenie (δραξίς) ukierunkowane właściwie, dzięki któremu umysł odwraca się od świata uprzedmiotowień zmysłowych. Owo przezwyciężenie będzie natomiast oznaczało rezygnację z pojęcia partycypacji jako problemu błędnie sformułowanego rozumianego jako próba uzgodnienia tego, co zmysłowo-intelektualnie dane, a więc wielości egzemplifikacji, z noumenalnym bytem samym w sobie.

Wszystkie znane mi interpretacje *Parmenidesa* i ontologii Platonskiej dokonywane są z pozycji metafizyki, tj. z pozycji dualizmu, arystotelizmu, pozycji formalno-logicznych, albo ze stanowisk monizujących i neoplatońskich. W pierwszych trzech przypadkach są to podejścia raczej krytyczne, uznające ontologię Platona za etap wstępny krystalizowania się tzw. substancjalnej teorii bytu. W pozostałych przypadkach są one nazbyt pozytywne i spekulatywne. W tej sytuacji kolejna praca, nie będąc tego świadoma, nie mogłaby wnieść niczego istotnego. Wszelkie bowiem, w powyższym sensie, paradygmaty wyczerpały się. Jednakże świadomość tego stanu rzeczy może okazać się owocna. Może odbudować przekonanie, iż ponowienie namysłu nad podstawami ontologii, a więc, źródłowo biorąc, powrót do Platona, jest przedsięwzięciem całkowicie zasadnym. Należy jednak przede wszystkim „zawiesić” optykę ze strony substancjalnej teorii bytu i neoplatonizmu. E. Gilson powiada np. tak: „Neoplatonizm nie zrodził się z platonizmu drogą dedukcji logicznej. Jeśli w pewnym sensie Plotyn jest kontynuatorem Platona, to raczej w ten sposób, że wykorzystał pewne wnioski uznane przez Platona za ostateczne – dla rozstrzygnięcia problemów, które były z gruntu obce platonizmowi”¹³.

Jeśli tak, wymaga to gruntownego zweryfikowania pojęć ontologii platońskiej, by „zdjąć z niej” siatkę zapośredniczających ją metafizycznych sensów, nie tylko z niej nie zaczerpniętych, ale znacznie od niej późniejszych.

2. Opinie o dialogu

Enigmatyczność *Parmenidesa* i w efekcie trudności związane z jego rozumieniem zrodziły całą skalę rozbieżnych interpretacji i osądów

¹³ Zob. E. Gilson, *Byt i istota*. Przełożył P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963, s. 35.

tego dialogu, począwszy od skrajnie pozytywnych do krańcowo negatywnych, łącznie z negowaniem jego autentyczności. Już Stallbaum w ubiegłym stuleciu ubolewał, że prawie każdy badacz tego osobliwego dialogu rozumie go inaczej, Apelt zaś na początku naszego wieku wyrażał przekonanie, iż słynny dziejowy spór o zasadniczą myśl owego pisma będzie aktualny nadal. Tak też jest w istocie i dziś.

Ponieważ pełna prezentacja stanowisk w tej sprawie jest zadaniem, które mogłaby spełnić jedynie odrębna praca, ograniczymy się tu do pobieżnego przeglądu najważniejszych opinii o *Parmenidesie*, jakie wystąpiły w dziejach¹⁴.

Warto wskazać, iż krótkie *summarium* interpretacji dialogu zawiera praca Cornforda *Plato and Parmenides*, z najnowszych zaś prac, dotyczących interpretacji Platona w ogóle, wypada wymienić pozycje Tigerstedta i Gräesera.

Powstałe w dziejach skrajne opinie wywieść można niejako z następującego pytania: czy *Parmenides* jest wyrazem żartu, czy powagi autora? Sam Platon dał wyraźny asumpt do takiego dwuznacznego odczytania jego intencji.

W antrakcie między pierwszą i drugą częścią dialogu, której trudność zrozumienia jest właśnie powodem owych słynnych kontrowersji, *Parmenides* wzbrania się przed prezentacją „wzorowej” metody, określając następujący później wywód jako „zabawianie się w pracochłonną grę” (πραγματειώδη ταιδιὰν παιζειν: 137b 2). Rozstrzygnięcie tej kwestii rzutowało dodatkowo, niezależnie od osądu wartości logicznego toku drugiej części, na ocenę dialektyki Platonskiej w ogóle.

Na plan pierwszy w komentowaniu *Parmenidesa* wysuwają się interpretacje neoplatonickie lub neoplatonizujące, dominujące już w starożytności. Zachowują one żywotność poprzez Renesans i XIX-wieczny niemiecki idealizm do czasów współczesnych.

Neoplatonicy doszukiwali się w owym dialogu najwyższych prawd metafizycznych i teologicznych. Stanowił on dla nich „summę” metafizyki Platona i zarazem „prolegomena” do ich własnego systemu. W hipotezach drugiej części dopatrywano się ekspozycji najbardziej wysublimowanych prawd teologii, dotyczących niewyrażalnego Jednego (sc. Absolutu), które jest „poza wszelką bytowością” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Dopatrywano się, co więcej, w strukturze drugiej części,

¹⁴ Bliższe dane o dziełach wymienianych tu autorów zamieszczono w bibliografii.



18 schematu tworzącego „drogę wwyż” i „drogę w dół” (gradualizm), którego przełomowym momentem jest Jedno Hipotezy I. Owa koncepcja Absolutu rozumianego ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, który w wersji neoplatońskiej trybem *ex se ipso*, a później w wersji chrześcijańskiej *ex nihilo* kreuje świat, przeszła za pośrednictwem Proklosa do metafizyki średniowiecznej i filozofii aż do Hegla.

Autorem pierwszego obszernego komentarza do *Parmenidesa* jest Proklos. Dopatruje się on w każdym niemal słowie dialogu mistycznego sensu, w poszczególnych zaś sytuacjach i osobach dialogu znaczenia alegorycznego. Dionizy Areopagita uzasadniał z kolei swoją mistyczną teologię opierając się na pismach Proklosa i jego komentarzach do Platona. Słynne „antynomie” *Parmenidesa* tłumaczy on jako określenia nieuchwytnej dla rozumu Jedności Absolutu (teologia negatywna).

Dla Marsilia Ficina *Parmenides* stanowi „summę” czystej teologii: „Ktokolwiek przystąpi do jego świętego czytania, niech wprzód przygotuje się przez wstrzeźliwość ducha i wyzwolenie umysłu, zanim odważy się poruszyć tajemnice tego niebieskiego dzieła. Tu bowiem boski Platon rozprawia najsubtelniej o samym Jednym, w jaki sposób Jedno Samo jest elementem wszechrzeczy, jak jest ponad wszystko, a wszystko jest z niego”¹⁵.

Inspiracja *Parmenidesa* w optyce neoplatońskiej jest widoczna w traktatach Mikołaja z Kuzy, Giordana Bruna i Pika della Mirandola. Ten ostatni jest autorem parafrazy Platońskiego dialogu (*De ente et uno*).

W XVIII i XIX stuleciu fala entuzjazmu dla „monizmu” Platońskiego *Parmenidesa* osiąga kolejny szczyt (W. Thompson, A. Fouillée).

Hegel i wielu innych filozofów (np. K.F. Hermann), uznali dialog za arcydzieło (*Meisterwerk, Meisterstück*) oraz zwieńczenie (*Vollendung*) spekulatywnej dialektyki antyku. W rozumieniu Hegla *Państwo, Parmenides* i *Timajos* są pismami egzemplarycznymi, w których zawarł Platon całą swoją filozofię. W myśl „triadycznej” obsesji Hegla pierwszy z wymienionych dialogów zawiera „fenomenologię ducha”, drugi „dialektykę, która porusza się w obrębie czystych pojęć”, trzeci zaś „filozofię natury”¹⁶. Pozwala to P. Friedländerowi sugerować, iż

¹⁵ *Argum. in Plat. Parmen.*, s. 756 (wydanie florenckie).

¹⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1982, 18, s. 222.

Hipotezy *Parmenidesa* I, II i IIb (*resp.* III), mogły stanowić prototyp słynnej zasady rozwoju rzeczywistości, mianowicie Hegłowskiej triady¹⁷.

Podejście neoplatonizujące w interpretacjach *Parmenidesa*, mimo analitycznego charakteru nauki i filozofii XX wieku, znajduje i tu swoich reprezentantów.

J. Wahl (1926) odnajduje w dialogu „fuzję transcendentального mistycyzmu i immanentnego panteizmu”. M. Wundt (1935) wyraża pogląd, iż rozumienie *Parmenidesa* przez pierwszych neoplatoników było jak najbardziej właściwe i ortodoksyjne. E.R. Dodds (1928) szukając źródeł neoplatońskiego pojęcia „Jedni”, sporządza zestaw paralelnych miejsc *Parmenidesa* i *Ennead*, wskazując, do jakiego stopnia określenia Plotyna są zbliżone do języka Platońskiego *Parmenidesa*. W pracach E. Wyllera (z 1959 roku i późniejszych) odnaleźć można interpretacje dialogu jako dziwną „miksaturę” filozofii Proklosa i Heideggera. Zbliżone spojrzenie reprezentują tu A. Speiser (1937) i G. Huber (1951). Dla Wyllera *Parmenides* stanowi wręcz owo brakujące ogniwo w niedokończonyj przez Platona trylogii *Sofista – Polityk – Filozof*. Najnowszą neoplatońską interpretacją *Parmenidesa* jest praca Hagera *Der Geist und das Eine* z 1970 roku.

Z powyższego przeglądu jasno wynika, iż wykładnie neoplatońskie nie mogą wnosić niczego istotnego do rekonstrukcji – krytycznej w swej istocie – ontologii Platona. Ważność *Parmenidesa* dla neoplatonizmu jest bowiem problemem odrębnym i wiąże się raczej z kwestią genezy owego nurtu.

W bieżącym wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, przeważają zdecydowanie interpretacje o charakterze krytyczno-badawczym, będące rezultatem logicznych analiz dialogu, bądź klasyczne, historyczno-filozoficzne.

Klasycznie metafizyczne podejście do *Parmenidesa* zaobserwować można w opracowaniach W.D. Rossa, E. Gilsona, G. Martina, P. Friedländera, W. Lyncha, W.K.C. Guthrie’go i A. Krokiewiczza.

Podejście formalno-logiczne do Platona reprezentują M. Beck, G. Vlastos, P.T. Geach, G. Ryle, M. Schofield, W. Kühne i inni. Semantyczne zaś podejście inicjują J.L. Ackrill, J. Malcolm, G.E. Owen i T.W. Bestor. Wskazują oni, wychodząc od *Sofisty*, na ważność

¹⁷ Por. Friedländer, *Platon*. t. 3, s. 183.

20 analizy słowa „być” w rekonstrukcji ontologii Platona, uznając zadanie apriorycznego ustalania pojęć „Jedno”, „Inne” (tradycyjnie) za kwestię pochodną.

Parmenides doczekał się, jak dotąd, pięciu monografii, F.M. Cornforda, Lyncha, Wyllera, ostatnio zaś R.E. Allena (1983) i M. Millera (1986), nie licząc bardzo wielu monograficznych artykułów.

Jedni badacze interpretują dialog jako intelektualny żart lub jako przykład eleganckiego ćwiczenia w scholastycznym stylu, bądź też jako dzieło pełne płataniny logicznej lub czczą „logomachię” o ograniczonej wartości.

I tak Tylor określa rozumowanie *Parmenidesa* jako „*jeu d'esprit*”, jako humorystyczną reprodukcję megarejskiej wersji eleatyizmu, wskazując ponadto na okazjonalność kompozycji. Negatywnie ocenił argumentację *Parmenidesa* filolog Wilamowitz, nazywając ją „szkolną lisią przebiegłością” („*Schulfuchseri*”).

Inni badacze interpretują dialog jako dzieło o charakterze fundamentalnie samokrytycznym lub krytycznym w ogóle, skierowane przeciwko dotychczasowej teorii Platona z okresu *Fedona* i *Państwa* (Burnet, Ryle, Vlastos, Krokiewicz, J. Moravcsik) bądź jako dowodzenie erystyczne skierowane przeciw teozom eleatów lub megarejczyków, w każdym razie przeciwko tym, którzy, w konfrontacji z teorią idei, opierają się na podobnych stanowiskach (H. Cherniss, P. Shorey).

R. Brumbaugh odnajduje w drugiej części dialogu dowód na niemożliwość pogodzenia rzeczywistości z abstrakcyjnymi ideami.

Dla Rossa i R. Robinsona w *Parmenidesie* mamy do czynienia wyłącznie z ćwiczeniem dialektycznym, dla Allena stanowi on przykład aporematycznego typu argumentowania.

Wyważone stanowisko zajmuje W.G. Runciman, który stwierdza, iż w *Parmenidesie* odnajdujemy „coś więcej niż potrzebę dialektycznego ćwiczenia, ale zarazem mniej niż odrzucenie nauki o ideach”. Niemniej, stwierdza Runciman, dzięki owemu umysłowemu treningowi można jedynie dojść do prawdy. Badacz dopatruje się przy tym odrzucenia metody hipotetycznej jako środka prowadzącego do definicji. Rozumie to jednak w tym sensie, że gdy istnieją pewne hipotezy, które nie są do udowodnienia, zaprzeczenie im prowadzi do jeszcze większych sprzeczności niż te, które wynikają z przyjęcia nie udowodnionej tezy.

Dla Ryle'a Platon okazuje się prekursorem tzw. teorii typów odróżniając w *Parmenidesie* pojęcia formalne, które są formami kombinacji

elementów składających się na zdanie, od pojęć, które są tymi elementami jako terminy w zdaniu. Przykładem takich pojęć formalnych są pojęcia „Jedność” i „Istnienie”. Wszystkie zaś sprzeczności formułowane przez Parmenidesa powstają w efekcie traktowania owych pojęć jak zwykle pojęcia-nazwy.

Z pozycji logicyzujących analizuje *Parmenidesa* artykuł Moravcsika (1982) oraz artykuł M. Przelęckiego (1986), który reprezentuje podejście mereologiczne. Badane „Jedno” oznacza dla wspomnianych autorów *ideę* Jedności. Ponadto dostrzegają oni w tym dialogu trafnie zarówno obronę stanowiska idei, jak i rewizję teorii.

T. Gomperz interpretuje dialog jako wyraz kryzysu duchowego Platona, jako objaw załamania się i intelektualnego fermentu, z którego jednak nic konstruktywnego nie wynikło.

Zauważa się niekiedy, że począwszy od drugiej części *Parmenidesa*, poprzez *Sofistę* i *Fileba*, standardowe terminy *ἰδέα*, *εἶδος* prawie już nie występują, przynajmniej na pierwszym planie. Konstatuje się więc rzekomy fakt, iż Platon ostatecznie zrezygnował z teorii idei lub ją wręcz odrzucił. Jest to wniosek fałszywy, gdyż pojęcia, jakie w to miejsce się pojawiają (Jedno, Wielość, Różność, Bycie–Niebycie, *pe-ras-apeiron*), w konfrontacji z tzw. niepisaną doktryną Platona przekonują o próbach uzasadnienia idei za pomocą pryncypialnych – w terminologii Arystotelesa – *στοιχεῖα*. Stąd np. Findlay określa wyżej wymienione dialogi jako „stoicheiologiczne”¹⁸.

Stąd już krok do oryginalnego odczytania późnej ontologii Platonińskiej (w tym i *Parmenidesa*) z perspektywy tradycji pośredniej i tzw. nauki niepisanej (tzw. nowy paradygmat badań szkoły tybingeńskiej). K. Gaiser, H. Krämer i G. Reale wychodzą z przekonania, iż Platon stanowczo przeciwstawiał się, by powierzać swoje poglądy piśmiu, ponieważ dialektyka *par excellence* była dlań sztuką, która może spełniać się jedynie w wymiarze mowy. Stąd wywodzą, iż dialektyka zaprezentowana w *Parmenidesie* ma poważny charakter, niemniej jest jedynie cząstkowym odbiciem tej, która była opracowywana i realizowana w żywym dialogu wewnątrz Akademii. Stąd naczelnym zadaniem

¹⁸ Jeśli weźmiemy pod uwagę dialogi późne, to po *Parmenidesie* pozytywne odniesienia do idei znajdujemy w *Sofiście* (240a, 247a–b, 248e–249d, 254a), *Timajosie* (29b, 48e, 50c–d, 51a), *Polityku* (285e–286a), *Filebie* (15a–b, 59a–c, 61d–62b), *Prawach* (859e, 965c–d) oraz w *Liście VII* (342a–d, 343b–c, 344b).

22 i punktem wyjścia w interpretacjach Platona staje się rekonstrukcja pośrednio znanej „nauki niepisanej” (ἄγραφα δόγματα).

G. Reale (1986) odnajduje w *Parmenidesie* pewne odbicie nauki o dwóch pryncypiach, „Jednym” i „Nieskończonej Diadzie Wielkiego i Małego”. Powiada: „Szczególnie w tym dialogu Platon wybiega naprzód w wysłowieniu tego, co stanowi szczyt metafizyki, a mianowicie pryncypiów, odsłaniając wręcz ich strukturę bipolarną; niemniej nie odsłania on dialektyki w jej całości”¹⁹.

Niezależnie od „szkoły tybingeńskiej” ten sam problem podejmuje K.M. Sayre (1983), dowodząc w sposób bardziej zdecydowany tożsamości nauki ustnej Platona z dialogami. W jego przekonaniu *Parmenides* stanowi przygotowanie podstaw ontologii Platońskiej, zawartej zasadniczo w „*agrapha dogmata*” i *Filebie*.

Należy zaznaczyć, że jakkolwiek tybingeńska wykładnia Platona jest niewątpliwie wydarzeniem ostatnich kilkudziesięciu lat, niemniej ufając nazbyt schematom Arystotelesa i własnym, przypisuje ontologii Platona *a priori* swoisty gradualizm. Rozpatruje ją zresztą w kategoriach metafizyki.

Parmenides, a szczególnie jego druga część – powiada Guthrie – doświadcza najdziwniejszego losu z wszystkich dialogów Platona. Z jednej strony interpretacje dopatrujące się głębokiej treści artykułowały w efekcie neoplatonizm. Z drugiej zaś niepokonane trudności związane z jego zrozumieniem mogły już w starożytności przesądzić o sceptycyzmie późniejszej Akademii. Nawiasem mówiąc kwestia, czy *Parmenides* jest dokumentem sceptycyzmu, jest podejmowana do dziś (Gilson, Kühne, wcześniej Hegel).

W zakończeniu tego nader skróconego przeglądu ocen i stanowisk wobec *Parmenidesa*, tak zarazem różnorodnych i rozbieżnych, można chyba odnieść wrażenie, iż wszelkie możliwości i ewentualności interpretacyjne zostały wyczerpane. Z pozycji dzisiejszych odczuwa się jednakże dotkliwą niepełność interpretacji.

Metodologicznie biorąc brak mianowicie, jak dotąd, interpretacji hermeneutycznej dialogu, której efektem byłoby odsłonięcie oryginalnej ontologii w nim zawartej, nie zapośredniczonej żadną inną optyką – prócz jej własnej. Dotychczasowe analizy oscylowały zasadniczo wokół oceny logicznej bądź metafizycznej zawartości *Parmenidesa*.

¹⁹ Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, Milano 1986, s. 337.

Podejście hermeneutyczne, w sensie zaproponowanym przez H.G. Gadamera, określa się jako badanie pojęć filozofii klasycznej w swoim ahistorycznym sposobie. Zakłada się tutaj, iż rozumienie tekstu danego autora jest osiągalne jedynie na drodze możliwie adekwatnego „stopienia horyzontów” (*Horizontverschmelzung*). Ważna jest tutaj świadomość ustawicznej konieczności „znoszenia” (*epoche*) owego historycznego zapośredniczenia, które w postaci uniwersalnej siatki pojęć utrwaliło się na stałe w historii filozofii.

Pewne zapoczątkowanie analiz hermeneutycznych Platona można zaobserwować u „neokantysty” N. Hartmanna (*Platos Logik des Seins*), jak też u M. Heideggera (*Platons Lehre von der Wahrheit*), przynajmniej w słusznym postulowaniu takiego podejścia. Jakkolwiek w przypadku Heideggera bywa, iż jest to „*ein produktiver Missbrauch*”, jak określa jego wykładnie Gadamer, ważna okazuje się Heideggerowska inspiracja, która dostatecznie przekonuje o nieodzowności hermeneutycznych badań.

Znacznie szerzej traktowana jest hermeneutyczna wykładnia pojęć i tekstów przez samego Gadamera w licznych jego pracach. Warto wymienić tu pracę dotyczącą *Fileba* (*Platos dialektische Ethik*). Niestety, hermeneutycznej rekonstrukcji samego *Parmenidesa* poświęca Gadamer niewiele miejsca.

3. Konieczność perspektywy hermeneutycznej

Ontologia Platona już od czasów Speuzyppa, Ksenokratesa i Arystotelesa stanowi po dziś dzień przedmiot różnorodnych ujęć, rekonstrukcji i interpretacji. Niemal wszystkie ujęcia, zarówno krytyczne, jak i konstruktywne, nieświadomie zazwyczaj swych własnych paradygmatów, na których się opierają, i prekoncepcji, jakie wnoszą, zaniebują istotne pytanie, które winno dotyczyć możliwości odsłonięcia myśli Platona w jej „czystej” postaci. Jeśli już rozpatruje się taką możliwość, to tylko teoretycznie, faktycznie zaś obiera się taką czy inną, gotową już, interpretację.

W. Lynch w odniesieniu do *Parmenidesa* tak określa tę aporię interpretatora: „Ten, kto odczytuje dialog prawidłowo, ma w swoich rękach syntezę znacznej części platonizmu. Jednakże syntezy tej nie daje się uzyskać bez pewnej liczby »analiz«, tak że pozostanie zawsze

24 delikatną kwestią, gdzie ów »tekst« (w najbardziej ludzkim sensie tego słowa) kończy się, a zaczyna analiza w pejoratywnym sensie. Jest to kwestia ciągle aktualna w badaniach”²⁰. Wyjście zaś może być tylko takie, zdaniem tego autora, jakie proponuje R. Brumbaugh: „Wybór leży między interpretacją analityczną a żadną interpretacją, która byłaby godna wzmianki”²¹.

Należy zgodzić się z tym wnioskiem, pod warunkiem oczywiście, że jedynie wnikliwa filologiczno-rozumiejąca analiza oryginalnego tekstu spełnia podstawowy wymóg hermeneutyeczności. W zastrzeżeniach, jakie się jednak natychmiast pojawiają, chodzi znów o to, by (1) analiza i w następstwie rekonstrukcja, nie przeradzała się w „twórczą” interpretację, podejmowaną z określonego stanowiska i (2) jeśli już rezygnuje się z określonego stanowiska, musimy ciągle zważać na to, by nie nanosić *a priori* własnych sensów i postulatów znaczeniowych – jak można to często zaobserwować – na pojęcia Platońskie²². Chodziłoby więc o trud – zgoła beznadziejny, jak się sądzi – wyrozumienia koncepcji eidosu, wniknięcia w jego unikalny Platoński sens, na podstawie pryncypiów i metod rozumowania zastosowanych w samym *Parmenidesie*, by dalej posługując się nimi rozszerzać zasięg uzyskanego rozumienia do granic możliwej całości teorii.

Stawiając tak kwestię, zmuszeni jesteśmy przyjąć odmienną postawę od dominujących w badaniach postaw o charakterze arbitralnym i wartościującym. Albowiem tak jak myśliciel grecki potrafił nie ingerując pod każdym względem wsłuchiwać się – jak powie Heidegger – w „głos Bycia” (*Zuspruch des Seins*), pozostając w całym swoim

²⁰ Zob. W.F. Lynch, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, Georgetown University Press 1959, s. VIII.

²¹ Tamże, s. VIII.

²² Bezradność związana z translacją i zrozumieniem *Parmenidesa* „inspiruje” niektórych badaczy do interpretacji i przetworzeń zgoła dowolnych i heretyckich. Przykładem takiego niefrasobliwego podejścia jest przekład i interpretacja dialogu autorstwa Jacka Górniaka, zamieszczone w VI tomie, fasc. 1, serii „Opera Philosophorum Medii Aevi”, Warszawa 1985, opatrzonym tytułem *Metafizyczne ujęcia Jedności: Platon, Tomasz z Akwinu, Pico della Mirandola, Arystoteles*. W części pierwszej pierwszego tomu pt. *Jedno i Istnienie według Platona* (s. 21–47) Górniak wywodzi jakoby Platon w *Parmenidesie* był twórcą tzw. „egzystencjalnej koncepcji materii” (§3), zajmując się materią dwojako: w sensie bezwzględnym i względnym. Platońskie terminy „Jedno” i „Inne”, nie zważając na to, iż *Parmenides* dotyczy ontologii idei, Górniak przekłada jako „jedna porcja materii” i „inne porcje materii”.

teoretycznym i praktycznym zachowaniu do jego dyspozycji, z Byciem się zestrajając, tak i my winniśmy dokładać wszelkich starań, by wejść w autentyczny kontakt z owym λόγος odległego czasowo przekazu, usłyszeć jego mowę i uczestniczyć w jego sensie. Przy tym musimy ciągle zdawać sobie sprawę z odmienności typu myśli, jaki go wyartykułował, i pamiętać zarazem o swoistym charakterze naszego nowożytnego myślenia.

Siłą rzeczy postawa hermeneutyczna wydaje się najbardziej neutralną spośród możliwych do przyjęcia, jakkolwiek nie neutralną wobec filozofa i jego przekazu, wymaga bowiem zaangażowania i jak gdyby „stanięcia” po jego stronie (nie przyjmując z góry koncepcyjnego czy polemicznego stanowiska).

Diltheyowsko-heideggerowska hermeneutyka mówi tu o potrzebie wczuwania się (*Einfühlen*) i rozumienia (*Verstehen*), w przeciwieństwie do procedury „zewnątrznego” wyjaśniania (*Erklären*) i opisu (*Beschreiben*) stosowanego zazwyczaj w nauce i tych „naukowych” filozofiach, które znalazły się pod przemożnym wpływem jej modelu. Hermeneutyczna postawa wobec Platona polegałaby z naszej strony na zawieszeniu czy „wzięciu w nawias” („*epoche*”) całej niejako poplatońskiej tradycji myślenia od Arystotelesa po filozofię współczesną, by dotrzeć do owego bezpośredniego gruntu, na którym spotkanie z filozofem i dialog z jego myślą mogą okazać się dopiero rozumiejące.

Tego właśnie domagał się dla hermeneutyki Heidegger, mówiąc o nieodzowności dokonania tzw. „dekompozycji” lub „destrukcji dziejów”. W jakim zaś stopniu zabieg ów (dokonywany oczywiście na naszym myśleniu) nam się powiedzie, w takim też rozumieć będziemy sens greckich pojęć.

Czy takie zadanie – możemy zapytać krytycznie – jest z naszego historycznego punktu odniesienia wykonalne? Czy nie jest po prostu jakąś kolejną „idealistyczną” iluzją? Odpowiedź może być krótka i wystarczająca dla potrzeb badacza. Wydaje się, że jest rzeczą możliwą – rozpoznając, iż wiele dotychczasowych interpretacji korzystało zazwyczaj z własnych „przed-sądów” i założeń – w znacznym stopniu uniknąć owych obciążeń skumulowanych w dziejach filozoficznego komentowania. Pod warunkiem – powtórzmy – że jesteśmy świadomi tego stanu rzeczy, że obciążenia te rozumiemy i jesteśmy w stanie rozpoznawać ich rodowód.

Często okazywało się, że interpretowano Platona w duchu danej epoki, tradycji lub szkoły, np. w optyce arystotelesowskiej, neoplatońs-

26 kiej czy neokantowskiej. Charakterystyczne też dla nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej jest rozparcelowanie synkretycznej niegdyś dla Greków jedności (λόγος) bytu – (myśli) – języka na trzy odrębne sfery, które – jak wiadomo – stały się zaczymem (1) filozofii bytu (metafizyka), (2) filozofii świadomości (transcendentalizm) i (3) filozofii języka. Z owych funkcjonujących dziś stanowisk wywodzi się zwielokrotnienie podejść, siłą rzeczy uprawnionych, skoro każdy z wymienionych działów filozofii stał się faktem i określił swój ideał nauki.

Mimo iż we współczesnych badaniach nad Platonem odnotować można wzrost zainteresowania *Parmenidesem*, badania te zdradzają różnego rodzaju jednostronność. W sporej części prac, w większości artykułów, autorzy współcześni skupiają się na wyrwanych z kontekstu fragmentach, twierdzeniach, a nawet poszczególnych zdaniach dialogu. Znamienne jest rozpatrywanie dialogu pod kątem jego pierwszej bądź drugiej części. Powodem tego stanu rzeczy byłby niewątpliwie fakt, iż w całej historii komentowania *Parmenidesa* nie zdołano w zadowalającym stopniu uchwycić sensu jego całości. Stąd też, jak i z panującej różnicy zdań, wynikało najwyraźniej sztuczne przekonanie o konieczności drobiazgowych i fragmentarycznych analiz, których generalnie nie można deprecjonować, są one bowiem często pożyteczne w swoich wycinkowych analizach. Niemniej obecne badania noszą często charakter negatywnej krytyki. „Redukuje się” niekiedy Platona do problemów czysto logicznych (wykazując błędy w oderwanych fragmentach argumentacji), problemów logiczno-semantycznych czy metodologicznych, nie wychwytyjąc jak gdyby „synoptycznego” myślenia Platona. Te i podobne tendencje należą zapewne do dziedzictwa „sceptycznej” analityki pozytywizmu, pod którego piętnem znajduje się wciąż jeszcze teoretyczne myślenie.

W tym miejscu należy wspomnieć o niebezpieczeństwie związanym z błędem tzw. historyzmu, jaki jest nieszczęściem współczesnej egzegezy filozoficznej. Myślę tu przede wszystkim o sposobie uprawiania filozofii historycznie, który wywodzi się z przemożnego wpływu modelu historii jako nauki. Rezultatem tego są wartościujące omówienia i „opisy” doktryn o charakterze sprawozdawczym, dogmatycznym, krytycznym i porównawczym. Zwłaszcza ten ostatni element w powiązaniu z postulatami „obiektywności” (będących, jak gdyby, szczególnym przypadkiem Hegłowskiej „refleksji zewnętrznej”), jaki historyzm wyznaje, uchylając wszelki hermeneutyczny namysł relatywizuje

wagę danego obiektu oraz sam obiekt (obojętnie, czy jest nim filozoficzne pojęcie, problem czy tzw. system). Osadza bowiem interpretatora w stałym oddaleniu, uniemożliwiając mu tym samym wnikięcie w immanentny sens pojęć funkcjonujących w unikalnym każdorazowo kontekście myślowym. Metafilozoficznie biorąc postulat „absolutnej obiektywności” prowadzi w praktyce do czegoś zupełnie innego. Utrwała mianowicie postawę, wedle której pojęcia i myśli są w dosłownym sensie traktowane jako przedmioty, którymi daje się manipulować. Między tego rodzaju postawą a potoczno-naukowym podejściem do rzeczywistości (byt = obiekt, byty = przedmioty, jak czyni też wszelka metafizyka racjonalna, będąca w istocie reizmem i operacjonizmem) występuje ta sama analogia przedmiotowego traktowania. Według Leo Straussa historyzm uniemożliwia traktowanie myśli na serio, podważa bowiem zasadność rozpatrywania ich w kategoriach prawdy i fałszu²³. Ale nie tylko w tym rzecz. Literalny zapis tekstowy jest zaledwie pewną obiektywizacją (w sensie Diltheyowskim) myślenia filozofa, nie zaś sumą skończonych słownych stwierdzeń. Zawiera hermeneutyczną otwartość eksplikacji, tzn. możliwość „domyślenia” całości, na podstawie uprzedniego dostrojenia naszego rozumienia. Filozoficzne pojęcia i myśli, aczkolwiek skądinąd zakorzenione w czasie, to nie „fakty” historyczne, wywodzą się bowiem z immanentnej aktywności filozofującego człowieka, myślenie zaś każdego *par excellence* filozofa dociera każdorazowo do granic możliwości ludzkiego doświadczenia intelektualnego i tam się porusza odsłaniając pojęcia. W tym sensie, jak zauważył H. Cohen²⁴, „historia ludzkiego myślenia odsłania samą siebie jako historię idealizmu”. „Filozofia – dopowie Gadamer, powołując się na Platona – porusza się wyłącznie w obszarze pojęć: w ideach, przez idee, do idei”²⁵. W ten sposób pojęcia okazują się z jednej strony przynależne „ponadczasowej” sferze wszelkiego możliwego doświadczenia filozoficznego, ale z drugiej strony są zasadniczo i faktycznie zakorzenione tylko w oryginalnym obszarze myślenia danego filozofa, i tam właściwie funkcjonują. I to, jak one tam funkcjonują, pozostaje ideałem poznania hermeneutycznego. Jak jed-

²³ Por. L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, „The Review of Metaphysics” 1952, Vol. 5, No. 4, s. 559–586.

²⁴ Por. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1925, s. 10.

²⁵ Por. H.G. Gadamer, *Filozofia i poezja*. Przełożył B. Baran. „Poezja” 1980, nr 6, s. 91; por. Platon, *Państwo* 511b.

28 nak praktycznie podjąć to zadanie, by rekonstrukcja autentycznej myśli danego filozofa nie była próbą chybioną? W takim przypadku najlepszym sposobem podejścia jest – jak sądzę – dokonywanie parafraz w starym scholastycznym stylu, gdzie z wolna, jak gdyby „rozszerzając” tekst w eksplikacji, przenosimy się rozumiejąco w samo centrum myśli danego filozofa.

W *Parmenidesie* spotykamy wszystkie kategorie artykułowane już przez „fyzjologów” presokratejskich (Jedność, Wielość, tożsamość, różnica, liczba, spoczynek, zmiana, równość, nierówność, podobieństwo, niepodobieństwo, czasowość, ograniczoność/określoność, nieograniczoność/nieokreśloność). Jest rzeczą istotną dla rozumiejącej analityki owych pojęć ujrzyć je „w ruchu” swoistego horyzontu myśli Platona nie zaś z góry suponować jako jakieś pochodzące z zewnątrz martwe abstrakty „wkładane” w sztywny schemat domniemanego przez nas systemu lub jakiejś z góry zaplanowanej przez filozofa konstrukcji.

W przypadku Platona mamy do czynienia ze zgoła odmienną postawą filozoficzną od tej, którą wypracowała nowożytność. Idealizm Platona, wyznaczający wyzwolonej z wszelkiej zmysłowości podmiotowości poznawczej rolę receptora „ostatecznej” rzeczywistości, która w jego przekonaniu istnieje obiektywnie, nie jest idealizmem typu nowożytnego, upatrującym w transcendentalnej podmiotowości-świadomości ośrodek sprawczy nie tyle samego bytu (*sc.* istnienia), ile ośrodek jego konstytuowania czy ustanawiania na mocy apriorycznych form i struktur. Dla Platona bowiem „przedmiot” poznania (idea), jakkolwiek zadany jako *ratio cognoscendi*, jest od początku ontologicznie dany jako *ratio essendi*. Inaczej jest w transcendentalizmie, w którym przedmiot okazuje się od początku do końca żądany i ontologicznie niepewny. Jedynie aprioryczne formy i kategorie decydują (po uprzednim ukonstytuowaniu go jako przedmiotowości) nie tyle o jego istnieniu, ile o możliwości jego poznawania. Podają warunki jego istnienia jako czegoś intelligibilnego. Stąd transcendentalizm scharakteryzowany metafizycznie można uznać za ontologię bytu możliwego, a nie realnego.

Ontologia Platowska jest ontologią obiektywnego „bytu-prawdy”, a idee nie są tu bynajmniej jakimiś myślowymi abstraktami, konstruktorami czy korelatami świadomości (*resp.* sensami przedmiotowymi),

lub też jakimikolwiek pojęciami²⁶. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że do momentu antymetafizycznego wystąpienia M. Heideggera, zainspirowanego presokratykami, Platon jest ostatnim myślicielem w linii greckiej i zachodnioeuropejskiej, któremu zależy wyłącznie na odsłanianiu niejawnej architektoniki bytu, bez przewagi owego elementu spekulatywnego i konstrukcyjnego, które zdominowały tzw. metafizyczne myślenie od Plotyna aż po Hegla. Pożądanie systemu opanowuje bowiem myślenie i staje się jego obsesją w wiekach późniejszych. Jeśli Platon dokonuje pewnych konstrukcji, jak te, które przypisuje mu Arystoteles w *Metafizyce* na podstawie nauki ustnej, to czyni to hipotetycznie (sama teoria eidosu idei okazuje się w *Parmenidesie* hipotezą), szkicuje modele, których nie można w sposób literalny uważać za „tautologię” rzeczywistości.

To, że antydogmatyczna w swej istocie myśl Platona, wyrażająca się w ustawicznym *skeptesthai*, nie zmierza do budowy tego, co nazywamy systemem, nie oznacza, że myśl ta jest początkująca lub dopiero się rodzi. Oznacza to raczej, że ontologia stanowi dla Platona problem, nie zaś ukonstytuowaną naukę, jak późniejsza metafizyka, która – podkreślmy – będąc określoną postacią ontologii, panuje przez wieki nad myśleniem Zachodu. Najczęściej wyprowadza się z tego taki wniosek, iż ontologia, właśnie w perspektywie późniejszej metafizyki, jest dla Platona jeszcze problemem i jest przezeń poszukiwana. Otóż twierdzę, że ontologia w przekonaniu samego Platona, owszem, była jeszcze problemem, ale i pozostanie, jako taka, ową poszukiwaną (ζητούμενη) wiedzą. Wyjaśnimy to za chwilę.

Arystoteles w *Metafizyce* (1028b 2nn) powie co następuje: „I tak, jak to było kiedyś i teraz i zawsze, tym, co poszukiwane i zawsze wprawiające w zakłopotanie, jest [kwestia], czym jest »będące« (τι τὸ ὄν)”. I choć Arystoteles odpowiada, że τοῦτ' ἐστὶ τίς ἢ οὐσία, nie rozstrzyga to bynajmniej kwestii, czym jest Bycie bytu, nawet gdy podłożymy pod οὐσία późniejsze terminy metafizyki takie jak ἐνέργεια, *substantia*, *essentia*, Bóg (*summum esse*), czy też leibniziańską *virtus agendi*. Stąd padają w historii metafizyki rozmaite od-

²⁶ „Aby Pojąć po platońsku sens *lôéa*, musimy wyłączyć jakikolwiek związek z określeniami nowożytnego idealizmu idei jako *perceptio*, a tym samym wykluczyć odniesienie idei do podmiotu” (M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, w: *Vorträge und Aufsätze* 1985, s. 194.

30 powiedzi, czym owa ościsła ma właściwie być. Sam Platon dostrzega jak gdyby ów ponadczasowy stan rzeczy, kiedy w *Sofistice* (246a) powiada „o wielkich zmaganiach w kwestii tego, co będące” (γίγαντομαχία περὶ τοῦ ὄντος), ustawicznie podejmowanych przez swoich poprzedników, do których w dociekaniach sam się przyłącza. Umyslnie słowo τὸ ὄν w obu cytatach tłumaczone jest przez „będące”, by nie przesądzać o ustalonym przez metafizykę substancywno-reifikującym i obiektywistycznym rozumieniu tego słowa-pojęcia. Problematyczność ὄν, obojętnie zresztą czy przetłumaczymy to przez „byt” czy „będące”, podkreśla Platon (nie używając rodzajnika) we fragmencie z *Sofisty*, który stanowi motto tej pracy. Wyraża to też wielokrotnie przytaczana przez Arystotelesa fraza τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται, która najzwężej ujmuje myśl Platona zarówno w *Sofistice*, jak i w *Parmenidesie*. Utrwaliło się takie tłumaczenie tej wypowiedzi Stagiryty, które sprowadza cały problem „bytu” do kwestii wypowiedzania się o nim: „byt orzeka się na różny sposób”. Podkreśla się tu mianowicie to, że na byt spoglądamy lub ujmujemy go jako „obiekt” z różnych aspektów. Czyż nie jest jednak tak, jak sugeruje Heidegger, że τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται „mówi” raczej o samym byciu z pozycji niego samego, nie zaś o naszym orzekaniu o nim? To bowiem, co jawi się nam bezpośrednio jako byt-obiekt, jest przecież tylko φαίνόμενον, objawem lub przejawem Bycia, które „wypowiada się” jako λόγος. „Będące-bycie – jak świetnie przekłada to Heidegger – jawi się na wiele sposobów (*Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen*)²⁷. Bycie więc to φαίνόμενον *par excellence*, to co ukazuje się samo z siebie, w sposób nieuwarunkowany acz nie bezpośredni; może być tylko rozumiane.

Zaraz na wstępie *Sein und Zeit* Heidegger zapytuje: „Czy w dzisiejszych czasach dysponujemy odpowiedzią na pytanie, co rozumiemy pod słowem »będące«? W żadnym razie nie. Dlatego trzeba na nowo postawić pytanie o sens Bycia. Czy jednak w dzisiejszych czasach fakt, że nie rozumiemy wyrażenia »Bycie«, wprawia nas w stan pomieszania? W żadnym razie nie. Dlatego musimy przede wszystkim obudzić na nowo zrozumienie dla sensu tego pytania. [...] Pytanie to popadło dziś w zapomnienie, chociaż nasze czasy poczytują sobie za zasługę i uważają za postęp przywrócenie wagi »metafizyce«. Są jednak dalekie od prób wzniesienia nowej γίγαντομαχία περὶ οὐσίας. A przy

²⁷ Zob. Heidegger, *What is Philosophy*, New Haven 1956, s. 96.

tym wspomniane pytanie nie jest wcale dowolne. Niepokoiło ono Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań, a potem zamilkło – przybierając postać tematu konkretnych badań. To, co osiągnęli ci dwaj filozofowie, przetrwało w rozmaitych odmianach oraz »przeformułowaniach« aż po Heglowską *Logikę*. To zaś, co wcześniej z największym wysiłkiem myśli, choć fragmentarycznie i wstępnie, wydobyto z fenomenów, dawno już temu uległo trywializacji²⁸.

N. Hartmann trafnie spostrzega, iż w historii filozofii odnaleźć można dwie wielkie linie: konstruktywistyczną linię myślenia systemowego oraz badawczą linię myślenia problemowego. Przebiegają one przeważnie w ścisłym splocie. Zazwyczaj ci sami filozofowie, którzy tworzyli systemy, rozwijali też zasadnicze problemy. Ale nawet w świecie myślowym tego samego umysłu przeważnie można doskonale obie linie odróżnić. U takich myślicieli, jak Plotyn i Proklos, Tomasz i Duns, Hobbes i Spinoza, Fichte, Schelling i Hegel, przeważa zupełnie myślenie konstrukcyjne. U takich, jak Platon i Arystoteles, Descartes i Hume, Leibniz i Kant przeważa myślenie problemowe. Nieprzypadkowo ci ostatni myśliciele nie stworzyli systemów zamkniętych, jakkolwiek myśl o wykoncypowaniu systemu też im przyświecała. Pozostawili jednak potomności najistotniejsze dziedzictwo duchowe, jakim są otwarte problemy²⁹.

„Nad konstruktywistycznym myśleniem systemowym – zdaniem Hartmanna – historia przechodzi do porządku dziennego. Ulega ono obaleniu, przewyciężeniu i wreszcie zapomnieniu³⁰. Inaczej jest – wskazuje Hartmann – z systemowym myśleniem (*sc.* problemowym). „Wyniki uzyskane tą drogą bardzo często przeczą wykoncypowanemu obrazowi świata. Za to istnieją niezależnie od niego. A kiedy system upada i przechodzi do historii, nie upadają razem z nim, lecz trwają nadal³¹.”

Właśnie starożytność – stwierdza dalej Hartmann – najbogatsza jest w przykłady czysto problemowych badań. „Dialogi Platońskie, wzorowy przykład postawy z istoty swej badawczej, są prototypem

²⁸ Przekład B. Barana (złożony do druku w serii Biblioteka Klasyków Filozofii).

²⁹ Por. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*. Przełożył J. Garewicz. „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 300.

³⁰ Tamże s. 300.

³¹ Tamże.

32 prawdziwie filozoficznego nastawienia na problemy jako takie. W jeszcze bardziej zagęszczonej formie dochodzi myślenie problemowe do głosu u Arystotelesa. Zaczyna on każde swe rozważanie od samego pokazania aporii jako takich, nie biorąc pod uwagę, czy są rozwiązalne. W jego pismach aporetyka zajmuje połowę miejsca, zaś zawarty w niej materiał myślowy wykracza daleko poza ramy tzw. systemu Arystotelesa i zachował znaczenie podstawowe, a mimo to następcy bynajmniej go nie wyczerpali. Aporetyka ma wartość systematyczną, zupełnie niezależnie od nośności systemu opartego na takich kategoriach, jak forma i materia, dynamizm i energia. System po wielesetletnim panowaniu upadł bezpowrotnie. Aporetyka jest dziś jeszcze żywa”³².

Fundamentalne pytania postawione przez Platona w *Parmenidesie* i w *Sofiście* dotyczą nie tylko sensu (prawdy) bycia, ale w równym stopniu nie-bycia oraz ich korelacji. Platon jednak bardziej wyczerpująco analizuje to drugie pojęcie wykorzystując gramatyczno-semantyczne wskazówki języka greckiego, i wydobywa zdecydowanie bardziej antynihilistyczny jego sens niż czyni to Heidegger, który nie uwolnił się zupełnie od myślenia Hegla. Zbieżny z Heideggerem jest ogólny postulat ponowienia i pogłębienia namysłu nad podstawami filozofii, która tak w czasach Platona, jak i później w roli metafizyki jako filozofii pierwszej, pozostawiła te podstawowe pojęcia i pytania uwikłane w aporie. W *Sofiście* (243b 8–12) Gość z Elei tak powiada do Teajteta: „Bo kiedy ja byłem młodszy, to zdawało mi się że doskonale rozumiem to, z czym dziś sobie nie mogę poradzić, kiedy mianowicie ktoś wypowiadał się o »tym, co nie będące« (τὸ μὴ ὄν). Teraz widzisz, jaka z tym przyszła na nas nieporadna godzina (ἀπορία)... Natychmiast więc, poszukując rozwiązania (εὐρεεῖν), tego samego możemy doświadczyć (ταὐτὸν τοῦτο πάθος) z »tym, co będące« (κατὰ τὸ ὄν), i będziemy twierdzić, że wiemy o co chodzi i rozumiemy, kiedy ktoś to słowo wypowie, tylko tamtego drugiego nie – a podobnie trudność z jednym jak i z drugim (243c 1–6)” ... „A teraz rozpatrzmy się w tym, co stanowi [problem] największy i naczelny i stoi na początku wszystkiego. O czym ty mówisz? Rzecz jasna ty twierdzisz, że najpierw należy prześledzić (διερευνήσασθαι) »to, co będące« (τὸ ὄν), co też o nim sądzą ci,

³² Tamże s. 301.

k którzy [rzekomo] jasno (δηλοῦν) tym wyrazem się posługują (243d 1-4)”. 33

Rozważania w tej książce świadomie opatrujemy tym samym mottem, zaczerpniętym z *Sofisty*, będącym zarazem motywem wprowadzającym i przewodnim dzieła *Sein und Zeit*. Albowiem chodzi nam również o ukazanie pewnej możliwości uzupełnienia Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. Usprawiedliwieniem dla nas są zresztą słowa samego Heideggera wypowiedziane na ostatniej stronie *Sein und Zeit*: „Spór o wykładnię bycia (zatem nie bytu ani nie bycia człowieka) nie może być załatwiony, ponieważ nie został jeszcze wzniecony. W końcu nie można go wszczynać z lada powodu, bo wymaga to pewnego przygotowania. Niniejsze badania są tylko na drodze do tego celu”.

Dociekania Heideggera nie pretendują zatem do merytorycznej skończoności, co już myśliciel zaznacza w ostatnim zdaniu *Przedmowy* swojego głównego dzieła: „Intencją niniejszej rozprawy jest konkretne opracowanie pytania o sens »bycia«. Oznacza to, że właściwą wykładnię bycia, która pozostaje zadaniem otwartym, należy poprzecznić (ze względów metodycznych) próbą wypracowania pytania o sens bycia bytu w ogóle. Jest to z historycznego punktu widzenia teza zasadna i konieczna. Tej też negatywnej części postępowania, będącej wielkimi zmaganiem z formacją myślową, którą Heidegger nazywa metafizyką, poświęca wszystkie swoje dzieła. Poprzez tę ustawiczną krytykę, przy okazji „roznów” z wielkimi myślicielami przeszłości, „prześwieca” dla nas czasami to, co merytorycznie najważniejsze, to mianowicie, co Heidegger nazywa rozumieniem „dziejącego się” bycia.

Samo jednak rozumienie bycia nieodparcie domaga się tematyizacji samego bycia, jeśli jest to w ogóle możliwe. A próba takiej tematyizacji została niegdyś podjęta „w zwrocie” Platona, którego świadectwem jest *Parmenides*. Stąd nasza „Heideggerowska” dygresja, której chodzi o uwypuklenie (obok zbieżności) pewnej też istotnej różnicy między Heideggerem a Platonem. Podczas gdy Heidegger „zapowiada” ontologię jako możliwy kontrprojekt myślenia faktycznie panującej metafizyki, Platon będąc o wiele mniej uwarunkowany historycznie jest zdolny wyłożyć wprost przynajmniej elementy takiej ontologii, przeciwstawiając się z góry ewentualnemu „kontrprojektowi” ze strony myślenia typu metafizycznego, antycypując też w *Parmenidesie* możliwe jego warianty.

34 Projekt Heideggerowskiej ontologii, inspirowany przecież myśleniem greckim i w nim poszukujący ustawicznie swojego oparcia byłby przeto – jak sądzę – pełniejszy, gdyby nie fakt niedoceny przez Heideggera, czy może niedostrzeżenia istoty dociekań zawartych w *Parmenidesie*, zwłaszcza „antymetafizycznego” ich charakteru. Nigdzie w dziełach Heideggera nie znajdujemy wyraźnego śladu odniesienia do tego antycznego przekazu jako szczególnie ważnego, a – co więcej – do owego „zwrotu”, jaki w myśleniu Platona tutaj się dokonuje. Metafilozoficznie biorąc, ważność zestawienia obu myślicieli polega na zbieżnym kierunku poszukiwań ontologii, który wyraża się w ponawianym ustawicznie dążeniu do przekroczenia owej pozycji (ograniczenia), związanej z naturą myślenia (*sc. ujmowania*) „doksalno-metafizycznego”, na którą składają się: metafizyczny dualizm myślenia i bytu (*resp. podmiotu–przedmiotu*), absolutna zasada niesprzeczności, redukcja „będącego” (*δν*) do przedmiotowości (*res*), czego językowym odzwierciedleniem jest reifikacja „byt” – rzeczownik oraz „bycia” do istnienia (w sensie *existentia*), jako rzekomo źródłowego znaczenia. Zarazem w opracowaniu intelektualnym (abstrakcja) „bycie” w metafizyce tradycyjnej oznacza „istotowość w sobie” (*essentia*).

To, że „być” nie jest źródłowo czasownikiem egzystencjalnym (a jeśli tak już jest, to pojawia się na gruncie rozstrzygnięć późniejszej metafizyki), co potwierdzają szczegółowe hermeneutyczno-gramatyczne analizy Charlesa Kahna (p.n. – dalej patrz niżej), miarodajne nie tylko do greki, ale do języka naturalnego w ogóle – miało dla Greków istotne implikacje filozoficzne, a co za tym idzie również dla obecnych rekonstrukcji. Przede wszystkim fakt ten nie powinien stanowić argumentu na poparcie tradycyjnej tezy metafizyków (przyjmujących „jest” egzystencjalne za podstawowe w systemie języka), głoszących, że greckie teorie bytu (Platon–Arystoteles) stanowią przykład „ontologii czystej istoty”, która nie uwzględnia podstawowego elementu w bycie, jakim jest *istnienie* (Gilson, Krapiec). Chodzi zwłaszcza o *οὐσία*, substantywną formę *εἶναι*, którą w odniesieniu do Platona przywykło się „metafizycznie” tłumaczyć przez *essentia*, a w odniesieniu do Arystotelesa jako *substantia*. Jakkolwiek w przypadku Platona możemy przeprowadzić pewną korelację między *οὐσία* a *essentia* – to jedynie do momentu przełomowego, jakim w dziele Platona jest *Parmenides*. Przeciwno interpretacjom *a priori* egzystencjalistycznym i esencjalistycznym „bycia”, można wstępnie powiedzieć, iż „być” w swojej

funkcji podstawowej pretenduje do ujmowania (prezentowania) „stanu rzeczy” (*Bestand*, wedle stosownej terminologii Heideggera), tzn. tego, „jak się rzeczy mają”. Nie istnieją przeto hermeneutycznie uzasadnione powody (p.n.), by dopatrywać się „prostych” korelacji, w szczególności między Platónskim rozumieniem οὐσία, a którymkolwiek z terminów wypracowanych przez metafizykę klasyczną, takimi jak *essentia*, *existentia*, *substantia* czy *subsistentia* i ewentualnie ich złożeniami. Warto w końcu odnotować i to, że na gruncie tradycyjnej metafizyki, zależnej *implicite* od wszechwładnego paradygmatu metafizyki-*creatio* – nie *essentia*, ale *existentia* staje się ekwiwalentem εἶναι-esse, wyraźne u komentatorów Tomasza (Egidius Romanus).

Uwzględnienie pewnych postulatów zaczerpniętych z filozofii hermeneutycznej pozwala na ukonstytuowanie metafizycznych warunków poprawności interpretacji greckich teorii bytu. Po pierwsze wskazaliśmy na doniosłość metafizycznej refleksji Heideggera, zmierzającej do totalnego odzyskania myślenia greckiego poprzez dekompozycję dotychczasowej filozofii, a więc tego metafizycznego dziedzictwa, w które jesteśmy intelektualnie uwikłani. Metafizyka będąc określoną (jedną) wersją ontologii, krystalizuje się w myśli Arystotelesa i poprzez metafizykę-*creatio* i jej pojęciowe relikty tkwi w myśleniu kultury Zachodu (włączając ewolucyjny wariant transcendentalizmu). Koniecznym okazuje się stałe przewyżczanie owych zapośredniczeń pojęciowych, które w formie różnych metafizycznych paradygmatów i schematów interpretacyjnych skutecznie przesłaniają oryginalne myślenie Greków o bycie, rzutując istotnie na nasze interpretacje. Epistemologicznie biorąc wchodzi tu w grę następujące metafizyczne dualizmy: pseudoplatónski (z relacji Arystotelesa) dualizm *idee*-, „rzeczy”, gdzie te pierwsze to najogólniej jakieś metafizyczne „punkty” czy „esencje”, drugie zaś będące po prostu zreifikowanymi fenomenami, oraz dualizm *myślenia i bytu*, dualizm *implicite* już Arystotelesowski, zatwierdzony i rozwijany przez nowożytność (*res cogitans* – *res extensa*; noeza – noemat)³³. Po drugie Heidegger nie zadowala się – i to podzielam

³³ W filozofii nowożytnej podmiotowość poznawcza (z założenia neutralna dla Greków) uległa swoistej transformacji (substancjalizacja myślenia) w podmiotowość metafizyczną, której filozofia grecka nie znała bądź nie przyjmowała. Spowodowało to cały szereg trudności, z którymi filozofia boryka się do dziś. Wyrazem tej sytuacji filozofii

36 – tradycyjnymi wykładniami sposobu bycia bytu (zabiega o to zresztą na swój sposób już Platon), gdyż operują one bezkrytycznie pojęciami i ich założeniami, które okazują się kalkami łacińskich terminów, takimi, jak *essentia*, *existentia*, *substantia* czy *subsistentia*, owymi wysoce zintelektualizowanymi nominalizacjami – jak to świetnie dokumentuje później Ch. Kahn, pochodnymi metafizyki-*creatio*. Ważnym niezwykle okazuje się postrzeżenie przez Heideggera greckiego dualizmu poznawczego, w którego obrębie porusza się greckie myślenie jako *dualizmu języka i bytu*. Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia jest wielkim dokonaniem Kahna oraz doniosłym wydarzeniem dla filozofii. Decyduje też o nowatorskim ujęciu problemów ontologii greckiej. Dlatego interpretacji Kahnowskiej hermeneutyki języka greckiego należy poświęcić więcej miejsca.

jest trwający „spór o istnienie świata”. Wyłonienie się podmiotowości metafizycznej można uznać za rezultat takiego sposobu ujmowania rzeczywistości, jakie zrodziło mechaniczyczne widzenie świata i zjawisk, nie jest więc jakąś „koniecznością myślową”. Poszukiwanie „dowodu” na istnienie świata, problem „mostu” do rzeczywistości, zagadnienia, które odtąd zaprzętają filozofię, przesądziło w znacznej mierze o jej „postępie”. Oznacza to bowiem rezygnację w sensie greckim z neutralnego odsłaniania niejawnej struktury – φύσις danego bytu *a priori*. Z perspektywy greckiej można powiedzieć, iż filozofia nowożytna kończy się w tym momencie, w jakim filozofia grecka zaledwie się zaczyna.

Rozdział II

W kierunku lingwistycznej teorii Bycia

„Słowo »być« nie było w istocie dla Greków owym prostym »czasownikiem« posiłkowym, jakim się w końcu stało, ale słowem nad słowami. Choć Grecy wyraźnie tego nie powiedzieli, mówiło ono – ono, które nie mówi nam już nic – iż każdy, kto je wypowiada, uchwytuje obecność i sam obdarzony jest obecnością. Właśnie ta epifania wyłącznej obecności, czyli terażniejszości, stanowi ukryty sens bycia u jego początków; obecności, którą jeszcze Hegel nazwie »duchowym dniem terażniejszej obecności«, a więc takiej, która nie sprowadza się bynajmniej do wciąż przemijającego, chwilowego mgnienia, ale otwiera poprzez to, co najbliższe, najdalsze horyzonty – zarówno przeszłości jak przyszłości. W tym sensie pojawienie się owej obecności, jaką jest dla nas bycie... stanowi skrzyżowanie wszystkich horyzontów czasu”.

Jean Beaufret, *Dialog z Heideggerem: Koniec filozofii jako zakręt czasu*, II.

1. Problem istnienia w ontologii greckiej

W długotrwałej dyskusji nad pojęciem bycia (εἶναι, ὄν, οὐσία), począwszy od Parmenidesa do Arystotelesa, zagadnienie „czystego” istnienia nie figuruje jako wyodrębniony temat i problem refleksji ontologicznej. Wniosek ten, będący wynikiem badań zapoczątkowanych przez J. Malcolma¹ i G.E.L. Owena², a 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. I: *Metaphysics and Epistemology* (ed. G. Vlastos), Garden City 1971, s. 223–267.

38 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 do zrewidowania naszego dotychczasowego pojmowania tzw. metafizyki Platońskiej. Wymienieni analitycy zastanawiają się nad powodami, jakie mogły zadecydować tu o tym, iż pojęcie istnienia nie zostało w ewidentny sposób wyróżnione przez myślicieli greckich, broniąc przy tym – jak w przypadku Kahna – tezy, że brak w języku starogreckim odrębnego czasownika na oznaczenie istnienia – i równoczesna konstatacja, iż z tego powodu problem i pojęcie istnienia nie mogły się na gruncie ówczesnej ontologii w ogóle wyartykułować – nie stanowi bynajmniej o wadliwości czy niepełności klasycznej nauki o bycie.

Należy tu uczynić spostrzeżenie, iż sytuacja w ontologii, którą staramy się opisać dotyczy okresu do Arystotelesa włącznie. Problem okazuje się bowiem bardziej złożony na gruncie filozofii hellenistycznej (neoplatonizm), gdyż znajdujemy tu dwa terminy techniczne, które mniej więcej odpowiadają późniejszemu pojęciu istnienia (*existentia*). Są to: czasownik ὑπάρχω z jego rzeczownikową formą ὑπαρξις, oznaczający istnienie w języku nowogreckim, oraz czasownik ὑφίστημι z rzeczownikiem ὑπόστασις, który korespondując z łacińskim czasownikiem *subsistere*, pozostaje raczej blisko spokrewniony ze słowem *exisistere*⁴. Znaczenia tych ostatnich słów nie pokrywają się znów w adekwatny sposób ze współczesnym rozumieniem terminu „istnieć”. Ważne w każdym razie jest dla nas to, iż późniejsza desygnacja ὑπαρξις i ὑπόστασις nie wykazuje już żadnego związku z kategoriami ontologii Platona i Arystotelesa. Ogólna teza Kahna, będąca rezultatem drobiazgowych analiz tekstualnych z zakresu literatury i filozofii starogreckiej,

³ Zob. Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973. Pozycja ta stanowi tom VI i ostatni serii „The Verb »BE« and its Synonyms”, omawiającej czasownik „być” w różnych językach etnicznych świata. Z krótszych prac Kahna, zawierających syntezy jego analiz przeprowadzonych w *The Verb „Be” in Ancient Greek*, należy wymienić: *On The Theory of the Verb „To Be”*, w: *Logic and Ontology* (ed. 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” 1976, 58, 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* (ed. S. Knuuttila, J. Hintikka), Dordrecht 1986, s. 1–28.

⁴ Por. Kahn, *Why Existence...*, s. 323.

głosi, że „istnienie” w *quasi*-nowożytnym sensie staje się centralnym pojęciem filozofii w okresie, kiedy ontologia grecka poddana zostaje radykalnej rewizji w świetle metafizyki stworzenia (*creatio*), a więc kiedy zaczyna się zaznaczać wpływ teologii biblijnej⁵.

Przekształcenie sensu εἶναι-esse w jednoznaczne pojęcie istnienia nie dotyczy jeszcze myśli Augustyna i greckich Ojców Kościoła, ponieważ pozostają oni jeszcze pod wpływem klasycznej ontologii. Nowa metafizyka krystalizuje się w rozumieniu Kahna w teologii Islamu, w idei radykalnego rozdziału między istnieniem koniecznym i przypadkowym (*contingens*): między istnieniem Boga z jednej strony a stworzonego świata z drugiej⁶. Starogreckie przeciwieństwo między bytem a ustawicznym stawianiem się, między tym, co wieczne (ἀεί ὄν) a tym, co ustawicznie stające się (γένεσις εἰς οὐσίαν), uzyskuje w nowej metafizyce swoiście wyostrzoną postać: dla przygodnego bytu stworzonego świata, który pierwotnie „był” lub „jest” (*creatio continua*) obecny w boskim umyśle jedynie jako „możliwość” jego zaistnienia, własność „realnego istnienia” pojawia się jako atrybut lub „akcydens”, rodzaj naniesionego przez Boga naddatku na możliwe byty w akcie stworzenia. Tym więc, co stanowi tu istotne *novum*, jest pojęcie *radykalnej* przypadkowości świata w ogóle (w przeciwieństwie do starogreckiej gnoseologicznej supozycji, iż odwieczna wielość bytów i zdarzeń składających się na świat, może co najwyżej ujawnić inną postać), a więc dochodzi do głosu pogląd, że cały obszar świata naturalnego mógłby nie być stworzony w ogóle: że mógłby po prostu *nie zaistnieć*.

Odmienne pojęcie bycia-istnienia wyodrębnia się jako naczelný problem metafizyki w dobie nowożytnej. „Przez nowożytne pojęcie istnienia – pisze Kahn – należy rozumieć pojęcie wyartykułowane »w wątpliwościach« Descartesa, dotyczących egzystencji wraz z dowodami na jego własne (*sc.* podmiotowe – podkr. moje) istnienie, jak też na istnienie Boga i istnienie świata zewnętrznego”⁷. Problem ten uzyskuje po Descartesie swoistą kontynuację w rozważaniach S.A. Kripkego. Z kolei inne jeszcze rozumienie istnienia dochodzi do głosu w związku z powstaniem współczesnej kwantyfikacyjnej teorii logiki⁸.

⁵ Tamże s. 323.

⁶ Tamże s. 323–324.

⁷ Tamże s. 324.

⁸ Tamże s. 324.

40 Funkcjonujące w obrębie tej teorii pojęcie istnienia pojawia się w kontekście oryginalnych problemów będąc konsekwencją zagadkowych aporii Russella dotyczących kwestii denotacji w przypadku podmiotów nieistniejących, takich jak „obecny król Francji”, czy w bardziej zagadkowych przypadkach negatywnych zdań egzystencjalnych, np. „Santa Claus nie istnieje”. Jest warto odnotowania, iż jakkolwiek zdania o podobnej formie występują od czasu do czasu na gruncie sformułowań filozofii greckiej, np. „Zeus nie istnieje” lub „nie ma centaurów”, to struktura takich zdań nigdy nie jest rozpoznawana jako problematyczna. Odniesiemy się do tego w dalszej części naszych rozważań. Ogólnie biorąc wypada stwierdzić, iż to, że w ontologii klasycznej nie poświęca się uwagi logicznemu problemowi denotacji podmiotów nieistniejących, można wytłumaczyć w ten sposób, że ośrodkiem zainteresowania Platona jest problem prawdy ontologicznej, a nie problem sensowności (znaczenia) jako taki. Dla Platona sensowność i prawdziwość nie pokrywają się ze sobą (zdania mogą być sensowne, ale zarazem fałszywe). Wedle Platona na sensowność, tzn. znaczenie (szersze pojęcie), składają się prawdziwość i fałszywość. Przykłady przytaczane przez Russella zostałyby więc określone przez Platona jako niedopuszczalne werbalne gry. Łączenie terminów „istnieje”, „nie istnieje” z podmiotami fikcyjnymi zaklasyfikowałby Platon niewątpliwie do zakresu sofistyki, gdyż, jak powiada Proklos w komentarzu do *Parmenidesa* (136 Stallbaum), tylko to można według Platoniczków uznawać za istniejące, co ma ugruntowanie „w naturze” (αἰτία παραδειγματικῆ φύσει συνεστῆσα). Takie „byty” jak „chimery” czy „pegaz”, jakkolwiek przyznać im możemy znaczenie, są nazwami pustymi, ponieważ są pozbawione desygnatu. Posiadając denotację nie mają odniesienia (*reference*).

Wracając do współczesnej logiki można powiedzieć, iż pojęcie istnienia znajduje pewne podsumowujące ujęcie w znanym sloganie Quine’a, iż „być (*sc.* istnieć) oznacza być wartością zmienną”.

Ten skrótowy przegląd poglądów dotyczących problemu istnienia w tradycji poarystotelesowskiej do Russella i Quine’a ma na celu uzmysłowienie faktu, iż żadne z wymienionych pojęć tego terminu nie pojawiło się jako określony temat w klasycznej epistemologii greckiej. Możemy tu więc zaraz suponować – jak to wskazaliśmy na wstępie – że nieobecność problematyki istnienia dałaby się wytłumaczyć prostym faktem, iż klasyczna greka nie dysponowała odrębnym czasownikiem

na oznaczenie „istnieć” i stąd była zmuszona operować bardziej ogólnym czasownikiem „być” (εἶμι- εἶναι). Takie wyjaśnienie nie jest jednak wystarczające. „Z jednej strony bowiem – jak powiada Kahn – jest możliwe roztrząsanie kwestii istnienia bez odwoływania się do specjalnego czasownika «istnieć», jak podkreśla Quine w eseju «On what there is», a co wykazał też Descartes w stwierdzeniu «Je pense, donc je suis». Wydaje się też oczywiste, że w doktrynie Tomasza zawarta została pewna teoria istnienia rzeczy stworzonych, aczkolwiek czasownikiem, jakim Akwinata regularnie się posługuje na uwydatnienie ich istnienia, jest po prostu czasownik «być» (*esse*). Tak też jest w sformułowaniu argumentu ontologicznego Anzelma, gdzie wyrażeniem na oznaczenie «istnienia» jest fraza *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 dysponuje pewnym zbiorem idiomów odpowiadających naszemu 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 III i IV*)⁹.

Jakkolwiek więc obecność specjalnego czasownika „istnieć” może ułatwić pojawienie się „istnienia” jako odrębnego zagadnienia filozoficznego, nie jest to ani konieczne, ani też wystarczające: niekonieczne z racji zarysowanych powyżej, a niewystarczające zaś w tym sensie, że łaciński czasownik *existere*, używany obok *esse* przez filozofów od czasów Cycerona i Lukrecjusza do schyłku klasycznej starożytności nie powodował bynajmniej konotacji egzystencjalnych.

Sporadyczne, na tle ontologicznych rozważań Platona i Arystotelesa, przykłady argumentacji dotyczące istnienia bogów lub istnienia nieskończoności i próżni, jak też fakt niewystępowania pojęcia istnienia jako wyróżnionego zagadnienia czynią wrażenie, że filozofowie greccy tylko o k a z j o n a l n i e dyskutowali kwestie związane z pojęciem „egzystencji”. Taki wniosek byłby jednak znacznym uproszczeniem. Oznacza to raczej, że pojęcie istnienia nigdy nie było przez nich w sposób szczególny tematyzowane. Nie stanowiło po prostu

⁹ Tamże s. 325.

42 przedmiotu wyodrębnionej refleksji filozoficznej. Za Kahnem możemy sytuację tę określić następująco: „Pojęcie istnienia było używane, ale nigdy nie było wymieniane. Nawet to stwierdzenie winno być uzasadnione, gdyż u Arystotelesa znajdujemy pewne fragmenty, w których wskazuje on, iż jest bliski wyszczególnieniu istnienia jako wyodrębnionego tematu. W *De interpretatione* (11) rozróżnia np. między zastosowaniem «być» w zdaniu «Homer jest poetą» i znaczeniem absolutnym w zdaniu «Homer jest». W *Analitykach wtórnych* dokonuje wielokrotnie rozróżnień między kwestią «czym jest X?» (τί ἐστι), a kwestią «czy X jest, czy nie?» (εἰ ἔστιν ἢ μή)”¹⁰.

Zauważmy jednak, że Arystoteles jest zarazem daleki od tego, by wyodrębnić pojęcie istnienia jako takie, a które miałyby stanowić naczelny problem metafizyki. Warto w tym celu przytoczyć *in extenso* pierwszy rozdział drugiej księgi *Analityk wtórnych*, omawiający cztery możliwe formy stawiania pytań. 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 [danej] rzeczy (τί ἐστιν). 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 odkrywamy, 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 tę 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, jak «jest lub nie jest np. biały»). A gdy już wiemy, iż rzecz istnieje, pytamy z kolei, czym ona jest, np. czym jest bóg albo czym jest człowiek?”

Podane przez Arystotelesa przykłady odnośnie do punktu (3) „czy jest (istnieje), czy nie centaur albo bóg” (89b 32), zaklasyfikować

¹⁰ Tamże s. 326.

można w naszym sensie do zdań o zabarwieniu egzystencjalnym, gdyż na to wskazuje akcent pytania εἰ ἔστιν. „Lecz takie fragmenty – komentuje omawiany passus Kahn – stanowią niemal wyjątek, który potwierdza regułę”. Co do przykładu zdania „Homer jest” (Ὅμηρος ἔστιν), Kahn zaznacza słusznie, iż należy je zinterpretować w sensie literalnej zawartości zdania „Homer jest żywy (obecnie), tak że sens egzystencjalny słowa *esti* jest tu w najlepszym razie ograniczony i specyficzny (tzw. „odcień witalny”)¹¹.

Z kolei biorąc pod uwagę dość systematycznie przeprowadzone rozróżnienie między typami stawianych przez Arystotelesa pytań w przytoczonym powyżej passusie *Analitik*, Kahn ocenia iż nie jest wcale rzeczą jasną, czy kwestia istnienia jako takiego (εἰ ἔστιν, „czy X jest, czy nie”) zostaje tu dokładnie oddzielona od kwestii οὐ ἔστι – „faktu propozycjonalnego” (*propositional fact*): „czy X jest czy nie jest Y” lub „czy XY zachodzi” (*is the case*)¹². Badacz Arystotelesa, sir D. Ross, w komentarzu do Księgi drugiej 1 (s. 610–612) stwierdza też, że „rozróżnienia te w następnym rozdziale zamazują się”. Kahn trafnie też zauważa, 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 zaćmieniu. Interpretacja tych rozdziałów *Analitik* jest istotnie dość trudna i razem z Rossem i Kahnem należy przyjąć, iż właściwie nie wiadomo, co Arystoteles ma tutaj na myśli. Jest oczywiste, że nasze trudności interpretacyjne wynikają po części z faktu, iż Arystoteles nie uznaje w sposób konsekwentny kwestii „czy-X-jest-czy-nie” za problem dotyczący istnienia lub nie istnienia bytów indywidualnych szczególnego rodzaju, jak centaury lub bogowie. A więc nawet w tym fragmencie, który zdaje się najbliższy uwyrażnieniu pojęcia istnienia, do takiego wyodrębnienia w sposób pełny nie dochodzi.

Jakkolwiek możemy odczytać przynajmniej trzy różne rodzaje kwestii egzystencjalnych, które porusza Arystoteles, to jednak ani on sam nie odróżnia owych kwestii jednej od drugiej, ani nie sprowadza ich do wspólnego hasła czy mianownika, który dałoby się usytuować w relacji do innych tematów w jego ogólnych rozważaniach dotyczących bytu. Owe trzy rodzaje pytań zostały

¹¹ Tamże s. 326; por. także *The Verb „Be” in Ancient Greek*, s. 233–235, 240–245.

¹² Por. Kahn, *Why Existence...*, s. 326.

44 dokładnie skatalogowane i opracowane przez Owena w artykule *Aristotle on the Snares of Ontology*¹³. Są to: (1) zagadnienie indywidualnego istnienia w czasie, w takim sensie, jak gdy mówimy np., że pewien człowiek lub blok lodu zaczyna istnieć lub też przestaje, tzn. że człowiek umiera, a lód topi się, (2) kwestie istnienia rodzajowego, rozumianego pozaczasowo: czy istnieją takie byty jak centaury (które to kwestie Owen identyfikuje ze współczesnym stosowaniem kwantyfikatora egzystencjalnego) i (3) bardziej abstrakcyjne lub pojęciowe kwestie istnienia związane z zagadnieniami takimi, jak nieskończoność, próżnia, główny przedmiot geometrii: w jakim sensie możemy wypowiadać się, że tego typu rzeczy istnieją lub nie istnieją? Warte odnotowania jest to, że jakkolwiek owe trzy zagadnienia można rozsądnie zgrupować razem z punktu widzenia współczesnego pojęcia istnienia, nie znajdujemy w oryginalnym schemacie pojęciowym Stagiryty niczego takiego, co mogłoby posłużyć do ujęcia ich razem. Najbliższym korelatem pojęcia istnienia jest – w obrębie Arystotelesowego schematu – pojęcie możliwości i aktu, ale i ten związek nie jest zbyt bliski.

Ośrodkiem ontologiczno-metodologicznych zainteresowań Arystotelesa jest aspekt kausalny jako konstytuujący (określający) daną bytowość. „Istnienie” bytu, jeśli w ogóle wolno nam na gruncie myślenia greckiego użyć takiego sformułowania – nie wymaga tu dowodu, w przeciwieństwie do metafizyki nowożytnej, gdyż byt zawsze już jakoś jest (jako dany), przeto należy go „jedynie” wyeksplikować w aspekcie istotowej natury (τί ἐστιν). Aby lepiej zrozumieć rozważania Arystotelesa, musimy uwzględnić drugi rozdział drugiej księgi *Analitik*, który stanowi rozwinięcie i krótkie podsumowanie poprzedniego. Powiada Arystoteles: „Są zatem cztery pytania (patrz wyżej – dalej p.w.) i do odpowiedzi na nie sprowadza się nasza wiedza. Gdy pytamy, czy dany związek (ἄν) jest faktem (tj. związek atrybutu z rzeczą i jej bycie – przyp. mój) 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”. 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. moje). Czy Księżyc podlega zaćmieniu znaczy tyle co: <<jest czy nie jest

¹³ Por. G.E.L. Owen, *Aristotle on the Snares of Ontology*, w: *New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), New York 1965, s. 69–95.

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 istnieje w sensie bezwzględnym ($\delta\pi\lambda\omega\varsigma$), 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”.

Biorąc pod uwagę kolejność pytań postawionych na wstępie przez Arystotelesa oraz ich specyfikę, pytania (1), (2) i (4) pozostają w ścisłym logicznym związku. Pytanie (3) robi wrażenie dodatku, który jak gdyby czyni zadość formalnej skrupulatności autora. Gdyby problem „czystego” istnienia jako takiego stanowił dlań kwestię naczelną, pytanie (3) winno w kolejności znaczenia znaleźć się na pozycji (1). W kolejności merytorycznej jednakże najistotniejsze jest pytanie (4), któremu pozostałe są *explicite* podporządkowane. W zakończeniu rozdziału drugiego księgi drugiej *Analityk*, który stanowi jakby podsumowanie omawianej kwestii możliwych form badania, Arystoteles powiada: „Twierdzimy przeto, że znać naturę ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$) jakiejś rzeczy, to tyle, co znać [realną] p r z y c z y n ę, dzięki której ta rzecz jest”.

Uwagi powyższe, mimo zdroworozsądkowego charakteru filozofowania Arystotelesa, mają wiele wspólnego z myśleniem Parmenidesa i Platona. Także w przypadku tych myślicieli nie możemy poprzestawać na sztucznym *a priori* doszukiwaniu się obecności czy nieobecności pojęcia istnienia czy wręcz zadawać się „krytycznym” wykazywaniem jego niewystępowania. Przyjmując perspektywę hermeneutyczną należy raczej wniknąć w źródłowy sens pojęcia, które pojawia się po raz pierwszy w filozofii i determinuje bezpośrednio myślenie platońskie w środkowej fazie nauki o ideach. Co kryje się za enigmatycznym słowem $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\omicron\nu$ Parmenidesa? Wszak Eleata, a za nim Platon, nie porzucili podstawowego *implicite* postulatu zdrowego rozsądku, „dlaczego jest raczej coś niż nic” i byli przekonani, że wbrew temu, co mówią zmysły, rzeczywistość jest i nie może nie być. Czy nie jest zatem rzeczą konieczną „dekonceptualizacja”, czyli „odidealizowanie” pojęcia bytu w rozumieniu nowożytnym racjonalistyczno-egzystencjalistycznym? Wypowiedź Kahna służy tu znów wydatną pomocą: „Pojęcie bytu u Parmenidesa i Platona – i w zależnej od nich tradycji – jest pierwotnie rozumiane poprzez odniesienie do pojęcia prawdy i odpowiadającego jej pojęcia rzeczywistości. Problem bycia oznacza prze-

46 de wszystkim pytanie dotyczące natury rzeczywistości lub struktury świata w bardzo ogólnym pojęciu słowa «świat», które obejmuje wszystko to, co możemy wiedzieć lub badać, co możemy opisywać w prawdziwych lub fałszywych wypowiedziach. Zagadnienie bytu zatem dla greckich filozofów oznacza: 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 prawdziwościową (*veridical use*), gdzie czasownik ἐστί oznacza «jest prawdziwym» (sc. jest obecnym – podkr. moje), lub «jest faktem», «zdarza się», «zachodzi» («*is the case*»)¹⁴.

W wielu opracowaniach Parmenides i Platon bywają często obwiniani o mieszanie lub zlewanie łącznikowego i egzystencjalnego sposobu używania czasownika „być” (Gomperz, Guthrie, Schofield). Stąd też przypisuje się im twórczenie pseudo-pojęcia 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 można dostrzec, iż takie konfuzje pojawiały się od czasu do czasu na gruncie spekulacji ontologizacyjnej, 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 użyciem tego czasownika) mogą być uważane jako szczególne przypadki bardziej ogólnego i fundamentalnego użycia „być” dla „wyrażenia treści roszczenia prawdziwościowego jako takiego (*to express the content of truth-claim as such*): tzn. użycia prawdziwościowego w celu zaakceptowania treści zdaniowej (*propositional*) lub obiektywnego stanu rzeczy¹⁵.

W swojej monumentalnej monografii *The Verb BE in Ancient Greek* Kahn wskazuje szczególnie na archaiczną genezę indoeuropejskiego znaczenia imiesłowu* *sant* – (odpowiadającemu greckiemu ὄν, ὄντος),

¹⁴ Zob. Kahn, *Why Existence...*, s. 328; por. tegoż, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 8–9.

¹⁵ Tamże, s. 328.

reprezentowanego przez staroangielskie słowo „*sooth*” i formy sanskryckie *sat* oraz *satya* (prawda). Ów praindoeuropejski idiom 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 prawdziwościowe (*veridical*)¹⁶. W aspekcie gramatycznym specyficzne zastosowanie prawdziwościowe zostało przez Kahna scharakteryzowane następująco: (1) tzw. podmiot ma formę zdaniową (*propositional*), jest nim pewien fakt lub stan rzeczy stwierdzany, że zachodzi, a nie jakiś przedmiot czy pojęcie, którego istnienie się afirmuje lub akceptuje, (2) występuje jako konstrukcja (bez jakiegokolwiek predykatu) w zdaniu porównawczym z czasownikiem oznaczającym mówienie lub sądzenie (*verba dicendi et sentiendi*): „powiedz, *jakie to jest*” (*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” (ἔστι ταῦτα οὕτω ὡςπερ σὺ λέγεις)¹⁷. Zatem przedfilozoficzne rozumienie prawdziwości w języku starogreckim (i w ogóle we wszystkich prawdopodobnie językach naturalnych, 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, 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 wyrażania faktu, że jest tak a tak (ἔστι αὐτό) lub co akurat zachodzi, ma miejsce (*what happens to be the case*)¹⁸.

Tak więc w uformowaniu się greckiego pojęcia bytu zasadniczą rolę odgrywa pojęcie prawdy, cel wiedzy i właściwy cel mowy o charakterze deklaratywnym. Mając na względzie strukturę użycia prawdziwościowego czasownika możemy bez trudu dostrzec, w jaki sposób zainteresowanie autentycznych filozofów greckich wiedzą i prawdą

¹⁶ Zob. szerzej *The Verb „Be” in Ancient Greek*, rozdz. pt. *The Veridical Use*, s. 331–370.

¹⁷ Por. *Why Existence...*, s. 329; *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 8; *The Verb „Be” in Ancient Greek*, rozdz. VI i VII, omawiające nielącznikowe użycia „być”.

¹⁸ *Why Existence...*, s. 329.

48 prowadzi wprost do „pojęcia” bytu jako obiektywnej rzeczywistości. Powtórzmy: termin „rzeczywistość” nie oznacza tu wprost realności w jakimkolwiek szeroko pojmowanym metafizycznym sensie, lecz jest dogodnym terminem na oznaczenie faktów i stanów rzeczy, dzięki którym zdania prawdziwe są prawdziwymi, fałszywe zaś fałszywymi. Termin „byt” oznacza przeto to wszystko, co jest w świecie, co zachodzi (zdarza się), co czyni 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”¹⁹.

Cóż możemy teraz powiedzieć o egzystencjalnym znaczeniu i funkcji łącznikowej czasownika „być”, które w myśl utrzymującej się do dziś wielowiekowej tradycji uważane są za fundamentalne? Otóż sądzę, 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, które w tzw. systemie czasownika εἶμι-εἶναι pojawia się nie jako podstawowy ekwiwalent słowa „być”, ale – jak Kahn wielokrotnie wykazuje – będąc strukturalnie złożone i pochodne (jak poświadcza analiza syntaktyczna użycie czasownika) okazuje się ono 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 sensie „rzeczywistości”). Możemy chyba bez trudu zauważyć – sugeruje Kahn – „jak użycia egzystencjalne i łącznikowe być wychodzą również na jaw za pomocą zdania podmiotowo-orzecznikowego, jak np. w zdaniu »słońce jest świecące«. Albowiem, jeśli owo zdanie jest prawdziwe, wówczas jego podmiot (słońce) musi istnieć. Zdanie zaś używa łącznikowego słowa jest, aby orzekać coś o tym podmiocie, a mianowicie, że jest ono świecące lub że jego światło dochodzi do nas. Mówiąc więc o prawdzie i rzeczywistości, zastosowania egzystencjalne i łącznikowe czasownika *być* nie są nigdy od siebie zbyt oddalone. Lecz jeśli – chcę podkreślić – *zaczniemy* interpretować pojęcie Bytu od dozukiwania się sensów egzystencjalnych lub łącznikowych, [...] możemy

¹⁹ Por. tamże, s. 329.

zagubić rzeczywisty punkt widzenia. Próba uchwycenia istotnych cech greckiego pojęcia Bycia może zakończyć się niepowodzeniem”²⁰.

Przejdźmy teraz w świetle wyinterpretowanego prawdziwościowego użycia εἶναι do wykładni słynnego Parmenidesowego fragmentu B2, w którym problematyka Będącego (τὸ εἶν) pojawia się nie tylko po raz pierwszy w greckiej refleksji, ale w znacznej mierze determinuje jej kierunek. Zważywszy na kontrowersyjność ujęć monizujących (egzystencjalnych), które nadal przeważają, dotychczasowe sugestie Kahna mają w zasadniczych punktach walor rozstrzygający dla właściwego wyrozumienia Parmenidejskiego sensu Bycia i muszą być uwzględnione.

Jak pamiętamy, zagadkowe τὸ εἶν stanowi dla Parmenidesa jedyny cel wiedzy i obszar prawdy. „Są dwie tylko drogi badania, dostępne myśli i rozumieniu (voῆσαι): jedna głosząca, że jest (ὄπισθ' ἔστιν) i jak jest, druga zaś, że nie jest (ὄψις οὐκ ἔστι) i jak być nie może”. Pierwsza określona jest „ścieżką Przekonania”, gdyż „postępuje zgodnie z Prawdą”. Inaczej mówiąc, Bycie lub (to) *co Jest* (sc. owo jest) i *jak* ono jest, będąc tak-a-tak – jest tym, w co możemy i winniśmy wierzyć, gdyż prowadzi to do prawdy (lub jest z nią identyczne). Drugą ścieżkę głoszącą, że (ono) *nie jest* i/lub, że *tak* nie jest, takim-a-takim nie jest, Parmenides odrzuca jako nic nie mówiącą lub „nieprawdopodobną” (παναπειθεῖα), jako drogę, której nie można ufać, „ponieważ nie można poznać (tego) *co nie jest* (sc. owego *nie jest*; owego „co” i „jak” niebędącego), ani też go wykazać (udowodnić)”. Zwróćmy uwagę, że kontekst dopuszcza tu podwójne tłumaczenie partykuły ὄψις: (1) „*że Jest jest*” oraz (2) „*jak (owo) Jest jest*”. Uzyskujemy w ten sposób dwa akcenty, mianowicie, że *Jest* (sc. Będące) jest i *jak* ono jest, tzn. afirmację „będącego” takim, jakim ono jest, w postulowanym tu *implicite* sensie jako „będącego naprawdę”, jako Jedności niejawnej struktury rzeczywistości (ἔν-συνεχές) uchwytywanej w myśleniu (voεῖν) zgodnym z logosem Bycia (λόγῳ). Parmenides wykorzystuje tu tę dwuznaczność partykuły ὄψις dla wzmocnienia swojej tezy. W zwięzłym ujęciu prawdziwościowym teza ta brzmi: *Jest* (będące), tzn. jest (sc. Prawdą), i jest niemożliwe, aby (sc. Prawdą) nie było. Powodem, który skłania Eleatę do odrzucenia τὸ μὴ εἶν jest to, iż absolutnie przeciwny przypadek względem Bycia nie może być jakkolwiek rzeczą wiedzy

²⁰ Tamże, s. 329–330.

50 i poznawania (γινῶναι), nie może stanowić drogi rozumienia (νοῆσαι) lub mówiącego cokolwiek dyskursu (φράζειν).

Ponieważ – pisze Kahn – w języku greckim wyrażenia τὸ μὴ ὄν i τὰ μὴ ὄντα mogą zazwyczaj desygnować treść kłamstw lub fałszywych przekonań, czyli tego co nie odnosi się do niczego, jest rzeczą jasną, dlatego owe określenia nie będą oznaczać przedmiotu wiedzy lub zasadnej informacji. Specyfiką Parmenidejskiego myślenia jest więc identyfikacja rzeczy, która nie jest (jako treści fałszu i błędu), z niczym lub niebytem (μηδέν we fragmencie 8, 10; por. fragment 6, 2). Myślą przewodnią poematu Parmenidesa, która od początku motywuje chęć wyartykułowania przezeń pojęcia bytu, jest idea prawdy, jako cel wiedzy i filozoficznego badania. Lecz „będące”, które jest zgodnie z prawdą potwierdzone (*is known and truly asserted*), musi oznaczać pewien stan rzeczy w bardzo ogólnym sensie. Przeto dla Parmenidesa prawdziwościowe (*veridical*) rozumienie Bycia prowadzi wprost do pojęcia realności jako przeciwieństwa Zjawiska lub fałszywego Mniemania: Bycie i Prawda – τὸ ἓόν i Ἀλήθεια – zostają *explicite* skontrastowane z błędnymi opiniami – mniemaniami (δόξαι) śmiertelnych. Poprzez usytuowanie w centrum swojej doktryny owej opozycji, między Rzeczywistością prawdziwą a fałszywym lub błędnym Pozorem (Zjawiskiem), Parmenides przekracza zdroworozsądkowe (przedteoretyczne) pojmowanie bytu, implikowane poprzez archaiczne, fragmentaryczne wysłowienia prawdziwości, projektując po raz pierwszy metafizyczne pojęcie Bytu-prawdy w generalnym sensie bycia-tak-a-tak (ὄντως ὄν)²¹.

Istotę tego projektu przybliży nam oczywiście Platon. Musimy się tu znów (wbrew przyzwyczajeniu dopatrującemu się raczej różnic) skupić na tym, co łączy obu myślicieli, mianowicie Parmenidesa i Platona (włączając dalej Arystotelesa), w ich poglądach dotyczących związku języka i rzeczywistości, związek słowa „być” z poszukiwaniem adekwatnego dlań desygnatu. Wszak terminologia ὄν-οὐσία, na której wspiera się począwszy od *Fedona* (65–66) ontologia *eidosu* środkowego okresu, odsyła wprost do Parmenidesa. Specyficznie Parmenidejski jest tu *passus Państwa* (V, 478–480), w którym τὸ ὄν, jako stały ośrodek wiedzy, przeciwstawione zostaje wielkości zmysłowo doświadczanych „obiektów” i przedstawień. A więc również i tu kluczem do pojęcia

²¹ Por. tamże, s. 330; por. też *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 14–16.

Bytu jest postulat obiektywnej prawdziwości świata i możliwej wiedzy o nim, a nie „bezpośrednie” konceptualne ustanawianie Bytu (*sc. pojęcia*) i jego uzasadnianie. Dzięki afirmacji, rozumianej w najogólniejszym sensie – rzeczywistości (*ens ut primum cognitum*), możliwe i zarazem konieczne okazuje się specyficznie greckie pytanie filozoficzne o λόγον διδόναι (Platon i Arystoteles), a mianowicie: jaka ta realność w swojej prawdziwej strukturze (φύσις – οὐσία) jest.

„Z początku byt w rozumieniu Platona – komentuje ów krok ku ontologii Kahn – zostaje scharakteryzowany jako realność, która jest poszukiwana w intelektualnym badaniu, ujmowana w noetycznych aktach poznawczych i opisywana lub definiowana w prawdziwościowym dyskursie. Przechodząc jednak od ogólnych »prawdźwióciowych« charakterystyk (»*veridical*« *contours*) do bardziej szczegółowej analizy, konstrukcja łącznikowa (podkr. moje) wyłania się jako fundamentalna formuła dla wyrażenia prawdy i jej ugruntowania w rzeczywistości idej. Każda prawda dla Platona może być wyrażona w formie łącznikowej *X jest Y*. W ten sposób możemy wyrazić nawet zdanie egzystencjalne: »Sprawiedliwość istnieje« jako »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 [...] Platońskie pojęcie Bytu oznacza bycie-pewnej-idei lub bycie-odniesionym-do-pewnej-idei na mocy uczestnictwa”²². Rekapitulując te i dalsze wywody, możemy powiedzieć, iż pojęcia prawdy i predykcji, które wiążą się z formą wypowiedzi i wiedzą, opierają się na owej fundamentalnej funkcji Bycia (p.n.) *logosu* – która umożliwia samą partycypację idej.

Ontologia grecka, 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 brzmiałaby: jak musi być ustrukturuwany świat, by logika i naukowy język były możliwe? „Ponieważ dla Platona – pisze Kahn – wiedza jest włączona 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,

²² Zob. *Why Existence...*, s. 331–332.

52 a czasami prawdziwe? Jakie będzie X? Jakie będzie Y? I jak mogą odnosić się do siebie nawzajem?”²³.

Sens prawdziwościowy Bytu (*sc.* Byt *versus* Mniemanie) i dopełniający go odcień „egzystencjalny” (*sc.* Byt *versus* Stawanie się) jest uwypuklony przez Platona w *Państwie* (VI 508d 5–9), gdzie τὸ ὄν zostaje w pierwszym rzędzie przyporządkowane ἀλήθεια – będąc źródłem światła i rozumiejącego poznania (w opozycji do τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλούμενον jako źródła ciemności i zmiennego Mniemania). Następnie (508e–509b) Dobro, jako przyczyna prawdy i wiedzy, ujawnia swą rolę będąc źródłem wszelkiego Bycia i Prawdy (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν). Byt tzw. ujęć intelligibilnych zostaje tu przedstawiony w paraleli do Powstawania (γένεσις) i Wzrastania tego, co postrzegalne zmysłowo (φαίνεσθαι), odsyłając do stałego istnienia idei jako właściwych elementów wiedzy.

Rozważmy jeszcze, co oznacza na gruncie „klasycznej” metafizyki Platona idiomatyczna forma czasownika „być”, αὐτὸ τὸ δ ἔστι (np. ἴσον) „Samo w sobie to, czym ono jest” (np. „Równym”). Począwszy od *Fedona* (75d2, 78d4, 98d8), formuła ta staje się technicznym terminem na oznaczenie bycia idei, precyzując enigmatyczny termin οὐσία. To właśnie oznaczenie zostaje użyte w centralnie epistemologicznym 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 (δ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν). W tym określeniu, sugeruje Kahn²⁴, forma predykatywna „jest F”, jest wzięta separatywnie i jako taka uczyniona celem pytania co to jest? (*sc.* czym jest bycie F-em?). W *Parmenidesie* jednak problem ten uzyska nowe filozoficzne wyjaśnienie, zgoła odmienne od rozstrzygnięcia esencjalnego, jakie później utrwalił Arystoteles.

Pozostając jeszcze w obrębie tzw. środkowych dialogów Platona, należy się chyba zgodzić z Kahnem, iż formuła „δ ἔστι” ma zastosowanie podobne do Arystotelesowego τὸ τί ἦν εἶναι i służy oznaczeniu przedmiotowej istotowości (*sc.* „w sobie” czegoś) lub treści definicyjnej uzyskiwanej w poprawnej odpowiedzi na pytanie, czym jest F? (*sc.* co oznacza być F?), dla danego predykatu F.

²³ Tamże, s. 332.

²⁴ Por. *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 14; por. też *Why Existence...*, s. 333.

Składnia czasownika jest tu jeszcze składnią łącznikową (*copula*), lecz jej rola predykatywna ulega teraz wzmocnieniu, nie tylko poprzez definicyjne poszukiwanie „prawdziwej natury” rzeczy, ale również przez ontologiczny dualizm „neoparmenidejskiego” kontrastu pomiędzy Bytem a Stawaniem się, Jednym i Wielością, tym, co Intelligibilne, i tym, co Widzialne²⁵.

Zasługą hermeneutycznej analityki Kahna jest wykazanie, że specyficznie Platońskie stosowanie εἶναι w metafizyce średnich dialogów opiera się na pewnej zbieżności (*convergence*) pomiędzy (1) definicyjnym łącznikiem z pytania, czym (co) to jest?, (2) Byciem w sensie prawdziwościowym (*veridical*), które kontrastuje z Wydawaniem się (Mniemaniem) i (3) statyczno-inwariantnym Byciem, które kontrastuje ze Stawaniem się i Zanikiem. Bez uwzględnienia powyższego kontekstu sam z siebie sens τὸ ὄν, εἶναι, οὐσία nie jest łatwy do ustalenia, stając się podatnym na spekulacje.

„Składnia orzecznikowa – wywodzi dalej Kahn – jest zawsze ukryta, jeśli wręcz niejawna. 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 uwydatnić się znów w każdym momencie²⁶”.

Reasumując, Platońskie pojęcie Bytu nie konstytuuje się początkowo poprzez fuzję łącznika i istnienia, lecz jako produkt zespolenia pojęcia bezczasowo-niezmiennego czy inwariantnego Bycia (w kontraście do Stawania się) i poznawczo-niezawodnego Bycia prawdziwościowego (w kontraście do Pozoru), przy czym oba aspekty są wyrażalne w predykcjach łącznikowych. Zastygła, mająca charakter kodu forma αὐτὸ ὁ ἔστι jest w granicach możliwości ujęcia językowego najbardziej precyzyjnym oddaniem definicyjnego jest (*quidditas*), henologicznego pojęcia idei²⁷.

Omówienie pojęcia bytu u Arystotelesa z uwagi na złożoność problematyki wymagałoby odrębnego potraktowania. Ograniczmy się do tych wskazówek, które ujawniają zgodność myślenia Stagiryty z linią myślową powyższych rozważań.

Przyjmijmy tu odwrotną perspektywę wobec Arystotelesa, w której zasadniczą rolę odgrywa nauka o kategoriach, a nie koncepcja możliwości

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 20–21.

²⁷ Tamże, s. 21.

54 i aktu. Schemat kategorii, opracowany przez Stagirytę jako środek służący rozróżnianiu typów predykcji, służy też w efekcie za narzędzie analizy typów istnienia. W ujęciu Kahna „różnym formom predykcji, uwydatnionym przez podział na kategorie, odpowiada tyle samo różnych sposobów istnienia. Najbardziej fundamentalnym z owych *modi* jest oczywiście *modus* podstawowej kategorii, bytu substancji, tzn. istnienie indywidualnych bytowości określonego rodzaju. Odwołując się do Arystotelesowego paradygmatu, oznacza to istnienie organizmu żyjącego, przynależącego do określonej *species*: do bytu ludzkiego, bytu konia lub drzewa określonego gatunku. W przypadku np. „Sokratesa” istnieć oznacza być (żyjącym) człowiekiem, tzn. żyć ludzkim życiem, dla poszczególnego drzewa istnieć oznacza być żyjącym dębem lub kasztanem. W przypadku bieli istnieć oznacza być pewną barwą, tzn. pewną jakością, która przynależy pewnej poszczególniej substancji. W przypadku chodzenia istnieć oznacza być pewnym działaniem spełnianym przez jakiegoś człowieka lub istotę żyjącą”²⁸.

Widzimy na tej podstawie, że ogólną tendencją metody Arystotelesowskiej na gruncie ontologicznym jest podporządkowanie „idei istnienia” teorii predykcji, co językowo zostaje wyrażone za pomocą zastosowania łącznikowego czasownika „być”. Kluczowa formuła metafizyki Arystotelesa τὸ τί ἦν εἶναι określa sposób istnienia jakiego bądź podmiotu, a dokonuje się to bez jakiegokolwiek użycia egzystencjalnego czasownika. Konkretny byt Sokratesa składa się z materii i formy, z ciała i duszy, lecz sama materia jest określana dzięki „esencji”, τὸ τί ἦν εἶναι człowieka: bycia-tym-czym-to jest. Bycie Sokratesa w jego istnieniu na sposób ludzki, jego bycie-czym-człowiek-jest, tzn. jego bycie tym poszczególnym rodzajem „rzeczy”, specyfikuje się dzięki definicji, która jest odpowiedzią na pytanie, czym jest X? Czym jest bycie człowiekiem (τί ἐστὶν ἄνθρωπος)? „Kiedy Arystoteles formułuje swój schemat kategorii – pisze Kahn w podsumowującej pracy (z 1986 roku) – w celu wykazania, iż »Byt orzeka się na wiele sposobów«, może zdawać się, że powinniśmy rozumieć opisywane przezeń różne sposoby Bycia jako różne modusy istnienia lub, co więcej, jako różne sensy terminu »istnieje«. Arystoteles jednakże nie ma na myśli takich pojęć i regularnie stosuje swoje dystynkcje kategorialne opierając się na łącznikowych zastosowaniach »być«: »Sokrates jest człowiekiem«, »jest mądry«, »jest wysokości sześciu stóp«, »jest na rynku«. 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 podmiotów nieokreślonej natury* (podkr. moje)”²⁹. Jest to wypowiedź zgodna z wcześniejszym stanowiskiem Owena: „U Arystotelesa nie występuje 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* (podkr. moje)”³⁰.

²⁸ Zob. *Why Existence...*, s. 332.

²⁹ Zob. *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 14; por. też *Why Existence...*, s. 333.

³⁰ Por. Owen, *Aristotle on the Snares of Ontology*, s. 76–77; oraz tegoż *Plato on Not-Being...*, s. 266.

Idąc dalej trudniej byłoby na gruncie myślenia greckiego dopatrywać się pojęcia nieistnienia w sensie niemości (negacji) egzystencji. Oczywiście nieistnienie w sensie absolutnym (ἀπλῶς) jest uświadamiane i brane pod uwagę przez filozofów, z jedynym wszakże wyjątkiem Gorgiasza jest zazwyczaj odrzucane, jak czyni to Platon w meontologicznych argumentacjach *Parmenidesa* i *Sofisty*.

Musimy zwrócić tu uwagę na fakt występowania w języku starogreckim dwóch przeczeń, wyrażanych za pomocą partykuł μή i οὐ(κ). W tym przypadku mamy do czynienia z przykładem (jednym z wielu), który uwidacznia związek ontologii greckiej z językiem, czy wręcz zależność refleksji ontologizacyjnej od specyfiki języka naturalnego.

Negacja względna o postaci μή ὄν wyraża negację odnoszenia, w sformułowaniu N. Hartmanna jest to tzw. *beziehende Negation*³¹. Pojęcie niebycia, które determinuje partykuła μή, nie oznacza nie-bytu ani w słabym, ani w mocnym egzystencjalnym sensie. Jeśli formuła „A jest B” oznacza bycie określonym (εἶναι τι) na mocy determinującego oba człony związku, formuła „A nie jest B” oznacza również bycie określonym, ale na mocy związku różnicy między A i B, który to związek można wyrazić jako „A jest różne od B”. Pozytywny charakter owego „przeczenia” polega więc na tym, że formuła „A nie jest B” nie wyklucza możliwości, iż A jest C, D, ... *etc.*

Hartmann określa μή ὄν jako „pozytywne ustanowienie »inne-go«” (*die positive Setzung des „anderen”*)³², jako rezultat odniesienia (*Produkt der Beziehung*)³³, podczas gdy negacja w sensie absolutnym (οὐκ ὄν) jest zniesieniem jakiegokolwiek relacji (*Aufhebung der Beziehung*)³⁴. W przypadku μή ὄν – twierdzi Hartmann – możemy mówić o koniunkcji między bytami, A nie jest bowiem B w odniesieniu wzajemnym; w przypadku zaś οὐκ ὄν możemy mówić o dysjunkcji, czyli przekreśleniu jakiegokolwiek relacji³⁵. Co więcej, zastosowanie negacji typu οὐκ ἔστι oznacza wyizolowanie treści (*Beschränkung des Inhalts*), wyizolowanie pewnej określoności (*Isolierung der Bestimmtheit*), którą to treść rzeczy, sądu, pojęcia się zarazem odrzuca³⁶. Takie wydzielenie i zanegowanie pewnej treści „czyni – jak powiada

³¹ Por. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1965, s. 147.

³² Tamże, s. 147.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 149.

³⁶ Tamże.

56 Hartmann – zniesienie absolutnym” (*macht die Aufhebung absolut*)³⁷. Na gruncie języka οὐκ jest negacją konstatającą (*konstatierende Negation*)³⁸ i nie oznacza wprost stwierdzenia nieistnienia lub zanegowania egzystencji czegoś, lecz negację określonej treści (określoności treści danego bytu w ogóle)³⁹. Dlatego też οὐκ ὄν (*resp.* οὐδαμῶς ὄν) jako opozycja absolutna do παντελῶς ὄν) nie może być z gruntu tłumaczone w sensie egzystencjalnym jako „niebyt” (nieistnienie), nie może być interpretowane jako ekwiwalent i autonomiczne pojęcie na oznaczenie „niebytu” nicości. Negacja „słabsza” (μὴ εἶναι) ujmuje zatem daną określoność w stosunku do innej określoności i przeczy, iżby A było B, gdyż nie są tożsame, niemniej jednak się determinując: każde z nich jest tym, czym jest w odniesieniu wzajemnym. Mówiąc słowami Hegla, A i B pozostają jak gdyby „w zależności przez negację”. Jeśli więc powiedzieliśmy, że „istnienie” jest na gruncie myślenia greckiego zawsze εἶναι τι, byciem czymś lub czymś innym, byciem czymś określonym (co wyraża formuła A jest odniesione do B), to zastosowanie negacji typu μὴ εἶναι nie będzie zaprzeczeniem owego związku εἶναι τι, ale będzie wyrażało *dopelniający* aspekt odniesienia – πρὸς τι (*sc.* ἄλλο) – bez którego nie byłoby możliwe jakiegokolwiek określone ugruntowanie przedmiotowości. Dochodzimy tutaj nie tylko do problemu tożsamości i różnicy, który stanowi „oficjalne” centrum ontologicznych rozważań Platona w *Parmenidesie*. Znaczenie związane z łącznikową funkcją „jest” skłania bowiem Platona do wysunięcia pewnej koncepcji, w myśl której Idea Relatywu odgrywa w bycie i języku rolę fundamentalnej zasady jako swoiste *vinculum substantiale*. Idea ta, zawarta *implicite* w tle problematyki ἐτέρα φύσις τοῦ ἐνός, jest funkcją podstawowego pryncypium (ἀγαθόν – μέτρον), miarodajnej zasady organizującej rzeczywistość Logosu (*sc.* bytu >myśli< języka)⁴⁰. Ten decydujący o właściwym rozumieniu platonizmu motyw powróci w toku końcowych rozważań.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 147.

³⁹ Por. tamże, s. 148: „dieses Bestimmte, welches nicht ist (δ οὐκ ἔστι);... „ein Allgemeines, sofern es nicht ist (δ ἂν μὴ ᾔ lub καθ’ ὅσον ἂν μὴ ᾔ)”.

⁴⁰ Tak odczytuję np. bardzo ukryty sens myśli zawartej w enigmatycznej drugiej części *Parmenidesa*, w powiązaniu z zasadniczym tematem *Fileba* i Platońskiego wykładu *O Dobru*.

Wróćmy wszakże do początku naszych analiz: na sformułowane na początku pytanie, dlaczego istnienie w sensie *existentia* nie wykazuje związku z οὐσία i jako takie nie pojawia się na gruncie filozofii klasycznej jako „czyste” i wyodrębnione pojęcie późniejszej metafizyki – to odpowiedź może brzmieć następująco. We wczesnych stadiach refleksji filozoficznej u Parmenidesa i Platona tzw. „prawdziwościowe pojęcie (*veridical concept*) – jak ujmuje to Kahn – było podstawowe, kwestia zaś Bytu była kwestią dotyczącą »rzeczywistości« (»reality«) jako determinowanej przez pojęcie prawdy. Ponieważ owa koncepcja rzeczywistości artykułuje się w przypadku Platona za pomocą zdania łącznikowego o formie „X jest Y”, okazuje się, że nawet pojęcie istnienia zostaje wyrażone w tego rodzaju formie predykatywnej⁴¹. Oznacza to, iż w myśl podstawowej intuicji językowej, którą dysponowali Grecy, czasownik „być” pełni funkcję nie tyle asercji *istnienia* (= czystej obecności), ile przede wszystkim asercji *określoności* czegoś (= prawdziwości). W języku Platona „X istnieje” ma postać „X jest czymś”, εἶναι τι, lub „istnieje takie X, że X jest czymś”. Filozoficznie rzecz biorąc jest to pytanie, jak coś jest, a więc w „zawężonym” sensie bycia, w sensie sposobu istnienia czegoś, a nie czy owo coś w ogóle istnieje. Jak coś jest, oznacza – co więcej – jak to się ma w odniesieniu do (czegoś) innego, a ostatecznie jak to się ma (np. idea) w ogólnej strukturze (idej)⁴². Akcent poznawczy i badaw-

⁴¹ Zob. Kahn, *Why Existence...*, s. 333; „Because the copula serves as the typical sign of subject-predicate structure (with sentential truth claim), it can also serve to posit a subject as such, that is, to assert the existence of its subject as a basis for predication. And because the copula verb serves as sign of sentencehood and truth claim, it can also express this claim (or its implied validation in fact) for any arbitrary sentence” (Kahn, *On The Theory of the Verb „To Be”*, s. 16).

⁴² Platon w *Sofistcie* mówi o „splocie idei” (259e 5nn), który stanowi ejdetyczną strukturę (logos) bytu oraz warunkuje generowanie mowy-logosu: Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Wypowiedź tę należy powiązać ze słowami Platónskiego Parmenidesa (135b 5–c 2): „Jeśli ktoś naprawdę, Sokratesie, nie dopuści istnienia idei spojrzawszy na wszystko co teraz i na rzeczy tym podobne i nie wyróżni żadnej idei w każdym poszczególnym przypadku, ten ani nie będzie miał dokąd skierować wzroku duszy, nie dopuszczając, iżby była idea czegokolwiek, zawsze jedna i ta sama, i zabije w sobie całkowicie moc rozumnego dys-kursu (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δόναμιν)”. Ogólnie biorąc wyrażona tu została zasadnicza myśl klasycznego Platonizmu, a mianowicie, że bez istnienia idei nie byłoby możliwe autentyczne poznanie, rozumienie, czy nawet pomyślenie czegokolwiek. W każdym *par excellence* intelektualnym akcie ma jak gdyby miejsce „przed-ujęcie” (*Vorgriff*) idei, co może stanowić oparcie prawomoc-

58 czy nie musi być postawiony, jak widać, na czystą egzystencjalność w przypadku *a priori* akceptacji świata. Zbędne jest problematyzowanie istnienia w sensie kwestionowania rzeczywistości, albowiem ogólnie biorąc (to), co jest (istnieje), musi posiadać formalny aspekt bycia tak-a-tak.

Również w schemacie kategorii, który Arystoteles przyjmuje za punkt wyjścia swoich badań bycia Bytu, ten sam predykatywny wzorzec służy jako podstawowe „organon” w analizowaniu τὰ ὄντα, jak też wykazania, w jaki sposób różne rodzaje bytowania wiążą się i odnoszą nawzajem do siebie. Widzimy więc, że właśnie teoria orzekania, a nie zintelektualizowane pojęcie istnienia okazuje się głównym i *explicite* podjętym tematem Arystotelesowskiej metafizyki, podobnie jak jest to wcześniej *implicite* zakładane w rozważaniach Platona dotyczących kwestii „będącego” w *Parmenidesie* i *Sofiście*.

Teoria Arystotelesa, najogólniej rzecz biorąc, dotyczyła klasyfikacji rzeczy oraz ich cech – oznaczonych przez terminy – w zależności od tego, czy terminy te pełnią w zdaniu kategoriowym (*sc.* podmiotowo-orzecznikowym) typu „τὸ A ὑπάρχει τῷ B” (*resp.* „τὸ A κατηγορεῖται κατὰ τοῦ B”) funkcję podmiotu, czy funkcję predykatu. Punktem wyjścia tej teorii było wyprowadzenie czterech podstawowych form „istnienia” z kombinacji możliwych między wyrażeniami: „znajdować się w podmiocie” (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) i „być orzekanym o podmiocie” (καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι), z uwzględnieniem negacji i bez niej. Wyróżnił więc Arystoteles następujący podział rzeczy „będących” i jednocześnie orzekanych:

1. Substancje drugie: *Substantiae universales in subiecto non sunt, de subiecto dicuntur*;

2. Przypadłości poszczególne: *Accidentia particularia in subiecto sunt, de nullo subiecto dicuntur*;

3. Przypadłości ogólne: *Accidentia universalia in subiecto sunt et de subiecto dicuntur*;

4. Substancje pierwsze: *Substantiae singulares nec in subiecto sunt, nec de subiecto dicuntur*⁴³.

nego poznawania. Innymi słowy, filozofia operuje ogólnymi zdaniami i jeśli poszczególne rzeczy nie mogą być sklasyfikowane podług odpowiednich εἰδη i γένη, wówczas myślenie kończy się. Jeśli nie założy się i nie uchwyci ustrukturowania ejdetycznego bytu-logosu, wówczas „znika moc” dyskursu–predykcji i rozumnego dialogu (διαλέγεσθαι, λογισμός), czyli myślenia podług logosu. Z konfrontacji obu fragmentów wynika jednak – jak sądzę – coś więcej, a mianowicie, że od k o m b i n a c j i idei zależy nie tylko semantyczna zawartość predykcji, ale sama forma predykcji (por. s. 63–64 oraz s. 144–146).

⁴³ Zob. Arystoteles, *Kategorie II* 1a 20 – 2b 9; *Analityki pierwsze I* 27, 43a 32.

Bardziej nowoczesnie ujmując, można powiedzieć, iż Arystotelesowska teoria kategorii rekonstruowała modele semantyczne dla poprawnego orzekania predykatywnego w formie sądów typu: „P przysługuje S”, gdzie P jest predykatem, a S – podmiotem. Łącznik (*copula*) jako stała logiczna określając „przysługiwanie” (sc. „wyrażania prawdy”) ma związek z modelami semantycznymi wyróżnionych kategorii. „To właśnie, że coś przysługuje czemuś – powiada Arystoteles – oraz to, że coś jest prawdą o czymś, rozumieć należy na tyle sposobów, na ile rozpadają się kategorie”⁴⁴. Wszelkie więc zdania o formie podmiotowo-orzecznikowej (sc. kategoriyczne) winny być tworzone podług metodologicznych dyrektyw zawartych w schemacie ontyczno-logicznych kategorii⁴⁵.

Mimo zdroworoządkowego realizmu Arystoteles w stosunku do bardziej fundamentalnego realizmu ejdetycznego Parmenidesa i Platona, owi trzej filozofowie pozostają zgodni w punkcie wyjścia. Stanowisko takie należałoby określić mianem aletheizmu. Oznacza ono przede wszystkim uznanie prawdy rzeczywistości za niepowątpiewalny fakt filozofii. Oznacza to, iż centralne w systemie słowo „być” nie bez powodu wyznaczone zostało do wyrażania prawdy, gdyż już samo z siebie wyraża roszczenie prawdziwości (*truth-claim*). Pozostając jak gdyby „do dyspozycji logosu”, w zgodnym z prawdą wyrażaniu i opisywaniu świata (ὁρθῶς λέγειν), słowo „być” wraz z konstrukcją łącznikową ujawnia niejako swój status ontyczny. Okazuje się jakby reprezentantem afirmowanej obiektywnej rzeczywistości i w pewnym sensie jej komponentem. Jeśli nie będziemy pamiętać o tym i co więcej zapomnimy o tkwiącej w słowie „być” restrykcji koniecznego odnoszenia się do realnego bytu i wyrażania prawdy o nim, a skupimy się na „zewnątrznej”, *quasi*-egzystencjalnej właściwości słowa, może zdarzyć się (i tak najczęściej jest!), że mylimy się i wypowiadamy fałsz – τὸ ψεῦδος, τὰ μὴ ὄντα. Innymi słowy, jeżeli „być” jest prawdziwością, a więc oznacza „być obecnym” – „być prawdziwym”, może zdawać się, że cokolwiek wypowiadamy deklaratywnie, to jest prawdziwie, a zatem „istnieje”. Był to wniosek sofistów zapoznający zdaniem Platona istotę mowy, wyprowadzony zresztą całkiem dowolnie z rozważań Parmenidejskich nad sensem „tego, co będzie”.

⁴⁴ Zob. Arystoteles, *Analityki pierwsze* I 37, 49a 6n.

⁴⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1017a 22–30.

Rzeczywistość, czyli to, co jest (w nomenklaturze ontologów greckich τὸ ὄν, οὐσία οὐσία), ma się tak a tak, jest ^{myś}czyś, co posiada formalny aspekt bycia-tak-a-tak, i właśnie to, jak się ona ostatecznie ma, w swojej strukturze czy naturze-φύσις, otrzymuje różne wyjaśnienia. Dostrzegamy wspólny „prawdziwościowy” punkt wyjścia, różnice pojawiają się dopiero w sformułowaniach ogólnego pojęcia bytu, albowiem filozofowie różnią się w tym, co uznają każdorazowo za najwłaściwszą prawdę bycia.

Z perspektywy dzisiejszej mogą nasuwać się pewne pytania „krytyczne” wobec greckiego myślenia o bycie-rzeczywistości. A mianowicie: czy przeoczenie „czystego” pojęcia istnienia przez klasyczną ontologię (w przypadku Arystotelesa jak gdyby świadome!) w gruncie rzeczy nie przesądza o niepełności teorii lub wręcz jej wadliwości? Czy skupienie się w punkcie wyjścia na pojęciach prawdy – rzeczywistości (przedmiotu wiedzy i treści prawdziwościowych wypowiedzi), rozwijanie teorii predykcji, a co więcej, teorii partycypacji – było posunięciem błędnym, czy też właściwym?

Historycy filozofii odpowiadają zazwyczaj, iż żadna dziedzina wiedzy znajdująca się *in statu nascendi*, a za taką uważają na ogół filozofię grecką, nie była zdolna objąć wszystkich filozoficznych problemów. Stąd Grecy nie zaoferowali nam np. teorii denotacji, która stawiałaby i wyjaśniała problemy związane z negatywnymi zdaniem egzystencjalnymi lub ze stwierdzeniami mówiącymi o „przedmiotach nieistniejących”. Nie wypracowali też „pełnej” nauki o bycie – tak brzmi np. zarzut tomistów – stawiając bowiem na pierwszym miejscu *ens ut nomen* nie uwzględnili elementu „istnienia” w bycie, który wraz z elementem „istoty” tworzy „złożenie” odpowiadające realnemu pojęciu bytu. „Nie można – podkreśla M.A. Krąpiec – pomijać w bycie istnienia i od niego abstrahować, gdyż uzasadnieniem bytowości, realności i poznawalności samego bytu jest właśnie istnienie”⁴⁶.

Ze stanowiska greckiego jest to, rzecz jasna, zarzut werbalny, byt bowiem jest dla Greków „tym, co będące” (istniejące). Spekulatywne rozróżnienie w bycie ujmowanym w aspekcie *res – unum – nomen* istoty i istnienia, *esse essentiae et esse existentiae* jako *aliud et aliud* jest na gruncie ontologii klasycznej zabiegiem dość sztucznym. Posiadanie przez metafizykę dodatkowego słowa „istnienie” jest uzasadnione

⁴⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 320.

w obrębie teorii *creatio*, natomiast posługiwanie się nim w analizie greckiego pojęcia bycia jest przedsięwzięciem niefortunnym i przesadzą o jałowości dociekań, a w efekcie rzutuje na jego ocenę.

Można powiedzieć, że właśnie przeciwnie, że dzięki próbom artykułowania przez Greków doktryn o byciu, organizujących się wokół zagadnień prawdy i orzekania, wychodzi na jaw ważność wypracowywania – jak mówi Kahn – „pojęć analizy zdaniowej oraz prawdy dla zdań lub stwierdzeń (λόγος), które dostarczają konceptualnego zrębu, w ramach którego jakakolwiek teoria odniesienia (*reference*) oraz jasne ujęcie istnienia stają się możliwe”⁴⁷. Dlatego też nie musimy bronić ontologii greckich od strony historycznej, wskazując np. na aktualność problemu uniwersaliów w naukach o charakterze platonizującym, na aktualność teorii obiektów matematycznych (liczb, zbiorów itd.), jak też na oczywistą rolę, jaką Arystotelesowskie koncepcje dotyczące indywiduów, predykcji i naturalnych rodzajów odgrywają we współczesnych pracach z dziedziny logiki, ontologii i teorii języka. Raczej winniśmy podkreślić to, co jest mniej oczywiste, a mianowicie, że tzw. prawdziwośćowy punkt wyjścia antycypuje w uderzający sposób stanowiska reprezentowane wspólnie w przełomowych ideach S. Leśniewskiego, A. Tarskiego, H. Hiża, gdzie pojęcie prawdy dla zdań przyjmuje się za fundamentalne w jakiegokolwiek teorii znaczenia (*meaning*) i wiedzy.

Co więcej, wyartykułowanie w podejściu Greków teorii rzeczywistości, ześrodkowanych wokół zagadnień *logos*: prawdy – orzekania – uczestnictwa (idee – onomatycznie-rhematyczne kryteria nazywania), gwarantuje, iż filozoficzna refleksja, dopóki będzie wierna w stosunku do owego punktu wyjścia, pozostanie w bliskim kontakcie z rzeczywistymi problemami wiedzy w naukach i logice. Nie tracąc tym samym realnego gruntu rzeczywistości, nie przerodzi się w „analityczne” spekulacje metafizyk, nie będzie popadać w pseudoaporie logiczno-ontologiczne w wydaniu Russela, nie wdając się też w bezowocne roztrząsania dotyczące „dowodu” na istnienie świata.

Oczywiście z punktu widzenia klasycznej ontologii i epistemologii nie wydaje się możliwe sformułowanie argumentu Anzelm’a czy też radykalnych powątpiewań Descartes’a dotyczących istnienia. Jednakże filozofia, dla której nie jest kwestią oczywiste dla niej „istnienie” bytu, ale

⁴⁷ Zob. Kahn, *Why Existence...*, s. 334.

62 „jedynie” ujawnianie i eksplikacja struktur leżących u podstaw jego pluralistycznej natury i wyznaczających mowę, która, jeśli ma być *par excellence* językiem, musi mówić o czymś, co naprawdę jest (ὄντως ὄν) – taka filozofia i, być może, jedynie ona – jest w stanie dostarczyć myśleniu oparcia i pewności, tak poszukiwanego od czasów Descartes’a.

Z pozycji kartezjańsko-transcendentalistycznych uznanie obiektywnego bytu jako niepowątpiewalnego *a priori*, ocenione zostało z dawna jako przedsięwzięcie zgoła „bezkrytyczne”. Byt bowiem jest tym, czego „istnienie” wymaga dowodu, zadaniem naczelnym filozofii zatem może być tylko rozwikłanie problemu „mostu” do rzeczywistości.

I tak np. wedle Husserla właściwa obiektywność jest osiągnana w obrębie transcendentalnej świadomości, w zniesieniu jakiegokolwiek zapośredniczenia między *cogito* i *cogitatum*. Ukonstytuowane sensory nie są już żadną reprezentacją rzeczywistości, co potwierdza analiza intencjonalności świadomości i redukcja transcendentalna – ale nią samą. Absolutne bezpośredniość ma miejsce wtedy, gdy tożsamość przedmiotu jawi się z taką samą pewnością, co tożsamość transcendentalnego *ego*⁴⁸.

Inaczej wyglądałoby ujęcie tego nowożytnego problemu z perspektywy greckiej, tzn. językowej. Albowiem to, co zwykliśmy przypisywać świadomości, a mianowicie intencjonalność, jest – jak gdyby – przygo-

⁴⁸ „W świadomości zredukowanej transcendentalnie jednakże każdy akt osiągnięcia przedmiotu *jest* aktem nadawania mu sensu; każdy sens jest wytworem konstytucji, włączając w szczególności sens przedmiotu jako istniejącego. Samo »istnienie« jest pewnym »sensem« przedmiotu. Dla Husserla byłoby zatem absurdem twierdzić, że przedmiot »istnieje« niezależnie od sensu słowa »istnieć« – niezależnie od aktu konstytucji dokonanego przez świadomość” (zob. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987 s. 30)... „Po redukcji świat staje się sensem, a rzeczy i inni ludzie ukonstytuowanymi fenomenami; predykaty »istniejący« i »nieistniejący« odnoszą się do zjawisk *tylko jako rozumianych*. Predykaty »prawdziwy« i »fałszywy« odnoszą się do aktów intencji. Własność istnienia lub nieistnienia jest skorelowana z aktami weryfikacji i unieważniania opartymi na wglądzie. Na podstawie tego wglądu przedmiot jest »bezpośrednio oglądany«, »dany *originaliter*« lub *dany* »we własnej osobie«. Utrzymuje swą tożsamość, mogą do niego wrócić. Świat nie jest tym, co faktycznie percypuję, jest on nieskończoną potencjalnością, lecz jest to potencjalność świadomości. *Ego* nie jest substancją, jest rzeczywiste tylko jako skierowane ku czemuś; *ego* znamy wyłącznie jako »substrat« aktów, lecz *ego* i przedmiot razem wzięte nie mają innej nazwy obejmującej je razem poza »transcendentalną świadomością« właśnie” (tamże s. 31).

towane już w strukturze języka. Podstawa intencjonalności leży w języku, który jest czymś o wiele więcej niż tylko narzędziem myślenia. Oznacza to, że nie świadomość jest źródłowo intencjonalna (w sensie nie tyle jakiegokolwiek aktu mowy, intencji wypowiadającego się lub koniecznego odnoszenia się myślenia do czegoś), ale właśnie język, który w swojej konstytutywnej funkcji orzekania (ῥῆμα) i referencji (ἔννοια) jest pewnym wzorem dla *cogito i cogitatum* (noezy i noematu). Odkrycie intencjonalności wiązałyby zatem Grecy z dziedziną samego języka oraz jego ontologiczną naturą w tym sensie, że podstawowa dyrektywa intencjonalności i roszczenia prawdziwości – przy założeniu, że mowa nie jest zasadniczo narzędziem myślenia – tkwi w naszym języku, a ściślej w słowie „być” (p.w.), ta zaś wyznaczona została przez samo *bycie* (p.n.), tj. przez jego funkcję (*sc.* uczestnictwo)⁴⁹. W rozumieniu Platona myślenie nie wiąże się w ogóle ze świadomością, nie jest jakimś *par excellence* procesem psychicznym, ale oznacza „jedynie” orzekanie czegoś o bycie, który chcemy określić. A określanie czegoś to właśnie myślenie. Jeśli relacja ἔννοια i ῥῆμα jest stosunkiem zgodności, wówczas refleksja predykacyjna i wypowiedź ma cechę prawdziwości, w przeciwnym wypadku jest ona fałszywa, aczkolwiek nie musi być pozbawiona cechy sensowności. Wypowiedź (λόγος) jako powiązanie ἔννοια i ῥῆμα odsłania nam zawsze na moment bycie jako coś z gruntu relacyjnego, jak gdyby w niemyślanej różnicy między *participans* i *participatum* – mimo, iż tego bezpośrednio nie postrzegamy pod przemożnym naporem uprzedmiotawiającego ujmowania, scalającego *participans* i *participatum* w jedną „rzecz”. Wymancypowane z *logosu* myślenie nowożytne, artykułujące się wszakże w języku, zapoznało – mogłaby brzmieć odpowiedź Greków – źródłową istotę tego fenomenu, tzn. jego pierwotną dys-pozycyjność wobec realnego bytu. Każdy język jest, źródłowo biorąc, po to – twierdzą Platon i Arystoteles – aby o czymś obiektywnym (funkcja deiktyczno-referencyjna) mówić (funkcja predykatywna)⁵⁰. Zadanie to spełniają oba te momenty (sym-

⁴⁹ Zob. szerzej rozdz. IV, s. 144–146.

⁵⁰ „Odróżnienie tych dwóch funkcji – zaznacza Gawroński – jest podstawowe we współczesnej teorii zdania-sądu i lepiej służy naszym celom niż definicja podmiotu i orzeczenia (których uniwersalność jest kwestionowana)”; zob. A. Gawroński, *Kiedy „Być” znaczy „Istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, w: Znak – Idee [1990] nr 2 s. 8.

„Aby dobrze zrozumieć naturę tej właśnie funkcji (*sc.* łącznikowej), musimy na chwilę przypomnieć sobie, jakie są podstawowe cechy charakteryzujące uniwersalnie jakies

64 bolizowane przez pojęcia $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ i $\rho\eta\mu\alpha$), które wyrażają to, co o rzeczywiście zidentyfikowanym przedmiocie musimy, chcąc nie chcąc, jako filozofowie prawdy, stwierdzić. Wynika z tego odmienne zadanie oraz sens języka i myślenia. Język nie ma być rozumiany – wyrażając się w Heideggerowskiej poetyce – jako pozostający „na usługach” myślenia, ale odwrotnie: myślenie pozostaje „w służbie logosu”, czyli do dyspozycji Bycia⁵¹. Innymi słowy, jeśli filozofia nowożytna przyjęła jednostronną relację myśl → „byt” za podstawową, filozofia grecka, nie autonomizując myślenia, które jest jak gdyby „zanurzone” w bycie i języku, akcentuje relację byt → <myśl> → język jako fakt z góry ontologicznie zapewniony.

Wynika stąd, że owe ograniczenia filozofii greckiej, które często jej się przypisuje, nie wynikały z naiwności dziecięcego wieku, ale ze świadomej postawy, zgodnej z którą pewne pytania dręczące u podstaw metafizykę, transcendentalizm, egzystencjalizm, logikę Russella itp., byłyby na jej gruncie po prostu nieuprawnione. Szczególnie jest to widoczne na przykładzie Platona, świadomie i z uzasadnieniem sprzeciwiającego się np. konceptualnemu rozumieniu idei, sytuowaniu idei w duszy (sc. transcendentalnej świadomości), Platona wykazującego niedorzeczność autonomii rozumu, równania Bytu i Niczego, „odrywania” języka od bytu oraz egzystencjalnego rozumienia Bycia.

Najważniejsze jest jednak dla nas to, na co znajdujemy dziś potwierdzenie w empirycznych badaniach lingwistycznych (p.n.). Okazuje się bowiem, że tzw. ontologia jest właściwie rozumiana przez klasycznych

wyrażenia językowe jako zdanie. Jak już powiedzieliśmy, muszą w nim istnieć elementy referencyjne i elementy predykacyjne (które w wyjątkowych wypadkach mogą się skupić w jednym słowie i wielu wypadkach nie pokrywają się z podziałem na podmiot i orzeczenie). Po drugie, z punktu widzenia semantycznego każde zdanie w trybie oznajmującym (inne tryby są oczywiście transformacjami) zawiera w sobie to, co Anglosasi nazywają *truth-claim* (bliskie Tomaszowemu *affirmatio*), roszczenia prawdziwości. Nie chodzi tu o roszczenie w sensie aktu mowy lub intencji wypowiadającego się, lecz o fakt, że pierwotną funkcją zdań w trybie oznajmującym jest wyrażanie kategorycznego twierdzenia i że do takiego użycia zostały one przeznaczone w systemie kontrastów trybów w formalnej strukturze języka” (zob. tamże s. 9).

⁵¹ Por. M. Heidegger, *What is Philosophy*, New Haven 1956, s. 92. Ogólną myśl filozofii Heideggera można streścić w zdaniu: „Zadaniem mowy jest ujawnianie ($\alpha\pi\omicron\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) tego, co jest”, oraz za pomocą znanej jego sentencji „Mowa jest domostwem Bycia”. Przeciwnie brzmi teza nowożytnego subiektywizmu: „Mowa jest wyrazem treści świadomości”.

Greków jako badanie – określiłbym to tak – „struktury głębokiej języka”. Aby uniknąć nieporozumienia, należy tytułem wstępu dodać, iż owa głęboka struktura (*sc.* wypowiedzi) nie odsyła wprost do tzw. „idei wrodzonych” (interpretacja natywistyczna Chomskiego), czyli nie oznacza struktury syntaktycznej zakodowanej w umyśle, ani jakiejś „logiki bytu” w rozumieniu klasycznej metafizyki czy Hegla. Metafizyka, mówiąc o tzw. intelligibilności bytu, uznała bowiem tożsamość pewnych zasad za wspólne *principia* bytu i myślenia, które w istocie są uniesprzeczniającymi z a s a d a m i m y ś l e n i a „narzucanymi na byt”, zasadami będącymi wyrazem pragmatyki umysłu klasyfikującego i kategoryzującego owe „byty” w aspekcie rzeczowym (*res*), tzn. „masywnego” charakteru obecności, a więc efektem bezwiednego przyjmowania (koncepcji) bytu jako uniesprzecznionej rzeczy w sobie – obiektu operacji logiczno-intelektualnych.

2. Bycie jako Logos. Pytanie o λόγος οὐσίας

Filozofowie greccy nie wyprowadzają nauki o bycie trybem konceptualnej dedukcji ze spekulatywnych pojęć istnienia, Absolutu czy istoty itp., ale kierując się intuicją związaną z użyciem czasownika „być”, tj. – jak byśmy powiedzieli dziś – badając znaczenia i funkcje, jakie słowo to spełnia w języku naturalnym. Żadne też słowo nie odegrało w filozofii europejskiej tak wielkiej roli, jak właśnie ten czasownik (*εἶναι, esse*) i jego różne nominalizacje (*τὸ ὄν, οὐσία, ens, essentia*) oraz synonimy (*hypostasis, hyparxis, existentia, substantia, subsistentia*). „Nie jest to oczywiście przypadek – stwierdza filozof lingwistyczny A. Gawroński – gdyż czasownik ten spełnia w językach indoeuropejskich tak podstawową i tak zróżnicowaną rolę, iż wszelka analiza struktury naszego myślenia o świecie lub, odwrotnie, analiza struktury tego świata jako czegoś, co się da ująć w kategoriach naszej myśli i naszej mowy, m u s i się zacząć (podkr. moje) od wyjaśnienia spełnianych przez ten czasownik różnych funkcji semantycznych i syntaktycznych oraz ich wzajemnych relacji”⁵².

⁵² Zob. A. Gawroński, „Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych” (maszynopis). Ten stustronicowy maszynopis, udostępniony mi przez autora, jest streszczeniem liczącej blisko tysiąc stron monumentalnej pracy Ch. H. Kahna, *The Verb „Be” in Ancient Greek*.

66 Filozofia grecka, szczególnie od Parmenidesa do Arystotelsa, poświęcała faktycznie wiele miejsca wyrozumieniu sensu czasownika „być”, zajmując się ostatecznie systematycznym badaniem zdań-sądów, w których czasownik εἶναι odgrywa centralną rolę. „Tradycja ta – powiada Gawroński – przetrwała aż do naszych czasów, do Gilsona, Heideggera i Quine’a, co świadczy o tym, jak głęboko jest ona zakorzeniona w umysłowości europejskiej, a także o tym, że problematyka powstała wokół funkcji i znaczeń czasownika »być« nie została wciąż ostatecznie wyjaśniona”⁵³.

Analizy dokonywane przez dzisiejsze gramatyki transformacyjne (Z. Harris, Ch. Kahn) potwierdzają intuicję Greków o fundamentalnej roli czasownika „być” w systemie języka lub raczej systemu tego czasownika w strukturze języka naturalnego. Czasownik „być” pełni w tzw. strukturze głębszej tę rolę, że bez niego nie byłoby możliwe skonstruowanie jakiegokolwiek sądu lub sensowne wyrażenie jakiegokolwiek myśli. Słowo to jest – jak to określam – jak gdyby językowym epifenomenem bytu, tego, że byt jest i jak jest, umożliwiając generowanie o rzeczywistości zdań prawdziwych lub przynajmniej sensownych. Musielibyśmy wykluczyć czy wręcz zniszczyć byt, by unicestwić ten czasownik. Jak zobaczymy czasownik „być” jest *par excellence* SŁOWEM – Λόγος, przenikającym język. Nie będąc jedynie jednym spośród słów (*sc.* czasowników), oznaczającym bycie-istnienie, jest czymś więcej, a mianowicie leży u podstaw czasownika i różnych konstrukcji składniowych. Jak zauważył już Arystoteles w *De interpretatione*, różne formy zdań oznajmujących są modyfikacjami jednej struktury podstawowej. Zdanie „człowiek chodzi” ma w ujęciu Stagiryty logiczną strukturę zdania „człowiek jest chodzący”. W tej postaci zdanie lepiej wykazuje – wedle Arystotelesa – prawdziwą strukturę logiczną sądu, który jest połączeniem dwóch nazw ὄνομα i ῥῆμα za pomocą łącznika mającego odniesienie czasowe i wyrażającego asercję⁵⁴. Kontynuując tę sugestię można powiedzieć, iż w gramatycznej rekonstrukcji czasowników np. czasownik „chwalić” oznacza, że coś lub ktoś jest chwalony przez kogoś; oznacza też być chwalącym. Słowo „pisać”, że coś jest pisane przez kogoś, jak też, że ktoś jest piszący, „robić”, że coś jest przez kogoś robione itd.; ogólnie, że jakaś

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. Arystoteles, *De interpretatione* XII 21b 10.

czynność jest dokonywana lub spełniana (sc. odnośnie do czegoś lub na czymś) przez jakiegoś „agensa”.

Spróbujemy na przykładzie lingwistycznych dokonań Kahna, badań opartych na tzw. gramatyce transformacyjnej pokazać istotę – jak sam Kahn to określa – tzw. „umiarkowanej rewolucji kopernikańskiej” (*modest Copernican revolution*) w poglądzie na czasownik „być”⁵⁵. Kahn nazywa też swoje badania „gramatyczno-lingwistycznym prolegomenonem do filozofii”⁵⁶, jakkolwiek nie pretendują one do skończoności, ze względu na ostrożność w wyprowadzaniu wniosków natury filozoficznej, każdy współczesny filozof – winien analizy Kahna wziąć pod uwagę. Szczególnie bowiem zredukowanie „bycia” do wyspekulowanego istnienia (*existentia*), co dokonało się w metafizyce i przeszło do logiki, przyczyniło się do zaciemnienia i zniekształcenia istoty ontologii greckiej, a w szczególności nauki o byciu w ujęciu Platona.

Punktem wyjścia Kahna jest konstatacja o niezasadności tradycyjnego podziału znaczeniowego czasownika „być” i wprowadzenie w rezultacie przeprowadzonych analiz pojęcia tzw. jedności systemowej tego czasownika⁵⁷. Stanowisko Kahna można za Gawrońskim sprowadzić do następującego pytania: czy fakt, że w językach indoeuropejskich jeden i ten sam wyraz (czasownik „być”) spełnia różne – pozornie niezależne – funkcje, jest tylko przypadkowy, czy świadczy o jakimś głębszym powiązaniu tych funkcji między sobą? Czy spełniane w tych językach przez czasownik „być” i jego synonimy następujące funkcje: predykatywna, asercyjna, prawdziwościowa, egzystencjalna – są między sobą logicznie skorelowane, tak iżby stanowiły pod jakimś względem pewną systematyczną jedność, czy też są zupełnie niezależne od siebie?⁵⁸.

W historii filozofii na postawione wyżej pytania odpowiadano rozmaicie. Myśliciele greccy, głównie Platon i Arystoteles (do których dołącza współcześnie Heidegger), akcentują Jedność „bycia”, która „skrywa się” niejako za różnorodnością. Filozofowie nowożytni – aż do przewrotu dokonanego przez gramatyki transformacyjne – podkreślają głównie różnice. Mówią oni o dychotomii (Gilson, Krapiec),

⁵⁵ Zob. Kahn, *On The Theory...*, 1973, s. 9.

⁵⁶ Por. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be”...*, s. 1.

⁵⁷ Zob. Kahn, *On The Theory...*, s. 20; *The Verb „Be”...*, rozdz. VIII s. 371–419.

⁵⁸ Por. Gawroński, *Byt, istota i prawda...*; Kahn, *The Verb „Be”...*, s. 3; por. s. 419.

68 trychotomii (Frege) lub czwórpodziale (logika klasyczna) odrębnych, stanowiących, wedle określenia Kahna, „heteronomiczny węzeł” funkcji terminu „jest”, odróżniając (1) znaczenie egzystencjalne, (2) funkcję predyktywną (*copula*), (3) znak tożsamości A jest/lub równa się B oraz forma $A = A$ (*self identity*), (4) znaczenie inkluzji, zawierania się klas. Otóż podział ten Kahn kwestionuje, wywodząc, iż jest on wynikiem określonych intuicyjnych założeń logicznych, innymi słowy, że owa redukcja jest efektem apriorycznego narzucenia na języki naturalne pewnych wzorów logicznych lub metafizycznych, które mają niewiele wspólnego z empirycznym opisem struktury języków naturalnych. „Tendencją filozofii analitycznej XX-wieku – stwierdza Kahn – było przekonanie, że o ile może lub musi istnieć filozoficzne wy tłumaczenie pojęcia istnienia, predykcji, tożsamości i inkluzji, to nie może istnieć jedno pojęcie »bycia«, które by je wszystkie obejmowało”⁵⁹. J.St. Mill, Russel, Carnap i niektórzy logicy określali często jako „nieszczęście rodzaju ludzkiego” fakt, że posłużył się on jednym terminem „jest” dla wyrażenia tak odmiennych pojęć i funkcji⁶⁰.

Istota „rewolucji kopernikańskiej” Kahna polega na „zdetronizowaniu” czasownika „istnieć” jako rzekomo podstawowego znaczenia słowa „być”. Pogląd ten, niezależnie od logików, utrwalony został przez Gilsona i tomistów egzystencjalnych, którzy znaczenie egzystencjalne „być” uznali za pierwotne (również w sensie chronologicznym!), zaś funkcję łącznikową za funkcję odrębną jako autonomicznego zdaniotwórczego operatora logicznego. Praindoeuropejski leksem *eś – oznaczał w ich przekonaniu pierwotnie „istnieć”, a dopiero później utracił to znaczenie i zaczął niezależnie funkcjonować jako operator. Biorąc pod uwagę tę dychotomię, jak też logiczny czwórpodział (p.w.), Kahn wskazuje, że pomieszano tu kryterium syntaktycznie z semantycznym, które to kryteria w punkcie wyjścia analizy należy odróżnić. Podział dotychczasowy jest zdaniem Kahna wadliwy z tego względu, że posługuje się kategoriami nieporównywalnymi, a mianowicie kategorią łącznika, tj. kategorią typowo syntaktyczną, określoną przez funkcję, jaką dany termin spełnia w zdaniu, i kategorią istnienia, która nie ma odpowiednika syntaktycznego, lecz jest kategorią czysto seman-

⁵⁹ Kahn, *The Verb „Be”...*, s. 4.

⁶⁰ Tamże.

tyczną. Tradycyjny podział nie uwzględnia też szeregu zastosowań czasownika „być”, które nie są ani łącznikowe, ani egzystencjonalne i nie mieszczą się ani w jednej, ani w drugiej kategorii, np. konstrukcje posesywne, potencjalne i prawdziwościowe. Ponadto między użyciem czysto łącznikowym a użyciem egzystencjonalnym istnieje szereg zastosowań pośrednich, dzięki którym jedno użycie może przejść w drugie i na odwrót. Przyjmując – w myśl założeń gramatyki transformacyjnej – kryterium syntaktyczne za precyzyjniejsze, Kahn wykazuje swoisty synkretyzm, tzn. zintegrowaną wielofunkcyjność syntaktyczną słowa „być”, która generuje semantykę. Łącznikowe użycie „być”, które Kahn przyjmuje za podstawowe, wykazuje swoją dwuaspektową strukturę. Z jednej strony jest ono formalną podstawą zdaniowości (*sentencehood*), z drugiej – ujawnia *explicite* imperatyw prawdziwości (*truth-claim*). Mówiąc o pomieszaniu przez tradycyjne ujęcia poziomów semantycznego i syntaktycznego, Kahn nie proponuje bynajmniej redukcji czasownika „być” do jednego znaczenia podstawowego, ale ujęcie tego czasownika jako system u skorelowanych między sobą funkcji syntaktycznych, znaczeń, aspektów i opozycji systemu, w którym nie ma jednej pierwotnej funkcji lub specjalnego znaczenia leksykalnego, lecz jest co najwyżej jedna funkcja centralna, wokół której skupiają się inne, pozostające do niej w takiej czy innej relacji⁶¹. Kryterium syntaktyczne wobec słowa „być” pozwala dostrzec rozwój stosowania tego czasownika jako pochodnych od *quasi*-pierwotnego znaczenia „bycia czegoś w jakimś miejscu”, „bycia obecnym czegoś”, „bycia prawdziwym”, przy czym ten ostatni aspekt wyraża w pełni forma predykatywna. Przyjmując syntaktyczną dycho- tomię użyć nielącznikowych i łącznikowych czasownika „być”, Kahn stara się pokazać dalej jego jedność systemową w sensie wieloaspek- towości semantycznej, co w znacznym uproszczeniu można przed- stawić następująco (patrz schemat na nast. stronie).

Z drugiej strony charakter pozycji, jaką system czasownika „być” zajmuje w całości systemu języka, byłaby niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili zarazem opozycji, w jakiej się on znajduje do czaso- wników dynamicznych, takich jak „stawać się” (γίγνεσθαι), „powodo-

⁶¹ Por. A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistycz- no-filozoficznych*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1987, nr 2, s. 25–43.

70 wać coś do bycia” (τιθέναι) oraz czasowników psychologicznych, jak „wydawać się” (δοκεῖν)⁶².

Kryterium syntaktyczne

Użycia nielącznikowe

– prawdziwościowe: „jest tak” →
ἐστὶ αὐτό
ἐστὶ ταῦτα οὕτως
οὕτως ἔχει
ἐστὶν ἀληθῶς/ὄντως } „to prawda”

– witalne: „być żywym”

– potencjalne (ἐστὶ z inf.): np.
οὐκ ἐστὶ Διὶ μάχεσθαι:
(nie ma walki przeciwko Zeusowi)

– posesywne (ἐστὶ μοι)

– lokacyjne: „pozostawać w jakimś miejscu”
– duratywne: „trwać” } Parmenidesowe (εἶναι-πέλειν)
(εἶναι-ἔμμεναι)

– lokacyjno-egzystencjalne (typy II–IV patrz niżej) oraz
– egzystencjalne 1 (typ V zd ań p.n.)
– egzystencjalne 2 (typ VI sąd ów p.n.)
jako konstrukcje „drugiego rzędu”.

Użycia łącznikowe

– predykatywne: „A jest B”;
λέγειν τι κατὰ τινοσ
(*self-predication*)
„A uczestniczy w B”

– identycznościowe: „A jest A”
szczególny przypadek
logicznego orzekania
(*self-identity*)

Jakkolwiek więc z intuicyjnego punktu widzenia wydawać by się mogło, że łącznik lokalno-egzystencjalny zajmuje centralne miejsce w całym systemie czasownika „być”, to z punktu widzenia lingwistycznego klucz do rozpoznania wszelkich zastosowań tego czasownika jako elementów jednego systemu synchronicznego daje nam łącznik w zdaniu nominalnym. Gawroński wyjaśnia to następująco: „w językach indoeuropejskich czasownik *es* – zajmuje centralne miejsce w całej rodzinie czasowników wyrażających usytuowanie i pozycję ciała (takich jak » stać«, » leżeć«, » siedzieć«), mających tę wspólną cechą,

⁶² „Jako czasownik wyrażający pozostawanie [*station*], *być* w każdej formie reprezentuje *statyczną wartość aspektową* [*static aspectual value*] w kontraście do *kinetycznej* (lub *mutacyjnej*), reprezentowanej przez czasownik *stawać się*” (Kahn, *The Verb „Be”...*, s. 198).

że mogą występować zarówno w konstrukcjach lokacyjnych jak i predykatywnych. Jako czasownik orzekający usytuowanie, »być« pozostaje w systematycznej opozycji aspektowej do całej rodziny czasowników orzekających zmianę lub dynamiczny proces i skupiających się wokół centralnego terminu »stawać się« (w starogreckim γίγνομαι). System opozycji między czasownikami statycznymi i dynamicznymi skupia się w językach indoeuropejskich w trzech kontrastujących parach form zdaniowych:

Statyczne	Dynamiczne
X jest mądry	X staje się mądry
X jest w Warszawie	X jedzie do/z Warszawy
X ma pieniądze	X otrzymuje/daje pieniądze ⁶³ .

Owa opozycja aspektowa między tym, co statyczne, a tym, co dynamiczne, obejmuje cały zakres wszystkich znanych nam użycie czasownika „być”. Opozycję statyczno-dynamiczną dostrzec można w tzw. prawdziwościowym użyciu εἶναι, gdzie to τὸ εἶναι (to, co ma miejsce) skontrastowane jest z τὸ γεγονός (to, co zdarzyło się) lub z τὰ γενόμενα (fakty). Rzeczona opozycja obejmuje np. użycie witalne czasownika εἶμι (jestem żywy) i γίγνομαι (rodzę się). Obejmuje też zastosowanie egzystencjalne w kontraście między trwaniem a powstawaniem, np. w przypadku konstrukcji egzystencjalnych, w którym orzeka się o istnieniu wydarzenia względnie trwałego: *imperfectum durationis* κλαγγῆ ἦν (był zgiełk) i aorystu κλαγγῆ ἐγένετο (powstał zgiełk). Czasownik γίγνομαι występuje najczęściej w takich właśnie „egzystencjalnych” konstrukcjach z rzeczownikami drugiego stopnia tj. nominalizacjami czasownika, wyrażających jakąś czynność⁶⁴.

⁶³ Zob. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny...*, s. 32–33.

⁶⁴ Tamże, s. 33. W użyciu filozoficznym *gignesthai* wykazuje pewien związek z późniejszym *existere*. Z tą różnicą jednak, że jeśli Grecy wykluczali wszelkie stawianie się (*sc. bytu gignetycznego*) z niczego (Οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος: Arystoteles, *Fizyka* 187a 53–55), w koncepcji metafizyki-*creatio* niedoskonałość bytu przygodnego oznaczonego terminem *existentia* tłumaczona jest właśnie jego genezą z nicości. To, że w ogóle mógł on zaistnieć jest wynikiem łaski i woli Bożej. „Ex-sistere oznacza więc – jak o tym świadczą najbardziej utarte wyrażenia łacińskie – nie tyle sam fakt istnienia, ile jego aspekt genetyczny (podkr. moje). Dlatego to właśnie najczęściej spotykane znaczenie słowa *existere* – to »zjawiać się«, »występować«, »ukazywać się«, »wywodzić się z«”.

72 Tym więc, co wiąże wszystkie użycia czasownika *es – w językach indoeuropejskich, jest aspekt statyczny, który – jak wywodzi za Kahnem Gawroński – „jest logicznie wcześniejszy od stopnia dynamicznego. W terminologii lingwistycznej możemy powiedzieć, że »być« jest nienacechowanym członem opozycji, podczas gdy »stawać się« jest nacechowaną dynamicznie formą orzekania. W języku Homera drugim członem opozycji jest z jednej strony ἵσταναι, a z drugiej τίθημι. Te trzy czasowniki tworzą szeroki system skorelowanych zastosowań, trójczłonowy system »bycia«, »stawania się« i »zmieniania czegoś« (w sensie przechodnim)”⁶⁵. Co więcej, opozycja w języku naturalnym między tym, co statyczne, a tym, co dynamiczne, o której mówiło się rekonstruując system czasownika „być”, jest tak

(E. Gilson, *Byt i istota*, 1963, s. 13). Pojęcie czystego istnienia (*existentia*) stanowi więc implikację pojęcia nicości i jego rozumienie pozostaje do końca nieodłączne od całej teorii *creatio*. Takie istnienie dotyczy bytu stworzonego (*ens creatum*), który pozostaje niejako „zawieszony” między niebytem absolutnym (nicość) a bytem absolutnym (*perfectissimum-increatum ens*). Stąd status ontyczny tak istniejącego bytu jako swoistej *positio extra nihilum* jest niepewny. W metafizyce występuje nadto wyraźne skonstrastowanie istoty i istnienia, którego trudno byłoby dopatrzeć się na gruncie klasycznej ontologii greckiej. Albowiem w metafizyce ów kontrast jest założony niejako w strukturze tego samego bytu, podczas gdy dla Platona i Parmenidesa *quasi*-podobne skonstrastowanie wynika z rozróżnienia dwóch gnoseologicznych porządków. Warto przytoczyć pewne opinie współczesnych filozofów, dotyczące pojęć bytu, istnienia i istoty. „Powód, dla którego istnienie musi być puste, przezroczyste (*diaphanous*), czyste (*blank*), neutralne i ogólnie, być n i c z y m (*nil*), mieści się w jego definicyjnym kontraście do Istoty. Nie ma natury zarezerwowanej dla Istnienia” (J.M.E. Mc Taggart, *The Nature of Existence*, Cambridge 1921, Vol. I, s. 60). „Byt jest tym, co przynależy każdemu możliwemu do pomysłenia terminowi, każdemu możliwemu obiektowi myśli... Istnienie, przeciwnie, jest przywilejem niektórych tylko bytów... Potrzebujemy pojęcia bytu, jako tego pojęcia, które przynależy nawet nie-istniejącemu” (B. Russell, *Principles of Mathematics*, London 1937, s. 449–450). „Jeśli zatrzymamy się na istnieniu i odmówimy, by iść dalej, owo istniejące [*the existent*] jest doskonale i absolutnie czyste [*perfect and absolute blank*]. I powiedzieć, że jedynie ono istnieje, jest równoznaczne z powiedzeniem, że nic nie istnieje” (R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940, s. 15).

Zauważmy na marginesie, że dominujące współcześnie egzystencjalistyczne rozumienie „bycia” zredukowanego do „czystego” istnienia (*existentia*), nacechowane względnością i wręcz nicością, byłoby dla Greka niczym innym, jak sprowadzeniem εἶναι do nietrwałego ἵσταναι (stawania się). Współczesny egzystencjalizm w wersji ateistycznej jawi się zresztą jako prosta i ostateczna konsekwencja myślenia *metafizyki-creatio*. Albowiem podając w wątpliwość samo źródło istnienia (Boga), czy wręcz eliminując je z rozważań, pozostawia „naga” egzystencję, pozbawioną jakiegokolwiek oparcia. Tylko założenie istnienia Boga gwarantuje bytowi-egzystencji, że jakkolwiek pochodzi z nicości może dostąpić wieczności, a nie pograć się w nicości ostatecznie.

⁶⁵ Zob. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny...*, s. 33.

podstawowa dla całego systemu języka, że – jak trafnie zauważa Gawroński – „bez niej nie byłoby warunków – w sensie Kantowskim – istnienia języka. Warunki te dotyczą przede wszystkim świata przedmiotowego. Gdyby w świecie przedmiotowym nie było pewnych elementów stałości, nie byłoby możliwe stwierdzenie, ani jakie przedmioty istnieją, ani jak się rzeczy w świecie mają”⁶⁶. Z drugiej strony to, że bycie, predykcja i prawda odsyłają zasadniczo do aspektu statycznego, nie musi oznaczać bynajmniej zdroworozsądkowego poglądu, iż przedmioty naturalne i artefakty są podstawowymi elementami świata. Tymi podstawowymi elementami świata mogą być bowiem – jak wskazuje Platon – np. idee i ich pryncypia, będące kryteriami predykcji, bycia (*resp.* istnienia) i prawdy, nie zaś „stabilność” mająca swój wzorzec w rzeczy a ch. Jeśli wszystko – powiada wielokrotnie Platon – jest w stanie ustawicznej przemiany, to ani prawdziwy opis, ani wiedza nie są możliwe. Albowiem podmiot zdania, przedmiot opisu muszą charakteryzować się pewną trwałą konsystencją. Jeśli zaś zdanie lub deskrypcja mają zawierać w sobie rozszczenie prawdziwości lub jej cechę, to także własności, które są przypisywane w opisie przedmiotowi, muszą mieć pewną p o j ę c i o w ą niezmienność. To właśnie brak stabilności – sugeruje Gawroński – jest najłabszą stroną wszelkiej ontologii opartej na danych wrażeniowych lub na przeżyciach, gdyż taka ontologia bierze za podstawę coś, co może być w stanie ciągłej przemiany, coś przelotnego, zbyt szybkiego, aby mogło zostać zidentyfikowane jako takie a takie i prawdziwie opisane⁶⁷. Współczesne badania, zwłaszcza w dziedzinie fizyki – dowodzi Gawroński – są szczególnie zaangażowane w poszukiwanie stabilności i prawdy o strukturze rzeczywistości, co najmniej w tym samym stopniu, jak badania myślicieli greckich. Fizyka w ujęciu np. Weizsäckera rezygnuje, idąc po linii Platońskiej, z pojęcia stabilności mającego swój wzorzec w rzeczywistości. „W innej jednak formie zasada stabilności jest nadal podstawowa dla nauki: nie zmieniają się prawa, a jeśli się one zmieniają, to możliwość zrozumienia zmiany jest zawarta w z a s a d a c h (podkr. moje), które same nie podlegają zmianie”⁶⁸.

Dotychczasowe rozważania dotyczące opozycji „statyczność – dynamiczność” przywodzą na myśl pewną metafizyczną konkluzję. Jak widzieliśmy, opozycja między bytem a stawianiem się, bytem a wyglądem, prawdą a mniemaniem, tak istotna w rozwoju filozofii greckiej, przygotowana została jak gdyby przez samą strukturę języka greckiego. Paralelnie istniejąca opozycja między bytem a powodowa-

⁶⁶ Tamże, s. 41.

⁶⁷ Por. Tamże.

⁶⁸ Tamże.

74 niem czegoś do bycia również jest przygotowana przez syntaktyczną i leksykalną strukturę tego języka, w kontraście między εἶμι a τίθημι, jakkolwiek na etapie klasycznym nie odgrywa ona specjalnej roli. To właśnie jest w pewnym sensie zastanawiające, gdyż dopiero w czasach chrześcijaństwa i islamu, pod wpływem Biblii, różnica między *ens increatum* i *ens ex nihilo creatum*, między istnieniem nieuprzączynowanym a istnieniem uprzączynowanym, została w pełni uwzględniona, w sposób przypominający archaiczne skontrastowanie między εἶμι z τίθημι, bycia z powodowaniem do bycia. Z punktu widzenia językowego pozostaje pytaniem otwartym, czy istniały jakieś lingwistyczne powody, dla których owa antyteza, stosunkowo mało dostrzegana w myśli antycznej, nabrała specjalnego znaczenia w późniejszych dziejach filozofii.

Rozstrzygnięcia tej intrygującej kwestii szukać należy, jak sądzę, nie wyłącznie na gruncie języka i ontologii, tzn. językowych determinant warunkujących teorie bytu, ale w samym „teo-logicznym” charakterze „wyemancypowanego” z logosu myślenia metafizyki. Musimy z jednej strony dostrzec źródłowy sceptycyzm metafizyki wobec „istnienia” świata oraz *implicite* jeszcze wyrażane przekonanie o niezależności zasad rozumu wobec logosu bytu-języka z drugiej. Jeśli język w przypadku Greków warunkował jeszcze epistemologiczny i ontologiczny dualizm (Parmenides, Platon, Arystoteles), odwołując się niejako do opozycyjnej relacji między tym, co statyczne (stabilne), i tym, co dynamiczne (zmiennie), a więc do opozycji między εἶναι a γίνεσθαι - τίθεσθαι - δοκεῖν, w konceptualnym podejściu metafizyki dochodzi jak gdyby do zachwiania tej opozycyjnej równowagi, czyli zdetronizowania εἶναι na rzecz drugiego członu opozycji, a więc do wyakcentowania szczególnej pozycji τίθεσθαι. Metafizyka poarystotelesowska (sc. chrześcijańska) podporządkowuje wszelką bytowość (εἶναι) pojęciu Boga (temu, co powoduje coś do istnienia), Bogu, który nie dzieląc się własną bytowością, kreuje jednak bytowość świata z niczego.

Spróbujmy teraz dokonać podsumowania powyższych rozważań, skupiając dodatkowo szerszą nieco uwagę na aspekcie egzystencjalnym słowa „być” lub, mówiąc ściślej, na konstrukcjach egzystencjalnych tego czasownika, wracając tym samym do początku naszych refleksji dotyczących kwestii istnienia w ogóle. Szczególnie chodzić mi będzie o ukazanie „mostu” między łącznikiem, centralną funkcją słowa „być” a egzystencjalnymi użyciami tego czasownika. Innymi słowy,

spróbujemy – za Kahnem – zastanowić się, co to znaczy, że użycia łącznikowe są często pierwszego stopnia, czyli elementarne (*kernel*), podczas gdy użycia egzystencjalne nie są elementarne, lecz transformacyjnie (*sc.* genetycznie i logicznie) pochodne i wyrażają się w określonych typach zd ań.

Wyjdźmy od przypomnienia błędów tradycyjnego pojmowania języka i czasownika „być” w szczególności. Tradycyjne ujęcie (Mill – Russell – Carnap), przyjmując arbitralnie kryterium semantyczno-logiczne, opierało się na rzekomej konieczności przyjęcia pewnej liczby różnych sensów słowa „być” (p.w.), jako „heterogenicznego węzła” bez jakiegokolwiek pojęcia „bycia”, które mogłoby je „spinać” razem. Ujęcie Gilsona i neotomistów akcentuje na pierwszym planie znaczenie egzystencjalne „być” i jako późniejsze chronologicznie łącznikowe. Kahn ten podział kwestionuje wywodząc, iż pierwsze zależne jest od znaczenia, drugie zaś jest syntaktyczne. „Przewrót kopernikański” w tej dziedzinie nie oznacza – jak widzieliśmy – prostego odwrócenia tej dychotomii. Kiedy bowiem czasownik „być” zostaje użyty syntaktycznie jako *copula*, może mieć egzystencjalne lub inne „mocne znaczenia”, a kiedy jest użyty nielącznikowo, może mieć znaczenie nieegzystencjalne. Pogląd ten, uzasadniony zresztą przez Kahna empirycznie w rozdziałach IV–VI jego monumentalnej pracy *The Verb BE in Ancient Greek*, dokonuje zarazem przewrotu w ogólnej teorii języka.

Tradycyjny pogląd na język opierał się na iluzji, iż pierwotnie biorąc, wszystkie słowa były jednoznaczne, tzn., że cechował się jakąś swoistą prostotą, a czasownik „być” musiał być kiedyś takim samym czasownikiem, jak wszystkie inne i oznaczał „istnieć”. Po drugie utrwaliło się przekonanie, że pierwotne znaczenie wszystkich słów miało zawartość zmysłową, a więc konotację przestrzenno-cieleśną. Stąd też uważano, że wyrażanie uczuć, ogólnych kategorii leksykalnych i pojęć abstrakcyjnych musiało posługiwać się znaczeniami zapożyczonymi z doświadczenia zmysłowego. Podstawowym mechanizmem – twierdzono – za pomocą którego języki pierwotne rozwijały bogatsze i bardziej abstrakcyjne słownictwo, była metafora i przeniesienie znaczenia z sensu zmysłowego do sensu przeżyciowego lub moralnego, z sensu zmysłowego do sensu intelektualnego, z konkretnego do abstrakcyjnego. „Wydawało się, że w duchu takich założeń można wyjaśnić wiele faktów językowych. Wymieńmy tu niektóre z nich. Rdzeń *weid- perfectum οἶδα (wiedzieć) i aorystu ἵδεν (widzieć) – znaczył pierwotnie w starogreckim tylko »widzieć«. Podobnie γίγνομαι miało pierwotnie tylko znaczenie »rodzenia

76 się« w sensie fizycznym, później zaś »wyrzucania się«, a w końcu wszelkiego »stawania się«. A wobec faktu, że γίγνομαι i εἶμι są w starogreckim ściśle związane ze sobą na zasadzie opozycji dynamiczno-statycznej i że εἶμι u Homera może czasem znaczyć »jestem żywy«, nęcąca staje się hipoteza, że owo biologiczne i jak gdyby cielesne znaczenie czasownika εἶμι jest jego znaczeniem pierwotnym⁶⁹. Materiał dowodowy nie wskazuje jednak, jakoby znaczenie witalne było wcześniejsze od innych użyć. To samo dotyczy zastosowania lokacyjno-egzystencjalnego, w którym εἶμι jest syntaktycznie łącznikiem, lecz ma jednocześnie mocne znaczenie egzystencjalne „bycia w jakimś miejscu”. Wszystko to są hipotezy oparte na założeniu jednego pierwotnego znaczenia, okazuje się bowiem, że pojęcie jako takie istnienia nie ma w ogóle swojego odpowiednika w takiej czy innej strukturze syntaktycznej. Sens egzystencjalny, ale tylko sens czasownika „być” występuje w kilku użyciach łącznika lokacyjnego (p.w.), kiedy jest on umieszczony na początku zdania lub kiedy umiejscowiony jest tak okolicznik miejsca. W języku starogreckim istnieje *nota bene* ścisły związek między pojęciami miejsca, istnienia i posiadania. Oczywiście wiele abstrakcyjnych pojęć filozoficznych wywodzi się od metafor zmysłowo-konkretnych (np. „*subiectum*”, „*conceptus*”, „*hypothesis*”). Taka geneza pojęć, które nabrały później specyficznego filozoficznego czy naukowego znaczenia, nie dowodzi bynajmniej, że słowa były pierwotnie jednoznaczne i że nie miały już w języku naturalnym znaczenia abstrakcyjnego⁷⁰. Analizy Kahna dowodzą raczej tego, że znaczenie abstrakcyjne współistnieje zazwyczaj ze znaczeniem dosłownie fizycznym i że tzw. metafora i abstrakcja przenikają każdy pierwotny język nie mniej niż nasz współczesny⁷¹. Owo pierwszeństwo fizyczno-cielesne nie musi być zatem rozumiane w sensie chronologicznym jako wcześniejsze, jakkolwiek jest podstawowe.

Badania lingwistyczne przeczą, jakoby „proste” na początku słowa stawały się dopiero w miarę postępującej ewolucji języka coraz bardziej wieloznaczne. Szczególnie obala to tezę o jednoznaczności czasownika „być”, jak i jego heterogenicznej wieloznaczności (p.w.), a także tezę przyjmującą za jego pierwotne znaczenie np. użycie witalne i lokacyjne. Co więcej, nie jest tak, iżby użycie łącznikowe było wtórne wobec egzystencjalnego. Kahn podaje 155 przykładów wskazujących, że np. w *Iliadzie* przynajmniej 80 procent z wszystkich zastosowań εἶμι to konstrukcje łącznikowe. Wskazywałoby to, że konstrukcja łącznikowa jest tak stara jak rdzeń czasownika *es. Na dalszych miejscach jako konstrukcje również „pierwszego rzędu” znajdują się użycia posesyw-

⁶⁹ Zob. tamże, s. 29–30.

⁷⁰ Tamże, s. 30.

⁷¹ Tamże, s. 31.

ne, prawdziwościowe i witalne. Ogólnie biorąc, można powiedzieć, że w języku naturalnym nie ma jednego znaczenia lub użycia pierwotnego „być”, jest natomiast jedno użycie centralne w całym systemie użytych skorelowanych, tj. użycie tego słowa jako *copula*. „W tym zastosowaniu »być« nie ma specjalnego znaczenia leksykalnego, ale nadaje wyrażeniu nominalnemu formę zdaniową, wskazując na osobę, czas i modalności oznajmiania, życzenia, rozkazu itp. W tej swojej funkcji czasownik ten posiada znaczenie w szerokim rozumieniu tego słowa, nie tyle znaczenie w sensie zawartości semantycznej, ile raczej znaczenie związane z ogólną formą zdania, złożoną z podmiotu i orzeczenia. Łącznik »jest« w swoim użyciu elementarnym znaczy, że pewna przydawka należy do pewnego podmiotu. W aspekcie metalingwistycznym łącznik elementarny wyraża roszczenie prawdziwości (*affirmatio* Tomasza z Akwinu) zdania o formie: podmiot – orzeczenie, podczas gdy w trybach i formach zmodyfikowanych wyraża on to roszczenie w różnych epistemicznych i intencjonalnych modalnościach”⁷².

Kahn nie waha się zatem wnioskować, iż *copula* nie jest po prostu czymś pustym. Przekonanie zresztą o pustości treściowej spójki „jest” utrzymywane bywa zazwyczaj na tej podstawie, że słówko to należy traktować jako wyizolowany operator, jako pewien wyraz pomocniczy⁷³. Teza o zupełnej pustości treściowej tak rozumianego słowa „jest” prowadzić by musiała w konsekwencji do tezy o pustości treściowej terminu „byt”, czyli do negacji tego, że sam termin *implicite* sugeruje już pewną TAKOŚĆ (p.w.), zawartą w roszczeniu prawdziwościowym, dointerpretowaną *explicite* w formie rozwiniętej deklaracji zdaniowej (por. Arystotelesowskie λέγομεν γάρ...). Istnieje bowiem – jak widzieliśmy – specjalna forma syntaktyczna, w której czasownik „jest” występuje oddzielnie od treści opisowej. Nie oznacza to bynajmniej pustości tego terminu. Forma prawdziwościowa „tak jest” (ἔστι αὐτό) to forma (jedna z najstarszych w językach indoeuropejskich), w której logicznym albo głębokim podmiotem

⁷² Tamże, s. 35.

⁷³ „Ponieważ *copula* jako czasownik określony [*finite verb*] jest nośnikiem formalnego znaku deklaratywnej zdaniowości, akcent postawiony na łącznik wyraża wzmocnioną asercję zdania jako pewnej całości. [...] Roszczenie prawdziwości zdania jako pewnej całości jest zatem powiązane z czasownikiem określonym w ogóle, a z łącznikiem w szczególności” (Kahn, *On The Theory...*, s. 11).

78 zdania nie jest ani jedna nazwa, ani jedna deskrypcja, ale cała poprzedzająca wypowiedź. Treść opisowa może być różna, ale czynnik semantyczny dwuwartościowy: pozytywny lub negatywny („tak jest” albo „tak nie jest”). W języku starogreckim $\epsilon\sigma\tau\iota$ pretenduje do prezentacji treści opisowej jako obecnej w świecie, zaś $\omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota$ przeczy tej obecności. Ta własność „bycia”, tzn., że „być” w niektórych swych użyciach ma znaczenie prawdziwościowe, znana była od czasów Parmenidesa. Zwrócił na to uwagę Arystoteles, a Kahn szczegółowo opisał w VII rozdziale swojej monumentalnej pracy⁷⁴. Stagiryta w *Metafizyce* (1017a 34) zaznacza: $\epsilon\tau\iota \tau\omicron \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \tau\omicron \epsilon\sigma\tau\iota\nu \omicron\tau\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma, \tau\omicron \delta\epsilon \mu\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \omicron\tau\iota \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\varsigma$. „Tak że »być« i »jest« znaczy, że coś jest prawdziwe, »nie być« znaczy, że nie jest prawdziwe, lecz fałszywe”. A nieco wcześniej (1011 b 26): $\tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \tau\omicron \delta\upsilon\nu \mu\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \grave{\eta} \tau\omicron \mu\eta \delta\upsilon\nu \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma, \tau\omicron \delta\epsilon \tau\omicron \delta\upsilon\nu \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \kappa\alpha\iota \tau\omicron \mu\eta \delta\upsilon\nu \mu\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ „Mówić o czymś, co jest (tak), że nie jest, lub o czymś, co nie jest (tak), że jest – to fałsz; mówić o czymś, co jest (tak), że jest, i o czymś, co nie jest (tak), że nie jest – to prawda”. Kahn wprowadza do tłumaczenia słowo „tak” (*so*), aby uwyraźnić, jak powiada, prawdziwościowe lub semantyczne zastosowanie, które w tekście Arystotelesa wyrażone jest w formie participium – $\delta\upsilon\nu$. Uogólniając zatem rolę słowa „być” jako tzw. czasownika „pierwszego

⁷⁴ W funkcji prawdziwościowej $\epsilon\sigma\tau\iota$ nie jest ani łącznikiem elementarnym, ani czasownikiem egzystencjalnym. Syntaktyczny opis formy prawdziwościowej wygląda tak: (1) konstrukcja czasownika jest absolutna, podobnie jak w egzystencjalnym typie VI (p.w.), czyli występuje bez lokacyjnego lub innego orzecznika, bez żadnego dodatku poza porównawczym przysłówkiem $\omicron\upsilon\tau\omega, \acute{\omicron}\varsigma, \acute{\omicron}\delta\epsilon$; (2) podmiotem czasownika jest konstrukcja zdaniowa. Zaimiki $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ lub $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ odnoszą się wstecz nie do jednego wyrazu lub grupy, lecz do tego, co zostało powiedziane w jednym lub kilku zdaniach; (3) przysówek $\acute{\omicron}\varsigma$ lub $\omicron\upsilon\tau\omega$ wprowadza porównanie pomiędzy zdaniem z $\epsilon\sigma\tau\iota$ i zdaniem z czasownikiem wyrażającym mówienie. Forma prawdziwościowa z czasownikiem w formie osobowej ma w języku starogreckim odpowiednią transformację nominalną. Imiesłów $\acute{\epsilon}\omicron\nu, \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ występuje najczęściej jako dopełnienie takich czasowników, jak „mówić”, „wiedzieć”, „zgadywać” (lub „słyszeć”), i znaczy tyle co „prawda”, „fakty”, „to, co miało miejsce”. Forma ta występuje w opozycji do tego, co „się wydaje”, a więc w kontraście do $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$ i $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Klasyczne sformułowanie Arystotelesa, że prawda jest powiedzeniem o tym, co jest, że jest, i o tym, co nie jest, że nie jest – jest niczym innym jak artykułowanym rozwinięciem syntaktycznej formy prawdziwościowej, istniejącej w języku starogreckim. Wskazuje to na pewną relację między tym, co się mówi, a tym, co ma miejsce w świecie, a więc, że prawda polega na pewnej styczności między jednym terminem porównania a drugim.

rzędu” należy powiedzieć, że (1) syntaktycznie biorąc, czasownik ten, funkcjonując jako *copula*, dostarcza formy czasownika określonego (*finite verb form*), wymaganej dla generowania propozycjonalności (*sentencehood*), (2) semantycznie zaś dostarcza formy trybu oznajmującego (*indicative mood form*), która jest cechą (*mark*) zdania deklaratywnego lub postulatu prawdziwościowego (*truth-claim*). „Założywszy – twierdzi Kahn – że εἶμι pełni rolę czasownika *par excellence*, jeśli funkcją jako taką (tego) czasownika jest najpierw i przede wszystkim wyrażanie postulatu prawdziwościowego (*expression of a truth-claim*), to wynika naturalnie z tego, iż εἶμι jako pewien czasownik wzorczy (*paradigm verb*), będzie wyrażać pojęcie prawdziwości (*verdicall idea*): »to jest, jak rzeczy się przedstawiają« (*>> this is how things stand <<*)”⁷⁵.

Omówieniu użycia prawdziwościowego słowa „być” poświęciłem już większą uwagę w stosownym miejscu (p.w.). Obecna dygresja na ten temat ma na celu ukazanie pewnego związku owej konstrukcji z pewną określoną konstrukcją egzystencjalną czasownika „być”, zbliżoną do naszego potocznego sposobu wyrażania istnienia. Zanim jednak do niej dojdziemy, musimy przejść przez kilka pośrednich konstrukcji tego typu. Wyjdźmy w największym skrócie od początku, tzn. od wyróżnienia czterech wariantów semantycznych czasownika εἶμαι ze znaczeniem *quasi-egzystencjalnym*: (1) odcień witalny („jest” – „żyje”; „nie jest” – „nie żyje” (2) odcień lokacyjny (np. „Jest miasto Efyra w zakątku Argos” *Iliada* 6, 152), (3) odcień statyczny („jest” wyraża pojęcie statycznego lub trwałego zdarzenia, bycia nadal takim a takim, skontrastowane ze zdarzeniem chwilowym lub powstawaniem nowej sytuacji), (4) odcień związany z zaimkami niektożry” („ktoś”), „żaden” („nikt”) i zbliżony do kwantyfikatora egzystencjalnego ∃xFx, który często odczytujemy jako „istnieje takie... że” (np. „Nie ma takiego człowieka i nigdy się nie narodzi, który może przyjść i przynieść szkodę krainie Feaków”: *Odyseja* 6, 201–203).

„Lista ta sugeruje, że kiedy mówimy o znaczeniu egzystencjalnym czasownika εἶμαι, to nie mamy do czynienia z jednym (podkr. moje) ścisłym znaczeniem, które można parafrazować używając w języku polskim czasownika istnieć, ale z całą rodziną znaczeń w sensie Wittgensteinowskim”⁷⁶. Po takim rozróżnieniu czterech odcieni zna-

⁷⁵ Zob. Kahn, *The Verb „Be”...*, s. 191.

⁷⁶ Zob. Gawroński, „Byt, istota i prawda...” cyt. maszynopis.

80 czeniowych sposobem tradycyjno-intuicyjnym, Kahn stara się odczytać zmiany odcieni znaczeniowych czasownika egzystencjalnego, spowodowane przez odmienne konstrukcje syntaktyczne zdań, odróżniając pięć form syntaktycznych występujących u Homera i formę szóstą, spotykaną dopiero w późniejszych tekstach greckich. Oto przykłady:

witalne	I. „(Twoi rodzice (jeszcze są) żyją)”, <i>Odyseja</i> 15, 433
lokacyjno-egzystencjalne	II. „Jest miasto Efyra w zakątku Argos”, <i>Iliada</i> , 6, 152. III. „Jest wiele ścieżek w obozie”, <i>Iliada</i> , 10, 66 IV. „Wokół niego był zgietk umarłych”, <i>Odyseja</i> , 11, 605
egzystencjalne 1	V. „Nie ma takiego, który może uciec od śmierci”, <i>Iliada</i> 21, 103
egzystencjalne 2	VI. „Nie ma Zeusa”, „Zeus nie istnieje” Arystofanes, <i>Chmury</i> 366 ⁷⁷ .

Jeśli chodzi o zdania typu II–IV, to trzeba zgodzić się z Kahnem, że są one z punktu widzenia ich głębokiej struktury zwykłymi zdaniami z łącznikiem lokacyjnym lub nominalnym, ponieważ negacja tych zdań zgoła nie przeczy ich istnieniu (np. „nie jest prawdą, że Efyra jest miastem”). Znaczenie egzystencjalne łącznika jest tylko podkreślone przez zmianę normalnego szyku słów i umieszczenie go na początku zdania⁷⁸.

Na uwagę zasługuje natomiast V typ zdania, w którym czasownik εἶναι występuje już mocno w znaczeniu egzystencjalnym i w formie syntaktycznej nielącznikowej. Jest to forma zbliżona do kwantyfikatora egzystencjalnego w logice, ale niezupełnie. „Forma ta, często spotykana u Homera, ma strukturę, w której po czasowniku »być«, związanym z zaimkiem »taki«, »niektórzy«, »jeden« albo »żaden«, następuje zdanie zależne mające ten sam podmiot. Jest to więc forma syntaktyczna odmienna od tej, na którą wskazywali dotąd

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

filozofowie jako na wzorcową form zdania egzystencjalnego (typu »X jest«), a która w ogóle nigdzie nie występuje przed powstaniem filozofii [...]. W każdym przykładzie typu V, typu spotykanego w językach naturalnych, najbliższego temu, co filozofowie nazwali później zdaniem egzystencjalnym, podmiotem $\xi\sigma\tau\iota$ jest zawsze osoba (lub osoby), która jest także (i koniecznie) podmiotem zdania zależnego. W logice języka naturalnego, jeśli mówię, że coś istnieje, to muszę także podać opis (opis, a nie wyrażenie denotujące, które samo z siebie przesądza o istnieniu) tego, o czym mówię, że istnieje lub nie istnieje. Mamy różne warianty, niektóre z nich modalne, formy zdaniowej, którą opisaliśmy, i być może właśnie w wariantach modalnych, w których pada pytanie, czy może istnieć coś takiego a takiego, znajdujemy największe przybliżenie do pytania typowo religijnego lub filozoficznego typu VI, a mianowicie czy *X* istnieje?, w którym *X* jest albo imieniem własnym, albo nazwą ogólną, choć czasem jednostkową, jak np. »Bóg«⁷⁹.

Szczególną innowację techniczną stanowi typ VI zdań-sądów o postaci „*X* jest (sc. „istnieje”) lub „*X* nie jest” (sc. „nie istnieje”). Jest to późna forma występująca dopiero tam, gdzie pojawia się spekulacja teologiczna i sceptycyzm religijny. Spotykamy ją np. w *Rigwedzie* (VIII 100, 3–4), u Protagorasa, Melissosa i Arystofanesa. Jest to forma syntaktyczna pozbawiona dodatku zdania opisowego, kwalifikującego, o kim mowa. „Można powiedzieć – czytamy w komentarzu Gawrońskiego do tego typu zdań – że w zdaniach typu II–IV czasownik $\xi\sigma\tau\iota$ stwierdza istnienie pozajęzykowego podmiotu pewnego rodzaju, który odpowiada pewnym warunkom opisu. Oryginalność typu VI polega na tym, że owe warunki nie są wymienione i że czasownik $\xi\sigma\tau\iota$ »prezentuje« pewien podmiot pozajęzykowy jako taki, zidentyfikowany, zdawałoby się, w y ł ą c z n i e (podkr. moje) przez imię własne lub powszechnik rodzajowy”⁸⁰. Innymi słowy, w tym typie zdań owe warunki opisowe jak gdyby zanikły, pozostawiając nas z nagim stwierdzeniem istnienia niezrelatywizowanego do jakiegokolwiek określenia opisowego.

Sytuację tę obrazują, wielokrotnie przytaczane przez Kahna, standardowe przykłady, zaczerpnięte z literatury starogreckiej. Takie zda-

⁷⁹ Zob. Gawroński, „Byt, istota i prawda...”

⁸⁰ Zob. Tamże.

82 nia, jak: „Zeusa nie ma” (sc. „Zeus nie istnieje”), „są bogowie” (sc. „istnieją”), „nie ma centaury”, to sądy VI typu o mocnym wydźwięku egzystencjalnym. Na uwagę zasługuje słynny fragment 4 z Protagorasa, w którym spotykamy się po raz pierwszy z „technicznym” użyciem czasownika „być” jako czasownika egzystencjalnego: „A w sprawie bogów nie jestem w stanie wiedzieć, czy oni są (sc. istnieją), czy też nie są (sc. istnieją), lub jaką mają formę-istotę (ἰδέσθαι)”.

Bylibyśmy jednak w błędzie, traktując z góry występujący w tym typie sądów czasownik „być” = „istnieć” w sensie absolutnym i niezależnym. Jest niezwykle doniosłym wkładem Kahna wyjaśnienie specyfiki wyróżnionych przezeń „egzystencjalnych” zdań VI typu jako wypowiedzi złożonych i eliptycznych. Postarajmy się tę kwestię najkrócej zrekapitulować, odwołując się do wartościowego komentarza Gawrońskiego.

Forma VI charakteryzuje się: (1) brakiem konkretnej jednostki jako podmiotu, jednostki bezpośrednio zidentyfikowanej i zlokalizowanej w czasoprzestrzeni, (2) w miejscu podmiotu występuje natomiast zawsze jednostka ogólna, opisana już nie w zdaniu zanurzonej lub związanej, lecz w opowieściach, które całościowo mogą być uznane za prawdziwe lub fałszywe, (3) owe opowieści np. o Zeusie, podane w różnych orzeczeniach, kompleksach twierdzeń, podań i tekstach, cała na ten temat tradycja w ogóle, stanowią jak gdyby odrębny „podmiot” domyślny dla wyartykułowanego w pewnym momencie sądu VI typu.

„Zdanie »Zeus nie istnieje« znajduje się tylko pozornie w opozycji do zdania »Zeus istnieje«, gdyż taka opozycja zakładałaby możliwość identyfikacji, o kim mowa. W rzeczywistości zdanie »Zeus nie istnieje« przeczy całemu kompleksowi znanych nam opowieści o Zeusie i stwierdza ich fałszywość”. Jeśli pozornie niezależne użycie czasownika εἶναι w typie VI można uznać za uogólnioną postać typów II–IV, w których asercje istnienia lub nieistnienia pewnego podmiotu są zrelatywizowane do predykatów, jakie następują w zdaniu głównym lub zależnym, to w zdaniach typu VI zamiast predykatów następujących w zdaniu mamy całą tradycję predykatów, których asercji przeciwstawiamy się łącznie i jednorazowo⁸¹.

Analogicznie możemy argumentować w przypadku sądów „bogowie nie istnieją” i „nie ma centaurów”. Albowiem w zdaniach tych musimy

⁸¹ Tamże.

najpierw wiedzieć, o jakiej klasie przedmiotów wypowiadamy się, kiedy mówimy, że istnieją egzemplarze tej klasy lub nie. „Denotacja nazw takich jak »cenatur« lub »bogowie« jest dana przez opis definiujący daną klasę bytów i tylko w ramach takiego opisu można stwierdzić, czy dana klasa jest pusta, czy też ma swoje egzemplifikacje [...] Twierdzenie »Zeusa nie ma« lub »nie ma centaury« nie przeciwstawia się takiemu lub innemu twierdzeniu, lecz odmawia cechy prawdziwości całej religijnej i poetyckiej tradycji związanej z tymi nazwami we własnej kulturze”⁸². Kahn określa sądy egzystencjalne jako pewien „węzeł” zdań o ograniczonym sensie egzystencjalnym. „Czysto” egzystencjalne użycie (εἶσι θεοί) powstaje w wyniku (1) uogólnienia owego zbioru zdań („są bogowie, którzy...”) poprzez usunięcie jakiegokolwiek określonego predykatu, oraz (2) wzmocnienia znaczenia egzystencjalnego przez naniesienie niuansu prawdziwościowego; negacja (οὐκ εἶσι θεοί) oznacza lub sugeruje: „nie ma (nie istnieje) nic prawdziwego w odniesieniu do bogów wszystko, co o nich powiedziano, jest stekiem kłamstw”. Podstawową funkcję językową i odcień czysto egzystencjalny można wyrazić tak: (1) „x jest” = „x jest czymś”, lub symbolicznie ($\exists y$) (x jest y) oraz (2) „x nie jest” = „x jest niczym”, symbolicznie $\sim (\exists y)$ (x jest y)⁸³.

Warto odnotować i to, iż zdanie οὐδ’ ἔστι Ζεὺς spełnia podobną ale odwrotną funkcję do formy prawdziwościowej zdania ἔστι αὐτό („tak jest”, „to prawda”), której podmiotem nie jest również jeden wyraz, lecz cały tekst lub kompleks tekstów. W każdym razie istnieje w języku greckim pewien związek pomiędzy lokacyjnym a egzystencjalnym użyciem czasownika „być” oraz użyciem prawdziwościowym i egzystencjalnym określonego stopnia. „Zdanie typu VI jest uogólnieniem, formą eliptyczną w stosunku do zdania typu V i ma w presupozycji, jeśli nie w strukturze głębokiej, formę »istnieją bogowie, którzy są tacy a tacy« lub »zrobili to a to«. Zdanie zależne, kwalifikujące o kim mowa, jest domyślne, zastąpione całą tradycją lub jej częścią, mówiącą, o kim rzeczywiście jest mowa, o jakich bogów chodzi”⁸⁴. Do owej domyślnej treści ustosunkowujemy się w tym wypadku potwierdzająco, w sposób zbliżony jak w konstrukcji prawdziwościowej.

⁸² Tamże.

⁸³ Zob. Kahn, *On The Theory...*, s. 15.

⁸⁴ Zob. Gawroński, „Byt, istota i prawda...”

Podsumujmy tę część rozważań. Dokonana przez Kahna „rewolucja kopernikańska” w teorii języka wypełnia podstawową lukę pozostawioną przez hermeneutykę, wyjaśniając mianowicie w sposób szczegółowy fundamentalną rolę czasownika „być” – owego zadziwiającego Greków „epifenomenu” bytu – w generowaniu mowy i języka jako środka wyznaczonego niejako przez sam byt do wyrażania prawdy o rzeczywistości. Cała logika języka naturalnego (a o nią właśnie ontologom greckim chodzi!) opiera się na systemie tego czasownika, w którym zbieżność i współprzynależność pojęć bycia, prawdy, orzekania i *mutatis mutandis* istnienia nie oznacza, iż owe wymienione aspekty są jednym i tym samym lub że połączyły się w system przypadkowo (tzn. że „jest” w sądzie podmiotowo-orzecznikowym to to samo, co „tak jest” prawdziwościowe lub „jest” egzystencjalne). „Teza Kahna – trafnie ujmuje rzecz Gawroński – jest podobna do tezy Arystotelesa, że »bycie« jest πρὸς ἔν (sc. λεγόμενα), tzn., że czasownik ten ma różne użycia lub znaczenia, które są systematycznie skorelowane z jednym użyciem podstawowym. Podczas gdy dla Arystotelesa podstawowe użycie »jest« to to, które desygnuje substancję (οὐσία), w lingwistycznej analizie Kahna podstawowe jest użycie »jest« jako znaku łącznika, czyli predykcji i zdaniowości. Z punktu widzenia lingwistycznego całość systemu lepiej się tłumaczy przyjmując założenie Kahna niż przyjmując założenie Arystotelesa, ale najważniejsze jest to, co wspólne obu interpretacjom, a mianowicie, że mamy do czynienia z systemem funkcji współzależnych, a nigdy z jednym lub dwoma wyizolowanymi znaczeniami”⁸⁵. Być może to właśnie (tzn. całość systemu „bycia”) miał na myśli Arystoteles mówiąc τὸ ἓν πολλαχῶς λέγεται, co zwykło się powierzchownie tłumaczyć, iż „o bycie orzeka się na różne sposoby”. Skoro jednak mówiliśmy o przynależności czasownika „być” do „bytu”, że całość systemu „być” prezentuje „byt”, należałoby stwierdzenie Arystotelesa przetłumaczyć może po Heideggerowsku, iż to sam „byt w p o w i a d a się wielorako”. A zatem zdanie Arystotelesa wolno nam zinterpretować lingwistycznie jako stwierdzenie dotyczące wielofunkcyjności spełnianej przez słowo „być” w języku naturalnym. Albowiem właśnie „w głębi” i w obrębie systemu czasownika „być”, systemu skorelowanych funkcji, znaczeń i opozycji, odzwierciedla się dla Greków jak

⁸⁵ Zob. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny...*, s. 37.

gdyby samo Bycie jako zawsze już coś zgoła niejednolitego, jako złożony φαινόμενον, ale „fenomen” *par excellence*, λόγος – w Heideggerowskim sensie.

Kwestię niejednoznaczności słowa „być” warto więc przemyśleć zdając sobie, co najważniejsze, sprawę, że idzie tu o samą istotę filozofii europejskiej. Na gruncie ścisłego związku pomiędzy grecką ontologią a teorią języka (*sc.* naturalnego) otrzymujemy w tym względzie wiele konstruktrywnych rozstrzygnięć. Jeśli chodzi o język naturalny, to logiczne analizy struktury tego języka, ześrodkowane na centralnym słowie-systemie „być” (podejowane np. przez Platona i Arystotelesa), okazują się niczym innym, jak próbą określenia warunków, pod jakimi wszelka dziedzina ἐπιστήμη, a więc logika, filozofia, nauka – mogą być uważane za zbiór prawdziwych twierdzeń. Jest to zadanie aktualne szczególnie dziś. Związek „pojęć” predykcji, prawdy i istnienia (używam cudzysłowu „pojęcie” w sensie metalingwistycznym, skrótowym i uogólniającym, zwłaszcza w odniesieniu do „istnienia”), skupiających się wokół jednego „terminu” (*sc.* „być”) ma doniosłe znaczenie nie tylko historyczne. Tłumaczy także to – powiada Gawroński – „jak pojęcie fałszu jako »mówienia tego, co nie jest« (i błędu jako »myślenia tego, co nie jest«) uwolniło Greków od groźnych paradoksów niebytu lub niebycia – odmiennych od współczesnych, ale porównywalnych pod tym względem do niezwykłych paradoksów niebytu (*sc.* nieistnienia – przyp. mój), które prześladowały Russella, Moore’a i innych filozofów XX wieku, zastanawiających się nad zagadnieniem, jak termin »istnieje« może funkcjonować jako predykat (podkr. moje). Dzięki temu, że εἶμι rozumiane było przede wszystkim jako łącznik (podkr. moje), ale funkcjonowało także w tej roli, co nasz czasownik »istnieje«, najwięksi filozofowie greccy nigdy nie ulegli pokusie traktowania istnienia jako predykatu”⁸⁶.

Ważność rozumienia czasownika „być” jako systemu – podkreśla Gawroński – wyjaśnia wiele: (1) system εἶμι (w aspekcie historycznym) umożliwia nam zrozumienie, dlaczego pojęcia predykcji, prawdy i istnienia są tak ze sobą związane w Platońskiej teorii τὰ ὄντως ὄντα – tego, co „prawdziwie rzeczywiste”, (2) system εἶμι (w aspekcie ogólnofilozoficznym) umożliwił niejako powiązanie pojęć predykcji,

⁸⁶ Tamże s. 37–38.

86 prawdy i istnienia w sposób, który ułatwił powstanie ontologii jako spójnego systemu problemów i tematów. „System ten – konkluduje Gawroński – miał tę zaletę, że wiązał pojęcia prawdy i rzeczywistości z faktem predykcji rozumianej semantycznie (podkr. moje), czyli z możliwością wypowiedzania prawdziwych i fałszywych twierdzeń o przedmiotach i faktach tego świata, które nie należą do języka, ale są jego desygnatami także dzięki zawartym w języku elementom deiktycznym (podkr. moje)”⁸⁷. W ten sposób, z punktu widzenia genezy filozofii, sam język dopomógł niejako powstaniu filozofii bytu, skupiając w jednym syntaktyczno-leksykalnym systemie pojęcia, które są nierozdzielne w jakiegokolwiek teorii języka lub świata („tego, co jest” – τὸ ὄν).

To, że współzależność i skorelowanie różnych funkcji spełnianych przez czasownik „być” tworzy jeden wielki system, oznacza więc, że żadna z owych funkcji nie może spełniać swojej roli niezależnie od systemu, jak też pretendować do pierwszeństwa. Wbrew sugestiom większości nowożytnych filozofów sprawa ta dotyczy zwłaszcza statusu sądów egzystencjalnych, które w języku naturalnym powstały najpóźniej, będąc zależne syntaktycznie i semantycznie od całego systemu funkcji, znaczeń i opozycji czasownika „być” (p.w.). Są to zdania „drugiego rzędu”, jak gdyby nabudowane na systemie zdań elementarnych języka naturalnego (p.w.). Stąd też, jeśli postawimy np. użycie egzystencjalne na pierwszym miejscu uznając konstrukcję łącznikową za pochodną, staniemy wobec wielu nierozwiązywalnych problemów. Które zastosowanie egzystencjalne należy uznać za podstawowe? Istnieje bowiem VI typów tego rodzaju sądów (p.w.). Dlaczego użycia łącznikowe są „pierwszego rzędu”, podczas gdy użycia egzystencjalne nie są elementarne, lecz transformacyjnie pochodne? „Przecież takie zdania – wyjaśnia Gawroński – jak »Zeusa nie ma« albo »to drzewo jest« zawierają w sobie i odwołują się do presupozycji atrybutowych i elementów deiktyczno-lokacyjnych tak ewidentnych, że aż dziwi, iż niektórzy filozofowie mogli je zaklasyfikować jako zdania pierwotne lub nierefleksyjne”⁸⁸. Dlatego też w tekstach przedfilozoficznych forma

⁸⁷ Tamże, s. 38. Por. np. wspólny źródłosłów greckiego *deiknymi* (wskazuję) i łacińskiego *dico* (mówię) oraz niemieckie *zeigen* – *sagen*.

⁸⁸ Tamże, s. 35; „Tradycyjna doktryna, iż *copula* jest pochodna od czasownika egzystencjalnego, daje się jedynie wyjaśnić przez odwołanie się do bardziej jeszcze tradycyjnego, acz niekoherentnego pojmowania istnienia jako predykatu w sensie potocznym” (Kahn, *On The Theory...*, s. 18).

zdaniowa typu „X jest” w ogóle nie występuje, natomiast jedyną formą zarazem egzystencjalną i nie-lokacyjną pozostaje forma „jest taki X, który jest taki a taki”, czyli forma, w której afirmacja istnienia jest związana z egzemplifikacją pewnych predykatów⁸⁹.

Powyższe wyjaśnienia nie wymagają komentarza. Wypada podkreślić jedynie, iż fakt funkcjonowania w języku zdań egzystencjalnych nie przesądza jeszcze o konieczności dopatrywania się specjalnego pojęcia „egzystencji” czy konieczności odwoływania do niego, a więc o tym, że formułować sądy egzystencjalne można jedynie dysponując pojęciem istnienia (*existentia*). Spotykamy zdania egzystencjalne, ale samo pojęcie istnienia nie znajduje – jak widzieliśmy – swojego odpowiednika w takiej czy innej strukturze syntaktycznej języka. Pozostaje raczej poza obrębem systemu czasownika „być”, będąc semantycznie abstrakcyjne i zintelektualizowane.

Są to ustalenia ważne i rozstrzygające liczne paradoksy interpretatorów greckiej ontologii, gdyż rozważania Greków w tej dziedzinie były, co należy podkreślić, „jeszcze” niezależne od apriorycznej logiki i metafizyki narzucającej swoje postulaty (w tym właśnie egzystencjalne!) na byt, zależne natomiast od logiki języka naturalnego, czyli gramatyczno-logicznej struktury tego języka, odzwierciedlającej w jakiś sposób byt. Toteż Platon i Arystoteles, stawiając po raz pierwszy naukotwórcze pytanie $\delta\iota\ \tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, wyróżnili w swojej metodologii właśnie język naturalny jako narzędzie ujmowania i eksplikacji prawdy bytu. Podnosząc język naturalny do tej rangi, nie uczynili jednak tego – jak sądzę – z tego tylko względu, że język jest jedynym dostępnym środkiem (Platon dostrzega np. ogromne możliwości związane z egzemplarycznym wykorzystaniem języka matematyki), ale „odczuwając” jego przynależność właśnie do bytu. Pośrednictwo zaś roli wielofunkcyjnego i wieloznacznego systemu czasownika „być” jest w tej materii wszędzie wyczuwalne w rozważaniach Platona i Arystotelesa.

Nie dysponujemy dziś intuicyjnie bezpośrednim przedrozumieniem (*Vorverständnis*) „złożonego” systemu bycia, odsyłającego do niejawnej struktury bytu. Dlatego też wszelkie nowożytne wykładnie sensu słowa „być” i jego desygnatu „bycia” napotkały ogromne trudności. Opierały się bowiem na niezróżnicowanym semantycznie pojęciu bycia (jako np. czasownika egzystencjalnego w sensie nieprze-

⁸⁹ Por. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny...*, s. 36.

88 chodnim), pojęciu jego heterogenicznej wieloznaczności, lub też redukowało słowo „być” do roli wyizolowanego i neutralnego logicznego operatora (p.w.).

Rozważania całego rozdziału miały przeto charakter – nazwijmy to tak – „apagogiczny”. Wskazaliśmy bowiem w tytule na pojęcie istnienia, wykazując ostatecznie niewystępowanie takiego pojęcia na gruncie klasycznej ontologii greckiej, jak też brak adekwatnego dlań językowego terminu. Powody tego stanu rzeczy wyluszczone zostały – mam nadzieję – wyczerpująco⁹⁰. Przypomnijmy tylko, że skoro język w jego źródłowym greckim rozumieniu jest przynależny bytowi, dzięki zawartym w języku elementom deiktycznym (co zasadniczo i najogólniej wyraża już czasownik „być” w swoim funkcjonalnym odnoszeniu się do bytu), skoro język został po prostu „wyznaczony” po to, aby o czymś obiektywnym i określonym mówić, oznacza to, że język naturalny nie tylko stanowi podstawę wyrażania prawdy o pluralistycznej rzeczywistości, ale zasadniczo i przede wszystkim wyraża samym sobą a firmację istnienia świata w ogóle. Jeśli więc istnienie jako takie nie musi być „przydawane” naturze bytu, owemu „samoistnemu wzrastająco-trwającemu spełnianiu” – tłumacząc tak, za pomocą jednej zbitki frazowej różne próby Heideggera wyartykułowania pojęcia φύσις – zadaniem dyskursywnej myśli będzie „jedynie” wnikanie w strukturę owego *a priori* danego bytu tak, jak czynią to Grecy, nie zaś nieuprawniona w tej optyce „obsesja” dowodzenia jego istnienia lub czegokolwiek (metafizyka scholastyczna i nowożytna).

⁹⁰ „Pojęcie istnienia – pisze Kahn – nie jest jedynie pojęciem drugiego rzędu: jest filozoficznie wyszukane [*sophisticated*]. Każdy jednak język od samego początku potrzebuje pewnego formalnego środka [*device*] dla wyrażania predykcji. Stąd, kiedy spotykamy takie języki, jak indoeuropejskie, gdzie poszczególne słowo służy dla wyrażenia predykcji i istnienia, możemy w sposób rozsądny przypuścić, że użycie predykatywne jest bardziej podstawowe, że nie jest derywatem starszego użycia egzystencjalnego (sc. w przekonaniu ostatnich wieków – przyp mój)” (zob. *On The Theory...*, s. 18). Kahn nie waha się więc twierdzić, że pojęcie istnienia jest swoistym produktem filozofii lub raczej – jak to określa – *quasi-filozoficznej* spekulacji zorientowanej teologicznie, jest „pojęciem pojęć lub funkcją funkcji” (por. tamże, s. 18 i s. 2). Podobnie jest z pojęciem prawdy, które również jest nieelementarne: „jego wyrażenie – stwierdza badacz – jest syntaktycznie złożone a semantycznie metajęzykowe. Lecz pojęcie prawdy jest niezbywalne i niezbędne nawet w najbardziej naturalnym języku. W językach indoeuropejskich zaś użycie prawdziwościorne »być«, w przeciwieństwie do użycia czysto egzystencjalnego, jest poświadczane w najstarszych tekstach i jest ewidentnie prehistoryczne” (tamże, s. 18).

W zakończeniu tego rozdziału chcę podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, szczególnie traktowanie słowa $\epsilon\sigma\tau\iota$ w hipotezach Platonańskiego *Parmenidesa* jako czasownika nieegzystencjalnego „uchroni” nas niejako przed zdumiewającymi *quasi*-neoplatonско–heglowskimi konstrukcjami widocznymi w ujęciach E. Wyllera, P. Friedländera, metafizycznymi paradoksami bytu (*resp.* istnienia) i nicości, czy też logicznymi paradoksami i antynomiami, wykazywanymi przez Th. Gomperza, O. Apelta czy M. Schofielda. Po drugie $\epsilon\sigma\tau\iota$ jako łącznik nie jest bynajmniej wyizolowany i neutralny (p.w.). Zawiera referencyjno-semantyczną otwartość, co przez Platona wyrażone zostaje za pomocą technicznej ontologicznej formuły $\delta \epsilon\sigma\tau\iota\dots$ (p.w.). Nie jest też jedynie elementem służącym łączeniu również odrębnych części zdania, podmiotu z przymiotnikiem lub innym rzeczownikiem, co można przedstawić symbolicznie jako $X - [\text{jest}] - Y$ ⁹¹. Wbrew logicznej atomizacji owych elementów, u Platona obserwujemy istotne przesunięcie akcentu z operatora na nierozzerwalną całość orzecznika. Formuła $X \text{ jest } Y$ musi być w świetle powyższych analiz nie inaczej odczytana jak $X - \text{jest } Y$. Platon najwyraźniej zmierza do zrozumienia centrum systemu „bycia”, tzn. do rozstrzygnięcia, które z funkcji „być” warunkuje jedność systemową słowa „być” i jego desygnatu – bycia. Kwestia ta prowadzi wprost – jak twierdzą – do problemu uczestnictwa ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$) rozumianego ontologicznie. Zagadnieniem tym zajmujemy się obecnie.

⁹¹ Wyrażając się współcześnie, można w przybliżeniu powiedzieć, że podejście Platona polega na przypisaniu podstawowym kategoriom ontologicznym „być” i „będące” semantycznej kategorii funktorowej, a nie nazwowej.

Rozdział III

Między metafizyką a ontologią fundamentalną. Poszukiwanie Bycia: Platońska „droga prawdy” w *Parmenidesie* (137c–166c)

μη κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν... ἐλέγχειν

Platon *Państwo* 534c 2–3

Jeśli byt sprowadzi się do istoty będącej jednością, to jest on nie do pojęcia zarazem jako jedność i jako byt. „Być” musi więc znaczyć co innego niż „być jednym”. Ale co?

E. Gilson, *Byt i istota*, s. 30.

Czym bawi się to dziecko? Piłką. Czym jest piłka? Zmysłowo daną kulą. Czym jest kula? Ideą matematyczną. Czym jest idea? Prawdziwym, dobrym Jednym. Czym jest Jedno? Czytajcie *Parmenidesa*!

C.F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, s. 453

W jaki sposób przedmiotowość nabiera takiego charakteru, że stanowi istotę bytu jako takiego?

Ludzie myślą „bycie” jako przedmiotowość, a następnie, wychodząc od tego, kłopotczą się o „byt sam w sobie”, zapominając przy tym zapytać i powiedzieć, co też rozumie się tu przez „byt” i „sam w sobie”.

Co to „jest” bycie? Czy wolno nam zadawać „byciu” pytanie, czy ono jest? Bycie pozostaje czymś, o co nie pytamy, co jest samo przez się zrozumiałe, a przeto nie brane pod rozwagę. Spoczywa ono w dawno zapomnianej i żadnych podstaw nie mającej prawdzie.

M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki* XIV

1. Krytyka myślenia o ideach: Platońska „droga mniemania” (*Parmenides* 126a–137b)

Interpretacja pierwszej części *Parmenidesa* ujawnia w całej wcześniejszej teorii Platona – określam ją terminem „sokratycznego eleatyizmu”

– wiele krytycznych momentów, które z kolei możemy potraktować jako właściwy punkt wyjścia Platońskich poszukiwań ontologii idei:

1. *Explicite* aporetyczny charakter metafizycznych wykładni bytu w wersji monistycznej, konceptualistycznej (*resp.* transcendentalistycznej), a zwłaszcza dualistycznej.

2. *Explicite* błędność sformułowania pojęcia partycypacji (μέθεξις), które oparto na dwu klasach bytów zreifikowanych i oddzielonych (χωρισμός), włączając *quasi*-relację przestrzenną między nimi. Takie ujęcie zakłada bowiem *a priori* radykalną opozycjonalność obu sfer bytu, transcendentnych idei i partykulariów, rozpatrywanych w kategoriach równorzędności (ἴσον). Prowadzi to do słynnych paradoksów, określanych terminem „argumentu trzeciego człowieka” (p.n.).

3. *Implicitie* trudność w utrzymaniu pojęcia bytu samego w sobie (καθ' αὐτό).

4. *Implicitie* konieczność rewizji dotychczasowych poglądów związanych z jednoznacznością bądź wieloznacznością sensu słowa „być”.

5. *Implicitie* sugestię przeniesienia problemu uczestnictwa na plan badań związków między ideami, gdyż od wyświetlenia struktury samych idei zależy możliwość rozstrzygnięcia „odwiecznego” problemu Jedność – Wielość, a tym samym całościowe rozumienie immanentnej natury (φύσις) bytu w ogóle.

Stwierdzenie, iż Platon w *Parmenidesie* odrzuca po prostu teorię idei, byłoby poglądem co najmniej niewłaściwym, gdyby rozumieć przez to odrzucenie idei jako takich. Konieczność akceptacji ich istnienia jako ontologicznego warunku możliwości wyjaśnienia rzeczywistości oraz prawomocnego dyskursu zaakcentowana zostaje przez Platona w pierwszej części dialogu (135c) ze szczególną mocą, i to w momencie, gdy zostały przedstawione wyczerpujące argumenty przeciwko zasadności teorii. Zakwestionowana zostaje więc sama teoria, mówiąc ściślej, pojmowanie natury idei oraz przede wszystkim natury partycypacji (punkty 2–3). W gruncie rzeczy krytyka jest głębsza i ma na celu – jak sądzę – dokonanie „*epoche*” na naszym doksalnie-zdroworozsądkowym (*sc.* potoczno-metafizycznym) myśleniu. To ono właśnie prowadzi do ujmowania idei jako bytu samego w sobie, fenomenu jako rzeczy, partycypacji jako relacji przestrzennej i materialnej. Wybiegnijmy tu np. do tak istotnej, a nie dostrzeganej przez komentatorów uwagi Platona zamieszczonej w drugiej części dialogu. Ta krytyczna uwaga dotyczy Parmenidesowego pojęcia Jednego samego w sobie: „Jedno

92 Samo (αὐτὸ τὸ ἓν) [...], jeśli ujmujemy je tylko (sc. „czystym”) intelektem (διανοοῖα μόνον): 143a 7), jako samo w sobie (καθ’ αὐτὸ λάβωμεν), bez tego, w czym uczestniczy, czy będzie jawić się jako takie jako Jedno, czy jako Wiele? – Jedno, jak sądzę”. Platońska „droga mniemania” jest zatem pomyślana jako wykład, jak nie należy dyskutować o ideach, teorii i bycie w ogóle. Czyż bowiem konstrukcja metafizycznego dualizmu, zakładająca dwie oddzielne, aczkolwiek pozostające wobec siebie w jakiejś relacji podobieństwa, dziedziny bytów samych w sobie – idealnych atomów i materialnych indywiduów – nie jest przeinterpretowaniem Platońskiego dualizmu gnoseologicznego, poza który Platon w niewielkim stopniu wykroczył w porównaniu z Parmenidesem? Albowiem nigdzie u Platona nie znajdujemy określenia bytów tego świata jako „rzeczy” (πράγματα), lecz jako fenomenów (φαινόμενα) odbić lub cieni (σκιαί), danych wrażeniowych (αἰσθητά, δοξαστά), wielości zmysłowych egzemplifikacji (πολλά) lub za pomocą niepełnego jak gdyby zaimka „te” (τά). Ujmowanie fenomenów (w sposób zreifikowany) jako rzeczy jest typowe dla zdroworozsądkowego nastawienia. W odniesieniu do Platona rozumienie takie zawdzięczamy w głównej mierze Arystotelesowi, który utrwalił metafizycznie dualistyczne pojmowanie ontologii Platona na całą przyszłość. Zawdzięczamy je również przeważającej części tłumaczy i komentatorów, którzy neutralny zaimek τὰ automatycznie tłumaczyli i tłumaczą jako „te rzeczy”. Dotyczy to również pojęcia τὰλλα (p.n.) tłumaczonego z kolei jako „inne rzeczy”. Z tego też względu problem uczestnictwa, jako relacji zewnętrznej, usiłującej uzgodnić dwie dziedziny bytów samych w sobie, nie został – jak się wydaje – nigdy przed *Parmenidesem* przez Platona podjęty. Z drugiej strony należy stwierdzić, iż sam Platon dał pewien asumpt do takiego dualistycznego interpretowania swojej nauki, kiedy np. w *Państwie* nie odmawia całkowicie statusu ontycznego „bytowi gignetycznemu”. „Przedmiot” poznania zmysłowego (δοξαστόν) charakteryzuje Platon jako „mający w sobie coś z bytu i nie-bytu” (τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι 478e). Samo mniemanie określone zostaje jako dziedzina pośrednia między prawdziwą wiedzą i czystą niewiedzą (οὐτε ἄρα ἄγνοια οὐτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη :478c). W 525b 5 prawdziwe bycie (οὐσία) wyraźnie skontrastowane zostaje ze zmiennym stawaniem się (γένεσις).

W ten sposób możliwość zinterpretowania Platońskiego dualizmu (faktycznie gnoseologicznego) w duchu dualizmu metafizycznego nasu-

wała się sama. Mówiąc ściślej, należało podjąć problem wyjaśnienia uczestnictwa usytuowanego w ramach tak rozumianego dualizmu. Z interpretacji Arystotelesa wynika jasno fakt traktowania Platońskich fenomenów właśnie jako „rzeczy”, kiedy Stagiryta wyjaśnia np. w *Metafizyce* (1082b 23–24; por. 9991b 9), że „Liczyby są formami rzeczy” (εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων). Jego stwierdzenie, że idee nie wyjaśniają świata rzeczy, lecz go zbytecznie podwajają (zarzut „rozdzielenia” – χωρισμός), jest niczym innym, jak wyznaniem realisty, usiłującego ze swej strony zachować priorytetowy status ontyczny właśnie dla materialnych indywiduów (substancje pierwsze). Interpretacja taka jest próbą (w przeciwieństwie do Platona) wyjaśnienia bytów materialnych z pozycji ich samych. Zaakcentowanie realności bytów poszczególnych wynika też z tego, że Arystoteles tzw. ogóły – substancje drugie – wiąże z porządkiem myślenia. W ten sposób Platońskie idee są dlań niczym innym jak zhipostazowanymi pojęciami, a więc platonizm jest tu znów interpretowany z pozycji myślenia i bytu¹.

Platon radykalnie przeciwstawia się takiemu „nowożytnemu” dualizmowi świadomości i bytu, rozumieniu idei jako pojęcia (konceptualistycznie i transcendentalistycznie). W 132b 3–c 11 Platoński Sokrates, podejmując się desperackiej próby obrony jedności idei powiada: „A może, Parmenidesie, każda idea jest pojęciem (νόημα), które nie istnieje nigdzie indziej niż w duszach (ἐν ψυχῆς); stąd też, każda idea jako jedno (ἓν) nie doznawałaby tych konsekwencji o jakich mówiono”.² Parmenides replikuje temu „idealistycznemu” roz-

¹ Uprzywilejowana pozycja podmiotowości wyczuwana jest już *implicite* w epistemologii Arystotelesa, *explicitie* zaś wysunięta zostaje w metafizyce nowożytnej (Descartes) i transcendentalizmie (Kant, szkoła marburska, Husserl). Jeśli Descartes jako pierwszy mówi o tzw. ideach wrodzonych, to tym interpretatorem, który utwalił – jak się zdaje – rozumienie Platońskiej idei jako pojęcia jest Leibniz. W *Epistola ad Hanshium sive de enthusiasmo platonico* (1707) powiada tak: Sunt tamen in nobis semina eorum, quae discimus, ideae idea nempe, et quae inde nascuntur, aeternae veritates: nec mirum, quum ens, unum, substantiam, actionem et similia invenimus in nobis, et nostri conscii scimus, ideas eorum in nobis esse. Longe ergo praefereandae sunt Platonis Notitiae innatae (podkr. moje), quos reminiscendae nominae velavit” (*Leibnitii opera philosophica...*, wyd. J.E. Erdmann, Berolini 1839, s. 446).

² Próba ta następuje za cenę pełnej subiektywizacji idei. Dla Platona, który idee pojmował zawsze jako pewną formę syntetyczną, łączącą poznawanie i to, co poznane w akcie prawdy, założenie z góry tej formy jako zaledwie rzeczy myślanej, musi być próbą chybioną. Gdyby idea znajdowała się jedynie po stronie podmiotu relacji poznawczej, to ginęłaby jej zdolność obiektywnego określania realności i jednoczenia myśli z przed-

94 wiązaniu w duchu swojego historycznego poprzednika: myśl musi być myślą o czymś, co (sc. obiektywnie) jest³. Idea nie jest pojęciem, ale tym, co pojęcie umożliwia (sc. wytwarza), jest „rzeczą” – treścią pojęcia. Gdyby tak nie było idea-pojęcie, jako ἀνόητον byłyby myślą o niczym (νόημα οὐδενός). Również usytuowanie idei w duszy (transcendentalnej jaźni) stanowi dla Platona herezję; albowiem gdyby nie było idei, jakkolwiek akt jednoczący intelektu (τὸ νοούμενον ἔν) nie byłby możliwy (wbrew transcendentalizmowi „szkoły marburskiej”).

Kiedy Arystoteles powiada, że „byt jest jednością zgodnie z definicją, ale wielością zgodnie z postrzeżeniami”⁴, to u podstaw tak rozumianej substancjalnej teorii bytu leży przekonanie, iż tym, co realnie istnieje, jest wielość jednostkowych bytów, zaś jedność bytu jako takiego (τὸ ὅν ἢ ἓν), a więc pojmowanego ogólnie (τὸ καθόλου), jest wyłącznie jednością kategorii. „Być czymś jednym – powiada Stagiryta – oznacza być niepodzielnym, będąc z istoty rzeczą określoną, którą można oddzielić podług miejsca albo formy albo w myśli (podkr. moje)”⁵.

Stanowisko metafizycznego dualizmu, w którego schemacie znalazła się dotychczasowa teoria Platona, scharakteryzować można jako fuzję postawy potocznorealistycznej i idealistycznej. W myśl tej „mieszanej” postawy przypisuje się realność zarówno rzeczy materialnych, jak i istot idealnych.

miotem. Ani podmiot nie formuje przedmiotów, ani te podmiotu, lecz oba pozostają w właściwej relacji, podpadając pod „formę” idei, która umożliwia prawdę, będąc tym, co obiektywnie rzeczywiste (por. H.G. Zekl, Platon *Parmenides*, przypis 29 do przekładu, Hamburg 1972, s. 133–134). Wedle przypuszczenia E. Zellera (II 1 295, 2) Sokrates referuje tu stanowisko nominalistyczne Antystenesa.

³ Parmenides fr. B8 34–37: „Tym samym jest myślenie i to z powodu czego jest myśl: albowiem bez »Będącego«..., nie znajdziesz myślenia. Ani bowiem nie jest, ani nie będzie niczego innego poza »Będącym«”.

Parmenides Fr. B5: „Tym samym jest bowiem myślenie i bycie”. Nie jest zatem tak, że cokolwiek pomyślę to „jest”, ale odwrotnie, jedynie (to) co *Jest*, może być pomyślane, odebrane (Heidegger) i poznane myślą. Wówczas tylko ma miejsce myślenie *par excellence* i jest ono z byciem tożsame. Owo równanie myślenie = bycie jest dla nas niejasne i tajemnicze, jeśli od początku do końca zakładamy odrębność i autonomiczność obu porządków. Parmenides mówi o prostej tożsamości, ale która zachodzi w autentycznym akcie myślenia (prawdy) mającego uzasadnienie ontologiczne, tzn. w zespoleniu, które jest dla Platona aktem prawdy, jedności z ideą.

⁴ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, 986b.

⁵ Tamże 1052b.

Trzy warianty wyjaśnienia opozycji i relacji idee – rzeczy, które podaje młody Sokrates Parmenidesowi (a mianowicie uczestnictwa, konceptualistyczny i paradeigmatyczny) nie osiągają zamierzonego celu. Problem wyeksplikowania sposobu uczestniczenia wielości egzemplifikacji w jednej idei na gruncie, jakbyśmy to powiedzieli dziś, realizmu potocznego – mnoży jedynie trudności i grozi „rozpadem” samej idei, która w myśl podstawowego „Sokratesowego” założenia winna zachować status eleackiego Jednobytu; albo poszczególna rzecz uczestniczy w całej albo w części jakiejś idei (131a). Jeśli Sokrates wybiera pierwszą alternatywę, wówczas idea, która jest jedna i ta sama (ἓν ἄρα ὄν καὶ ταυτὸν), jest jako całość w każdym z wielu oddzielonych partykulariów, i stąd staje się oddzielona od siebie samej (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς: 131b); jeśli zaś Sokrates wybiera drugą alternatywę, wtedy jednolita idea okazuje się rozdzielona na części, a zatem nie jest już jedna (131c). Sokrates konkluduje, że właściwie nie potrafi zrozumieć jak partykularia mogą uczestniczyć albo w całości, albo w częściach pewnej idei.

Samo uczestnictwo jest jednak terminem szerszym i pojmowane jest tu w dwojaki sposób: jako immanencja (παρουσία), czyli immanentna obecność idei w rzeczy (ἐνεῖναι, 131 a), bądź jako uczestnictwo rzeczy w transcendentalnej idei (ἓν ἐπὶ πολλῶν; ἐπεῖναι 132 ab, d) rozumiane też jako relacja odwzorowania idei i rzeczy⁶. Dodajmy też, że interpretacja immanentystyczna jest charakterystycznym ujęciem dla wczesnego (sokratycznego) okresu filozofowania Platona, transcendentyzm z kolei dla średniego („konstrukcyjnego”) etapu, reprezentowanego

⁶ Platoński Sokrates w 132d 1–4 tak oto formułuje owo paradeigmatyczne ujęcie: τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἔσταναι ἐν τῇ φύσει, ... ἢ μέθεις αὐτῆ... τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι ἀντοῖς. Parmenides argumentuje, że ta „teoria” odpiera się sama. Ponieważ „podobieństwo” (odwzorowanie) jest pewną relacją symetryczną: jeżeli A jest podobne do B, to również B jest podobne do A. Wynikałoby stąd, że idea musi być podobna do rzeczy, które ją odzwiercudwiają. Ponieważ ujęcie to zakłada zarazem podobieństwo jednej rzeczy do drugiej na mocy wspólnego im archetypu, musimy – wywodzi Parmenides – wyjaśnić podobieństwo idei do „rzeczy” poprzez postulowanie jeszcze bardziej ostatecznego archetypu, uruchamiając nieskończony regres (132d–133a). Z drugiej strony biorąc, relacja kopii do oryginału nie jest zwyczajną relacją podobieństwa; jest w istocie relacją typu odwzorowanie + derywacja, a taka relacja nie jest symetryczna (por. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1963, s. 89). Moje odbicie w lustrze jest odbiciem mojej twarzy, ale moja twarz nie jest odbiciem wizerunku z lustra. Jak się zdaje, przedłożona tu relacja „podobieństwa” między ideą i rzeczą nie została pomyślana jako określona alternatywa dla doktryny „partycypacji”, ale jako ewentualna specyfikacja jej *literalnej* wykładni.

96 przez pisma *Fedon* i *Państwo*. Obie wersje zostają wyraźnie w pierwszej części *Parmenidesa* zakwestionowane.

Przede wszystkim podważony zostaje „eleacki” charakter bycia każdej idei. Jej absolutność, jako bytu samego w sobie i dla siebie, stąd też jej autonomiczność, niezłożoność, wyłączność, nie dopuszczanie żadnego rodzaju alteracji (identyczności przeciwieństw). Oznacza to nic innego – jak się zdaje – jak zakwestionowanie samej metafizycznej i „pragmatycznej” zasady myślenia, zasady samoidentyczności przedmiotu (p.n.).

Taką ogólną konstatację możemy chyba wysnuć już z początkowej sytuacji problemowej dialogu. Zenon zaprzecza, jakoby istniały fenomeny; ponieważ gdyby było wiele bytów, miałyby kontrarne predykaty (bycie podobnym i niepodobnym, jednym i mnogim), co jest niemożliwe (127e; por. też *Fajdros* 261d). Ponieważ Zenon nie rozróżnia jakości (cech) od rzeczy nacechowanych, jest przekonany, iż dowiódł, że fenomeny jako niezasadne po prostu nie istnieją. Platon zaś, rozpoznaje argument Zenona jako dowód nie wprost dla wsparcia Parmenidesowej tezy, że „wszystko jest Jednym” (128a–b). Sokrates wprowadza zatem oddzielne idee, aby wyjaśnić przeciwne predykaty, by tym samym „ocalić fenomeny” (129a nn). Np. coś może być podobne na mocy uczestniczenia w Podobieństwie, a zarazem niepodobne poprzez uczestnictwo w Niepodobieństwie; Sokrates może posiadać wiele części, ponieważ uczestniczy w Wielości, i może pozostawać jedną osobą (pośród wielu), gdyż uczestniczy w Jedności (129c–d). W ten sposób istnieją nie tylko idee same w sobie, jako wielość parmenidejskich monad, lecz umożliwiają nadto bycie wielu mniej realnych fenomenów. Ponieważ „Sokrates” dysponuje ideami, które charakteryzują się parmenidejską trwałością, nie obawia się heraklitejskiego wariabilizmu świata, tzn. identyczności przeciwieństw.

Sokrates rzuca zatem wyzwanie Parmenidesowi, aby dowiódł, że (1) Podobieństwo jest niepodobne, Niepodobieństwo jest podobne, Jedność jest wielością a Wielość jednym (129b–c, d), (2) idee jako takie posiadają przeciwne cechy (129c) oraz (3) idee doznają tych samych powikłań i sprzeczności co przedmioty widzialne (129e–130a). Punkty (1)–(2) stanowią jedno i to samo wyzwanie. Ponieważ, jeśli z drugiej strony założymy, że idee są orzekalne (*self-predicable*), wówczas na mocy (1) Parmenides musi wykazać, że Podobieństwo, które jest podobne – jest również niepodobne, a Jedność, która jest jednym, jest również mnoga. Sokrates trzykrotnie z emfazą podkreśla, że byłby wielce zdumiony, gdyby Parmenides udowodnił, że do idei stosują się sprzeczne predykaty (129b, c, e). I jego zdumienie byłoby faktycznie uzasadnione, ponieważ wówczas idee wykazywałyby te same aporie, co fenomeny w ujęciu Zenona.

Parmenides podejmuje się wykazania tej kwestii, najpierw krytycznie posługując się destrukcyjnym „Argumentem Trzeciego Człowieka” (p.n.) potem

w drugiej części dialogu prezentuje właściwy alternatywny wykład na temat związku Jedności i Wielości. Chociaż Sokrates zdecydowanie utrzymuje, że idee są niezłożone i jednolite, Parmenides pokazuje, że polegając na dotychczasowych sposobach rozumienia uczestnictwa idee są albo złożone, albo niejednolite (nie pojedyncze). Sokrates okazuje się nie tylko niezdolnym do rezygnacji z pojęcia ekskluzywnej jedności każdej idei, lecz również nie potrafi odeprzeć dialektycznych rezultatów argumentacji Parmenidesa; stąd każda idea, która winna być jedna (*resp.* Jednym), jest nadto mnoga. Idee zatem doświadczają podobnych powikłań i sprzeczności, co „byty” z obszaru percepcji zmysłowej⁷.

Paradoks identyczności przeciwieństw powstaje zatem na gruncie ogólnej koncepcji bytu samego w sobie (bycia w sensie bezwzględnym ἀπλῶς) i postulatu samoorzekalności, jeżeli zamiast założenia monistycznego („wszystko jest Jednym”) przyjmiemy pluralizm, czyli wielość różnych bytów samych w sobie. Innymi słowy, jeśli wykluczmy relacyjność, a przyjmiemy wielość różnych bytów samych w sobie, wszelkie sprzeczne predykaty będą musiały zawierać się w każdym poszczególnym obiekcie. Taką właśnie konkluzję można wywieść – jak sądzę – z wypowiedzi monisty Zenona, która inicjuje cały dialog (127e 1–4): „Jeżeli jest wiele bytów, to muszą być one podobne i niepodobne; a jest to niemożliwe, albowiem podobne nie mogą być niepodobne, a niepodobne niepodobnymi”.

Podstawowym zarzutem, z jakim spotykała się teoria Platona, był jednak – jak zaświadcza Arystoteles – wspomniany Argument Trzeciego Człowieka (ATC). Przytacza go też sam Platon dwukrotnie w *Parmenidesie* (132a–b, d) w formie „jednego nad wielością”, m.in. na przykładzie idei Wielkości. Można więc sugerować, że być może Platon parodiuje pewne trywialne argumentacje, którymi próbowano uporać się z jego doktryną. Być może chodzi nie tylko o krytyków (megarejczy, Antystenes, sofisci), ale i tych, którzy usiłowali zrozumieć istotę jego nauki (bliżej nie znani „przyjaciele idei” *Sofista* 248a 3–4) właśnie w duchu potoczno-metafizycznym. Arystoteles w *Metafizyce* (990b 15) powiada, że sofisci zwalczali dualizm Platona za pomocą ATC ujmując wzajemny stosunek idei i partykulariów nie tyle jako odwzorowanie idei w przedmiocie, lecz jako partycypację przedmiotu w idei. Istota tego argumentu polegała na tym, że jeśli istnieje podobieństwo

⁷ Por. H. Teloh, *Parmenides and Plato's Parmenides 131a–132c* „Journal of History and Philosophy” 1976, No. 2, s. 129.

98 między konkretnym człowiekiem a ideą człowieka, podobieństwo, ze względu na które poszczególny człowiek nazywa się człowiekiem, to musi istnieć jeszcze jakaś trzecia idea człowieczeństwa, wspólna konkretnym ludziom i idei człowieka. Partycypacja w owej idei stanowiłaby o podobieństwie konkretnego człowieka do idei człowieka. Druga i trzecia idea człowieka również musiałaby uczestniczyć w jakiejś wspólnej, a więc z kolei czwartej fantomatycznej idei, i tak dalej *in infinitum*.

W tekście Platona (133a 5–10) Parmenides powiada do młodego Sokratesa, rzecznika metafizycznego dualizmu: „Zatem inne [byty] uczestniczą w ideach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szukać *czegoś innego, czym* uczestniczą (ᾗ μεταλαμβάνει)”. W zdaniu tym wyrażona została nadto bardzo ważna myśl, a mianowicie, że musimy poszukiwać innej drogi niż ta, innego *sposobu* rozumienia *samego* uczestnictwa (*sc. bycia*). A powód tego stanu rzeczy podany zostaje przez Platona zaraz po przytoczonej wypowiedzi (133a 8–9): „Więc widzisz Sokratesie, jaka to *wielka aporia*, jeśli ktoś przyjmuje idee, jako będące *same w sobie*? (ὁση ἀπορία εἶναι τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζεται)”.

2. Ustalenia metodologiczne dotyczące alternatywnej (niemetafizycznej) interpretacji

Podając się wykładni drugiej części *Parmenidesa* musimy uwzględnić takie oto ustalenia:

Pierwsze ustalenie dotyczy sensu filozoficznej argumentacji, tak jak ją rozumiał Platon.

Procedury argumentacyjne w wykonaniu Platona nie mają na celu wyciągania wniosków z założonych przesłanek i konstruowania tą drogą systemu metafizycznego, jak czynili to klasycznie np. Spinoza lub Leibniz. Platon ma przede wszystkim na uwadze rozwiązywanie *ἀπορίας*. *Aporia* ma miejsce wtedy, gdy w ciągu rozważań nad hipotezą pojawia się trudność, np. w postaci wysuniętego przez oponenta zarzutu, który hipotezę jak gdyby anuluje. Dyskusja, która następuje po owej aporii („braku przejścia”, „sytuacji bez wyjścia”, „znalezieniu się na bezdrożu”) ma umożliwić argumentowi wyjście z impasu, ukazać „wolną drogę” (*εὐπορία*). Nie jest tu wymagany jakiś konstruktywny

dowód pożądaney konkluzji, lecz wystarczy wykazać, iż owej konkluzji „nic nie stoi na przeszkodzie” (οὐδὲν κωλύει). Formuła *ouden kolyei* jest często powtarzającą się techniczną frazą w dialogach (np. *Charmides* 162b 9, 163a 5–6, 164a 1, *Eutyfron* 9d, *Gorgiasz* 526a 2, *Teajtet* 158c 4, 199d 5), znajdującą skądinąd istotne zastosowanie w metodologii Arystotelesa. Platona interesuje więc problem rozwiązywania trudności. Ponieważ tak jednorazowe, jak i uznane za dostateczne rozwiązania traktowane są przezeń z niedowierzaniem, cały akcent filozofowania przenosi Platon „na żywioł” samego rozumowania. Dostrzegamy jak gdyby hermeneutycznie ponawiany namysł, pewną kolistość ruchu myśli po linii: hipoteza – aporia – hipoteza. Ów wyraźny w przypadku Platona niedosyt roztrząsań uderza czytelnika dialogów, pism *par excellence* badawczych. Dostrzega się tu też zdecydowany opór względem wszelkiej systematyzacji, ustawiczne dążenie do całkowitego wyrażenia idei filozofii w sensie συνόψις i uchwycenia ἀνυπόθετος ἄρχή jako zasady wszelkich hipotez. Dobitym przykładem tak uprawianej filozofii – jako myślenia systematycznego, a nie systemowego – jest właśnie *Parmenides*.

Drugie ustalenie głosi, że nie spotykamy u Platona technicznego użycia czasownika „być” w znaczeniu egzystencjonalnym. Problem ten zauważony został przez Malcolma, Owena oraz szczegółowo uzasadniony przez Charlesa Kahna (p.w.). Kahn reasumuje ten pogląd następująco:

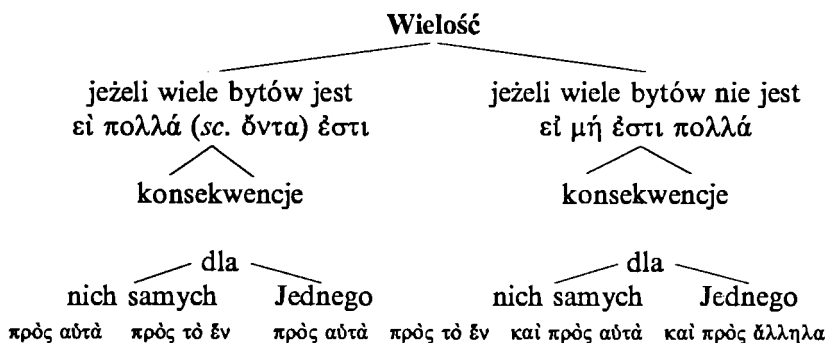
„Jeżeli przez słowo wyrażające istnienie (*existence*) pojmujemy się po prostu to, co zwykle w języku angielskim oddawane bywa przez *there is*, nie ulega wówczas wątpliwości, że greckie słowo *esti* ma często taki sens. Ale jeśli wyrażenie *there is* przedstawia dla nas jakieś jednoznaczne pojęcie istnienia, w odniesieniu do podmiotu predykcji jako odrębnego od zawartości samej predykcji – jako różnego od „istoty” podmiotu albo rodzaju rzeczy, którą on jest (jak to często czynimy np. odczytując kwantyfikator egzystencjalny „(∃ x)” jako „istnieje jakaś rzecz o której to, co następuje jest prawdą”) – jeśli taka uogólniona pozycja jakiegoś podmiotu jako »realnego« jest tym, co pojmujemy przez istnienie, to nie zgodziłbym się wówczas, by takie pojęcie było wykorzystane jako pewna podstawa do rozumienia znaczenia greckiego czasownika”⁸.

⁸ Zob. Ch.H. Kahn, *The Greek Verb To Be and the Concept of Being* „Foundations of Language” 1966 No. 2, s. 248.

100 Trzecie ustalenie dotyczy znaczenia wyrażen $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ i $\delta\upsilon$. Do specyfiki greckiego myślenia (p.w.) należało rozumienie czasownika „być” jako wyrażenia niekompletnego, tzn. jako „bycia (F)”. Mamy tak np. w *Państwie* (478e), gdzie wyrażenia „być” i „nie być” występują w roli orzeczników dla atrybutów określonych jako „piękny” i „szpetny”, „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy”.

Założenie czwarte można za Owenem nazwać „założeniem paryte-tycznym”. W swoim studium o *Sofiście* Owen powiada: „Nadzieja ofiarowana Gościowi z Elei polega na tym, że rozjaśnienie bycia lub nie-bycia uczyni jasnym zarazem to drugie”⁹. Założenie to pozostaje w bliskiej korelacji z zachętą (do uprawiania metody „w stylu Zenona”) zamieszczoną w pierwszej części *Parmenidesa* (135e 8–136a 2): „Jeśli chcesz doprowadzić ćwiczenie do końca, nie powinieneś jedynie zakładać hipotezy, że to lub tamto jest, i – wyciągać wniosków; powinieneś również rozważyć hipotezę, że może to samo nie jest”.

W bezpośrednio następującym passusie (136a 3–136b 1) zarysowany zostaje ogólny schemat takiego postępowania, który możemy zrekonstruować następująco:



Znaczenia pojęć „*pros hauta*” i „*pros allela*”, tak istotnych dla obecnej nauki Platona, nie daje się ustalić wyłącznie na podstawie tego fragmentu, gdyż Platon nie przeprowadza szczegółowego przebadania hipotezy Wielości, ale jedynie sygnalizuje konieczność tego typu metody zaprezentowanej *in extenso* w drugiej części dialogu. Terminem

⁹ Zob. G.E.L. Owen, *Plato on Not-Being*, w: *Plato*, Vol. I (ed. G. Vlastos) Garden City 1970, s. 229–230.

podstawowym jest tutaj „Jedno”. Ta hipoteza stanowi właściwe 101
założenie fundamentalne:

Jedno

jeżeli Jedno jest

jeżeli Jedno nie jest

I Jedno w odniesieniu do siebie
(Jedno Jednym)

V Jedno (nie będące) w odniesieniu
do Innych

II Jedno w odniesieniu do...

VI Jedno (nie będące) w odniesie-
niu do siebie

III Inne w odniesieniu
do Jednego

VII Inne w relacji do Jednego
(nie będącego)

IV Inne w odniesieniu
do siebie

VIII Inne w relacji do siebie
(w separacji od Jednego
nie będącego)

Na gruncie powyższego schematu rozjaśnione zostają sensy pojęć „w odniesieniu do siebie” oraz „w odniesieniu wzajemnym” (*sc. bycia jako relativum*), które rzutują dopiero na właściwe rozumienie pojęcia „Jednego”, a mówiąc ściślej, generują dwa jego sensy. Należy to szczególnie podkreślić, wbrew podejściom metafizycznym, które skupiają się nader często na apriorycznym ustalaniu sensu „rzeczy” założenia „jeżeli Jedno jest”, podmiotu „Jedno”. A dzieje się tak dlatego, że jeśli potraktujemy „jest” czysto egzystencjalnie – jak czyni to zdecydowana większość egzegetów – wówczas kwestią staje się nie „jest”, ale wyłącznie podmiot „Jedno”. Otwiera to możliwość różnych spekulacji (a właściwie zmusza do ich podejmowania), dotyczących pojmowania „Jednego”, przyjmowanego z góry i najczęściej jako jedna i ta sama „rzecz”, jedno i to samo pojęcie¹⁰. W pewnym sensie byłaby tu słuszna wypowiedź Cornforda, głosząca, iż terminy „Jedno” i „Inne”

¹⁰ Sens owego *quasi*-parmenidejskiego pojęcia starano się jednoznacznie rozstrzygnąć, twierdząc, że pod terminem „Jedno” należy rozumieć np. Jedno neoplatoników (E. Wyller), Jedno jako naczelną pryncypium „niepisanej nauki” Platona (G. Reale), Jedno raz istnienia pozbawione a raz w istnieniu (*existence*) ugruntowane (D. Ross. P. Shorey, Guthrie), „ideę” Jedności (J. Moravcsik, M. Przełęcki), element esencjalny (*essence*) w byciu (E. Gilson), czy wreszcie epistemologiczną zasadę niepodzielności przedmiotu poznania (W.F. Lynch).

102 stanowią „*blank cheques*”, dopóki szczegółowo przeprowadzona hipoteza nie uczyni jasnym sensu, w jakim są one stosowane¹¹. Pojęcia te z góry wymykają się konotacji, albowiem dopuszczają w poszczególnych kontekstach dwojakie specyfikacje w wyniku stosowania przyjmka relacji $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ („względem”, „w odniesieniu do”). „Czy konsekwencje dla czegoś – objaśnia owo postępowanie Platona K. Sayre – zostaną rozważone w odniesieniu do niego Samego czy w relacji do Innych – rzutuje to w sposób radykalny na wynik rozumowania [...] Piętnem teorii idei z okresu środkowego było to, że idee posiadają byt sam w sobie i na mocy siebie i że filozof winien je jako takie właśnie traktować w dialektycznych dociekaniach. Ostateczny dowód Parmenidesa w pierwszej części dialogu głosi, iż doktryna ściśle pojęta w taki sposób czyni idee niepoznawalnymi, rezultat wnet potwierdzony przez hipotezę I. Aby ocalić teorię idei w sensie intelligibilnej podstawy naszej pojęciowej wiedzy, konieczne okazuje się rozważenie idei w relacji (podkr. moje) do Innych, a nie jako bytów w sobie i podług siebie”¹².

Piąte ustalenie dotyczy rozumienia enigmatycznych – jeśli rozpatrywać je w oderwaniu – terminów „Jedno” i „Inne”, które nie są całkowicie „*blank cheques*”, jakimiś niewiadomymi „X” i „Y”. Albowiem pojęcia te należy traktować jako przynależne samej istocie badanej przez Platona problematyki idei. Przypomnijmy, iż właściwy tytuł całego dialogu brzmi *O ideach*. Tak też właśnie na gruncie nauki o ideach należy wysledzić ich sens. C.F. von Weizsäcker trafnie odczytuje owo krytyczne przedsięwzięcie Platona powiadając: „Teraz rzecz przeciw w tym, żeby w ogóle najpierw zrozumieć, o co chodzi, kiedy się orzeka »idea« albo »Jedno«”¹³. A odpowiedź na tę kwestię nie jest bynajmniej równoznaczna z wykładnią typu Parmenidejskiego. „Jedno” Parmenidejskie wchodzi tu w grę o tyle, o ile jako model ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \xi\upsilon\nu$) stanowiło podstawę dotychczasowej („sokratyczny eleatyzm”) koncepcji idei. W pierwszej części *Parmenidesa* poddany zostaje wstępnej immanentnej krytyce ów sposób bycia idei

¹¹ Zob. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, s. 113.

¹² Zob. K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton University Press, 1983, s. 40.

¹³ Zob. C.F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*. Przełożył K. Wolicki. Warszawa 1978, s. 500.

jako bytu samego w sobie (τὸ ἐν εἶδος, εἶδος αὐτό). Kontynuację tej krytyki i problematyki podejmują odpowiednie hipotezy drugiej części tego samego dialogu, inne zaś poświęcone są poszukiwaniu alternatywnego (niemetafizycznego) sposobu bycia bytu (sc. bycia idei).

Tak więc Platon określa ideę (skrótowo) wręcz „Jednym”. Krytyczne w swej intencji założenie drugiej części dialogu – w niniejszej interpretacji – brzmi zatem: „Jeżeli Jednym (sc. εἶδος) jest”. Ogólnie biorąc „Jedno” (ἓν) oznacza więc ideę jako Jedno (ἓν sc. εἶδος), konsekwentnie zaś „Inne” (τάρλλα) to inne idee (τάρλλα sc. εἶδη), a mówiąc ściślej należy tu zaobserwować istotne przesunięcie akcentu z bytu (idei) na relacyjność bycia w ogóle, tzn. na odniesienia idei do innych idei (ἐν πρὸς τάρλλα) oraz odniesienia innych do danej idei, oznaczonej jako „Jedno”.

„Inne” – drugie obok „Jednego” pryncypium występujące w drugiej części *Parmenidesa* – nastroczało od wieków kłopoty ze zrozumieniem. Termin τάρλλα występuje już w pierwszej części dialogu, gdzie Platon mówi o ideach jako całkowicie wyizolowanych od rzeczy zmysłowych, określając te ostatnie właśnie „innymi” (130e 6, 131e 5, 132a 5, 133a 5). Jednakże byłoby niefortunnym uproszczeniem postawienie prostego znaku równości między pojęciami τάρλλα (= πολλά) z pierwszej części dialogu i τάρλλα z drugiej jego części. Kenneth Sayre trafnie dostrzega, iż „nie narzucono żadnych warunków, w myśl których owe »inne« miałyby się ograniczać bądź do idei, bądź do rzeczy zmysłowych. To, że w tej roli możliwe są do przyjęcia idee wynika ze specyfikacji w 135e 3–4, w myśl zalecenia, że metoda stosuje się do idei, a nie ogranicza się do przedmiotów zmysłowych”¹⁴. Ustalenie to jest niebagatelnej wagi, gdyż właśnie obiektywistyczne rozumienie „Innych” jako „rzeczy” (reizacja) i co więcej – jako „rzeczy zmysłowych”, które zdominowało wiele interpretacji tego terminu, utrwaliło jedynie ostateczną opinię o dualizmie, który Platon jakoby utrzymywał do końca. Tę interpretację zawdzięczamy w głównej mierze tradycji metafizycznego myślenia oraz całym generacjom tłumaczy, którzy niemal bez wyjątku przekładali i przekładają automatycznie „Inne” jako „inne rzeczy”. Nie uchroniły się przed tym błędem autorytety tej miary, co Sir D. Ross, E. Gilson, Guthrie i inni, którzy nie wychwytyują istoty przełomu dokony-

¹⁴ Zob. Sayre, *Plato's...*, s. 35.

104 wanego w *Parmenidesie*, mającego mianowicie na celu przewyżczenie metafizycznego dualizmu.

Tę niezwykle istotną sugestię, iż w drugiej części *Parmenidesa* mowa jest o ideach podzielało *explicite* niewielu interpretatorów. J. Burnet wskazuje np. tylko, że „dyskusja dotyczy samych idei i że wyraźnie przestrzega się nas przed traktowaniem owej »reszty« (*rest*) jako rzeczy zmysłowych (135e). Owe »inne« są właśnie innymi ideami (*other forms*)”¹⁵. Z kolei W. Windelband powiada tak: „Poznanie relacji między ideami: to drugi krok Platona uczyniony ponad Sokratesem. Jest to szczególnej wagi, ponieważ prowadzi wprost do ujmowania logicznych relacji między pojęciami”¹⁶. Wypowiedź tę wypada uzupełnić. Platon – jak wiadomo – wyszedł od Sokratesa, od którego przejął przekonanie o możliwości wiedzy pewnej i niezawodnej. Wiedza zaś dla obu myślicieli zawiera się w pojęciach, charakteryzujących się stałością i niezmiennością. Platon nauczył się od Sokratesa procedury dochodzenia do pojęć (εἰς ἕν εἶδος sc. συνορᾶν) – jak gdyby – „istot” rzeczy. Jednakże same oderwane pojęcia nie tworzą jeszcze systemu wiedzy. Najważniejszą sprawą staje się wyjaśnienie koordynacji i subordynacji pojęć. Tzw. „zdanie sprawy” (λόγων διδόναι) z jakiegoś pojęcia i w ogóle sama wiedza wymaga interrelacji, relacji do innych pojęć. Wiedza nie zawiera się w stwierdzeniach tautologicznych (tak jak jakiegokolwiek „atomy” nie wyjaśnią nam struktury bytu-rzeczywistości), ale w sądach orzecznikowych, będących – językowo biorąc – powiązaniem podmiotu z orzecznikiem, powiązaniem, mającym w płaszczyźnie ontologicznej ugruntowanie ejdetyczne. Jest to właściwy problem *methexis*, podjęty specjalnie w *Parmenidesie*.

Najwyraźniejsze stanowisko – odpowiadające niniejszej interpretacji – dotyczące statusu i rozumienia „Innych” odnajduję w dwu dygresjach dwóch prac H.G. Gadamera. Warto *in extenso* przytoczyć jego wypowiedź zawartą w *Platos dialektische Ethik*, a dotyczącą *Sofisty*. Powiada Gadamer: „Owo wyróżnione znaczenie koinonii najwyższych rodzajów jako ontologicznego warunku rzeczowej koinonii tzn. określenie Bytującego z jego stałych określoności rodzajowych i gatunkowych, zdaje się być kluczem do rozumienia drugiej części platoń-

¹⁵ Zob. J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960, s. 262.

¹⁶ Zob. W. Windelband, *A History of Philosophy*, Vol. I, New York 1958, s. 119.

skiego *Parmenidesa*. Zaprezentowano tu dialektyczne wymieszanie idei (*Eide*), tzn. dowodzi się, iż Jedno koniecznie jest Mnogie a Mnogie Jednym¹⁷. I nieco dalej: „To, że idea jako Jedność jest Wielością »Stającego się«, tego Platon nie chciał dowodzić [...] Nie to, że Jedno jest Wielością stających się rzeczy udowodniono dialektycznie w *Parmenidesie*. Oznaczałoby to, że nie do określenia wielorakość »Stającego się« mogłaby jako taka być pojęta i »stwierdzona« (»festgestellt«). Dowód *Parmenidesa* przebiega czysto w obrębie idei (*Eide*). Wykazuje on, że Idea Jedności nie wyklucza Idei Wielości – zestawiając je razem (*mitsetzt*). Jest to więc pozytywnym celem, tej zdającej się być pozbawionej orientacji dialektyki, a mianowicie wykazanie, że idee jako odniesienia Jedności (*Einheitshinsichten*) nie muszą być jedynie Jednym, lecz obejmować mogą Wielość odniesień (aspektów – przyp. mój) Jedności. I ta możliwość stanowi pozytywny wyraz dowodu niemożliwości, iż mogłaby być do pomyślenia Wielość bez Jedności i Jedność bez Wielości¹⁸».

Właściwą precyzację pojęcia τᾶλλα odnajdujemy w krótkiej dygresji Gadamera zamieszczonej w *Platons ungeschriebene Dialektik*, a dotyczącej fragmentu 158b 4–158d 5 *Parmenidesa*. Ten niewielki *passus* niedostrzegany w ogóle przez komentatorów, rozwiewa ponad wszelkie wątpliwości sens „Jednego” i „Innych” oraz ich relacji. Ujawnia się tu bowiem zarówno „ów ejdetyczny charakter owego przeciw-Jednego (*Gegen-Einen*)” oraz tego, co kryje się pod pojęciem „Jedno”¹⁹. W 158b 4 występuje forma τᾶλλα τοῦ ἑνός, dookreślona w 158c 5–6 za pomocą zwrotu ἡ ἕτερα φύσις τοῦ εἶδους. Zatem τᾶλλα τοῦ ἑνός (*sc.* εἶδους) to – jak twierdzą – w żadnym wypadku „rzeczy inne niż Jedno” (*resp.* „inne rzeczy od Jednego”), ale kontekst odniesień, pewna wielość aspektów przynależnych strukturze-naturze (φύσις) Jednego Eidosu i współtworzących jego określoność. Inne odniesienia Jednego (niż relacja do siebie samego) i odniesienia Innych do danego Jednego-eidosu, tzn. interrelacje Jednego i Innych, jednej idei i innych idei – stanowią właściwą naturę „innobycia”,

¹⁷ Zob. H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (§ 8. *Die ontologischen Voraussetzungen der Dialektik*), Hamburg 1968, s. 76.

¹⁸ Tamże, s. 77.

¹⁹ Zob. H.G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Dialektik*, w: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, s. 17 oraz przypis 10.

106 ową „drugą naturę eidosu”, „odwrotną stronę” idei (ἕτερα φύσις τοῦ εἶδους). Słuszność tej interpretacji potwierdza moim zdaniem dalszy passus (158d 3–5), który parafrazując można ująć następująco: Wynika to zatem dla Inno-bycia (tzn. dla Innych odniesień Jednego i odniesień Innych do Jednego), że z ich uczestnictwa – jak się zdaje – powstaje w nich (sc. w tych relacjach) coś różnego (ἕτερόν τι), co (sc. Jednemu) przydaje określoności (πέρας) na mocy wzajemnych relacji (ὁ δὴ πέρασ περιέσχε πρὸς ἄλληλα: 158d 5).

Szóste założenie głosi, iż możemy wyróżnić dwie zasady niesprzeczności, którymi posługuje się Platon. Zasada pierwsza, „parmenidejska” lub absolutna, to zasada, która postuluje, iż jest rzeczą niemożliwą dla *A* być nie-*A*, nie dopuszczając jakichkolwiek limitacji ze strony czasu, części lub relacji (por. *Fedon* 103b 4–5 z fragmentem 7 poematu Parmenidesa). Próbę wyartykułowania drugiej zasady znajdujemy już w *Państwie* (436b 8–c1):

„Jest rzeczą oczywistą, że to samo nie będzie chciało równocześnie wytwarzać lub doznawać przeciwieństw tak z siebie, jak i w odniesieniu do niego” (Ἀλλὸν ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλησει ἄμα).

Zatem z punktu widzenia schematu parytetycznego egzemplifikacją zasady niesprzeczności w sensie absolutnym będzie Parmenidejska wykładnia bycia, egzemplifikacją zasady niesprzeczności w sensie „zawężonym” (limitowanym, niekompletnym) – partycypacja. Jeśli na etapie *Fedona* i *Państwa* Platon wychodził z założenia, iż rozróżnienie między „parmenidejską” zasadą niesprzeczności a zasadą niesprzeczności „limitowaną” uzasadnia wystarczająco dualistyczny rozdział między ideami i światem zmysłowym, to w *Parmenidesie* znajdujemy wyraźne wskazówki na to, że Platon dopatrywał się uczestnictwa idei w innych ideach na mocy zasady niesprzeczności w sensie „zawężonym” (A jest B; A uczestniczy w B). Możemy to też ująć tak: w *Parmenidesie* rozróżnienie pomiędzy ideami i przedmiotami zmysłowymi mieści się niejako „w obrębie” partycypacji samej, zaś byt parmenidejski niedwuznacznie przypisany zostaje jakiemuś innemu porządkowi niż idee i „rzeczy” zmysłowe²⁰. Należy więc uwypuklić owo fundamentalne zadanie *Parmenidesa*: jest nim potrzeba zbadania i usta-

²⁰ Zob. H. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, przeł. M. Wesoły „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 10.

lenia dystynkcji pomiędzy dwoma znaczeniami terminu εἶναι, tj. znaczeniem absolutnym – parmenidejskim (bycie kompletne: εἶναι ἀπλῶς) i znaczeniem lub raczej funkcją εἶναι = ὄν jako partycypacji (bycie niekompletne: εἶναι τι), oraz paralelnie: zbadanie i ustalenie dystynkcji między ich odpowiednimi negacjami, tzn. niebytem absolutnym w wersji Gorgiasza (οὐκ ὄν ἀπλῶς) i niebyciem w sensie niekompletnym (εἶναι ἄλλο), rozumianym na zasadzie przeciwieństwa kontradiktorycznego. Konsekwencje każdej interpretacji są następnie wprowadzane w zależności od tego, czym εἶναι jest, i również względem jego uzupełnienia τᾶλλα. W terminologii dialogów wczesnośrednich („sokratyczny eleatyzm”) absolutne pojęcie bytu artykułuje Platon jako παντελῶς ὄν, lub jak to jest w znanym fragmencie *Ucztu* (211 b 1–2) jako αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδέξ ἀεὶ ὄν, zaś absolutne pojęcie niebytu jako οὐδαμῶς ὄν.

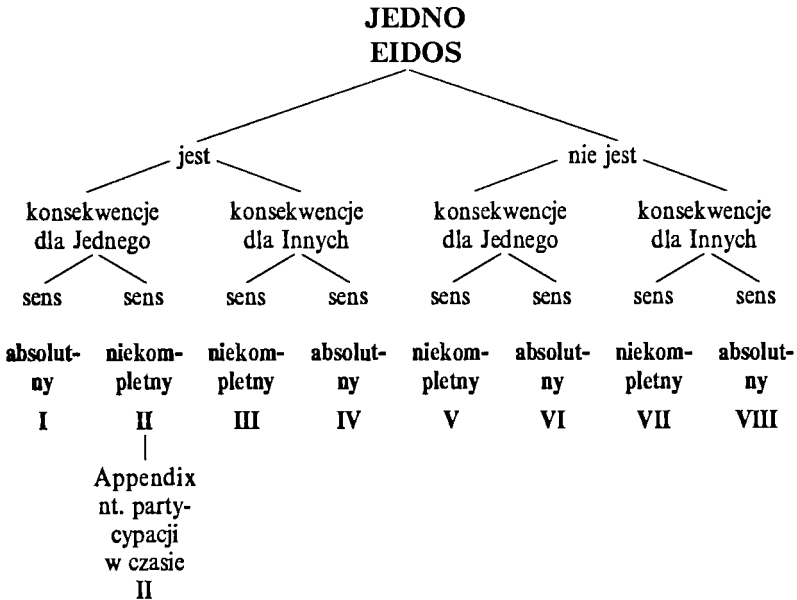
Jeśli specyfika metody historycznego eleaty Zenona polegała na tym, by rozpatrywać przypadki, że coś jest i zarazem to samo nie jest w sensie absolutnym (ἀπλῶς), to wartość strukturalna zalecanej przez Platona metody „w stylu Zenona”, wyraźnie przezeń zmodyfikowanej, polega na tym, że już w obrębie założenia jeżeli X jest i jeżeli X nie jest ujawnia ona każdorazowo różnicowanie pomiędzy dwoma sensami bycia (τὸ ὄν διχῶς λέγεται): bezwzględnym i względnym, kompletnym i niekompletnym, parmenidejskim i platońskim (identycznościowym i partycypacyjno-predykatywnym).

Aporie zasygnalizowane przez rozmówców w pierwszej części *Parmenidesa* mają swe źródło w nieodróżnionym użyciu sensu bycia. Ponieważ od rozwiązania tego problemu zależy w decydującym stopniu utrzymanie i zasadność pluralistycznej koncepcji idei, druga część dialogu – w myśl przyjętej tezy – będzie szczegółową analizą tego trudnego dla dotychczasowej doktryny tematu.

To, co prezentuje Platon w drugiej części dialogu nie jest przykładem jakiejś kolejnej diairezy, ale formalnym schematem umożliwiającym (metafilozoficznie) przeprowadzanie jakiegokolwiek diairezy.

Ogólną tablicę hipotez drugiej części *Parmenidesa* w naszej interpretacji przedstawia schemat na następnej stronie.

Siądme ustalenie dotyczy rozumienia terminu „hipoteza” (ὕποθεσις), który wielokrotnie występuje w dialogu. U Platona ma on bowiem niezupełnie takie znaczenie, jakim posługuje się współczesna nauka.



Z punktu widzenia struktury formalnej tego terminu, którym Platon posługuje się w dialektycznej części *Parmenidesa*, możemy odtworzyć trzy jego desygnacje. „Hipoteza” w użyciu Platona oznacza więc:

(1) termin fundamentalny = ἀρχή, tj. niepropozycjonalny (nie zdaniowy), o którym orzeka się „bycie” lub „niebycie” (w naszym przypadku „Jedno”), i na którym przeprowadza się pewne dialektyczne operacje;

(2) zdania wywodzące się z tego prostego, fundamentalnego terminu: „jeżeli Jedno jest”, „jeżeli Wielość (*resp.* Inne) jest” oraz ich negacje, z których wyprowadzane są pewne ustalenia;

(3) różne poszczególne serie argumentów, które wynikają z hipotez w sensie (2), a które należałoby określić raczej „sekcjami” lub „argumentami”.

Jako termin techniczny hypothesis jest dla Platona warunkiem podstawowym i koniecznym e porii, a więc korespondującym z sensami (1) i (2), jakkolwiek Platon nie zawsze dokładnie odróżnia hipotezę w sensie propozycjonalnym i niepropozycjonalnym (nazwowym).

Z hipotezy w sensie (1) Platon konstruuje dwie hipotezy (założenia) podporządkowane: „Jedno jest” oraz jej negację „Jedno nie jest”, by

następnie wyprowadzić podwójne wnioski dla każdej z tych hipotez, a mianowicie dla „Jednego Samego” i dla „Wielości”, które to pojęcie precyzuje Platon za pomocą wyrażenia „Inne”.

Sformułowanie hipotez I–II, III–IV, V–VI, VII–VIII są „literalnie jednobrzmiące” i wydaje się, że mamy właściwie do czynienia z czterema hipotezami. Jeśli do tego uwzględnimy fakt, iż wnioski hipotez I i II, III i IV itd., są nawzajem sprzeczne, łatwo o zinterpretowanie owych rzekomo czterech hipotez jako logicznych antynomii. Na początku np. hipotezy II Parmenides zwraca się do młodego Arystotelesa tak: „Wróćmy więc ponownie do hipotezy, a więc (wyjdźmy) od zasady (ἐξ ἀρχῆς), czy coś innego nam się nie pojawi” (142b 1–2). I dalej (b–4): „Jeżeli Jedno jest, <tak> mówimy,... (ἔν ἐι ἔστιν, φημέν,...).

Skądinąd jednak powinniśmy powątpiewać (p.n.), czy w paralelnościach hipotez (I–II, III–IV, itd.), zwłaszcza pod kątem akcentowania wzajemnie sprzecznych wniosków i ujmowania ośmiu autonomicznych dedukcji jako czterech antynomii – powinniśmy dopatrywać się merytorycznego sensu dialektycznej części dialogu. Do kwestii tej wrócimy w kolejnym punkcie naszych rozważań.

Aby uzmysłowić sobie w pełni sens i znaczenie, jakie pojęcie hipotezy pełni w myśleniu Platona musimy cofnąć się do *Państwa*. Powiada się tu (533bc), że jedynie dialektyka – dzięki badaniu podstaw poszczególnych nauk i sprowadzaniu ich hipotez do „niedowodliwej zasady” (ἀνυπόθετος ἀρχή) – jest tą dziedziną, która w pełni zasługuje na miano wiedzy (ἐπιστήμη). Wymieniony tu termin „hipoteza” stanowi jedną z podstawowych właściwości metodologii i ontologii Platonskiej. Zaczepnięta formalnie z matematyki (sc. geometrii), hipoteza oznacza postępowanie od założeń do wniosków. Zaznacza się jednakże generalna różnica między procedurą określoną jako σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ υποθέσεως matematyki i dialektyki. Platon ujmuje to tak: „W tym miejscu (postępowanie matematyczne), gdzie dusza posługuje się przedmiotami z poprzedniego odcinka (sc. materialne wizerunki, figury geometryczne, relacje przestrzenne itp.) niby obrazami i musi wychodzić od założeń (ἐξ υποθέσεων) nie ku początkowi – zasadzie, ale ku końcowi (ἐπὶ τελευτήν). A drugi odcinek (poznawanie dialektyczne) tam, gdzie dusza od założeń ku początkowi – zasadzie (ἐπ’ ἀνυπόθετον) bezwarunkowej zmierza, bez pomocy obrazów, jak czyniła wcześniej, a jedynie posługując się samymi po drodze ideami (αὐτοῖς εἶδεσι δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη: 510b).

110 W stwierdzeniu tym nie chodzi Platonowi o jakąś zawiłą procedurę metafizyczną, ale o to, iż jedynie metoda dialektyczna jest tą, która spełnia – jak powiedzielibyśmy dziś – wymóg krytyczności i metodyczności.

Oznacza to, że jeśli nauki wyprowadzają wnioski dla nich samych, z dogmatycznie przyjmowanych założeń – dialektyka sprowadza się do analizy tego, co jedynie w hipotezie zawarte: „idzie tą drogą, że założenie rozbiera i odnosi je do samego początku, aby się umocnić” (533c 10–12). Przeciwnie postępuje matematyczne przyrodnictwo, tzn. „geometrie i te, które się z nią wiążą, widzimy, że tylko przez sen marzą o bycie, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują, i nie tykają ich w ogóle, nie umieją bowiem zdać z nich sprawy (λόγων διδόναι). Przecież, jeżeli zaczyna się cokolwiek od samych niewiadomych, a koniec i środek ma spleciony też z niewiadomych – to jakim sposobem zbiór takich ustaleń może być nauką?” (533b 8–15).

Z dalszego passusu *Państwa* dowiadujemy się, iż ten, kto postrzega wzajemne pokrewieństwo nauk (οἰκειότης ἀλλήλων τῶν μαθημάτων: 537c 1–2), ten jest i dialektykiem – synoptykiem, a nie jest nim w przeciwnym przypadku (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐδ' : 537c 8–9)". (Jest to wstępna definicja dialektyka.) Integracja nauk (κοινωνία) nie wynika jednak ze wspólności przedmiotu, ani twierdzeń, ale ze wspólności aksjomatów (τὰ κοινά). Same zaś aksjomaty, z punktu widzenia roszczeń dialektyki są nieprawomocne, tzn. podstawy nauk pozostają nieuzasadnione, a mówiąc hermeneutycznie niezrozumiałe.

Z drugiej strony wiadomo, że dialektyka w porządku νόησις dotyczy poznania idei. Idea jest dla niej tym, co niepowątpiewalne (ἀρχή). Droga do dialektyki (τὸ ἀριστον ἐπιτηδεύμα), tzn. do zrozumienia natury idei, nie jest prosta ani krótka (495b). Jest to μακροτέρα ὁδός (435d), którą osiągamy za cenę wielkich wysiłków i wieloletniego ćwiczenia. Wymaga całkowitego przestawienia (περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς) naszej naturalnej postawy. W przeciwnym wypadku okazuje się – jak uwidacznia to pierwsza część *Parmenidesa* – że „prezentacją” czegoś takiego jak idea są wyłącznie aporie. To, że dusza (umysł) musi wychodzić od założeń (ὑποθέσεις) i konsekwentnie (ὁμολογουμένως) dążyć do konkluzji (τελευταί) bądź też zasad (ἀρχαί), w sposób deklaratywny podkreśla już Platon w *Fedonie* (100a–101d) i kilkakrot-

nie w *Państwie*. Ale dopiero w dialektycznej części *Parmenidesa* dochodzimy do próby szczegółowego zaprezentowania tej drugiej procedury (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον).

Ἐποθέσεις – założeniami (*resp.* podstawami wszelkich założeń) w wymiarze dialektyki są nie jakieś logiczne założenia czy przesłanki, ale same idee, zarówno w sensie metodologicznym, ontologicznym i epistemologicznym. *Idea*, *arche* i *hypothesis* są synonimicznie, są owymi *Grundlegungen* (interpretacji marburskiej), podstawami bytu, myśli i języka, a mówiąc dokładniej: bytowymi fundamentami dla prawdziwościowego mówienia i myślenia.

Konkludując rozważania tego punktu możemy określić dialektykę w ścisłym znaczeniu (*sc.* synoptyczną) jako postępowanie zmierzające do uzyskania „współoglądu” (σύνοψις), tzn. jako „zdatność” (ἐπιστήμη) przeanalizowywania hipotezy idei i idei-*hypothesis* w jej (*sc.* idei) byciu i niebyciu, każdorazowo w dwojakim sensie absolutnym i według limitowanej zasady niesprzeczności (*p.w.*).

Ósme ustalenie dotyczy nie do końca jasnej kwestii grupowania hipotez.

Ów problem grupowania jest sprawą dość decydującą, wszyscy zaś komentatorzy bez godnego uwagi wyjątku założyli, że dla celów interpretacji hipotezy powinny być łączone w pary w takiej kolejności, w jakiej występują w dialogu (I z II, III z IV itd.). Takie ujęcie nie jest błędne, wręcz ontologicznie uzasadnione na wstępnym etapie analiz. Chodzi jednak o to, że z przyjmowania kolejności hipotez w tekście za rzecz nie podlegającą kwestii, wyłoniła się tendencja akcentowania wagi wniosków wynikających nie tyle z kolejno następujących po sobie hipotez, ale z zestawiania ich razem. Wnioski zaś, jakie wynikają z kolejnych łączonych w pary hipotez, pozostają względem siebie w ewidentnej sprzeczności. W ten sposób utrwaliło się przekonanie o czterech antynomiach *Parmenidesa* (*p.w.*). Taki punkt widzenia odnaleźć można w pracach wielu badaczy tego dialogu, np. u O. Apelta, M. Schofielda, czy P. Friedländera, operujących nadto schematem teza – antyteza – synteza²¹. Rzecz jednak nie w tym, by niejako odrywać „ostateczne” konkluzje i traktować jako podstawowe dane dla spekulacji, wprowadzając całą myślową aparaturę logiki i metafizyki. Podejścia tego rodzaju prowadziły najczęściej do niepokonanych

²¹ Zob. np. P. Friedländer, *Platon*, t. III, Berlin–New York 1975, s. 184.

112 trudności w zrozumieniu immanentnego sensu poszczególnych dedukcji, jak również całości argumentacji. Skoro cała metodologia *Parmenidesa* sprowadza się do jakiejś dialektyki sprzeczności oraz konstatacji, że wnioski z hipotez I i II, III i IV, itd. jedynie się znoszą i na tym koniec, trudno o pozytywną ocenę tego typu dialektyki, która rzekomo miała prowadzić do prawdy. Jest rzeczą niewykluczoną, że w podobny sposób odczytywano *Parmenidesa* już w starożytości (np. jako dokument sceptycyzmu i agnostycyzmu). Właśnie w wyniku negatywnego odczytania dialektyki dialogu późniejsza Akademia – sugeruje E. Gilson – mogła ulec sceptycyzmowi²². Wypowiedzi Platona o niepoznawalności idei w pierwszej części dialogu oraz, powierzchownie biorąc, „totalnie” negatywny bądź niejasny rezultat dialektyki drugiej części mogły w istocie zaważyć na dalszych losach Akademii. *Parmenides* był bowiem dialogiem, z którym od początku bardzo się liczone. Wszak jako najważniejszy przekaz Platona potraktowali go neoplatonicy, wykorzystując w sposób pozytywny dla własnych spekulacji i konstrukcji.

Cytowany już Kenneth Sayre jest pierwszym uczonym, u którego znajduję nie tylko właściwe, ale i merytorycznie pogłębione spojrzenie na architektonikę hipotez *Parmenidesa*. Trudności, jakie jego zdaniem powstają z łączenia np. hipotezy I i II, polegają na tym, że dwie hipotezy wyprowadzają wnioski o Jedności w różnych relacjach, w których 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, w myśl których 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 pogwałca instrukcję zawartą w 135e 8–136a 2, która głosi, iż poszukiwacz prawdy powinien rozważać hipotezę, że pewna rzecz istnieje, w koniunkcji z hipotezą, że ta sama rzecz (τὸ αὐτὸ τοῦτο: 136a 1–2) nie istnieje”²³. Oznacza to, że jeśli hipoteza I ma być rozważona w koniunkcji z drugą hipotezą, to ta druga musi być wybrana z drugiej grupy czterech hipotez. „Hipotezę I należy połączyć z hipotezą zaprzeczającą istnienie Jedności, która nie dopuszcza relacji

²² Por. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 33.

²³ Zob. Sayre, *Plato's...*, s. 45.

z innymi rzeczami i wyprowadza wnioski na temat tej Jedności względem niej samej – tj. z hipotezą VI. Wielu komentatorów wyciągnęło z przyjętego zwyczaju łączenia hipotez błędny wniosek, a mianowicie, że każda hipoteza tworzy wnioski, które są sprzeczne w stosunku do wniosków drugiej. Np. wniosek podsumowujący hipotezę I zdaje się w pobieżnym odczytywaniu pozostawać w sprzeczności z wnioskiem hipotezy II i tak samo dla III i IV, V i VI, VII i VIII. Lecz hipotezy I i II nie odnoszą się do tej samej Jedności ani też III i IV itd. Jeśli łączyć hipotezy w sposób właściwy, tj. I z VI, II z V, III z VII i IV z VIII, nie tylko nie zachodzi sprzeczność między nimi (faktyczna bądź pozorna), lecz ponadto obie pozostają w bardzo interesującym związku logicznym²⁴.

Sayre proponuje więc bardzo istotną metodologiczną poprawkę do architektoniki drugiej części *Parmenidesa*. Mimo, iż Sayre – jak zauważyliśmy – reprezentuje klasyczne myślenie metafizyczne, wyrażające się m.in. w braku dostatecznej refleksji nad dystynkcją „istnienia” i „bycia” (p.w.), czy też w uprzedmiotowionym rozumieniu idei, interpretacji „Innych” jako „innych rzeczy” – jego intencja ratowania spójności przedstawionej przez Platona „dialektycznej gry” okazuje się w pełni uzasadniona. Wystarczy cofnąć się do pierwszej części dialogu i przeczytać raz jeszcze passus 135e–136c, by przechodząc do drugiej części *Parmenidesa* bez trudu stwierdzić, że Platon w swoim dialektycznym postępowaniu wyczerpuje w sposób metodyczny najpierw w czterech hipotezach wszystkie możliwe warianty założenia twierdzącego, następnie znów w czterech hipotezach wszystkie warianty założenia zaprzeczającego. Natomiast w myśl podstawowej instrukcji Parmenidesa, dotyczącej merytorycznego łączenia hipotez, należy oczywiście jednocześnie dostrzegać korelacje między odpowiednimi hipotezami z grupy pierwszej i odpowiednimi hipotezami z drugiej, a nie jak dotąd, w ramach tej samej grupy. Jest rzeczą zadziwiającą, że na ten szczegół nie zwrócono dotąd uwagi. Co więcej, dostrzeżenie owego ważnego pouczenia, jak i dodatkowej wskazówki zawartej w 136a przemawia rozstrzygająco na korzyść jedności dialogu. Prawdopodobnie owa instrukcja zamieszczona w pierwszej części dialogu uszła uwagi komentatorów, ponieważ każdą z dwu części *Parmenidesa* zwykło się analizować w zbytniej od siebie separacji.

²⁴ Tamże, s. 45–46.

114 W podsumowaniu naszych ustaleń należy stwierdzić istnienie podwójnego kontrastu w zamierzonym przez Platona układzie dialektycznym hipotez. Z jednej strony hipotezy I–II, III–IV itd. wytwarzają podstawowe napięcie całej dialektyki *Parmenidesa*, z drugiej strony zaś – ów kontrast między Parmenidesowym pojęciem bytu i Platońskim uczestnictwem uzyskuje swoje „synoptyczne” wzmocnienie poprzez skontrastowanie hipotez I, IV, VI, VIII z opozycyjnymi hipotezami II, III, V i VII. Pierwsza grupa analizuje z pozycji Platońskich pojęcie Parmenidesowego bytu w sobie (i jego absolutnego przeciwieństwa), zaś alternatywna grupa stanowi prezentację Platońskiego pojęcia partycypacji jako bycia aliorelacyjnego.

Zanim przejdziemy do interpretacji poszczególnych hipotez, spójrzmy jak przedstawiają się obie wyróżnione przez Platona zasady niesprzeczności (p.w.) na tle standardowych ustaleń metafizyczno-logicznych. Istnieje bowiem istotna różnica pomiędzy (1) bytem Parmenidejskim i identycznością logiczną oraz (2) między Arystotelesowską predykacją (*resp.* inherencją) i partycypacją Platońską.

1. Identyczność logiczna (w sensie wypracowanym przez Leibniza) jest relacją, którą się otrzymuje między A i B , kiedy to (1) AB są nieodróżnialne i/lub (2) ich nazwy dają się utrzymać *salva veritate*. W tym przypadku nie wchodzi w grę jakiegokolwiek akcenty egzystencjalne. Natomiast byt Parmenidejski oznacza absolutną afirmację A , bowiem nic innego nie może być tutaj dodane (orzeczone), gdyż A wyczerpuje wszelki możliwy zakres dyskursu. I faktycznie, jak Platon wykaże, afirmacja A w sensie identyczności określonej i wyłączonej zawartej w bycie Parmenidejskim jest zarazem afirmacją typu $A = A$. Pewien *implicite* akcent egzystencjalny jest w przypadku zasady tożsamości obecny, jakkolwiek nie jest pierwszoplanowy. Wydaje się, że na gruncie logiki greckiej podkreślenie tożsamości (istotowości) czegoś (w formie $A = A$) jest równoznaczne z potwierdzeniem egzystencji przedmiotu, o którym mowa. Innymi słowy, potwierdzeniem egzystencji czegoś jest stwierdzenie jego identyczności.

2. Zaznacza się też dość istotna różnica między Platońskim pojęciem partycypacji a predykacją w ujęciu Arystotelesowym. Dla Arystotelesa F „zawiera się” w x . Oznacza to rozróżnienie między podmiotem i predykatem na poziomie logicznym lub między substancją i akcydensem na poziomie metafizycznym. Dla Platona jakości nie „zawierają się” w jakimś substracie, którym jest, ściślej biorąc, substancja pierwsza

(= indywidualna), ale poszczególne cechy są raczej „odbiciami” lub „odzwierciedleniami” idei ogólnych. Relacja Platońska (odwołując się do dualizmu idee – fenomeny) nie dokonuje się między podmiotem x i jakościami F , lecz dokładniej mówiąc między jakością poszczególną f i jej ideą F . Platona nie interesuje np. relacja między Sokratesem i mądrością, ale relacja między poszczególną mądrością Sokratesa i ideą Mądrości. Oczywiście Platon wypowiedzi się i tak, mianowicie że Sokrates uczestniczy w Mądrości. Oznacza to jednak, że Sokrates jako pewien „spłot” różnych poszczególnych atrybutów uczestniczy między innymi w Mądrości. Jeżeli moglibyśmy dopatrywać się jakiejś paraleli z Arystotelesowym pojęciem substratu, w którym zawiera się „istota”, to jest nim przestrzeń ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$), w której idee się odbijają.

3. Metoda dedukcji synoptycznej: ekspozycja i interpretacja hipotez *Parmenidesa*

Druga część dialogu trybem podwójnej dedukcji (p.w.) rozważa założenie dotyczące egzemplarycznie wprowadzonego Parmenidejskiego pojęcia *Jednego* ($\tau\acute{o}\ \xi\nu$), uwzględniając w dalszym toku badań jego relację lub jej brak do *Innych* ($\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$). Zaprezentowana argumentacja, jak z oficjalnej deklaracji wynika, ma charakter ćwiczebny ($\gamma\upsilon\mu\nu\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$). Ukrytym zamiarem tego myślowego eksperymentu Platona jest – jak się zdaje – nie tylko sprawdzenie skuteczności oryginalnej metody dialektycznej „w stylu Zenona”, ale sprawdzenie efektywności jej modyfikacji, która stanowi innowację Platona (p.w.).

W tekście Platona Parmenides ujmuje propozycję „dialektycznej gry” następująco:

„Skąd więc zacniemy i co najpierw założymy ($\tau\acute{\iota}\dots\ \delta\upsilon\pi\theta\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$)? Czy chcecie, skoro mam zagrać w tę trudną grę ($\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\iota\acute{\omega}\delta\eta\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\alpha\nu\ \pi\alpha\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$), abym zaczął od swojej własnej hipotezy ($\acute{\alpha}\pi\prime\ \acute{\epsilon}\mu\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\pi\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), dotyczącej Jednego Samego ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) i o tym, co musi z tego wynikać ($\tau\acute{\iota}\ \chi\rho\eta\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$), jeżeli Jedno jest, a co, jeśli nie-Jedno?” (137b).

Sformułowane w oryginale $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu/\acute{\epsilon}\acute{\iota}\tau\epsilon\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu/\tau\acute{\iota}\ \chi\rho\eta\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, stanowi ogólne, rozpadające się dychotomiczne założenie (p.w.), na gruncie którego zostaje przeprowadzone dialektyczne postępowanie posługujące się ośmioma (w niektórych tradycyjnych ujęciach dziewięcioma) hipotezami.

1. 137c4–142a8 εἰ ἓν ἔστιν: 137c4; εἰ ἓν ἓν: 142c3; μὴ πολλὰ ἀλλ' ἓν αὐτὸ εἶναι: 137d2. Ἐπειρον ἄρα τὸ ἓν: 137d; αὐτὸ τὸ ἓν,... ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν, ἄρα γε ἓν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο (sc. ἓν); – Ἐν, οἶμαι...: 143a6–9; αὐτὸ ἓν: 158a5.
2. 142b1–157b5 ἓν εἰ ἔστιν: 142b3, 5, c8, 155e4; εἰ ἓν ἔστιν: 142c3; Οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἓν; – Ἀνάγκη. Ἄρα οὖν ἄλλο ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἓν:c4–6; εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἓνός ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἓν τοῦ ὄντος ἓνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἓν, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπεθέμεθα, τοῦ ἓνός ὄντος, ἄρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὄλον ἓν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίνεσθαι μόρια τό τε ἓν καὶ τὸ εἶναι; – Ἀνάγκη: d 1–5.
3. 157b6–159b1 Τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἂν πάσχειν, ἓν εἰ ἔστιν: 157b6.
4. 159b2–160b4 ἓν εἰ ἔστιν, ἄρα καὶ οὐχ οὕτως ἔχει τὰ ἄλλα τοῦ ἓνός (v. supra) ἢ οὕτω μόνον: 159b3–4; ἓν εἰ ἔστι, τί χρῆ τἄλλα τοῦ ἓνός πεπονθέναι: 159b5; χωρὶς μὲν τὸ ἓν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τἄλλα τοῦ ἓνός: 159b6–7.
5. 160b5–163b6 εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν, τί χρῆ συμβαίνειν: 160b5; εἰ ἓν μὴ ἔστιν: 160b7. Διαφέρει μόνον, ἢ καὶ πᾶν τούναντίον ἔστιν εἰπεῖν εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἓν μὴ ἔστιν; – Πᾶν τούναντίον: 160b8–c2; ἓν εἰ μὴ ἔστι: 160c6, d3, d6.
6. 163b7–164b4 ἓν εἰ μὴ ἔστι, τί χρῆ περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν: 163c1; τὸ μὴ ἔστι... ἀπλῶς σημαίνει ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῶς ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; – Ἀπλούστατα: c5–7; οὐσίας ἀπουσία: 163c3.
7. 164b5–165e1 ἓν εἰ μὴ ἔστι, τἄλλα τί χρῆ πεπονθέναι: 164b5; ἓν εἰ μὴ ἔστιν, τἄλλα δὲ τοῦ ἓνός: 165c5.
8. 165e2–166c2 ἓν εἰ μὴ ἔστι (sc. ἀπλῶς), τἄλλα δὲ τοῦ ἓνός, τί χρῆ εἶναι: 165e2–3.

Szereg sprzecznych orzeczeń (ἐναντία πάθη), które przypisuje *Parmenides* pojęciu Jednego w hipotezach I i II, uderza – jak gdyby – nie tylko w jego historyczną doktrynę, ale w ogóle w nasze myślenie, tzn. takie („pragmatyczne”) myślenie, którego istotną osnowę stanowi klasyczna zasada niesprzeczności.

Pierwsza i druga hipoteza stanowią „*omphalos*” dialogu. Wypełniają wraz z tzw. apendyksem („hipoteza” IIa) niemal jego połowę (rozdziały X–XXII). Pozostałą część (rozdziały XXIII–XXVII) wypełniają pozostałe hipotezy. Sama hipoteza II zajmuje jedną trzecią dialogu (142–155). Przemawia to wymownie, jaką Platon przywiązywał wagę do obu pierwszych hipotez, a w szczególności do drugiej. Wywodom tychże hipotez poświęcimy szczególną uwagę, z racji najwyraźniej postawionej przez Platona problematyki Bycia bytu, jako zasadniczego *implicite* wprowadzenia do Platońskiej ontologii predykacji.

Hipoteza I. Jedno w sobie. Noumenalna Jedność (henologia negatywna)

„Jeżeli Jedno jest, to czyż owo Jedno nie będzie czymś innym niż wielość? Jakże by mogło? Nie wolno mu więc jako takiemu być ani częścią (μέρος) ani całością (δλον)? Jak to rozumiesz? Część jest przecież w jakiś sposób częścią całości. Tak. Czym jednak jest całość? Czyż nie byłoby całością to, czemu nie brak żadnej części? W istocie. Na oba więc sposoby Jedno składałoby się z części, zarówno gdyby było całością, jak kiedy by miało części. Bezwzględnie. Tak więc na oba sposoby Jedno byłoby Wiele, a nie Jedno. Rzeczywiście. Ono jednak musi być nie-Wiele lecz Jednym Samym (μη πολλά ἀλλ' ἐν αὐτὸ εἶναι). Tak, musi. A więc Jedno ani nie będzie całością, ani nie będzie mieć części, jeśli będzie (tym) Jednym. Nie, nie będzie” (137c 4–d3).

A więc Wielość jest tu rozważana w bezwzględnej opozycji do Jednego. Hipoteza I opierając się na absolutnej zasadzie niesprzeczności głosi zatem: Jedno (lub jakakolwiek r z e c z) nie jest nie-Jednym.

Sens hipotezy I pojmiemy lepiej w przeciwstawieniu do hipotezy II, gdzie mowa jest o byciu bytu rozumianym jako *methexis* (142b 4). W b 7 nn *Parmenides* dokonuje wyraźnego rozróżnienia między założeniem głoszącym „jeżeli Jedno (jest) Jednym”, a założeniem „jeżeli Jedno jest”, tj. między afirmacją Parmenidejską, która niczego nie dodaje do stwierdzanej zawartości podmiotu, a partycypacją, która

118 symbolizuje zjednoczenie dwu różnych zawartości, tzn. akcentuje samo odnośnienie się obu członków. W tekście Platona owo rozróżnienie ma miejsce w początkowej fazie wywodu hipotezy II (142c nn): $\nu\upsilon\upsilon \delta\epsilon \omicron\upsilon\chi \alpha\upsilon\tau\eta \xi\sigma\tau\iota\nu \upsilon\pi\omicron\theta\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma, \epsilon\iota \xi\nu \xi\nu, \dots$ (hipoteza I), $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime \epsilon\iota \xi\nu \xi\sigma\tau\iota\nu \epsilon\upsilon\tau\iota$; „Coś innego oznacza więc [wyrażenie] »jest« i [wyrażenie] »jedno« ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \tau\iota$) sic! $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\omicron\nu \tau\omicron \xi\sigma\tau\iota \tau\omicron\upsilon \xi\nu$: c 4–5; A więc czymś innym jest „uczestnictwo Jednego w byciu” ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \tau\omicron \xi\nu$:C 5–6; por. c 10: $\delta\nu \tau\omicron \xi\nu$) (hipoteza II).

Próba skonstatowania identyczności Jednego i nie-Wielości została podjęta już w konwersacji wstępnej całego dialogu, która dotyczyła ustalenia relacji między stanowiskiem Parmenidesa i Zenona (128b 3–5): „Pierwszy stwierdza Jedność ($\xi\nu$), drugi zaś nie-Wielość ($\mu\eta \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$) i każdy z nich wypowiada się tak, iż zdaje się, że nie mówią oni tego samego, gdy w gruncie rzeczy wypowiadają p r a w i e ($\sigma\chi\epsilon\delta\omicron\nu$) tę samą rzecz”. Owo zastrzeżenie Sokratesa zaakcentowane słówkiem „prawie” jest istotne. Sokrates wyczuwa tu pewną niespójność w stanowiskach obu eleatów. Jak wiadomo, traktat Zenona miał za zadanie wesprzeć (apagogicznie) tezę Parmenidesa głoszącą, że „wszystko jest Jednym” ($\xi\nu \tau\omicron \pi\acute{\alpha}\nu$). Teza Parmenidesa była przedmiotem zdecydowanej krytyki ze strony tych (Gorgiasz), którzy dopatrywali się wynikających z niej wielu absurdalnych konsekwencji. Zenon napisał apologiczny traktat, w którym wykazywał, iż bardziej paradoksalne wnioski wynikają z założenia istnienia Wielości.

Dysponujemy skądinąd intrygującą wypowiedzią Simplikiosa z jego komentarza do Arystotelesowej *Fizyki* (134 nn), którą warto uwzględnić. W kontekście polemiki z Aleksandrem z Afrodyzji Simplikios powiada, że Aleksander przejął od Eudemosza z Rodos zdanie, jakoby Zenon zaprzeczał „istnienia” Jednego ($\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\phi\alpha\iota\pi\omicron\upsilon\delta\eta\tau\omicron\varsigma \tau\omicron \xi\nu$). Eudemos jest tu przytaczany jako pośrednik przekazu pewnego stwierdzenia Zenona: gdyby ktoś mógł Zenonowi powiedzieć, czym jest Jedno, wówczas on mógłby również komuś powiedzieć, czym są byty ($\delta\upsilon\tau\alpha$). A więc zaprzeczenie przez Zenona Wielości zasadało się, według Eudemosza, na uprzedniej konstatacji niemożliwości dowiedzenia Jednego. Eudemos z Rodos uchodzi ogólnie za wiarygodnego historyka nauki. Co więcej, jego sąd potwierdza sam Simplikios w wykładzie argumentów Zenona. Znajdujemy tu dodatkową informację mówiącą o zakłopotaniu Zenona wobec (fizykalnie ujmowanej) Parmenidesowej tezy o Jedności ($\pi\epsilon\pi\iota \tau\omicron\upsilon \xi\nu \omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\pi\omicron\upsilon\delta\eta\tau\alpha$). W rezultacie przyjął on takie rozumowanie: to, co ma rozmiar, jest zawsze podzielne, ma więc części i stąd nie może być rzeczywistym Jednym, bo w ten sposób

podwajałoby się aż do nicości. Zatem, aby coś było prawdziwym Jednym, musi być niepodzielne (ἀδιαίρετον). Ten postulat jest ważny. W zakończeniu omawianego fragmentu Simplicios stwierdza, że Zenon właściwie nie argumentował, aby zaprzeczyć bycia Jednego, lecz by uzmysłowić trudności, jakie powstają z założenia wielu bytów.

W myśl powyższego, uzyskuje pewną jasność to, dlaczego dowód typu apagogicznego (zakładający „jeżeli Wielość jest” i jego wynik „nie-Wielość jest”) nie mógł zadowolić Platona jako dowód komplementarny eksplikacji Jednobytu. Zenon nie udowadnia Jedności, ale ją jedynie *implicitie* sugeruje, dowodzi zaś nie-Wielości, co nie wyklucza również rezultatu „Nic jest”. Owo „nic”, po grecku οὐδέν etymologicznie biorąc oznacza „ani-jedno”, bo wywodzi się ze zbitki słów οὐκ i ἓν. Do tej prawdopodobnie właściwości słowa odwołał się m.in. w założeniu i konkluzji swego traktatu *O niebycie* Gorgiasz, zbijając apagogicznie łączny – jak sądzę – argument henologiczny Parmenidesa, Zenona i Melissosa za pomocą „własnego argumentu” meontologicznego (ἴδιος ἀπόδειξις). A wynik tego dowodu brzmiał właśnie tak: οὐδὲν ἔστιν²⁵.

²⁵ Zachował się słynny Gorgiaszowy trylemat, który jest zaliczany do największych zagadek antycznej filozofii. Gorgiasz, jak wiadomo z relacji Sekstusa Empiryka (*Adv. Math.* VII 65) i przypisywanego obecnie Arystotelesowi MXG (*De Melisso, Xenophane et Gorgia*; zob. B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Édition critique et commentaire, Lille 1980, s. 637; *Aristotelis Opera*, T. 2 (ed. Bekker) p. 979a 13 etc.) napisał traktat *O niebycie, albo naturze*, z którego zachowały się trzy tezy: (1) nic nie jest (*ouden estin*), (2) gdyby nawet było, byłoby niepoznawalne, (3) gdyby nawet było poznawalne, byłoby niekomunikowalne, tezy skierowane – jak twierdzą – przeciwko inteligiblemu Jednobytowi eleatów. Wynik rozumowania był podobny do Platonowego, ale zdecydowanie bardziej radykalny ontologicznie: stwierdzenie niepoznawalności takiego przedmiotu, jaki zakładał Parmenides, implikuje konstatację o jego nieistnieniu. Istnienie ściśle wyłączonej Jedności nie daje się odróżnić od jej nieistnienia. Warto jednak zobaczyć, jakie rozumowanie zawiodło Gorgiasza do sformułowania wyżej wymienionych tez. Odwołując się do wskazanych powyżej źródeł jego argumentację można zrekonstruować następująco:

Zasada tożsamości

- (1) Byt jest bytem (teza Parmenidesa)
 - (2) Niebyt jest niebytem (teza Gorgiasza)
- Wniosek: Byt = Niebyt (tauta)

Zasada niesprzeczności

- (1) Jeżeli niebyt jest (istnieje), to byt nie jest (nie istnieje)
- (2) Jeżeli niebyt jest, a byt nie jest (nie istnieje) to:

120 Wróćmy jeszcze do wątpliwości Sokratesa, od której wyszliśmy. Już w przedstawionej rekonstrukcji i nasuwających się dalszych refleksjach, daje o sobie znać cała złożoność eleacko-platońskiej problematyki bytu i negacji. Gdy sięgniemy do pewnej sugestii dotyczącej relacji Jednego i Wielości, zawartej we wstępie do hipotezy II, możemy to, co dotychczas przedstawiliśmy ująć następująco. Dla Zenona (1) absolutna nie-Wielość miałyby implikować absolutne Jedno (bycie) jako jedyne rozwiązanie. Okazuje się jednak, że (2) nie-Wielość implikuje również Nic (οὐδὲν ἔστιν). Ale zarazem: jeśli dla Zenona Jedno jest nie Wielością w sensie absolutnym to (3) dla Platona Jedno jako nie-ta-Wielość może być jednak pewną Wielością, co przy afirmacji Jednego nie przekreśla możliwości orzekania o nim np. jako będącym (F), że jest również Wielością w sensie niekompletnym bycia.

Wróćmy teraz do przerwane go wywodu hipotezy I. Jedno parmenidejskie nie jest wobec tego całością obejmującą części lub kompleksem złożonym z cech lub aspektów (p.w.). Jednemu nie przysługuje tak istotna kategoria ontologiczna jak kres (πέρας); jest nieograniczo-

Byt i Niebyt stanowią przeciwieństwa (*ouk tauta = antikeimena*) zatem (wniosek): *jest Nic (ouden estin)*, tzn. nie ma niczego (takiego) w pojęciu bytu (Jednego), tak jak je postulował Parmenides, co pozwalałoby je poznać i zakomunikować; a gdyby nawet można było owo Jedno poznać, wówczas nie można byłoby tej wiedzy wyrazić. Pomińmy tu fakt ewidentnego pogwałcenia przez Gorgiasza zasad tożsamości i niesprzeczności w przytoczonym rozumowaniu. Interesującym wydaje się, że owa dokonana przez Gorgiasza negacja bytu, czy wręcz zniesienie bytu i niebytu, jest afirmacją Niczego, ma zarazem silną wymowę afirmatywną. Nie jest jedynie negatywnym stwierdzeniem, że „niczego nie ma” (pod względem bytowania), ale stwierdzeniem, że *Nic* („ani-Jedno”) *nie bytuje*, tym niemniej *Jest*. W ten sposób Gorgiasz formułuje po raz pierwszy w dziejach filozofii absolutne pojęcie niebytu (nicości), jako antytezę absolutnego pojęcia bytu (Parmenides). Ważne natomiast jest to, w jaki sposób „eleata” Gorgiasz odwołuje się do tradycji eleackiej. Zauważmy, że wykorzystuje w sposób oderwany czysto literalne znaczenie słowa „jest” jako m.in. znaku równości. Kiedy bowiem Eleaci (w tym megarejczycy i częściowo wczesny Platon) różnorodność powiązania między podmiotem i orzecznikami (πολλὰ λέγεσθαι ἐφ’ ἑνός) określali jako niedorzeczność, kierowali się tym przekonaniem, że w sądzie łączyć wolno nie zróżnicowane, a tylko równe pojęcia. Istotnościową zaś równość między podmiotem i orzecznikiem znajdowali w *copuli* „jest”. Zgodnie z tym nie tylko ich pierwsza zasada, że byt jest, a niebyt nie jest, lecz druga, *wszystko jest Jednym*, wykazują całkowite zrównanie podmiotu z orzecznikiem za pośrednictwem *copuli* (zob. szerzej na ten temat O. Apelt, *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre*, w: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, s. 101–216).

ne – nieokreślone (ἄπειρον; por. Melissos B2; B6), a zatem nie ma kształtu (σχήμα) lub struktury (137d 7). Jedno nie ma ani początku, ani środka, ani końca, nie ma żadnej postaci, ani prostej, ani krągłej. Nie jest w żadnym miejscu (οὐδαμοῦ ἔστιν). Jedno – powie Platon – nie jest ani w czymś innym, ani w sobie samym: w pierwszym bowiem przypadku musiałyby być różne jako obejmowane, w drugim zaś jako obejmujące. Tym bardziej owo Jedno nie może być w przestrzeni, gdyż przestrzeń jest przez Platona rozumiana wyłącznie fizycznie. Jedno nie spoczywa i nie porusza się. Wszystko to byłoby możliwe jedynie w przypadku, gdyby Jedno miało części (137d 4–139b 3). Co więcej, do Jednego nie można również stosować standardowych par pojęciowych takich, jak: tożsamość – różność, równość – nierówność, podobieństwo – niepodobieństwo. Jedno bowiem nie może być ani tożsamy z sobą, ani z innym, ani różny od siebie lub czegokolwiek (139b 4–140d 8).

Do Jednego nie mogą stosować się jakiegokolwiek kategorie temporalne: „starszy” – „młodszy” (sc. „wcześniejsze” – „późniejsze”), stawanie się, zmiana, zanik. Jedno nie było i nie będzie, i nie jest „teraz” (140e–141e 7).

Jeżeli więc parmenidejskie Jedno nie ma cech, nie może zmieniać się ani też – co brzmi bardziej paradoksalnie – pozostawać niezmiennym. Taki oto nasuwa się istotny wniosek. Albowiem jakakolwiek zmiana (a również jej brak) zakłada dyferencjację między aspektem, który się zmienia (aktualnie lub potencjalnie) i aspektem, który pozostaje stałym: *a*, które jest *b*, staje się *a*, które jest *c*. Bez stałej cechy *a* nie byłoby tej samej rzeczy podlegającej zmianie; bez cechy *b*, różnej od *a*, taka rzecz nie zmieniłaby się. W podobny sposób Jedno nie może stanowić relatywu typu identyczność, podobieństwo, równość lub odpowiednio ich przeciwieństw. Jedno nie może być – rzecz jasna – również mierzone jednostką (interwałem) czasu, nie może też stanowić kryterium miary (kresowania), skoro nie jest *peras* (140c–d). Ktokolwiek wypowiadałby się o parmenidejskim Jednym w taki sposób (tzn. ogólnie: w formie predykatywnej), popełnia – zdaje się brzmieć konkluzja Platona – rażący błąd kategorialny.

W zakończeniu wywodu hipotezy I Platon wyjaśnia, że owo Jedno nie tylko nie może uczestniczyć w jakichkolwiek *modi* bycia, lecz że nie uczestniczy ono w byciu w ogóle (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίᾳ μετέχει: 141e9), a zatem Jedno nie może być podmiotem jakiegokolwiek przyznawania cech. Co więcej, w 141e 10–11 Platon konkluduje, iż nie

122 tylko nie mogą być Jednemu przydawane żadne atrybuty, ale nawet atrybut „jedno”. Atrybucja jedności – w rozumieniu Platona – implikowałaby, w przypadku Parmenidesowego Jednego, pewną różnicę między Jednym, które jest podmiotem, a orzecznikiem „jedno” (sc. jest jednym), w którym ono uczestniczy. Parmenidesowe pojęcie bytu wyklucza jednak – zdaniem Platona – nawet takie rozróżnienie: (Jedno) ani „Jednym” jest, ani „jest” (τὸ ἐν οὐτε ἐν ἔστιν οὐτε ἔστιν sc. τὶ 141e 12). Zdanie w 142a 3–4 możemy zatem odczytać jako ewidentne zanegowanie „orzekania o sobie”, nie tylko w formie orzekania wzajemnego (*self-predication*), ale i orzekania samoidentyfikacji (*self-identity*): Jednemu Samemu nie będzie przysługiwać ani nazwa (ὄνομα), ani wypowiedź o nim (λόγος), nie będzie o nim wiedzy (ἐπιστήμη), ani postrzeżenia (αἴσθησις), ani mniemania (δόξα).

Hipoteza I dokonuje pierwszej i najradykałniejszej próby scharakteryzowania parmenidejskiego pojęcia bytu. „Jest” dołączone do „Jednego” wyraża czystą afirmację, która nie dopuszcza jakichkolwiek cech lub dyferencjacji. „Jest” nie wnosi niczego, co jest już w założeniu o Jednym (*resp.* Jednego) dane, przekreślając jakkolwiek związek z czymś innym niż Jedno. „Jedno” i „jest” są tożsame; z drugiej strony Platon podważa i to równanie, odmawiając Jednemu „jest”. Można więc zapytać, czy absolutny Jednobyty sam w sobie, który nie dopuszcza jakiegokolwiek uczestnictwa i relacji może być jeszcze nazwany jakimś „obiektem”, nawet ściśle izolowanym? Albowiem i słowo „byty” okazuje się tu niewłaściwe. Czy więc pozostaje jako właściwe określenie go „nagim numerycznym Jednym”? Ani „jednym” jest, ani „jest” (sc. czymś p.w.). O (takim) absolutnym Jednym (Jedno jednym: ἐν ἐν) nie ma nawet wiedzy możliwej. Absolutna koncentracja na ogołoconej pojedynczości (*res*) „czegoś” (właśnie czego?, owo „coś” przecież tu zaraz znika) – anihiluje zarówno owo „co” i wszelkie „względem” bycia. W tym sensie wydaje się, że (takie) Jedno jakby nie istniało, albowiem totalnie „jest nigdzie” (οὐδαμοῦ ἔστιν). Co najwyżej pozostaje mu jakaś czysta *existentia* metafizyki odłączona sztucznie od *essentia* i jej źródła (*ens perfectissimum*), ale w takim przypadku to „czyste” istnienie (*existentia*) jest równe niczemu (*nihil*). Z drugiej strony sam Platon mimochodem ukazuje owo Samo Jedno hipotezy I jako konsekwencję zintelektualizowanego ujmowania czegoś (τῆ διανοίᾳ μόνον: 143a7), czyli redukcję do rzeczy samej w sobie (καθ’ αὐτό). A więc to właśnie ta absolutna (redukująca) koncentracja

poznawcza na czystym *res = unum* zamyka możliwość poznania jakiegokolwiek bycia jako εἷναι τι, przekreśla wręcz orzeczenia tożsamościowe. „Być” zatem musi oznaczać zgoła coś innego niż „być jednym” (p.n.). Określenie Jedności nie pokrywa się – jak widzieliśmy – z żadnym z wymienianych określeń: tożsamość – różność, równość – nierówność *etc.*, ani z osobna, ani parami, ani razem wziętych, a zwłaszcza z tożsamością, która stanowi podstawę potocznego myślenia i podstawową zasadę każdej racjonalnej metafizyki i nauki. Dla jednych oznaczać to mogło przekroczenie zasady tożsamości na rzecz jakiejś wyższej zasady jedności (E. Wyller)²⁶. Z drugiej strony wyraźnie widać, że chodzi tu o zamierzoną krytykę zasady *same identity*, która prowadzi – jeśli można tak rzec – do daleko posuniętej reizacji i atomizacji pojęcia rzeczywistości poprzez formułowanie ode-rwanego pojęcia bytu w sobie, niezgodnego (przynajmniej dla Platona) z naturalną intuicją przynależności języka do bytu, związku predykcji z partycypacją. Rzekome sformułowanie zasady Jedności (jedyności) Jednego stanowi więc posuniętą do końca radykalizację pojęcia tożsamości jako rezultatu jego krytycznej analizy, jest wykazaniem nieprzydatności tego pojęcia jako punktu oparcia w badaniu i „wnikaniu” w niejawną (relacyjną) strukturę (φύσις) bytu. Oznacza jej odparcie poprzez *reductio ad absurdum* i zniesienie jako epistemologiczno-ontologicznej podstawy²⁷.

²⁶ Zob. E. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg 1970, rozdział poświęcony *Parmenidesowi* Platona zatytułowany *Der Philosoph*.

²⁷ Pozytywne wnioski z pojęcia Jedności hipotezy I (pomijając interpretacje neoplatońskie) wyprowadza W.F. Lynch. Pojęcie Jednego, ujęte w absolutnej czystości, zawiera zasadę całkowitej jedności i niepodzielności: „*Anything in any order that is true one contains a principle of complete unity and indivisibility. This principle is also a principle of full positivity that is a sense above all predication and above all contrariety*” (*An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, Georgetown 1959, s. 137). Dlatego – podkreśla badacz – jeżeli traktować *Parmenidesa* jako istotną sumę Platońskiej metafizyki, hipoteza I jest szczególnie ważna. Co więcej, końcowy passus hipotezy (141d–142a) zawiera przede wszystkim istotną wskazówkę co do Platońskiej epistemologii: „Całkowicie niepodzielna zasada nie może być poznana w kategoriach episteme lub formalnej naukowej wiedzy; jest nawet jaśniej powiedziane, że nie może być przedmiotem doznania lub mniemania. W ten sposób nie może być poznany ani byt, ani jakiś czysty element, ani nieograniczone, ani nie-byt. Nie oznacza to, że żadne z nich nie istnieje. I w ten właśnie sposób unikamy nadania hipotezie I czysto negatywnego sensu” (tamże).

124 Ostatecznie też Platon daje do zrozumienia, iż „oficjalny” wniosek hipotezy: „Jedno na żaden sposób nie jest” (οὐδαμῶς ἓρα ἔστι τὸ ἓν: 141e 9–10) oznacza tylko tyle: „(Takie) Jedno nie uczestniczy w żaden sposób w Byciu” (141e 9). Ta „nihilistyczna” konkluzja (epistemologiczna, a nie ontologiczna) nie oznacza *stricte* zaprzeczenia hipotezy, lecz wyraża postulat (p.n.) dokładnego rozróżnienia między dwoma niezgodnymi sensami „bycia”. Myśl ta stanowi znaczący krok w kierunku odparcia paradoksu „Argumentu Trzeciego Człowieka”, co zostaje szerzej potraktowane w rozważaniach hipotezy II.

Negacja jedności (wyłączności) Jednego może być zaakceptowana – stwierdza z powątpiewaniem Platon – jedynie wtedy, „jeżeli zawierzymy podobnej argumentacji” (εἰ δὲ τῷ τοιῶδε λόγῳ πιστεύειν: 141e 12–142a 1). Platon „nie wierzy” jakoby przedstawiona argumentacja była błędna, lecz jest przekonany o możliwości alternatywnej interpretacji hipotezy „jeżeli Jedno jest”. Chce pokazać, że z owym „eone” parmenidejskim sprawa może przybrać zgoła inny obrót. Interpretacja alternatywna, jako pożądana εὐπορία jest w istocie konieczna, gdyż, jak się okazało, parmenidejska wykładnia bycia bytu nie tylko uderza w nią samą, ale w sposób skuteczny zamyka naszemu poznaniu dostęp do rozumienia natury bytu.

Spójrzmy na koniec, w świetle przeprowadzonego przez Platońskiego *Parmenidesa* wywodu hipotezy I, na fragment 8 poematu eleaty Parmenidesa.

Będące (*sc.* Jednym) jest niepodzielne (οὐδὲ διαιρετόν)... oraz wiążące wszystko (ξυνεχές πᾶν ἔστιν). Jest ono (τὸ ἓόν) niezmiennie [ἀκίνητον (4)] w [ἓν (3)] granicach [πείρασι (1)] wielkich więzów; bez początku i bez końca, gdyż zarówno powstawanie jak i zanik zostało odsunięte [ἐπλάχθησαν (8)] daleko, dokąd je oderpchnęło prawdziwe Przekonanie. Jest ono tym samym [ταυτόν (5)] i pozostaje w tym samym stanie [ἓν ταυτῷ (3)] i samo w sobie i podług siebie (μένον καθ' ἑαυτό) spoczywa [κεῖται (4)] tak niewzruszone (ἔμπεδον), jak trwale pozostaje (μένει); ponieważ twarda *Ananke* dzierży je w [ἓν (3)] granicach więzów [πείρατος (1)], które trzymają je mocno ze wszystkich stron, z tego też powodu niegodzi się temu, co jest (τὸ ἓόν) być bez końca [ατελεύτητον (1)]... Ponieważ jest jednak ostateczny kres [πείρας (1)], jest ono (doskonale) skończone [τετελεσμένον (1)] z każdej strony, podobnie jak [ἐναλίγκιον (6)] masa (δγκος) dobrze zaokrąglonej sfery [εὐκύκλου (2)] od środka jest równo zrównoważona [ἰσοπαλές (7)] we

wszystkich kierunkach..., gdyż będąc podobne [ὁμόν (6)] i równe [ἴσον (7)] sobie z każdej strony pozostaje bez różnicy (δμῶς) w [ἐν (3)] swoich granicach [πεύρασι (1)].

Każda cecha pozytywnie przydana Jedno-Bytowi przez Parmenidesa w tym fragmencie jego poematu jest *explicite* podważona w toku argumentacji hipotezy I. Każde z wymienionych określeń, a mianowicie (1) kres i bezkres (137D), (2) postać (137e), (3) miejsce (138a–b), (4) zmiana i spoczynek (138b–139b), (5) tożsamość i inność (139b–e), (6) podobne i niepodobne (139e–140b), (7) równe i nierówne (140b–d), (8) porządek czasowy (140d–141d) – figuruje w opisie „bytującego” w *Parmenidesie*. Gdyby miało to stanowić tylko zbieżność, byłoby zbieżnością, która daje wiele do myślenia. Stanowi to wymowną odpowiedź Platona pod adresem Parmenidejskiej „drogi prawdy” oraz zapowiedź jej modyfikacji (p.n.).

Hipoteza II. Jedno i Bycie (henologia pozytywna)

Rozumienie bycia bytu w hipotezie II sugeruje Platon dość jasno w 142b 5–6 powiadając: „Jedno jest” oznacza, że „Jedno uczestniczy w byciu” (οὐσία μετέχει = ὅν τὸ ἐν: 142c 9). „Jedno jest” wyraża otwartość na relacje i uczestnictwo, przy czym słowo „jest” należy rozumieć w sensie zawężonym jako termin niekompletny: „jest (*F*)” nawet wówczas, gdy *F* = Jedno (w sensie posiadania jedności). Zatem „być = być (*F*)”, a wyrażenie „Jedno jest” możemy sformalizować jako „*x* jest *F*”.

Platon przedstawia „będące Jedno” tej hipotezy jako „całość z częściami” (142c4–142e), a więc jako swego rodzaju Wielość. Tymi cząstkami (μέρια) są Jedno i bycie (οὐσία, τὸ εἶναι). A więc w Jednym będącym od początku jest już dwoje; właśnie „Jedno” i „jest”. Każde z nich ma znów dwoje w sobie: Jedno ma w sobie, że jest, „jest” zaś, że to Jedno jest. Można tak iterować *ad infinitum*: Jedno, jeśli jest, zawiera nieskończoną Wielość (143a 1–5). Na gruncie różnicy pomiędzy Jednym i byciem wyróżnia też Platon trzeci element, a mianowicie różność (ἕτερον).

Rozróżnienie między ἐν i ὅν, jakie w badaniu tej hipotezy *explicite* występuje, jest w istocie rozróżnieniem między tym, co uczestniczy, a tym, w czym się uczestniczy. Dotyczy to również przypadku, kiedy to,

126 w czym się uczestniczy jest „jednością”. Innymi słowy, jeżeli x jest jednym przez uczestnictwo w jedności, wówczas jest ono różnym od jedności, w której uczestniczy. Taka sugestia mieści się *explicito* w 158a 3. W przypadku prostszym zatem $\delta\nu$ jest jakimkolwiek F , różnym od $\xi\nu$. W przypadku szczególnym również $\xi\nu$ jest F . Ten przypadek, gdzie oba elementy, a mianowicie uczestniczące i to, w czym się uczestniczy, są = jednym, był m.in. przez Platona uwzględniony w analizie Jednego hipotezy I. Za przypadek ogólniejszy można by przyjąć ewentualność, w myśl której $\xi\nu$ oznacza jakiegokolwiek uczestniczące w relacji do czegokolwiek, w czym uczestniczy, a niekoniecznie jakiś byt jednostkowy w relacji do idei. W ramach ostatniego przypadku możemy zatem mówić np. o relacji idei podrzędnej do odpowiedniej idei nadrzędnej, bytu jednostkowego do idei, czy ogólniej o relacji części lub cechy do całości (konkretnej lub abstrakcyjnej), jak to wynika z pierwszego teoremu hipotezy II (p.n.). Ogólnie biorąc celem omawianej hipotezy byłoby m.in. uwydatnienie pewnej różnicy między atrybutem jako uczestniczącym ($\xi\nu$) i „uczestniczonym” a jego byciem ($\delta\nu$, οὐσία). Termin οὐσία oznacza w niniejszej interpretacji po prostu znominalizowaną formę od εἶναι, w żadnym wypadku nie oznacza metafizycznych pojęć (istota, substancja, istnienie), na które bywa nader często przekładany.

Platon ujmuje problem uczestnictwa z pozycji możliwie najogólniejszych, nie uciekając się do prób daleko posuniętych formalizacji. Pojęcia „całość”, „część” w swojej ogólności nie mają np. konotacji wyłącznie materialnych; pojęcie „część” precyzuje Platon np. za pomocą pojęcia „częśćka” (μῦριον), co nie wyklucza tłumaczenia „aspekt” (sc. uczestnictwa). Z kolei $\xi\nu$ może symbolizować jakiegokolwiek uczestniczący „przedmiot” (co byłoby mniej więcej równoważne Arystotelesowemu podmiotowi predykcji), $\delta\nu$ może oznaczać jakiegokolwiek „rzecz”, w której coś uczestniczy. Nie ma też powodu, by ograniczać – jak najczęściej się to czyni – relację uczestniczenia do idei i rzeczy poszczególnych. Przeciwnie, dyskusja w drugiej części dialogu najwyraźniej zmierza do przedstawienia bardzo ogólnej struktury logicznej, która byłaby warunkiem koniecznym (w terminologii technicznej Platona *hypothesis methexis* (termin ogólny na oznaczenie uczestnictwa jednej idei w drugiej) oraz warunkiem koniecznym *mimesis* (termin używany w przypadku specyficznej, pochodnej, relacji bytów jednostkowych i idei). W ramach tego schematu znajdujemy

miejsce na to, co Sokrates w pierwszej części dialogu przyjmował jako 127
ἐν ἐπὶ πολλῶν.

Twierdzenia hipotezy II. Całość – część (kompleks – aspekt)

Za merytoryczny początek wywodu hipotezy II można uznać 142c 7–8: „Zatem raz jeszcze powiedzmy, co wyniknie z tego, jeżeli Jedno jest. Zobacz no, czy założenie to w sposób konieczny nie oznacza Jednego, które ma części”. Tym, co w hipotezie wysuwa się na plan pierwszy, jest zadanie zbadania sensu bycia bytem. Twierdzenie wyjściowe w tym kierunku otwiera się ekspozycją wniosku, który należy udowodnić: tego rodzaju Jedno (sc. będące) w sposób konieczny musi posiadać części. Wywód, który teraz następuje, pokazuje, że (pewne) Jedno, które przyjmuje się za możliwy podmiot atrybucji, winno obejmować przynajmniej owe dwie części: cechę (aspekt) tego, co uczestniczy, i cechę (aspekt) tego, w czym się uczestniczy, czyli cechę podmiotu i cechę atrybutu.

Jest niewykluczone, że *implicite* intencją Platona jest, przy okazji, uzmysłowienie pewnych trudności tkwiących w pojęciu swego rodzaju kompleksowego ogółu. W *Teajtecie* np. Platon zatrzymuje się na problemie epistemologii atomizmu, w myśl której każda złożoność jest ukonstytuowana z prostych jedności pierwotnych: albo czysto zmysłowych (hipoteza I), albo nie zmysłowych (hipotezy I i II). W *Parmenidesie* – jak się zdaje – Platon jest gotów zaprezentować alternatywną wizję takiego kompleksowego ogółu: całość złożona z części, z których każda znów jest ze swej strony całością złożoną z części itd. Platon przeciwstawia atomizmowi *Teajteta* punkt widzenia, który można by określić „anaksagorejskim”. Niewykluczone więc, że postępowanie Platona jest tu obliczone na odparcie fundamentalnej przesłanki atomizmu, zarówno logicznej, epistemologicznej i fizycznej, a mianowicie, że każda całość w sposób konieczny miałaby składać się z części prostych.

W 142e 1–2 Platon stwierdza: „Każda z obu części (μορίων) Jednego, które jest, a mianowicie Jedno i będące – czy nie będzie nigdy brakować Jednemu części będącego lub będącemu części Jednego? Nie, nie będzie”. Obie części tego fragmentu rozważmy z osobna. Jednemu nie zabraknie nigdy Bycia: innymi słowy, każda cecha

128 (aspekt) kompleksowego ogółu stanowi również kompleks aspektów. Wynika to ze znaczenia „jednego” jako podmiotu tej hipotezy, podług „zawężonej” interpretacji bycia jako bycia niekompletnego (p.w.). Oznacza to, co więcej, że w myśl hipotezy II jest rzeczą niemożliwą ujmować samo uczestniczące jako czysto uczestniczące, lecz zawsze jako jakieś bycie określone (εἶναι τι), a więc jako bycie tym, czym ono jest: nie istnieje podmiot x predykcji, który nie byłby zarazem określonym F . Ale owo εἶναι τι zakłada dwubiegunowość: relację uczestniczącego i tego, w czym się uczestniczy (sc. „uczestniczonego”), „bycie czymś” nie jest „jednym samym w sobie”, „jednym i tym samym w sobie”. Odrzucając tym samym, „metafizyczną” (spekulatywną) separację istoty i istnienia hipoteza II przygotowuje – jak gdyby – w pojęciu *methexis* pewien grunt pod Heideggerowskie pojęcia, które eksplikują tzw. „bycie-w-świecie”: *mit-sein, zu-sein, Zu-handene*.

Można oczywiście uczestnictwo, o którym mowa w tym fragmencie zinterpretować bardziej konkretnie, odwołując się do Arystotelesowskiej logiki i metafizyki. Jeśli bowiem uczestniczące jest rzeczą poszczególną np. łóżem, wówczas w myśl hipotezy byłoby ono pewnym δλον, całością, lub εἷς ὅν, jednym, które jest (czymś), a co *mutatis mutandis* Arystoteles nazwie τὸδε τι. Jeżeli jedno, które jest, ujmiemy w taki sposób, dialektyczna procedura nigdy nie da nam rzeczy poszczególniej w jej czystej poszczególności. Posługując się współczesną terminologią podmiot predykcji nigdy nie może być izolowany. Tak chyba rozumuje też Platon. Każde dalsze rozróżnienie da nam inne „jedno”, które jest jeszcze jednym, które jest (czymś). Wynika to z 143a 2–3, gdzie Platon dość jasno pokazuje, że Jedno jest numerycznie nieograniczone, ponieważ każdy podział Jednego da nam w rezultacie n n e Jedno, które jest również podobnie „podzielne”. Podobne rozumowanie obowiązuje, jeżeli Jedno odniesiemy nie do rzeczy poszczególniej, lecz do idei uczestniczącej w innej idei. Jeżeli możemy powiedzieć o jakiejś idei F , że jest G (= uczestniczy w G), jeżeli ideę pojmuje się jako pewien kompleks (odniesień), a więc jako εἷς ὅν – jest rzeczą niemożliwą wydzielenie w obrębie F aspektu uczestniczącego w jego czystej postaci. Z punktu widzenia intelektu dyskursywnego (διάνοια) o idei można jedynie mówić jako o pewnym splocie (συμπλοκή) innych idei (*Sofista* 262c). Myślenie dyskursywne jest możliwe o tyle tylko, o ile każde εἷς jest również ὅν, o ile jakiegokolwiek τὸδε jest również τι.

W istocie hipoteza II kończy się potwierdzeniem możliwości wiedzy (ἐπιστήμη) o Jednym, mniemania (δόξα), postrzegania (αἴσθησις), nazywania (ὄνομα) i wypowiedzi (λόγος) (155d 6nn).

Interpretacja drugiej części fragmentu nastęrcza większe trudności: „Będącemu nie będzie brakować części Jednego”. W tym założeniu $\xi\nu$ *explicit*e zakładane jest jako $\delta\nu$. W żadnym jednakże miejscu nie znajdujemy sugestii, że zdanie „ $\xi\nu$ $\delta\nu$ ” (= „x jest F”) jest odwracalne. Faktycznie, jeżeli „jest” rozumiemy w znaczeniu *methexis*, relacja jest nie-symetryczna, aczkolwiek niekoniecznie asymetryczna, a zatem konwersja nie byłaby zagwarantowana bezwarunkowo.

Jak się zdaje, usprawiedliwienia postępowania Platona należy poszukiwać w sposobie, w jakim interpretuje on, czym w przypadku $\xi\nu$ (x) i $\delta\nu$ (F) jest pozostawanie we wzajemnej relacji odniesienia. W hipotezie I Platon wykazał, że prosta jedność, pozbawiona cech, nie może pozostawać w relacji do czegokolwiek innego. Natomiast tutaj Platon rozważa jedynie te relacje, które Leibniz nazwałby „relacjami wewnętrznymi”. Być członem pewnej relacji implikuje zatem pewne rozróżnienie aspektów. W rezultacie oba elementy takiej relacji muszą być komplementarne i kompleksowe. Jeśli skonfrontujemy passus 142e 2 z fragmentem 142a 1–2, okaże się, że nie tylko uczestniczące *qua* uczestniczące musi być kompleksowe, lecz również to, w czym się uczestniczy *qua* to, w którym się uczestniczy. Gdyby idee były uformowane jedynie podług modelu hipotezy I, jako wyizolowane w sobie atomy, nie tylko byłyby niepoznawalne, ale także niezdolne do bycia tym, na podstawie czego dokonuje się uczestnictwo. Problem ten uwypuklony został przez Platońskiego Parmenidesa już w pierwszej części dialogu. Dezaprobata, z jaką spotyka się Sokrates ze strony Parmenidesa, wynika z niezgody na χωρισμός, na traktowanie nie tylko obu sfer rzeczywistości jako oddzielonych, lecz przede wszystkim na niedopuszczaniu „komunikacji” (κοινωνία) między ideami („ej-detyczny atomizm”).

Nasuwa się i taka możliwość zinterpretowania drugiej połowy omawianego fragmentu, że $\delta\nu$, jako to, w czym się uczestniczy byłoby $\xi\nu$ – w sensie bycia jedną rzeczą (jedną ideą, jedną cechą), w której coś uczestniczy. W przeciwnym bowiem wypadku partycypacja byłaby niemożliwa, gdyż nie byłoby żadnej określonej cechy F , w której uczestniczyłyby ff zmysłowe. Interpretacja ta nie daje się uzgodnić z powyższą, eksponuje bowiem zbytnio reistyczny i material-

130 ny charakter $\xi\nu$. Jednakże i takie spojrzenie w bardzo ogólnych ramach rozważań Platona wydaje się być na miejscu.

Ustalenia, które wypływają z dotychczasowych roztrząsań umożliwiają Platonowi podjęcie skuteczniejszej rozprawy z tzw. Argumentem Trzeciego Człowieka (ATC), który w pierwszej części dialogu stanowił zarzut efektywnie sprowadzający teorię idei do aporii. W 143a możemy dopatrzeć się pewnej próby powrotu do tej problematyki, próbę przeciwstawienia się pierwszej wersji argumentu. Eidos (lub, mówiąc bardziej trywialnie jakaś „rzecz” poszczególna) jest jeden, o ile ujmujemy go jako $\xi\nu$ $\xi\nu$. Z drugiej strony jednak jako $\xi\nu$ $\delta\nu$ ten sam eidos jest potencjalnie nieskończoną (nieokreśloną) wielością ($\xi\pi\epsilon\iota\sigma\upsilon\tau\omicron\ \pi\lambda\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$). Oznacza to, że o ile idea uczestniczy w innych ideach, może być „rozłożona” na jakąkolwiek liczbę „części” (sc. aspektów wzajemnego uczestnictwa). Jeżeli pierwsza część argumentu (ATC) zasadzała się na nieodróżnieniu i pomieszaniu pomiędzy być jakąś określoną cechą i mieć jakąś określoną cechę, okazuje się – musimy przyznać – że Hipotezy I–II rozwiązują owo powikłanie. W pierwszej części dialogu Parmenides usiłuje wykazać, że jeżeli eidos jest jeden, to musi być również (nieskończenie) liczny, gdyż *jest* on tylekroć tym, w czym coś uczestniczy („uczestniczony”), co uczestniczący. Myśl ta, streszczająca zasadniczo intencję pierwszej części dialogu, zostaje istotnie przez Platona uwytatniona w drugiej części w postaci zmodyfikowanej odpowiedzi: idea jest zarówno Jednym i nieskończenie mnogim, ponieważ jest zarówno „prosta”, jak i „złożona”. Lecz z jednej strony jej prostota, a z drugiej złożoność (kompleksowość), wywodzą się z dwu różnych sensów terminu „Jedno jest” (p.w.). Nie istnieje zatem realna sprzeczność między jednością i wielością każdej idei, tak jak ją „po eleacku” zakładał Sokrates w 129b–c: „Wielce dziwnym byłoby, gdyby ktoś, jak sądzę, wykazał, że same (byty) podobne stają się niepodobne, albo że niepodobne podobnymi; lecz jeśli wykazuje, że byty uczestniczące w nich są nacechowane i jednym i drugim, to mi się, Zenonie, nie wydaje niczym osobliwym; ani gdy ktoś wykazuje, że wszystko jest Jednym przez uczestnictwo w Jednym, a mnogie znów przez uczestnictwo w Wielości. Lecz jeśli będzie wykazywał, że to, co jest Jednym, to to samo (sc. *per se*) jest też Wielością, i znów że Wielość (sc. *per se*) Jednym to to już mnie zadziwi i podobnie z wszystkimi innymi (sc. przeciwnymi rodzajami)”. Należy zauważyć, że to właśnie Sokrates podtrzymuje „eleackie” pojęcie bytu w sobie (sc. idei),

wykluczające jakiegokolwiek przeciwieństwa, Parmenides zaś przyjmuje jego wyzwanie, które kryje w sobie *implicite* ostatnie zdanie Sokratesa, rozwiązując z pozycji ejdetycznego uczestnictwa owo niepokojące Sokratesa równanie Jedności – Wielości (hipoteza II), po uprzednim wykazaniu ontologicznej niezasadności pojęcia Jednego w sobie (hipoteza I).

Począwszy od 145a Platon zaczyna *implicite* forsować pogląd, że założenie pojęcia uczestnictwa oraz Jednego jako kompleksu otwiera drogę możliwości Jednego jako bytu przestrzennego, w ruchu, w relacji do innych jednostek itd., a więc do tego rodzaju bytowości, do której stosuje się „słaba” zasada nie-sprzeczności. I dalej – 145a 4: Jest rzeczą możliwą w przypadku (takiego) Jednego posiadanie przezeń jakiegoś kształtu (σχήμα). Rozwiązanie problemu wyraża się dla Platona – jak pamiętamy – w odpowiednim dostarczeniu euporii będącej konsekwencją rozłożenia aporii, która próbnemu rozwiązaniu „staje na drodze”. W zamiarze Platona nie leży zatem wykazanie, że Jedno jest przestrzenne, lecz tylko wskazanie, pod jakim warunkiem (*sc. hypothesis*) nie jest wykluczone w przypadku Jednego bycie przestrzennym, lub: jakie jest podstawowe założenie możliwości jego bycia przestrzennym. Tym założeniem zaś jest, że Jedno jest pewną całością z częściami (założenie, które zakłada interpretację bycia w sensie zawężonym, niekompletnym). *Hypothesis* jest w rozumieniu Platona warunkiem podstawowym i koniecznym, nie zaś warunkiem wystarczającym. To, że Jedno można rozumieć jako pewne *ὄλον*, dowodzi, że może być przestrzenne, np. jako poszczególna rzecz materialna – a nie, że miało by być w sposób konieczny przestrzenne. Jeżeli teza euporii jest zasadna, możemy wówczas sądzić, że Platon przyjmuje pewną równość struktury kosmosu idei i uniwersum fizycznego. Oznacza to, że idea może być „materializowana” w przestrzeni itd. W ten sposób nasuwa się natychmiastowa sugestia, że hipoteza II prezentuje jakoby konstrukcję świata fizycznego lub jest przygotowaniem podeń gruntu. W rzeczywistości jednak Platon nie konstruuje tu jakiegoś materialnego świata, ale raczej gwarantuje takiemu światu jedynie euporię, bez czysto efektywnego wyprowadzania go ze struktury metafizycznej. Hipoteza II i jej dopełnienie, hipoteza III, ukazują możliwość świata idei jako pewnego (otwartego) systemu, stąd również możliwość świata fizycznego i świata dyskursu. W tym ostatnim przypadku powiemy, że idea może być „materiali-

132 zowana” w przestrzeni „logosu”: myśli (pojęcia), języka (wypowiedzi, sądy).

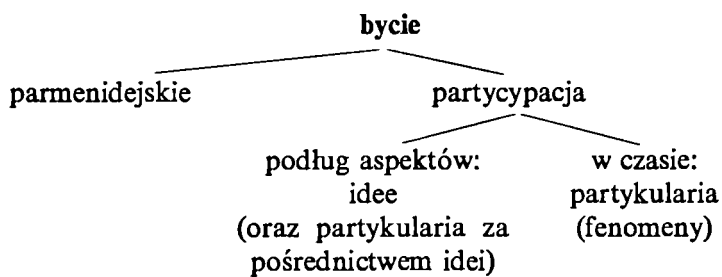
Hipoteza II zarysowuje więc pewien schemat uniwersum idei, w którym każda idea jest „całością z częściami”. Świat idei jako jedność i każda idea w nim z osobna porównywalne są do tego, co w obrazowym i holistycznym ujęciu *Timajosa* określa się jako „rozumną istotę żyjącą”, obejmującą liczne „rozumne istoty żyjące” jako swe części (por. 30c 3–313a). Hipoteza postuluje nie tylko możliwość występowania relacji między ideami, lecz dopuszcza i uzasadnia ów dualistyczny metafizyczny schemat dotyczący relacji między *quasi*-partykulariami a ideami. Innymi słowy, Platon szkicuje wstępnie (należy to do istoty przełomu dokonywanego w tym dialogu) bardzo ogólny schemat (model), opracowywany – jak sądzę – i roztrząsany szczegółowo w jego działalności wewnątrzakademickiej, a ukazujący możliwość wyeksplikowania całościowej sfery bycia, tj. całości sfery, w której przejawia się bycie, w oparciu o jego fundamentalną funkcję, którą jest uczestnictwo, pozostawanie w relacji. W tejże zasadniczej, spełnianej przez „Bycie” funkcji, określiłbym je jako „ideę” Relatywu. W opisie relacji przeważa, jak widzimy, relacja typu *methexis*, gdyż Platonowi chodzi o wydobycie takich związków lub „elementów”, które konstytuują świat w ogóle. Z kolei relacja typu *mimesis* jako relacja pochodna okazuje się pewną specyfikacją pojęcia uczestnictwa.

Hipoteza II A. Jedno – bycie – czas

Już w obrębie rozważań hipotezy II znajdujemy passus dotyczący problemu uczestnictwa w czasie: „Zatem ono (*sc.* Jedno) uczestniczy w czasie, skoro uczestniczy w byciu” (τοῦ εἶναι: 151e 7–8). Zagadnienie to poddane zostaje szerszej tematyzacji we fragmencie ostatecznie ustalonym przez współczesnych komentatorów jako hipoteza II A, który rozpoczyna się od słów: „Jeszcze i trzecią sprawę omówmy” (“Ἐτι δὲ τὸ τρίτον λέγωμεν; 155e–157b). W ten sposób hipotezę II A zwykło się słusznie traktować nie jako hipotezę odrębną, jak miało to miejsce w ujęciach tradycyjnych (łącznie wyliczano dziewięć hipotez), ale jako *appendix* lub dopełnienie głównej hipotezy II. Tak widziany układ merytoryczny ma ten walor, że pozwala na bardziej przejrzyste uchwycenie całej struktury formalnej dialektycznej części dialogu,

która w parzyście zestawianych hipotezach wyakcentowuje na zasadzie kontrastu podwójny sens pojęcia bycia. 133

Począwszy od 151e 7 Platon poddaje dalszej specyfikacji (zawężeniu) pojęcie bycia jako uczestniczenia w czasie. To właśnie stanowi ową „trzecią kwestię”, która w sposób konieczny musi nastąpić po kolejnych omówieniach bycia w sensie Parmenidejskim (hipoteza I) i Platońskim (hipoteza II), a więc w rezultacie analiz pojęcia bytu samego w sobie i bycia jako relatywu – stanowiąc *modus* szczególny uczestnictwa rozumianego w sensie hipotezy II. Możemy to ująć za pomocą następującego schematu:



Związek bycia i czasowości znamionuje tu niewątpliwie pewien zwrot ku problematyce świata zmysłowego. W tym wypadku „Jedno” rozumiane jako pewna zmysłowa i czasowa całość może być mierzone jednostką czasu w odniesieniu do swoich (czasowych) części. Czas jest tu oczywiście rozumiany w sensie Timajosa (χρόνος δ’ οὖν μετ’ οὐρανοῦ γέγονεν: 38b 6) jako osnowa świata „stawania się”. Przy czym Platon jest tu znów zainteresowany wskazaniem e u p o r i i. Stara się mianowicie pokazać, że *hypothesis* możliwości bycia Jednego w związkach temporalnych oznacza interpretację bycia jeszcze bardziej za wężoną. Innymi słowy, wykazuje jedynie, że założenie bycia świata zmysłowego jest tylko przypadkiem szczególnym presupozycji bytu świata idei: pojęcie bycia w sensie uczestnictwa implikuje w końcu nawet uczestnictwo w czasie.

Do istoty hipotezy II należało wykazanie, że idee mogą mieć pewien aspekt i mogą być różnie („opozycjonalnie”) orzekane podług różnych aspektów, a ponadto, że idee mogą uczestniczyć w innych ideach. Tym niemniej idee nie przyjmują różnych predykatów w różnych „czasach”, jak czynią to „rzeczy” zmysłowe.

134 Postępowanie od 155e 10–11 możemy określić jako dalsze konsekwentne limitowanie (zawężanie) zasady nie-sprzeczności: „W pewnym czasie uczestniczy (*sc.* Jedno), w innym zaś nie; w ten sposób mogłoby jedynie uczestniczyć i nie uczestniczyć w tym samym. – Słusznie”. Zauważmy, że owo ograniczenie odnosi się teraz do „uczestniczenia”, a nie do „jest”, i że odnosi się do czasowości, a nie do innych aspektów: „A więc jest taki czas, kiedy ono uczestniczy w byciu ($\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), i taki, w którym go traci? Albo jak mu to będzie możliwe: raz mieć ten sam udział, a raz go nie mieć, jeśli go raz nie przyjmowało, a innym razem nie traciło? – Na żaden sposób. – Czy więc takiego uczestniczenia w byciu ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) nie nazwiesz stawaniem się ($\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$)? – Tak. A tracenia bycia ($\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) ginieniem ($\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$)? Jedno zatem, jak się zdaje, przyjmując i odrzucając bycie powstaje i ginie. Najzupełniej” (155e 10–156b 5).

Przypadkiem szczególnym partycypacji jest uczestnictwo w czasie, które stanowi *modus* szczególny partycypacji „rzeczy” zmysłowych. Oczywiście, jeśli idee uczestniczą jedna w drugiej, podług ich różnych aspektów, to również owe „rzeczy” poszczególne uczestniczą w ideach (będąc w ogóle derywatami ejdetycznego uczestnictwa). Lecz dokonuje się to jedynie wówczas, gdy uczestniczą one w tej lub tamtej idei. Natomiast o ile są one właśnie fenomenami, są orzekane na różny sposób w czasie.

Kolejne hipotezy stanowią kontynuację, a właściwie uzupełnienie dwu centralnych zinterpretowanych już hipotez. Dopełnieniem hipotezy II jest hipoteza III, ale też V i VII, zaś dopełnieniem hipotezy I hipoteza IV oraz VI i VIII. W każdej z wymienionych pozytywnych hipotez pierwszej grupy Platon podkreśla każdorazowo kontrast między pojęciem bytu (samego) w sobie a „ideą” Relatywu, między parmenidejskim Jednobytem a partycypacją, którą przedkłada w nowej wersji. Hipotezy drugiej grupy stanowią w istocie ciągle powtarzającą się krytykę parmenidejskiego Jednobytu i jego absolutnego przeciwieństwa, gdyż taka noumenalna jedność okazuje się właściwie nieodróżnialna od swojego przeciwieństwa tzn. niebytu samego w sobie i wręcz takie przeciwieństwo implikuje, wniosek nasuwający się już z hipotezy I.

Dokonajmy teraz wyszczególnienia wszystkich hipotez, uwypuklając *explicite* ich tezy i konkluzje dotyczące bezwzględnego bycia/niebycia Jednego i Innych oraz względnego bycia/niebycia Jednego i Innych.

Jeżeli Jedno jest, wtedy to Jedno w odniesieniu do (*pros*) siebie nie ma żadnych cech, bo nie ma uczestnictwa, tzn. nie dopuszcza jakiegokolwiek orzecznika spośród wielu standardowych par przeciwnych predykatów (*sc. idee, metaidej*). Predykcja jest niemożliwa.

2. Henologia pozytywna

Jeżeli Jedno jest, wtedy to Jedno w odniesieniu do (*pros*) Innych ma wiele cech, bo jest uczestnictwo, tzn. dopuszcza wiele orzeczników z ogółu standardowych par przeciwnych predykatów (*idej, metaidej*). Predykcja jest możliwa.

3. Henologia pozytywna: Inne i Jedno

Jeżeli Jedno jest (*F*), wtedy Inne (*G, H, ... itp.*) w odniesieniu do (*pros*) Jednego mają wiele cech, bo jest uczestnictwo, tzn. dopuszczają wiele orzeczników spośród wielu standardowych par przeciwnych predykatów. Predykcja jest możliwa.

„Inne nie są całkowicie pozbawione Jednego lecz uczestniczą w nim w jakiś sposób” (157c 1–2). „Inne”, tj. *X*, dopełnienie jakiegoś Jednego, stanowią pewien kompleks – kolektywnie bądź indywidualnie – i mają „części”. Jedno hipotezy II jawi się tu jako pewna całość pośród innych całości. Inne i Jedno mają części (*μέρη*), aspekty wzajemnego uczestnictwa. Dzięki temu uczestnictwu kresują się ich odniesienia. Inne stanowią „drugą naturę idei”: *ἕτερα φύσις τοῦ εἶδους* (p.w.). Są podobne i niepodobne względem siebie, tożsame i zarazem różne (relatywnie) jedno do drugiego.

W 158c 5–d6 czytamy: „kiedy tak rozpatrywać samą w sobie drugą stronę eidosu, o ile każdorazowo w nim coś dostrzegamy, to zawsze będzie nieokreślona mnogość. A skoro każda poszczególna część staje się częścią, już wtedy mają one granice (*πέρας*) w stosunku do siebie nawzajem i w stosunku do całości i całość je będzie miała w odniesieniu do części. Zatem owe Inno-bycia Jednego mają to do siebie, że z ich uczestnictwa z Jednym powstaje w nich (*sc. relacjach*) coś różnego, co wytwarza kres (*πέρας*) na mocy wzajemnych odniesień, podczas gdy ich własna sama w sobie natura to nieokreśloność (*φύσις ἀπειρία*)”.

136 A zatem okazuje się, że nie tylko poszczególna idea jest ustrukturowana, lecz całość systemu idei jest równie ustrukturowany. Analogicznie to, że każda poszczególna „rzecz” zmysłowa jest ustrukturowana, implikuje, że świat zmysłowy, o ile jest całością, jest również ustrukturowany. Hipoteza III stanowi więc kontynuację i uzupełnienie hipotezy II.

4. Henologia negatywna: Inne w sobie i Jedno absolutne

Jeżeli Jedno jest, wtedy Inne w odniesieniu do (*pros*) siebie samych nie mają żadnych cech, bo nie ma uczestnictwa, tzn. nie dopuszczają jakiegokolwiek orzecznika z ogółu standardowych par przeciwnych predykatów (idej, metaidej).

„W żadnym przypadku Inne nie mogą uczestniczyć w Jednym” (159d 1), Jedno i Inne są w separacji (χωρίς: 159b 6). Inne nie są ani podobne ani niepodobne, ani tożsame ani różne itd. Jeżeli dane Jedno nie jest punktem odniesienia, wówczas nie ma możliwości orzekania czegokolwiek nie tylko na temat jego dopełnienia, czyli Innych, ale i jego samego.

Jeżeli byt jest rozważany w sensie Parmenidejskim partycypacja jest niemożliwa: kto zakłada, że eidos jest jedynie realnością *per se* (καθ' αὐτό) musi przyznać, że takie bytowości nie występują „u nas” (παρ' ἡμῖν: por. 133b nn). Założenie takiego bytu implikuje co najwyżej jeden jedyny aspekt idei, podług absolutnej zasady niesprzeczności $A = A$.

W 159c 5–7 znajdujemy wyraźną aluzję do wcześniejszej koncepcji idei jako bytu niezłożonego i samego w sobie: „owo jakoby prawdziwe Jedno” (τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν; por. z *to alethos hen, to alethos on Państwa*).

5. Meontologia pozytywna: Jedno i Inne

Jeżeli Jedno nie jest, wtedy to Jedno w odniesieniu do (*pros*) Innych ma wiele cech, bo jest uczestnictwo, tzn. dopuszcza wiele orzeczników z ogółu standarowych par przeciwnych predykatów, *etc.*

Interpretacja egzystencjalna tej hipotezy nie wchodzi w grę. Nietrafne są tu przypuszczenia komentatorów, że Platon wyciąga wnioski z Jedności nieistniejącej. Wyrażenie „nie jest” (μὴ ἔστι) ma raczej sens, który za Kahnem możemy określić jako prawdziwościowe (*veridical*),

w naszej zaś interpretacji „nie jest” oznacza znów termin niekompletny, tzn. Jedno, które nie jest (*F*) lub jest nie-*F*, jest nie tym *F*, może mieć liczne inne cechy. (np. bycia *G*, *H*, *J* etc.).

To, że Jedno, które nie jest może być pewnym Jednym określonym jest jasne z 160b 6–c7, a szczególnie z przytoczonych przykładów i objaśnień zamieszczonych w passusie 160c. „A cóż, gdyby ktoś mówił: jeżeli wielkość nie jest albo małość nie jest, albo coś innego w tym rodzaju, czy on nie dawałby każdorazowo do zrozumienia, że mówi o czymś innym niż będącym?... on i teraz daje do zrozumienia, że ma na myśli niebycie czegoś różnego od Innych, kiedy powiada: Jedno, jeżeli nie jest ($\mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota$) i my wiemy, co on ma na myśli. – Wiemy. Zatem po pierwsze on ma na myśli coś poznawalnego, następnie coś różnego ($\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu$), kiedy mówi: Jedno; i czy tam bycie czy nie-bycie ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) jemu przydaje. Albowiem równie dobrze poznaje się coś, o czym się mówi, że ono nie jest, wiedząc, że to coś różnego od Innych”.

Zatem Jedno, które nie jest, uczestniczy jednak w licznych cechach, aspektach (161a). 160e 7–161a 1: W ten sposób, aczkolwiek Jedno nie dopuszcza bycia np. *F*, jeśli w istocie jest nie-*F*, to nic nie stoi na przeszkodzie ($\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\nu\ \kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota$), aby miało liczne (inne) aspekty (*G*, *H*,...). Zwróćmy uwagę szczególnie na 161a 2–5: jeżeli Jedno jest „owym” ($\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron$), winno uczestniczyć w nim, jak również w wielu innych cechach. Jedno ma pewną cechę określoną jako $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron$, i na podstawie tego jednego pojawia się stwierdzenie nie bycia czymś innym (Platon określa to jako jego „własną różność 160e 2); w tym sensie mówiąc, że Jedno nie jest, nie neguje się jakichkolwiek determinacji.

161c 3: „Jedno nie jest równe Innym. Ponieważ, gdyby było równe byłoby Innymi”. Oznacza to znów, że Inne są tym, czym Jedno nie jest, np. *G*, *H*, itd. Gdyby Jedno było równe Innym, byłoby tym (numerycznie lub kwalitatywnie), czym one są, a będąc tym, czym one są, byłoby tym, czym nie jest. Dlatego Jedno, które nie jest, nie może być równe Innym. Dowód ten stanowi uzupełnienie do poprzedniego miejsca (161a 6nn), a mianowicie, że Jedno zawiera niepodobieństwo w porównaniu z Innymi oraz podobieństwo do siebie samego jako coś ($\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron$) różnego od *F*.

Hipotezę V możemy potraktować jako wprowadzenie do kwestii relacji bycia i nie-bycia w znaczeniu niekompletnym, a więc do

138 zagadnienia partycypacji w sensie wyczerpującym. Badanie to rozpoczyna Platon wyraźniej w 161e 3: „W istocie też (Jedno) powinno jakoś uczestniczyć w byciu”... „Ono powinno być takie, jak mówimy. Bo gdyby nie było takie, to nie mówilibyśmy prawdy, mówiąc, że Jedno nie jest. A jeżeli mówimy prawdę, to jasne, że mówimy to, co jest (ὄντα αὐτὰ λέγομεν) [...] A skoro twierdzimy, że mówimy prawdę, to musimy twierdzić, że mówimy to, co jest (ὄντα λέγειν). Jest zatem jak się zdaje – Jedno nie będące (τὸ ἔν οὐκ ὄν); jeśli bowiem nie będzie nie będącym, lecz coś z bycia utraci na rzecz (πρός) nie-bycia, natychmiast będzie (czymś) będącym. – Ze wszech miar. – Zatem trzeba, by ono miało «jako» węzeł (δεσμός) bycia nie-będące niebycia, jeśli ono ma nie być, podobnie, jak coś będącego czymś nie będącym musi mieć nie-bycie, ażeby mogło w pełni (τελέως) być” (161e 3–162a 6).

Termin „będące” pełni tu więc funkcję orzecznika, a jego negacja jest negacją „słabą” (sc. względną) w sensie *Sofisty*. Uogólniając zatem: jakakolwiek rzecz, która nie jest F, musi być różna od F (tzn. musi być nie-F), a w konsekwencji to, co jest, uczestniczy w nie-byciu, i to, co nie-jest uczestniczy w byciu; i konsekwentnie Jedno, jeżeli nie jest, uczestniczy w byciu i nie-byciu.

162b 3–6: „Skoro będącemu przysługuje (μέτεστι) niebycie, a niebędącemu bycie, to i Jedno, skoro nie jest, musi mieć związek z (μετεῖναι) byciem, aby mogło nie być (μὴ εἶναι)”.

Rozważania Platona przeprowadzone w *Sofiście* (255–259), a dotyczące problematyki bycia, tożsamości i różnicy, wywodzą się niewątpliwie z powyższych rozstrząsań hipotezy V *Parmenidesa*. Powiada się tam, że skoro być czymś (sc. tożsamym z sobą) to równocześnie być innym niż reszta – być jest to zarazem nie być. Wokół tego, czym każda idea jest, w sposób konieczny obecna przez sam swój byt, wyłania się *quasi*-nieskończona wielość tego, czym ona nie jest. Pewnemu przypadkowi, że jakiegokolwiek będące jest tym, czym jest, i że wobec tego jest, odpowiada nieskończona ilość przypadków, że jest ono inne, niż to, czym nie jest, i że wobec tego nie jest. W 259a 6–8 Gość z Elei podsumowuje swój wywód na temat pojęcia różnicy w formie następującej definicji: „To, co różne, uczestnicząc w będącym jest na mocy tego uczestnictwa, lecz nie jest tym, w czym uczestniczy, tylko jest «odeń» różne” (τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὲν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχευ ἀλλ’ ἕτερον).

Jeżeli Jedno nie jest, wtedy to Jedno w odniesieniu do (*pros*) siebie samego nie ma żadnych cech, bo nie ma uczestnictwa, tzn. nie dopuszcza jakiegokolwiek orzecznika z ogółu standardowych par przeciwnych predykatów. Predykcja jest niemożliwa.

Sformułowanie „jeżeli Jedno nie jest” oznacza: Jedno nie jest jakimkolwiek „czymś” ($\tau\iota$). Hipoteza VI nawiązuje wyraźnie do parmenidejskiego pojęcia bycia: „Brak (takiego) bycia” ($\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma \ \alpha\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) [...] odnosi się do tego, co bezwzględnie ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\delta\varsigma$) „w żaden sposób i w żadnym razie nie uczestniczy w byciu” (163c 3–7). – ‘Απλούστατα.

7. Meontologia pozytywna: Inne i Jedno

Jeżeli Jedno nie jest (*F*), wtedy Inne w odniesieniu do (*pros*) Jednego mają wiele cech, bo jest uczestnictwo, tzn. dopuszczają wiele orzeczników z ogółu standardowych par przeciwnych predykatów. Predykcja jest możliwa.

Hipoteza VII ujmuje raz jeszcze bycie jako partycypację. „Lecz w jakiś sposób one (*sc.* Inne) muszą być, ponieważ gdyby nie były nie byłoby o nich mowy ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$: 164b 6–7; por. 161e nn.). Inne są różne od Jednego (164b 7). Rozważone po prostu jako nie-*F*, Jedno nie może być członem równości. Jednakże tekst nie jest tu zbyt jasny i wydaje się, że jeżeli Inne są różne, to jedynie na tej podstawie, że są one różne jedno od drugiego. W hipotezie V Jedno w odniesieniu do Innych znajdowało się w sytuacji niejako „Jednego pośród Innych”. W hipotezie VII mamy sytuację odwrotną: Inne w odniesieniu do Jednego; jednakże Jedno jest tu jak gdyby bardziej niż w hipotezie V nieokreślone i oddalone. Jedno jawi się tu – jak sądzę – jako bliżej (względniej) nie zdeterminowane. Jeśli tak, to Inne nie mogą być traktowane jako uzupełnienie *F*, lecz przyjmując Jedno jako *X*, o tyle, o ile mają one określone cechy, owe cechy mogą być określane jedynie jedna względem drugiej. Na podstawie 164c 7–4 można chyba stwierdzić, iż nie ma w Jednym dostatecznej podstawy (kryterium), albo punktu odniesienia dla określeń Innych. Czyżby więc chodziło Platonowi o wskazanie możliwości określania np. elementów świata zmysłowego, bez uciekania się do jedności idei? O wyobrażenie sobie infrastruktury

140 świata w pojęciu protagorejskim? Takie jednak określenia byłyby zawsze relatywne w zależności od zmieniających się punktów widzenia.

8. Meontologia negatywna: Inne w sobie i Jedno w niebycie absolutnym.

Jeżeli Jedno nie jest ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$), wtedy Inne w odniesieniu do (*pros*) siebie samych nie mają żadnych cech, bo nie ma uczestnictwa i jakiegokolwiek komunikacji ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$), tzn. nie dopuszczają tak one, jak i Jedno jakichkolwiek orzeczników z ogółu standardowych par przeciwnych predykatów. Predykcja jest niemożliwa.

Sekcja ta zamyka całą serię argumentów dialogu z następującą konsekwencją: „Jeżeli Jedno nie jest, nic nie jest ($\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \xi\sigma\tau\iota\nu$), a więc wyraźną – jak sądzę – aluzją do stanowiska Gorgiasza. Jeśli nie przyjmujemy idei ^{jako} tego, co dane, niepowątpiewalne i – co więcej – jako kompleksu odniesień i relacji – nie ma możliwości pojęcia ustrukturuwać bytu. Dialog kończy się zatem odparciem zarówno absolutnie pojętego bytu i Jednego (Parmenidesa), jak i absolutnie pojętego niebytu (Gorgiasz). Ostatnie zdanie dialogu odczytamy więc nie tyle jako wyraz platońskiego sceptycyzmu, ile po prostu jako sumaryczne ujęcie wszystkich omówionych przypadków: „Czy Jedno jest, czy też nie jest, to tak ono, jak i Inne zarówno w odniesieniu do siebie samych i w odniesieniu wzajemnym, wszystko to w ogóle jest i nie jest ($\xi\sigma\tau\acute{\iota} \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \xi\sigma\tau\iota$), jawi się <<takie>> i nie jawi”.

Rewizja pojęcia partycypacji, której dokonuje Platon w *Parmenidesie* modyfikuje radykalnie samą podstawę jego ontologii. Całe zamierzenie Platona można było sprowadzić – jak sądzę – do następującego pytania: czy istnieje możliwość wyrozumienia tego, jaki jest faktycznie fundamentalny sens lub funkcja Bycia, która pozwalałaby ogół $\tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\tau\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\alpha$ pomyśleć jako zorganizowaną strukturę współ-bycia ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha, \mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$). Do zwrotu w *Parmenidesie* idee prezentowały się jako idealne atomy („atomizm ejdetyczny”), wyizolowane byty same w sobie, z których każda przypominała eleacki Jednobyty („sokratyczny eleatyzm”), co wykluczało przede wszystkim zrozumienie i wyjaśnienie związku przeciwieństw. Nowe rozumienie idei jako relatywu i kom-

pleksu odniesień jest efektem istotnego przesunięcia akcentu z przedmiotowości (*res*) na relacyjność²⁸. Ta Platońska próba odpowiedzi na pytanie (zbieżna zresztą, twierdząc, z zapytywaniem Heideggera), co to w ogóle znaczy być bytem – jest zatem próbą pomyślenia bycia bez pierwszeństwa bytu (metafizyka), czyli bytu nie z pozycji niego samego (*sc. res, αὐτὸ τὸ εἶδος*), ale w aspekcie odesłaniowego sposobu jego bycia do współ-bycia z Innymi (πρὸς τάλλα *sc. εἶδη*)²⁹.

Zarysowuje się przeto w *Parmenidesie*, pewna koncepcja idei, która – jak sądzę – świadczy o załamaniu się i zarzuceniu dotychczasowego jej pojęcia – jako idealnego i prostego, bezpośredniego pra-obrazu (παράδειγμα) w *sobie* – na rzecz rozumienia eidosu w sensie struktury (φύσις) i „kresu” (πέρας), kompleksu aspektów i wzajemnych odniesień. W *Filebie* idea jest już wyraźnie *peras*, a w „niepisanej nauce”

²⁸ Koncepcja relacyjnego charakteru bycia bytu wskazuje wyraźnie na propitagorejskie i antyleackie intencje późnego Platona. Warto tu odnotować kompletnie nieznaną fakt, a mianowicie, że najstarsze pojęcie idei (εἶδος) wiąże się z określeniem muzycznego interwału (Aristoxenos, *Elementy harmonii* III 74, 10–25). Dotyczy to również rozumienia liczby (ἀριθμός) przez pitagorejczyków, nie tylko jako arytmetycznego punktu, ale przede wszystkim jako geometrycznego stosunku, odniesienia (λόγος). W tzw. „niepisanej nauce” Platona obok meta-ontologicznych Pryncypiów bytu „Jednego i Nieokreślonej Diady Wielkiego i Małego” (ἓν καὶ ἀόριστος δυάς), symbolizujących fundamentalną zasadę przeciwieństwa kontradyktorycznego – występują „liczby ejdetyczne (ἀριθμοὶ εἰδητικοί), będące właściwymi „metaideami”, pryncypiami operacyjnymi (*numeri numerantes*) i specyfikacyjnymi z naczelnych Pryncypiów. W odróżnieniu od zwykłych liczb arytmetyki (*numeri numerati*) są one nieporównywalne (ἀσύμβλετοι), ich liczba nie przekracza Dekady, podczas gdy liczb matematyki jest wiele i są one porównywalne – kombinowalne (συμβλετοι) i jednorodne w sobie (Zob. Arystoteles, *Metafizyka* ks. M *passim*). W aspekcie metamatematycznym, metakwantytatywnym (pryncypia operacyjne, p. funkcji) „metaideami” są „liczby ejdetyczne”, w aspekcie metakwalitatywnym „metaideami” są μέγιστα γένη *Sofisty* i *Parmenidesa* (1. bycie/niebycie, 2. spoczynek, 3. zmiana, 4. tożsamość, 5. różność).

²⁹ Ostatecznie staje się też jasne, dlaczego Platon uczynił Parmenidesa przewodnią osobą dialogu. Historyczny Parmenides uczynił „jest” podmiotem i orzecznikiem; orzekał, że (1) JEST jest, (2) Będące jest, (3) Będące jest (będącym), Będące (έόν) jest Niepodzielnym, Niezmiennym, Całym, Wszystkim, Jednym, Ciągłym *etc.*, co Platon rozumie jako orzekanie o uczestnictwie owego Jednobytu w wymienionych jak gdyby ideach. Tak też Arystoteles w *Fizyce* (I 3, 186a 24n) zauważa, że Parmenides okazał się niekonsekwentny, ponieważ błędnie zakładał byt orzekany *haplôs*, a faktycznie orzekał o nim *pollachôs*, że jest tym a tym, tzn. na wiele sposobów, a – z drugiej strony – przyjął błędny wniosek, że „wszystko jest Jednym”. Innymi słowy Parmenides nie zwrócił uwagi na fundamentalną różnicę między „jest” identyczności i „jest” predykcji i partycypacji.

142 Platona liczbą i miarą, co najwidoczniej świadczy o propitagorejskich opcjach późnego Platona. Idee w późnej ontologii Platona określiłbym jako wypadkowe odniesień, jako wypadkowe wzajemnego kresowania. A więc idee są tym, czym są (*resp.* wystaczają się) w odniesieniach (i nie odniesieniach) wzajemnych. Każdy eidos występuje jako taki – i jest możliwy do pomyślenia – jedynie w sieci relacji. Jednakże tym, co *kresuje* ostatecznie ich stosunki i odniesienia (odpowiedniości) jest fundamentalna *Miara* bycia (μέτρον), „miaro-dajne” pryncypium w potrójnym sensie Jedności *miary* – *normy* – *granicy*, organizujące i równoważące całą architektonikę bytu jako uniwersum zorganizowanego. To o niej powiada w *Elementach harmonii* uczeń Arystotelesa Aristoxenos, relacjonując enigmatyczny wykład Platona *O Dobru* (περὶ τἀγαθοῦ): „*peras*, mianowicie *Dobro* – jest *Jednym* (τὸ πέρασ δι ἀγαθόν ἐστιν ἓν: 122. 13–14). Oznacza to, iż byt sam jako Całość, może być o tyle tylko, o ile nie jest jednym, lecz wielością. Cała ta „Wielość” nie istnieje jednak dla siebie oraz każdy jej element nie jest czymś samym w sobie – jak opisują to klasyczna logika i metafizyka. Istnieje tylko w niemyślanym, bo nie dającym się na tym gruncie pomyśleć *Jednym* – δλον. Simplikios jeszcze, w komentarzu do Arystotelesowej *Fizyki* dodaje uwagę, iż owo naczelne Jedno (*sc.* Miara), jako element (στοιχείον) liczby jest „kresująca i wystaczająca postać” (περαῖον καὶ εἰδοποιούν: 454, 16).

Dalekie rekonstrukcje ontologii Platona, zawartej w *Filebie* oraz w ἄγραφα δόγματα, sięgające Platońskiej tzw. *Prinzipienlehre*, opracowywanej w „szkole tybingeńskiej” przez H.J. Krämera, jak też frapująca kwestia związana z enigmatycznym pojęciem tzw. liczby ejdetycznej (ἀριθμός εἰδητικός), modelu idei „ustnej nauki” Platona – wszystko to przekracza jednak założone ramy niniejszej rozprawy. W tym celu proponujemy jedynie własne syntetyczne ujęcie istoty całej ontologii Platona, które w formie diagramu zamieszczamy na końcu.

Platoński Parmenides uświadamia sobie jak gdyby tę różnicę (*to on dichōs legetai*), stając się prowadzącym wywód drugiej części dialogu. W ten sposób rehabilituje się niejako ze swojego historycznego stanowiska w przedłożonych hipotezach II, III, V i VII. Niewykluczone więc, że Platon w ten sposób chciał ukazać też Parmenidesa jako prekursora swojej własnej nauki. I tak, jak to było w przypadku Sokratesa, mistrza Platona i rzecznika jego doktryny w większości dialogów, tak i być może tu, w przypadku Parmenidesa Platon jest przekonany, że słynny eleata z taką zarówno konsekwencją i kontynuacją swojej nauki w pełni by się zgodził.

Rozdział IV

Rozumieć Platona

Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν
ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν·

„Z wzajemnych relacji idei wynikł nam logos”

Sofista 259e 5–6

Rozważania podsumowujące chcielibyśmy zawrzeć w kwestii, którą określiłbym jako problem k o r e s p o n d e n c j i w l o g o s i e (κοινωνία), czyli w pytaniu o związek bycia, bytu i prawdy w teorii Platona. Podstawowym terminem myśli Platona, tzn. Platońskiej prezentacji bycia bytu, jest słowo „eidos”, „idea”: wygląd, w jakim ukazuje się byt jako taki. Wygląd zaś to pewien rodzaj obecności. Owa idea jako obecność, przestaje być – jak widzieliśmy – na etapie „zwrotu” *Parmenidesa* jakimś idealnym, wyizolowanym „atomem”. Jej sposób bycia (τὸ εἶναι πρὸς ἄλλα) przypomina *sposób* bytowania podobny do Heideggerowskiego bytu „wewnątrzświatowego”. Tak oto Platońska koncepcja idei jako prawdy „wbudowana” zostaje przede wszystkim w perspektywę zapytywania o samo bycie. Bycie (*resp.* uczestnictwo) włączone zostaje w kwestię dyskursu, jako że odsłania się ono w mowie i mowę umożliwia.

Dziś, kiedy myślimy o języku, mamy na uwadze prawie zawsze lub wyłącznie jego „zewnątrzną” stronę komunikatywną jako autonomicznego narzędzia komunikacji oraz środka wyrażania myśli¹. Poprzes-

¹ Na wtórność funkcji języka jako systemu komunikacji zwracają uwagę nie tylko Heidegger i wielu lingwistów. François Jacob, zajmujący się filozoficznymi aspektami nauk biologicznych, a szczególnie genetyki i ewolucji, wskazuje iż pierwotną funkcją języka było odzwierciedlanie lub *przedstawianie* rzeczywistości w sposób jak najdokładniejszy i jak najbogatszy. Innymi słowy, od stopnia doskonałości językowej „repcji” był zależny i możliwy język dopiero jako sprawne narzędzie komunikacji. Tylko teraz dochodzi do głosu symbolizowanie i kodowanie poznawczych przedstawień dokonywane w zupełnie nowy sposób. Nasycony przedstawieniami rzeczywistości język umożliwia

144 tając na tym nie wyjaśniamy bynajmniej filozoficznej genezy języka. Co więc oznacza dla filozofów greckich, a w szczególności dla Platona, że język jest zakorzeniony w bycie, albo też jaka jest relacja tego fenomenu do bytu w ogóle, podobnie jak matematyka nie jest dla niego tylko narzędziem czy tylko językiem do opisywania rzeczywistości, ale wręcz bytem. Kiedy i jak zatem ma miejsce jakieś istotowo izomorficzne przyporządkowanie języka i rzeczywistości, skoro dla Platona owa przynależność języka do bytu w jakiś sposób źródłowo zachodzi (hipoteza II *Parmenidesa*). Niedosyt takiego zapytywania jest przeto uzasadniony. Rozważania Platona na temat natury bycia-partycypacji w tym centralnym punkcie wszystkich pisanych jego dzieł pozwalają na dokonanie pewnej ekstrapolacji, co do określenia warunku możliwości istnienia języka w ogóle. Nasuwające się sugestie możemy zrekapitulować następująco.

To, że język naturalny jest odbiciem bytu, oznacza w prostej linii, że jest on w znacznej części (fonologiczno-semantycznej) odzwierciedleniem rzeczywistości percypowanej zmysłowo. Poszczególne słowa języka „naśladują” rzeczywistość, bądź starają się ujmować to, co w rzeczy, jej sposobie bycia, wszelkich działaniach i procesach jest najbardziej charakterystyczne. Poświadczą to analiza etymologiczna wyrazów, nazw itd. W tej swojej „strukturze powierzchniowej” i częściowo semantycznej (wyabstrahowane nazwy ogólne) język nie jest dla Platona jednak prostym zreplikowaniem „ostatecznej rzeczywistości” (idee). Gdyby tak nie było dowolna predykcja równałaby się każdorazowo Platońskiej partycypacji. Nie zachodzi wszelako taka prosta

wywoływanie obrazów poznawczych oraz tworzenie symbolizacji. Tutaj, na etapie przetwarzania, język jest „organem” bardzo giętkim i okazuje się środkiem służącym rozwojowi wyobraźni. Uczestniczy on też w nieustannie toczącej się kombinatoryce symboli. Pozwala to na stwarzanie w naszym umyśle wielu światów możliwych. Mimo że żyjemy w świecie „rzeczywistym”, który jest przetwarzany przez aparat mózgowy i umysł każdego z osobna człowieka (doświadczenia subiektywne różnią jedną jednostkę od drugiej), przedstawienia świata tworzone dzięki tym doświadczeniom są zarazem wystarczająco do siebie podobne, by mogły być przekazywane za pomocą słów. Z jednej strony język ustala i rozbudowuje ciągle pewien „meta-rzeczywisty” system symboli i kodów, z drugiej zaś dokonuje tego samego w wymiarze intersubiektywnym, syntetyzując pewne dane doświadczeń-przedstawięń, w celu intersubiektywnego „przypasowywania” uczestników, „weryfikacji” kodów i symboli, którymi się posługują, by osiągnąć wreszcie konwencjonalną doskonałość dla wymiany informacji. Zatem *par excellence* język jako narzędzie informacji jest już zawsze pewnym naturalnym „meta-językiem” (Por. F. Jacob, *Gra możliwości*, Warszawa 1987, s. 86–87).

odpowiedniość między dziedziną języka a obszarem prawdziwego bytu (ὄντως ὄν), tak samo jak między zmysłową empirią i prawdziwym bytem. Można co najwyżej powiedzieć, że relacja idee-język jest homomorficzna, nigdy zaś izomorficzna. Empiryczny świat i powiązany z nim empiryczny język, jakkolwiek ostatecznie ugruntowane w bycie, stanowią łącznie peryferyjne pole de-formacji Platónskich form. Zadaniem autentycznego filozofa-dialektyka jest przeto fenomenologiczna analiza języka, a więc próba docierania do uniwersalnych form i struktur (idee), których derywatami i korelatami są treści ogólne (νοητά), przybierające w artykulacji językowej formę definicji (ὀρισμοί), czyli wiedzotwórczych orzeczeń (λόγος). Procedury indukcji oraz diairezy pojęć, prezentowane egzemplarycznie w dialogach, odsłaniają cząstkowo ów obszar uniwersalnej semantyki, który zarazem nie jest ostatecznym celem dociekań dialektyka – jak pokazują to hipoteza II *Parmenidesa* oraz nauka o Pryncypiach tzw. „ustnej doktryny” Platona. A więc to, że idee są onomatyczo-rhematycznymi kryteriami nazywania, określania, że w ogóle są podstawami możliwości myślenia i rozumienia czegokolwiek – wszystko to nie wyczerpuje jeszcze całego problemu dotyczącego „struktury głębokiej” języka i bytu. Albowiem chodzi w końcu o uchwycenie fundamentalnej roli owej „niemyślanej” funkcji bycia (λόγος οὐσίας), która ujawnia się we współuczestnictwie idei (μέθεξις – κοινωνία εἰδῶν) i organizując całość bytu-logosu „unoszą” sam język (λέγειν) w sensie możliwości spełniania przezeń istotowej jego funkcji orzekania. Innymi słowy, forma „jest” predykcji pozostaje w relacji odwzorowania (εἰκασθῆναι) do owego „jest”, wiążadła partycypacji (μέθεξις). Uczestnictwo idei jest warunkiem koniecznym orzekania, ale – co należy szczególnie podkreślić – umożliwianiem samej *formy* predykcji. Dostarcza jedynie *wzoru* jej formalnej poprawności (ὁρθότης), ale też czegoś więcej zarazem: rozszczenie prawdziwości zawarte w „jest” predykcji jest jak gdyby derywatem ontologicznego „jest” uczestnictwa, uczestnictwa które wedle Platona oznacza wiązanie rzeczywistej idei. Izomorficzne przyporządkowanie języka i bytu zachodzi przeto jedynie na poziomie wspólnoty tej formy, ale aproksymatywnie i fragmentarycznie również wtedy, jeśli zawarte w niej rozszczenie do tworzenia prawdziwościowych wypowiedzi wypełniamy poprawną semantyką, osiąganą za pomocą znanych procedur dialektyki.

Istnieje – rzecz jasna – możliwość tworzenia dowolnych co do treści predykcji. Treści orzeczeń mogą być nieprawdziwe(ontologicznie nie-

146 zasadne), czyli pozbawione referencji. Możemy bowiem bezwiednie mylić się, lub świadomie tworzyć fikcje i wypowiadać fałsz, ogólnie zatem mylić *związki ejdetyczne*. Dlatego też Platon wyklucza z „mowy autentycznej” takie dziedziny, jak mniemanie potoczne, sofistykę, poezję, sztuki plastyczne oraz w znacznej mierze retorykę, objęte wspólnym mianem δόξα, będące dlań jakimiś mimetycznymi odbiciami cieni. To, że język winien przynależeć bytowi nie oznacza np. że myślenie jako takie, artykułujące się w języku i zabiegające zarazem o swoją autonomię – musi do bytu przylegać. Wychodząc tedy od tak rozumianej „struktury głębokiej” języka uzyskujemy tę przewagę nad światem wolnej myśli lub światem fenomenów i jego „mową” (jako ewentualnym punktem wyjścia), iż z analizy językowej bardziej bezpośrednio jesteśmy w stanie zrozumieć jego przynależność do logosu (*resp.* prawdy) bycia (=partycypacji). Tak wyinterpretowana po Platonsku „struktura głęboka” uzmysławia nam jasno, że właśnie język z łącznikową funkcją „być”, jako *analogonem* partycypacji (μετουσία), okazuje się potencjalnym medium ujmowania prawdy–rzeczywistości, będąc wręcz predestynowany do jej ujawniania (ἀποφαίνεσθαι) i reprezentowania, roszcząc sobie prawo przekraczania tego, co widzialne i rozumiejącego sięgania w „przezroczystą” (διαφανής) strukturę niejawnego bytu (ἀφανής φύσις).

C.F. von Weizsäcker niezwykle trafnie wypunktowuje kilka aspektów związanych bezpośrednio z Platonskim rozumieniem prawdy bycia²:

1. Prawda jest nieskrytością (*Unverborgenheit*). Tak przekłada poprawnie Heidegger sposób, w jaki ukazuje się idea jako taka.

2. Prawda jest zgodnością (*Übereinstimmung*). Nie jest jednak ona owym niejasnym wy-tworem (*das Gebilde*) pewnej zgodności lub korespondencji myśli i stanu rzeczy (*Sachverhalt*), lecz zgodności Eidosu w mowie z Eidosem w rzeczy (*in den Sachen*). Przeznaczeniem mowy jest ujawnienie tego, co jest. Z tego wypływa przekonanie Greków o fundamentalnej przynależności języka do bytu, bez konieczności wyróżniania autonomii i arbitralności myślenia czy podmiotowości w sensie nowożytno-transcendentalistycznym. Albowiem język-mowa jest tą dziedziną, której syntaktyczno-semantyczna

² Por. C.F. von Weizsäcker, *Die Aktualität der Tradition: Platons Logik*, „Philosophisches Jahrbuch” 1973, 2 cz., s. 240–241.

struktura zakorzeniona jest w związkach eidetycznych (w zgodnościach i niezgodnościach między ideami);

3. Prawda „dzieje się” w rozmowie (*διαλέγεσθαι*), czy to między ludźmi, czy to w rozmowie duszy z samą sobą (= myślenie). Jest ona tym, co rozmowę dopiero czyni rozmową, w przeciwieństwie do jakiegokolwiek aktu polecenia (*resp.* arbitralności, *Herrschaftskraft*).

4. Prawda jest dopasowaniem (*Anpassung*) odbicia do pieczęci, czyli organizmu fizycznego do otoczenia (*Umwelt*).

Rzecz jasna, te cztery wymienione określenia prawdy przynależą jednej i tej samej strukturze (*Gefüge*), gdyż bycie i prawda – tak dla Platona, jak i Heideggera – oznaczają tę samą „rzecz”. Traktując tak problem, Platonska *episteme*, tłumaczona dziś zbyt ogólnie lub też wieloznacznie jako wiedza, jest – jak mówi Heidegger – zdatnością (*Zuständigkeit*) do od-bioru (*Vernehmen*) prawdy bycia³. W ten sposób zaznacza się fundamentalna tożsamość pomiędzy poszukiwaniem prawdy a poszukiwaniem sensu bycia (*λόγος οὐσίας*). Dotyczy to tak Platona, jak i Heideggera w ich „zwrocie ku logosowi”, zwrocie usiłującym przywrócić mowie jej autentyczność i prawdo-mówność. Mówiąc przeto o „pojęciu” prawdy u Platona, stajemy natychmiast na gruncie ontologicznego jej rozumienia. Różne jest jednak ontologiczne rozumienie prawdy od pojęcia artykułowanego przez metafizykę, która *implicite* aprioryczne (spekulatywne) *principia rationis* przyjmuje za tożsame z *principia entis*, konstruując tą drogą abstrakcyjne pojęcie bytu-prawdy. Owe nieuświadomione w istocie zasady uprzedmiotawiającego rozumu (zasada tożsamości i niesprzeczności), ujmują to, co będące (*τὸ ὄν*), z góry przedmiotowo i dlatego nakładane na tzw. „rzeczy” zdają się obowiązywać w świecie jakoby wyłącznie przedmiotowym.

Postawa metafizyczna, będąca konsekwencją lub „przedłużeniem” tzw. postawy „naturalnej”, została poddana immanentnej krytyce przez Martina Heideggera w licznych jego pracach. Obok „on-

³ Por. M. Heidegger, *What is Philosophy*, New Haven 1956, s. 56; Greckie słowo *noein* (myśleć) jest konsekwentnie tłumaczone przez Heideggera zawsze jako od-biór (*Vernehmen*), słusznie zresztą, gdyż w ten sposób zaznacza fundamentalną różnicę między swoiście receptywnym charakterem myślenia, jak rozumieeli je filozofowie greccy, a pojmowaniem nowożytnym, w myśl którego w zjawisku myślenia kreatywność uznana zostaje za element najbardziej konstytutywny.

148 to-teo-logicznego” – jak powiada Heidegger⁴ – ustrukturywania metafizyki charakteryzuje się ona dążnością do opanowywania „będącego” i uprzedmiotowienia go⁵. Metafizyka myśli zawsze byt (ὄν) w tym, czym on jest (τὸ ὄν), w czym manifestuje się jako obecność i *certitudo* dla podmiotu; nie myśli natomiast samego bycia, które skrywa się za przedmiotami, a które pozwala dopiero bytowi być bytem – obecnością. Innymi słowy, metafizyka, będąc zainteresowana wyłącznie bytem (παῖγμα, *res*), myśli zawsze byt z pozycji niego samego bądź innego bytu (istota, byt najdoskonalszy, podmiotowość). „Jej własna istota – mówi Heidegger – uniemożliwia jej – jako metafizyce właśnie – doświadczenie bycia; byt bowiem (ὄν) przedstawia ona stale w tym tylko, co się już jako byt (τὸ ὄν) ze swej strony ukazało. Nigdy jednak nie zważa metafizyka na to, co się już w owym ὄν w takiej właśnie mierze skryło, w jakiej stał się on nieskryty...⁶ Na tym, co ukryte w ὄν, ufundowana jest metafizyka, choć skądinąd poświęca się ona przedstawianiu ὄν τὸ ὄν. Sięganie przeto wstecz ku tej ukrytości jest z perspektywy metafizyki poszukiwaniem fundamentu dla ontologii”⁷. Bycie ma charakter οὐσίς. Heidegger często odwołuje się do tego greckiego pojęcia. Jest obszarem „diafanicznym”, niejawnym bezpośrednio i skrywanym przez przedmioty. Jest jednak prześwitem (*Lichtung*) i właściwą nieskrytością (ἀ-λήθεια, *Unverborgenheit*), źródłem uobecniania – wystaczania (*das Anwesen*) poszczególnych bytów, obojętne, czy to będzie byt materialny, czy też idealny. Dostrzegamy zazwyczaj to co jest (rzeczy i ich cechy i jakości), kładąc akcent na rzeczowość (i absolutyzując rzeczowość), nie zaś samo bycie, a więc owo tajemnicze jest „przedmiotu” jako takie. Paralełę znajdujemy w samym języku. To właśnie rzeczownikowa forma sprawia, że pojęcie bytu traktowane bywa przedmiotowo (byt jako „wyrwany” z bycia obiekt, rzecz).

Cała filozofia zachodnioeuropejska – zdaniem Heideggera – mówi językiem metafizyki, włącznie z jej przeciwnikiem pozytywizmem.

⁴ Por. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 35.

⁵ „Przedstawianie jest po-stępującym (*vor-gehende*), opanowującym u-przed-miotowaniem [*vor-gegen-ständlichung*]. Tak to przedstawianie spędza wszystko w jedność tak przeciwstawianego. Przedstawianie jest *coagitatio*” (M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, (tłum. K. Wolicki) w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 162.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* – *Wprowadzenie*, w: *Tamże*, s. 72.

⁷ *Tamże*, s. 72.

Wszelka z kolei metafizyka to platonizm⁸. W ten sposób dzieje filozofii Zachodu to dzieje zapomnienia bycia (*Seinsvergessenheit*). Konsekwencją metafizyki jest według Heideggera fenomen nauki i techniki, jej rachujące i rezonujące myślenie (*Rechnen, rasonnierendes Vorstellen und Denken*)⁹, absolutyzujące swój przedmiotowy obraz świata. Heidegger: „W tej zaś mierze w jakiej pytanie to wręcz trzyma się jeszcze w utarty metafizyczny sposób przewodniego »dlaczego?« i pyta o przyczynę, wypiera się ono zupełnie myśli o byciu na rzecz przedstawiającego go (podkr. moje) poznania bytu jako bytu”¹⁰.

W wywodach Heideggera poświęconych krytyce metafizyki zaznacza się ambiwalentny stosunek do Platona. Heidegger uważa jego filozofię za tę, w której bycie jest jeszcze obecne będąc czymś samo przez się zrozumiałym jednakże cały akcent refleksji zostaje przesunięty na byt jako taki, byt jako „czystą” obecność (*Vorhandenes, existentia*). A to właśnie stanowi dla Heideggera początek i istotę całej filozofii Zachodu, zaś Platon okazuje się dlań fundatorem wszelkich odmian metafizyki. Z drugiej strony jednak trzeba stwierdzić, iż Heidegger polega tutaj na obiegowym pojęciu platonizmu, zinterpretowanego w duchu Arystotelizmu. Chcę szczególnie podkreślić, iż właśnie w *Parmenidesie* Platona odnaleźć możemy godną uwagi antycypację krytyki metafizyki, podejmowanej ustawnie przez Heideggera, i co więcej, w stopniu bardziej ścisłej tematyce samej kwestii bycia. Zbieżności tej, niestety, Heidegger nigdy się nie dopatrył. W *Parmenidesie* mianowicie znajdujemy o wiele bardziej zadowalające postawienie tej kwestii. Odpowiednie hipotezy (I, IV, VI, VIII) rozpatrują pojęcie bytu samego w sobie (αὐτὸ τὸ ἔν), na którym oparła się wszelka metafizyka, tworząc m.in. pojęcie bytu-substancji (*Selbstständigkeit*), pozostałe hipotezy (II, III, V, VII) rozpatrują *bycie* idei, które Platon nazywa *uczestnictwem* (εἶναι πρὸς τι). Tak więc pojęciu bytu samego w sobie (metafizyka), opartego na Parmenidejskiej zasadzie tożsamości (wyłączności) absolutnej, przeciwstawia Platon pojęcie bycia jako *Relatywu*, warunku wystarczającego wszelkie rzeczy, warunku umożliwiającego wystarczanie się prawdziwościowej mowy o świecie nie tylko przedmiotowym.

⁸ Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Tłum. K. Michalski. „Teksty” 1976, nr 4–5, s. 9–11.

⁹ Por. Heidegger, *What is Philosophy*, s. 90.

¹⁰ Zob. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 73.

150 Nie ma wielkiej przesady w stwierdzeniu Paula Shoreya, że w *Parmenidesie* Platona występują z całą ostrością wszelkie typy i przykłady dwuznaczności i błędów wszystkich możliwych w przyszłości systemów „wербalnej” metafizyki (*verbal metaphysics*), sklasyfikowane i uporządkowane¹¹. Widzieliśmy to na przykładzie pierwszej części tego dialogu.

Sposób bycia bytem – powiada Heidegger w §15 *Sein und Zeit*, zatytułowanym *Bycie bytu spotykanego w otoczeniu* – przypomina charakter bycia narzędziem. Jego istota zawiera się w poręczności (*Zu-handene*). Charakterem bycia tego, co poręczne, jest – innymi słowy – stan, tzn. całość odesłaniowego kontekstu narzędziowego. Chcę przez to podkreślić znów głęboką zgodność intuicji Platona i Heideggera w rozumieniu bycia, której – jak powiedzieliśmy – Heidegger nie uchwycił.

Czymże bowiem są dla Platona idee sprzętów (*σκευή*), jak np. idea Uzdy, wymieniona m.in. w ostatniej księdze *Państwa*. Przecież wedle tradycji Platon pod presją uczniów zmniejszył liczbę idei przychyłając się do definicji Ksenokratesa, jakoby idea była przyczyną wzorczą jedynie bytów naturalnych (*κατὰ φύσιν*: Proklos, *In Parm.*, 131e, Cousin V 136). W myśl tej restrykcji dzieła ludzkich rąk nie miałyby odrębnych idei. Platon jednakże takie przykłady przytacza, gdyż nie chodzi tu o jakiegokolwiek dowolne artefakty, a jedynie te, które mają wyraźny status ontyczny, odsyłając jak gdyby do „idej” mechaniki, które są zakorzenione w samym porządku natury. „Idee” narzędzi obrazują najlepiej ów funkcyjny charakter bycia – uczestnictwa (*idei*). Tak więc idea Uzdy nie jest jakąś prostą „metaforą” przedmiotu, idealnym wizerunkiem materialnej rzeczy: jest tym, co sprzężenie jeźdźca i konia czyni dopiero możliwym. W taki sposób należałoby zinterpretować „istotę” każdej idei, uzyskując optymalne wyjaśnienie jej ontologicznej funkcji jako *b y c i a - d o - c z e g o ś*, aż po „ideę” Dobra (*Metron*) włącznie.

Sama idea Uzdy jest wypadkową kompleksowej idei Końskości, której aspekt uczestniczy ejdetycznie w idei Ruchomości. Jej przejawem, albo raczej przejawem „sprzężenia” ich obu – jest sprawna jazda konna, możliwa dzięki takiemu narzędziu, jakim jest przedmiot-uzda, dzięki „praktycznemu” rozumieniu przez jeźdźca jej funkcji. Innymi

¹¹ Por. P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1958, s. 287.

słowy, jazda konna staje się czynnością sprawną wtedy (i w niej dochodzi do głosu „istotowość” uzdy), kiedy jeździec owo przyporządkowanie (odpowiedniość) rozumie, zestrzajając się z nim (tzn. wędzidłem), czyli pozostając do dyspozycji tego związku. W ten sposób – mówiąc po Heideggerowsku – samo Bycie (*resp.* idea) *przejawia się m.in.* w poręczności.

Wprowadzenie teoretycznej dystynkcji między bytem a jego byciem i byciem w ogóle nie jest więc bynajmniej czymś sztucznym. Jest rozróżnieniem, którego sens uzasadnia samo znaczenie greckiego czasownika „być” (p.w.). Albowiem w języku greckim – jak widzieliśmy – „być” oznacza przede wszystkim „być czymś” (εἶναι τι), ale owo εἶναι i owo τι nie są jednym i tym samym (*Sofista* 237d 1–4 nn). „Być czymś” zakłada bowiem dwubiegunowość: tego, co uczestniczące, i tego, w czym się uczestniczy, ale w obrębie pewnej zawsze *a priori* danej struktury całości. A zatem w języku greckim „być” (εἶναι), to zasadniczo „uczestniczyć w”, „być w związku z” (μετέχειν z genetiwe), gdzie to ostatnie zrazem, podniesione przez Platona do rangi „idei” Relatywu, staje się ekwiwalentem poszukiwanego i enigmatycznego dotąd pojęcia Bycia (*methexis* jest słowem złożonym z przyimka *meta*, oznaczającego związek, i rzeczownika *hexis* oznaczającego posiadanie, *meta-hexis* to tyle, co posiadanie związku, pozostawanie w relacji). Tak właśnie jest w przypadku Platona, u którego owo odczucie związane z językowym użyciem słowa „być” (p.w.) legło u podstaw reformowanej przezeń metafizyki w późnym okresie.

Platońskie rozumienie bytu-prawdy nie mieści się więc wcale w metafizycznym schemacie myślenia i bytu. Odmierna „logika bytu” stanowi istotę odslaniającej refleksji Platona. Tendencja redukcji „będącego” do „nagiej” rzeczowości (*Dinglichkeit*), do samej w sobie przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*), a następnie „uwyrażnianie” i eksplikowanie tego bytu za pomocą pojęć istnienia i istoty – obca była specyfice myślenia greckiego w ogóle. Ontologia Platońska usiłuje dotrzeć do tego, co fundamentalne w niejawnej strukturze (φύσις-λόγος) bycia, które właściwie może ujawniać się w konstrukcjach językowych niejako przygotowanych przezeń do wyrażania o nim prawdy. Odwołując się do punktu drugiego, wyróżnionego przez Weizsäckera, Platoński dualizm należy określić nie inaczej, jak dualizm bytu i języka. Weizsäcker w odniesieniu do Platona niezwykle trafnie precyzuje tę relację, kiedy zastanawiając się nad ontologicznym

152 uzasadnieniem zdań fałszywych zapytuje: Jak można wypowiadać fałsz, skoro wypowiadać fałsz to tyle, co mówić o niczym. „W przypadku zdania prawdziwego – stwierdza – zgadza się ten Eidos – który przypisuje zdanie podmiotowi, o którym mowa – z tym Eidosem, w którym podmiot (rzeczywiście) uczestniczy. W przypadku zdania fałszywego ów Eidos, który przypisuje to zdanie swemu podmiotowi – jest różnym od (wszystkich) Eidosów, w których ten podmiot uczestniczy”¹². Mówiąc krótko, wypowiadać fałsz to tyle, co mówić coś, co różni się od wszystkiego tego, co jest, tzn. mylić związki ejdetyczne.

Koncepcja idei jako kompleksu aspektów i odniesień oraz kosmosu idei jako powiązanego wzajemnie kompleksu, umożliwiają Platonowi wyjaśnienie owego niejasno dotąd przeczowanego związku języka i bytu. Zasadniczym warunkiem ku temu okazała się rezygnacja z pojęcia idei samej w sobie, opartej na metafizycznej zasadzie samoidentyfikacji (*self-identity*), a przyjęcie koncepcji idei jako bycia aliorelacyjnego, w myśl której idee mogą być nawzajem orzekalne (*self-predicable*). W ten dopiero sposób mógł Platon wyjaśnić problem genezy prawomocnej mowy (przypisywanie realne), czyli uzasadnić źródłowy związek języka i bycia, jak też wykazać ontologiczną niemożliwość fałszu w sensie niebytu absolutnego, wyjaśniając zarazem pewną jego możliwość. Skoro bowiem u podstaw formy orzekania (= myślenia) leży pluralizm idei i podstawową komponentą logosu jest Eidos relacji (różnica ontologiczna), istnieje więc możliwość dowolnego tworzenia sensownych zdań fałszywych (przypisywanie intencjonalne).

Zasadniczą myśl późnego Platona można streścić w zdaniu, iż splot idei (*Parmenides*) leży u podstaw możliwości mowy (*Sofista*). Określona Wielość idei służy za podstawę każdego stwierdzenia. Gdyby idee nie łączyły się ze sobą, nie byłby możliwy dyskurs i prawdziwościowe orzekanie (*διαλέγεσθαι*). Splot idei (*σμπλοκή τῶν εἰδῶν*) polega na tym, że niektóre idee wiążą się ze sobą, a niektóre nie. Polega zatem na tym, że relacje oznaczone terminem *σμπλοκή* dotyczą zarówno zgodności, jak i niezgodności. Jeśli chodzi o niezgodności, to atrybucja cech każdej idei uzyskuje sens na mocy wykluczenia szeregu możliwych relacji lub aspektów. Mówić o kimś, że jest mądry, oznacza zaprzeczyć, że jest głupi. „Negatywna siła tego stwierdzenia – jak wyjaśnia

¹² Zob. Weizsäcker, *Die Aktualität...*, s. 238.

J. Moravcsik – wywodzi się stąd, że Mądrość i Głupota – które rozumiemy tu jako idee – są niezgodne. A więc nawet takie stwierdzenie, jak »Teajtet jest siedzący«, zakłada relacje niezgodności między ideami. Wyklucza się tu bowiem możliwość, iż Teajtet jest latający bądź stojący”.¹³ Tak więc, gdyby nie było komunikacji, tzn. gdyby nie było idei zgodnej z inną ideą i zarazem niezgodnej z jakąś inną ideą, każdy byt (obojętne, czy byłaby to idea, czy indywiduum konkretne) mógłby mieć tylko jeden atrybut. Każdy byt miałby – jeśli można tak powiedzieć – „tylko swoje własne (jedno) zdanie”. Tytułem dygresji należy przypomnieć, iż grecki idiom negacji (idiom, gdyż partykuła przeczenia μή odnosi się nie do „jest”, ale do predykatu) oznacza nie przeciwieństwo, ale nieidentyczność.

Komunikacja między ideami jest w *Sofiście* porównana do sposobu, w jaki łączą się litery alfabetu (252e 9 – 253a b). Na podstawie tego fragmentu możemy wnioskować, iż np. idea identyczności i nie-identyczności i, co więcej, łącznik i jego negatywny odpowiednik przenikają wszystkie elementy rzeczywistości, spełniając funkcje wytwarzania różnych kombinacji. Ale właśnie łącznik i jego negatywny odpowiednik zostają przez Platona uznane za formy zasadniczo wiążące, funkcjonujące na sposób samogłosek, które wiążą spółgłoski. W 255d 3–8, Platon rozróżnia Bycie (Relatyw) od bycia jako takiego, tj. identyczności i nie-identyczności. Relatyw wiąże atrybut z podmiotem, spełniając tym samym funkcję *copuli* w odwrotnym kierunku. Na podstawie *Sofisty* (256 5–6 i 263b 11–12) można więc powiedzieć, iż w relacjach każdej rzeczy „wiele jest i wiele nie jest”. Na płaszczyźnie ejdetycznej każda bytowość jest powiązana z wieloma aspektami, wpływającymi ze związków z innymi ideami, na płaszczyźnie zmysłowej każda bytowość jest również powiązana (akcydentalnie) z wieloma innymi atrybutami – dzięki „idei” Relatywu i jego negatywnemu odpowiednikowi. Krótko mówiąc, jakiegokolwiek indywiduum poddaje się wielu deskrypcjom, wielu zaś nie. Platoński termin „spłot” (σμπλοκή) oznaczający zgodności i niezgodności, musimy zinterpretować jako specyfikację ogólnego postulatu komunikacji (κοινωνία), ogólnego terminu oznaczającego związek Całości (κόσμος).

¹³ Zob. J.M. Moravcsik, *Symploke Eidôn and the Genesis of Logos* „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1960, cz. 2, s. 12.

154 Struktury ontologiczne, jakie stara się odsłonić przed nami Platon w *Parmenidesie* i *Sofiście*, są pryncypialne (splot metaidej) i pozwalają na eksplikację bytu w aspekcie h o l i s t y c z n y m i p l u r a l i s t y c z n y m, bez popadania w sztuczny (dualistyczny lub monistyczny) s c h e m a t y z m metafizyki. Ontologia Platona ma raczej na względzie przedstawienie pewnych warunków, na jakich mogłaby oprzeć się wszelka wiedza *περι φύσεως*. Struktury te, jakkolwiek leżą u podstaw odpowiedniości świata idei (rozumianego jako *νοῦς-κόσμος-λόγος*), mogą być fragmentarycznie, rozumiejąco raczej (dialektyka w porządku *dianoia* służy rozumieniu), niż pojęciowo wychwytywane też w „naszym świecie”. Fundują one bowiem byt całościowo i „działają” na wszelkich, teoretycznie wyróżnianych poziomach bytu, ludzkiego działania i języka, aczkolwiek „tu” (*παρ’ ἡμῖν*), w naszym „peryferyjnym” świecie odbić, polu *de-formacji form*, mamy zawsze już do czynienia z wariabilną sytuacją „splątania” i zwielokrotnienia tego, co w czystej i trwałej postaci, tj. w postaci koniecznych stosunków i odpowiedniości, występuje jedynie w noetycznym „centrum” energetycznym, którym jest kosmos idei. Struktury te, co więcej, ufundowane są na relacjach ontologicznie pierwotniejszych (relacja jest „częścią” struktury) od samych obiektów. Mówiąc ściślej, najpierw istnieje pewna „sieć” relacji, a relacja jest jej częścią. Struktura, ugruntowana w naczelnej *mierze* bycia (Dobro-Metron *Fileba* i „ustnej nauki” Platona), wyznacza dopiero bytowi właściwe mu miejsce, udziela określoności (wyistoczenia) i umożliwia z kontekstowego *a priori* świata rozumiejące uchwycenie go.

Na zbieżne intuicje z Platonem powołują się współcześni fizycy (C.F. von Weizsäcker, W. Heisenberg, D. Bohm), którzy swoją filozofię natury opierają na ontologii Platonizmu. Przy przedmiotowym (reistycznym) nastawieniu do rzeczywistości – twierdzą – zawsze będziemy poszukiwać jakiejś ostatecznej cząstki elementarnej. Jeśli zaś owo „doksalnie-metafizyczne” doświadczenie przekroczymy, musimy uznać trafność intuicji pitagorejsko-platońskich, a mianowicie: rzeczy jako takie nie tworzą pryncypialnych form i struktur bytu, lecz odwrotnie, elementarne stosunki i odpowiedniości, takie jak komplementarność, alternatywa czy symetria, konstytuują dopiero rzeczowe układy. (Pierwotność relacji, a właściwie „idei” Relatywu – *metron*, najlepiej obrazuje przykład siatki kryształu.)

„Rozstrzygnięcia te – powiada np. Heisenberg – ustalają symetrie, raz i na zawsze, wyznaczają formy określające późniejsze wydarzenia.

»Na początku była symetria«, to z pewnością słuszniejsze niż teza Demokryta »na początku była cząstka«. Cząstki elementarne ucieleśniają symetrię, są ich najprostszymi reprezentacjami, są jednak dopiero konsekwencjami symetrii¹⁴. [...] Stwierdzając to nie mogę uniknąć myślenia o przyrodoznawstwie Goethego, który przecież całą botanikę chciał wyprowadzić z prarośliny (*Urpflanze*). Praroślina miała być przedmiotem, ale jednocześnie miała oznaczać podstawową strukturę, według której zbudowane są rośliny. W tym Goethowskim sensie można określić kwas nukleinowy jako praistotę żywą, bo także z jednej strony jest on przedmiotem. Gdy ktoś tak mówi, tkwi oczywiście od razu wewnątrz filozofii Platońskiej. Cząstki elementarne mogą być porównane z bryłami foremnyymi w *Timajosie* Platona. Są one proaobrazami i ideami materii. Kwas nukleinowy jest ideą żywej istoty. Praobrazy te określają cały dalszy bieg wydarzeń. Są one reprezentantami centralnego porządku. I jeśli nawet w miarę rozwoju wielkiej liczby tworców przypadek odgrywa później ważną rolę, to możliwe jest, że i przypadek również jest jakoś związany z centralnym porządkiem¹⁵. [...] Chciałbyś więc cząstki elementarne, a z nimi w końcu świat zbudować z alternatyw w ten sam sposób, jak Platon swoje bryły foremne, a przez to i świat, budował z trójkątów. Alternatywy są w równie małym stopniu materią jak trójkąty w *Timajosie* Platona. Jeśli jednak za podstawę przyjmie się logikę kwantów, to alternatywa jest podstawową formą, z której przez powtarzanie powstają bardziej skomplikowane formy podstawowe. Droga powinna więc prowadzić od alternatywy do grupy symetrii, tzn. do pewnej własności; reprezentanty jednej lub kilku własności są to formy matematyczne odwzorowujące cząstki elementarne, są to niejako idee cząstek elementarnych, którym w końcu odpowiada przedmiot – cząstka elementarna. Ta ogólna konstrukcja jest dla mnie zupełnie zrozumiała. Również alternatywa z pewnością jest o wiele bardziej fundamentalną strukturą naszego myślenia niż trójkąt¹⁶.

W analizach lingwistycznych przeprowadzonych przez Ch. Kahna potwierdza się w pewien sposób wysunięta przez hermeneutykę hipoteza, iż w języku naturalnym zawiera się *implicite* pewna „teoria”

¹⁴ Zob. W. Heisenberg, *Część i Całość*. Przełożył K. Napiórkowski. Warszawa 1987, s. 299 (jest to ostatni rozdział książki zatytułowanej *Cząstki elementarne i filozofia platońska*).

¹⁵ Zob. tamże, s. 300.

¹⁶ Tamże s. 305–306.

156 ontologiczna. Jeśli θεωρία w greckim sensie oznacza „oglądanie, jak się rzeczy mają”, język jako taki jest już sam z siebie pewną θεωρία, pretenduje do prezentowania bytu-rzeczywistości. Język naturalny jest wyrazem jak gdyby receptywnej postawy wobec świata i zawiera pewne jego *Vorverständnis*. Co więcej, struktura języka, jakkolwiek nie musi wprost determinować np. rozwoju teorii ontologicznych, może jednak wywierać nań wpływ i warunkować ich rozwój. Jak się zdaje, w pełni tego stanu rzeczy świadomi byli Grecy, którzy odczuwali i starali się zrozumieć pierwotną przynależność języka do bytu. Dla filozofów greckich właściwe rozumienie tego związku przesądzało o poprawności wypowiedzania się (δρθότης) oraz pojęciowego konstruowania lub raczej rekonstruowania wszelkiej nauki o bycie. Nie muszą dziwić zainteresowania językiem wybitnych filozofów starożytnych, nauczających „uświadomionego mówienia” – tak widoczne na przykładach Sokratesa i Platona. Najpełniej docenili oni i ustawicznie doceniali znaczenie syntaktyczno-semantycznego bogactwa języka naturalnego, wykorzystując maksymalnie jego wskazówki heurystyczne w dysputach nad rekonstrukcją „ostatecznej rzeczywistości”. Synkretyzm języka i bytu, myślenia i prawdy, objęte jednym terminem λόγος, było tym, co wyznaczyło najpierw pozateoretyczny cel filozofowania, a mianowicie autentyczną prawdo-mówność. Słowo ἀλήθεια, jak poświadczają to np. teksty Homeryckie, oznaczało pierwotnie nie tyle „prawdę” w dzisiejszym filozoficznym sensie, ile właściwie wyrażało ludzką postawę szczerości wobec rozmówcy, któremu – nie ukrywając niczego – pewien stan rzeczy się komunikuje. Tym samym oznaczało też postawę „szczerości” wobec bytu.

W rozumieniu Heideggera język nie był, genetycznie biorąc, od razu narzędziem komunikacji lub też jakąś dowolną artykulacją, ale właśnie ekspresją logosu. (Godnym uwagi jest fakt, że język grecki jest chociażby w swej warstwie powierzchniowej, fonologicznej i częściowo semantycznej, w doskonałym stopniu „onomatopieczny”). Jeśli wnikniemy wystarczająco w intuicje Platona, możemy dostrzec, iż w jego przekonaniu język w swojej strukturze głębszej (syntaktyczno-semantycznej) jest powiązany ze sferą noetyczno-bytową (idee), stanowi jej pewną aproksymację. Heidegger w ślad za Grekami akcentuje mocno stronę ontologiczną i aprioryczną logosu wobec ludzkiego mówienia. Zaznacza źródłowo niekonstytuujący charakter myślenia i jego pierwotną przynależność do bytu („myślenie istotne”). Skoro więc byt

w swojej niejawnej *physis-strukturze* jest harmonią, a język-logos ma być właśnie ekspresją harmonii i ładu (kosmos), dysponujący językiem człowiek został jak gdyby wyznaczony przez Byt lub Boga do wyrażania go, czyli do mówienia prawdy. Ten prastary motyw predestynacji, iż Byt albo Bóg powołuje lub stwarza człowieka, by ten go kontemlował i wyrażał, człowieka jako *locus veri*, jak też Platońska interpretacja wzroku i widzenia jako „organu” Dobra, wszystko to tkwi u podstaw myślenia aż po Eriugenę i Tomasza. Zamiast wypowiadać się w typowo nowożytny sposób, że np. Parmenides zsubstancjalizował myślenie-voεiv (tj. zhipostazował pojęcie bytu), należałoby raczej za Grekami powiedzieć, że odwrotnie, to byt właśnie „konceptualizuje” nasze myślenie. Byt bowiem niejako „wymusza” w myśleniu i w mowie siebie, a więc mówienie prawdy. W tym sensie Heidegger powiada często, iż „mowa jest domostwem Bycia”, zaś „człowiek jego strażnikiem”. Skoro więc mowa w swojej *implicite* strukturze jest już pewną „ontologią”, skoro dysponujemy od początku naszego „bycia-w-świecie” pewnym jej „przedrozumieniem” jako weń „wrzuceni” i na świat „otwarcu” – musimy, powiada Heidegger, „nashuchiwać wezwania Bycia” (*Zuspruch des Seins*) i być na to wezwanie przygotowani¹⁷. Oto zadanie filozofa, pozostawać „do dyspozycji logosu”, kształcić mozolnie – powie Platon – tę intuicję logosu i pokonując „drogę wzwyż” z jaskini, zejść do niej z powrotem, wiedząc już o prawdziwej istocie bytu i prawdy oraz zadaniu myślenia i mowy. Język jest zatem dla autentycznego filozofa prawdy tym wyjątkowym i bezpośrednio danym obszarem, gdyż w autentycznej mowie manifestuje się Bycie i tylko w takiej osiąga „nieskrytość” (ἀ-λήθεια).

Język filozofa ma uchwytywać (odzwierciedlać) i jak gdyby „zachowywać” to, co Rzeczywiste, w stopniu maksymalnego baczenia na prawdę. Świadomość tego stanu rzeczy ma dopomóc człowiekowi, jako ze swej istoty przynależnemu logosowi (ζῶον λογικόν), w odnalezieniu właściwego mu miejsca w „środowisku” wszechobjmującego Bycia.

Z dzisiejszego stanowiska „monadycznego podmiotu” wszystko to ma wydźwięk czysto romantyczny, gdyż zakłada jakiś idealny początek filozofii. Musimy sobie jednak uzmysłowić istotę podstawowego doświadczenia Greków, a wyrażającego się w „prostym” zdziwieniu (θαυμάζειν) czy wręcz olśnieniu, któremu daje tak wymowny wyraz

¹⁷ Por. Heidegger, *What is Philosophy*, s. 72; por. s. 78.

158 Parmenides w swoim poemacie dydaktycznym, że byt jest i że niemożliwe jest, aby nie był. Zagubiwszy owo doświadczenie jesteśmy skłonni uznać jego sens i treść za oczywisty banał lub za problem do udowodnienia¹⁸.

Należy tu jeszcze raz podkreślić, iż ontologiczno-epistemologiczna refleksja Greków jest „jeszcze” niezależna od apriorycznej „logiki bytu” narzucającej swoje intelektualne postulaty na rzeczywistość (nie jest racjonalistyczną spekulacją!), zależna natomiast od „logiki” języka naturalnego. Platon i Arystoteles stawiając po raz pierwszy nauko-
twórcze pytanie *τί ἐστιν τὸ οὐκ ἄρα τὸ εἶναι* wyróżnili w swojej metodologii właśnie język naturalny jako narzędzie ujmowania i eksplikacji prawdy bycia. Podnosząc język naturalny do tej rangi nie uczynili tego tylko ze względu na to, że język naturalny jest jedynym dostępnym i gotowym środkiem, ale jak gdyby „odczuwając” zarazem jego źródłową przynależność właśnie do bytu. Pośrednictwo zaś i rola wielofunkcyjnego

¹⁸ Heidegger tłumaczy tak: „Wszelki byt jest w Byciu. Gdy się słyszy coś takiego, brzmi to dla naszego ucha trywialnie, jeśli nie wręcz rażąco. Albowiem o to, że byt przynależy do Bycia, nikt nie musi się martwić. Cały świat wie: byt jest tym, co jest. Cóż innego pozostaje bytowi niż – być? A jednak to właśnie, że byt pozostaje zgromadzony (*versammelt*) w Byciu, że w blasku Bycia ukazuje się byt, to wprawiło Greków w zdumienie, ich najpierw i jedynie ich. Byt w Byciu: było to dla Greków tym co najbardziej zdumiewające” (s. 48) [...] „Zdziwienie to *arche*, przenika ono każdy krok filozofii. Zdziwienie to *pathos*” (s. 82). Ale nie w sensie współczesnego – dodaje Heidegger – psychologicznego doznania, lecz stając się trwałym doświadczeniem, okazuje się swoistym aktem oddania. Heidegger oddaje to z emfazą, ale dzięki temu z jaką wnikliwością: „tylko wówczas – mówi, gdy rozumiemy *pathos* jako zestrojenie [*Stimmung, dis-position*] [z Byciem], możemy scharakteryzować bliżej owo *thau-ma-dz-ein*, zdziwienie. W zdziwieniu jesteśmy zatrzymani (*être en arrêt*). Cofamy się niejako przed bytem – przed tym, że byt jest, i że tak a nie inaczej jest. Owo zdziwienie nie wyczerpuje się jednak w tym cofnięciu przed Byciem bytu, lecz jest tak, jak gdyby to cofnięcie i zatrzymanie się było zarazem przyciągane i przykuwane przez to, przed czym się cofa. Tak więc zdziwienie jest dys-pozycją, w której i dla której otwiera się Bycie bytu. Zdziwienie jest zestrojem [*Stimmung*], w obrębie którego filozofom greckim gwarantowana była zgodność (odpowiedniość) z Byciem bytu [*Entsprechen zum Sein des Seienden*]” (s. 82–84). Słowa te pochodzą z cytowanego wyżej wykładu Heideggera „Co to jest filozofia?”, będącego znakomitą apologią greckiej postawy teoretycznej. Filozofia nowożytna, mimo swego oficjalnie podmiotowego (*sc.* teoriopoznawczego) nastawienia, jest (włącznie z transcendentalizmem) również, według Heideggera, metafizyką. Albowiem nowożytnemu myśleniu, poddanemu rygorowi „naukowości”, nie zjawiają się już bezpośrednio „rzeczy”, lecz rzeczy dla mnie, tzn. dla poznającego podmiotu. Są one – jak mówi Heidegger – przed-miotami [*Gegen-stände*] i w rzeczywistości

systemu czasownika „być”, systemu będącego wielkim odkryciem Kahna – jest w tej materii wszędzie wyczuwalne w rozważaniach Platona i Arystotelesa. Bez tego wyjątkowego SŁOWA nie moglibyśmy zgodać się na sensownego orzec, nie byłby możliwy język jako taki. Czy dysponujemy dziś ze swej strony – intuicyjnie i spontanicznie – „greckim” przedrozumieniem złożonego systemu bycia? Wygląda na to, że nie. Albowiem wszelkie nowożytnie wykładnie sensu słowa „być” i jego desygnatu „Bycia” napotykały ogromne trudności, gdyż opierały się już to na nieodróżnionym semantycznie pojęciu bycia (jako np. czasownika egzystencjalnego), już to na przekonaniu o jego heterogenicznej wieloznaczności (por. czwórpodział Fregego). Stąd też tradycyjne wykładnie słowa BYĆ, słowa-logosu, przenikającego język w ogóle, nie były w stanie uchwycić fundamentalnej funkcji tego epifenu Bycia – Uczestnictwa, skrywającego się w strukturze głębokiej tego czasownika-systemu, fundującego strukturę ontyczno-językową, a więc zarówno byt, jak i język, łącząc aletheticzny charakter Bycia z apofantycznym przeznaczeniem mowy. Dochodzimy tu do sedna tzw. „metafizycznej” nauki Platońskiego *Parmenidesa*, do niespekulatywnego pytania o *logos usias*, kwestii dość zbieżnej, jeśli chodzi nie tylko o językowy aspekt sprawy, z Heideggerowskim zapytywaniem o sens Bycia w ogóle, jako ontologicznego warunku możliwości autentycznej mowy.

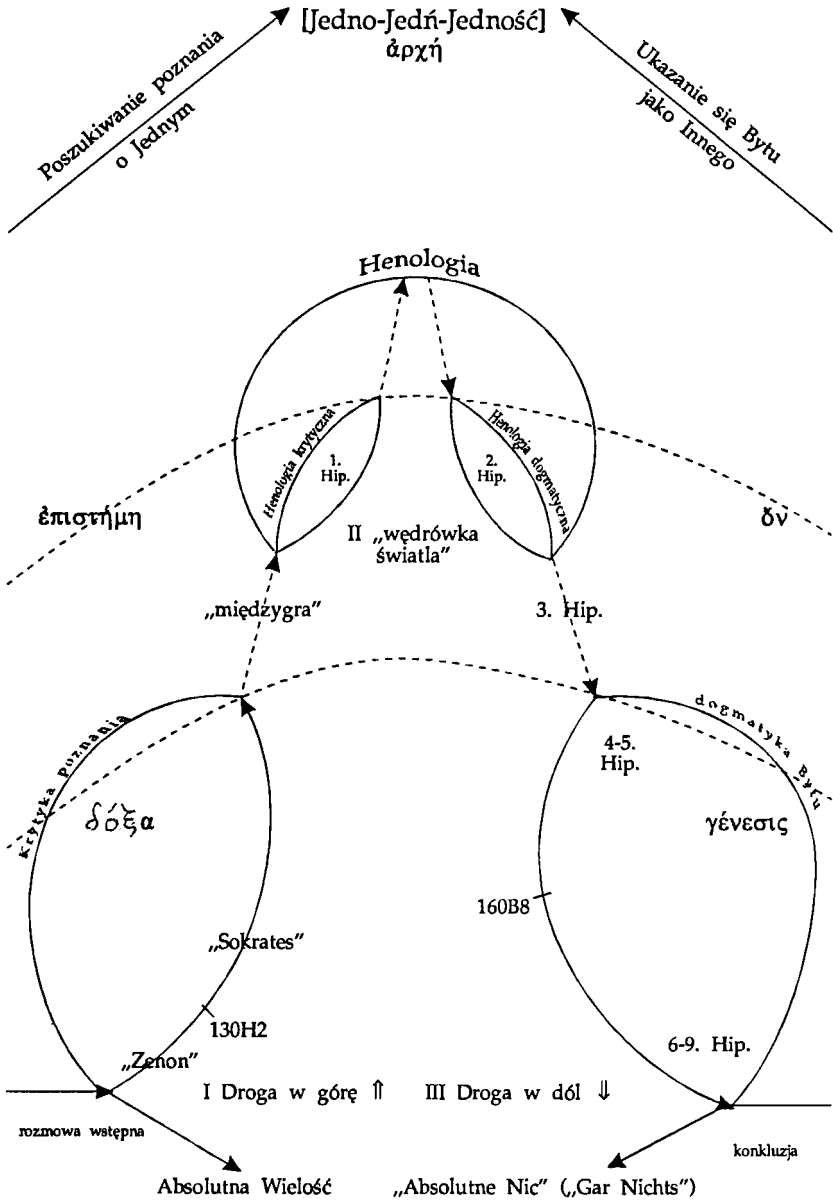
Grecy dysponowali intuicją słowa „być” jako skorelowanego systemu, który wyznaczony został do wyrażania prawdy i tworzenia predykcji. Posługiwanie się tym słowem obliguje nas do mówienia

stanowią podmiotowo uwarunkowane przed-stawienia [*Vor-stellungen*] rzeczywistości. Bycie, a dokładniej jego rozumienie, sprowadza się do przedmiotowości z kolei sam byt do przedmiotu poznawczej świadomości (por. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen 1961, s. 195). „Nowożytna filozofia doświadcza byt jako przedmiot. Dochodzi on do swego przeciwstawienia (podkr. moje) poprzez percepcję i dla niej. Percipere sięga – co Leibniz dostrzegł wyraźniej – jako *appetitus* po byt, narusza go, by opanowując go, w pojęciu sprowadzić do siebie, a jego obecność [*Praesenz*] odnieść [*repraesentare*] do *percipere*. *Repraesentatio*, przedstawienie [*Vorstellung*] określa siebie jako postrzegające siebie *Ja [das Ich]* do-stawianie [*Zu-stellen*] tego, co się zjawia” [...] „Bycie jest na mocy przedstawiania. Bycie jest równe myśleniu, o ile przedmiotowość [*Gegenständlichkeit*] przedmiotów formuje się, konstytuuje [*zusammenstellt, konstituiert*] w przedstawiającej świadomości, w »myślę coś«. W świetle tej wypowiedzi o stosunku myślenia i bycia sentencja Parmenidesa prezentuje się jak prymitywna pierwotna forma [*Vorform*] nowożytnej nauki o rzeczywistości i jej poznaniu” (zob. M. Heidegger, *Moira*, w: *Vorträge und Aufsätze*, 1985, s. 227).

160 prawdy, gdyż jedna z centralnych funkcji tego systemu zawiera roszczenie prawdziwości. Dlatego podstawowe filozoficzne przedsięwzięcie, mające na celu uchwycenie prawdy bycia, musi się zacząć od analizy fenomenologicznej tego złożonego epifenomenu Bycia, a nie od bezkrytycznego przyjęcia takich jego wysoce zintelektualizowanych nominalizacji, jak *essentia*, *existentia* czy *substantia*, związanych z późniejszą tradycją metafizyki. Musimy przede wszystkim uchylić egzystencjalne rozumienie tego czasownika jako konstrukcji – lingwistycznie biorąc złożonej i pochodnej, filozoficznie zaś mówiąc, unieważnić redukcję bycia do istnienia, oraz „będącego” (ὄν) do przedmiotu (rzeczownikowego abstraktu). Temu zadaniu poświęcona została niniejsza książka, chcąc pokazać, iż istnieje możliwość ukonstytuowania nowego, niemetafizycznego, paradygmatu badań nad Platonem.

Appendix I.

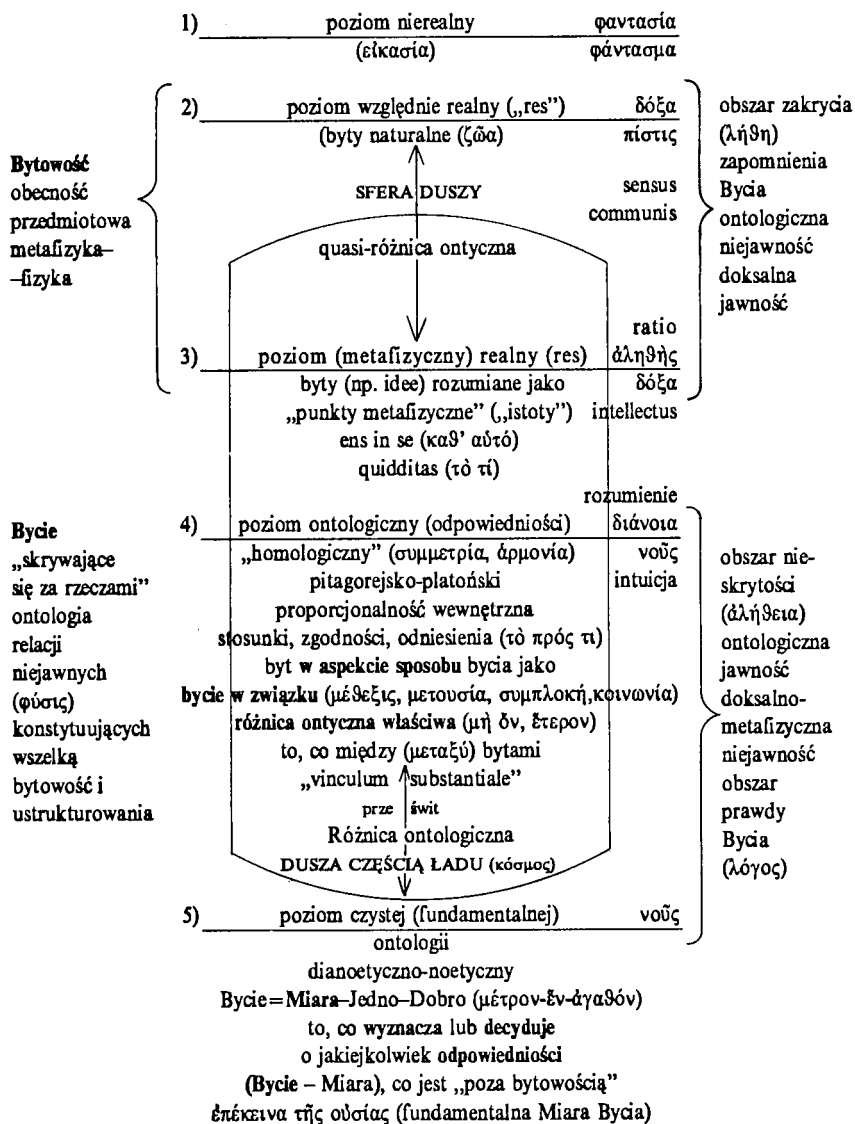
Interpretacja metafizyczna *Parmenidesa* (E. Wyller, *Der späte Platon*, s. 111).



Appendix II.

Parmenides–Fileb – „nauka niepisana”

Syntetyczne ujęcie ontologii Platona z perspektywy „po zwrocie”



Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady obce

- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, bearb. von W. Kranz. T. 1–3. Berlin 1960⁹.
- Coxon A. H. : *The Fragments of Parmenides*. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary. Van Gorcum, Assen 1986.
- Greek Philosophy. A Collection of Texts*. Selected and Explanations by C. J. De Vogel. Vol. I: *Thales to Plato*. Leiden 1957.
- Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex rec. C. F. Hermanni*. Lipsiae MDCCCLXXVII.
- Platonis opera omnia*. Rec. G. Stallbaum, 13 t. Londini 1802–1858.
- Platonis opera*. Rec. C. F. Hermann. 10 t. Lipsiae 1887–1920.
- Platonis opera*. Rec. J. Burnet. 5 t. Oxford 1955–1957.
- 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.
- Testimonia Platonica*. W: H. J. Krämer: *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982.
- Aristotelis Opera. Graece-Latine cum Scholiis*. Rec. J. Becker et H. Bonitz. 5 t. Berlin 1831–1870.
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit V. Rose. Lipsiae 1886.
- Aristotelis fragmenta selecta*. Rec. W. D. Ross. Oxonii 1955.
- Aristotelis Metaphysica*. Rec. W. Christ. Lipsiae MCMVI.
- Aristotle's Metaphysics*. Books M and N. Translated with Introduction and Notes by J. Annas. Oxford 1976.
- Aristoxenos: Die harmonischen Fragmente*. Griechisch und Deutsch, herausgegeben von P. Marquard, Berlin 1868.
- Plotini Opera*. Ed. P. Henry et H. Schwyzer. Paris 1951.
- Procli commentarius in Platonis Parmenidem*. Ed. V. Cousin. Paris 1864 (Przedruk Hildesheim 1961).
- Sexti Empirici opera graece et latine*. Ed. I. A. Fabricius. Vol. I, II. Leipzig 1840/41.
- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Ed. M. Hayduck. Berlin 1881.

- Dialogi Platona w przekładach Wł. Witwickiego, w: Zbiorowe wydanie spuścizny piśmienniczej Wł. Witwickiego z lat 1957–1961 oraz przekłady M. Maykowskiej: *Platon: Listy*. Warszawa 1987; *Platon: Prawa*. Warszawa 1960.
- Platon: *Timajos. Kritias albo Atlantykt*. Przełożył P. Siwek. Warszawa 1986.
- Arystoteles: *Fizyka*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1968.
- Arystoteles: *O duszy*. Przełożył P. Siwek. Warszawa 1972.
- Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1973.
- Arystoteles: *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1975.
- Arystoteles: *Topiki. O dowodach sofistycznych*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1978.
- Arystoteles: *Pisma różne*. Przełożył L. Regner. Warszawa 1978.
- Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu*. Przełożył L. Regner. Warszawa 1981.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przełożyła D. Gromska. Warszawa 1956.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Przełożył K. Leśniak. Warszawa 1983.
- Plotyn: *Enneady*. 2 t. Przełożył A. Krokiewicz. Warszawa 1959.
- Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Przełożyła I. Dąbska. Warszawa 1970.

Opracowania

- Ackrill J. L. : *Plato and the Copula: „Sophist” 251–259*. „The Journal of Hellenic Studies” 1957, 77, s. 1–6.
- Ackrill J. L. : *Symploke Eidon*. W: R. E. Allen (ed.): *Studies in Plato’s Metaphysics*. London 1965, s. 199–218.
- Achmanow A. : *Logika Arystotelesa*. Przełożyli A. Zabłudowski i B. Stanosz. Warszawa 1965.
- Ajdukiewicz K. : *Język i poznanie*. T. I. Warszawa 1985.
- Allen R. E. : *The Interpretation of Plato’s „Parmenides”: Zeno’s Paradox and the Theory of Forms*. „Journal of the History of Philosophy” 1964, No. 2, s. 143–155.
- Allen R. E. (ed.): *Studies in Plato’s Metaphysics*. London 1965.
- Allen R. E. : *The Generation of Numbers in Plato’s „Parmenides”*. „Classical Philology” 1970, s. 30–34.
- Allen R. E. : *Unity and Infinity: „Parmenides” 142b–145a*. „Review of Metaphysics” 1974, No. 4, s. 694–725.
- Annas J. : *Forms and First Principles*. „Phronesis” 1980, s. 257–283.
- Apelt O. : *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1891, s. 101–216.

- Arendt H. : *Filozofia i metafora*. Przetłoużyla H. Buczyńska-Garewicz. „Teksty” 1979, nr 5, s. 167–187.
- Armstrong A. H. , Marcus R. A. : *Wiara chrześciujanska a filozofia grecka*. Przetłoużyl A. Bednarek. Warszawa 1964.
- Ast F. : *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum Index*. Vol. I–II. Berlin 1908.
- Auerbach M. : *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” VI, 1932, s. 45–56.
- Barnes J. : *The Presocratic Philosophers*. Oxford 1979.
- Becker O. : *Dasein und Dawesen: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Pfullingen Neske 1963.
- Berti E. : *Aristote et la méthode dialectique du »Parmenide« de Platon*. „Revue Internationale de Philosophie”, 1980, s. 341–358.
- Bestor T. W. : *Plato's Semantics and Plato's „Parmenides”*, „Phronesis” 1980, No. 1, s. 38–75.
- Blandzi S. : *O możliwości koherentnej rekonstrukcji ontologii Platona*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 9, s. 163–174.
- Bondeson W. : *Some Problems about Being and Predication in Plato's „Sophist”* 242–249, „Journal of the History of Philosophy” (14) 1976, No. 1, s. 1–10.
- Booth N. B. : *Were Zeno's Arguments a Reply To Attacks upon Parmenides?* „Phronesis” 1957, No. 1, s. 1–9.
- Bornstein B. : *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona*. „Przegląd Klasyczny” 1938, t. 4, s. 529–545.
- Brown L. : *Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry*. W: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. J. Annas. Vol. IV: *A Festschrift for J. L. Ackrill*, 1986, s. 49–70.
- Bröcker W. : *Gorgias contra Parmenides*. „Hermes” (86) 1958, s. 425–440.
- Brumbaugh R. S. : *Plato for the Modern Age*. The Crowell-Collier Press 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*. Édition critique et commentaire. Lille 1980.
- Cassier E. : *Esej o czlowieku*. Przetłoużyla A. Staniewska. Warszawa 1971.
- Cherniss H. : *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore 1944.
- Cherniss H. : *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley 1945.
- Cornford F. M. : *Plato's Theory of Knowledge*. London 1935.
- Cornford F. M. : *Plato and Parmenides*. London 1939.
- Cornford F. M. : *Parmenides' Two Ways*. „Classical Quarterly” (27) 1933, s. 97–111.

- 166 Dembińska-Siury D. : *Negacja dynamiki rzeczywistej w filozoficznych poglądach eleatów*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7, s. 129–135.
- Dembińska-Siury D. : *Od Ksenofanesa do Plotyna*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 12, s. 79–91.
- Dembińska-Siury D. : *Wokół platońskiego „Parmenidesa”*. „Meander” 1980, nr 9, s. 365–375.
- Demos R. : *Types of Unity According to Plato and Aristotle*. „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. VI: 1945–1946, s. 534–545.
- Dąbska L. : *Ψεῦδος ἰ φευδής w filozofii Platona*. „Roczniki Filozoficzne” 1, Lublin 1979, s. 121–133.
- Dąbska L. : *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*. Wrocław 1984.
- Dilthey W. : *O istocie filozofii*. Przełożyła E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987.
- Domański J.: *Przygodność, zmienność, wolność. Glosa do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa (V 7, 1134b 18–1135a 8 i VI 1, 1138b 35–6, 1141a 8)*. „Przegląd Tomistyczny” II 1986, s. 5–19.
- Domański J.: „*Stworzenie z niczego*”: kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia, w: *Roczniki Filozoficzne KUL (w druku)*.
- Dostal R. J.: *Beyond Being: Heidegger's Plato*. „Journal of the History of Philosophy”, Vol. XXIII: 1985, No. 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.
- Dönt E. : *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebener Lehre” und zur Epinomis des Philipp von Opus*. Wien 1967.
- Erler M.: *Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon und Proklos*. W: *Colloques Internationaux du C.N.R.S.* Paris 1987, s. 153–163.
- Friedländer P. : *Platon*, t. 1–3. Berlin 1960.
- Findlay J. N. : *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974.
- Fritz K. : *Die APXAI in der griechischen Mathematik*. „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bonn 1955, t. I, s. 13–103.
- Fritz K. : *Schriften zur griechischen Logik*, t. I–II. Stuttgart-Bad Cannstadt 1978.
- Gawroński A. : *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa*. Warszawa 1984.
- Gadamer H. G.: *Amicus Plato magis amica veritas*. W: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1968, s. 249–268.
- Gadamer H. G.: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg 1968.
- Gadamer H. G. (ed.): *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*. Heidelberg 1968.

- Gadamer H. G. : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1972.
- Gadamer H. G. : *Słowo, rozum, dzieje*. Przetłoczyła M. Łukasiewicz i K. Michalski. Warszawa 1979.
- Gadamer H. G. : *Idea logiki Hegla*. Przetłoczył W. Galewicz. „Res Facta” 1982, s. 160–172.
- Gaiser K. : *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1968.
- Gaiser K. : *Plato's Enigmatic Lecture „On the Good”*. „Phronesis” 1980 no 1, s. 5–37.
- Gaiser K.: *La Teoria dei principi in Platone*. „Elenchos. Rivista di Studi sul pensiero antico” 1980 fasc. 1, s. 45–75.
- Gigon O. : *Gorgias „Über das Nichtsein”*. „Hermes” (71) 1936, s. 186–213.
- Gilson E. : *Being and Some Philosophers*. Toronto 1952.
- Gilson E. : *Byt i istota*. Przetłoczył P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963.
- Gilson E. : *Lingwistyka a filozofia*. Przetłoczyła H. Rosner. Warszawa 1975.
- Gogacz M. : *Istnieć i poznawać*. Warszawa 1976.
- Gomperz T. : *Sophistik und Rhetorik*. Berlin 1912.
- Gomperz T. : *Greek Thinkers*, Vol. III. London 1914.
- Gorgia e la Sofistica*. „Atti di Convegno Internazionale (Lentini–Catania 12–15 dic. 1983). Università di Catania 1985.
- Grube G. M. A. : *Plato's Thought*. Boston 1958.
- Guthrie W. K. C. : *A History of Greek Philosophy*. Vol. V: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge 1978.
- Hartmann N. : *Platos Logik des Seins*. Berlin 1965.
- Hegel G. W. F. : *Nauka logiki*, t. 1–2. Przetłoczył A. Landman, Warszawa 1967.
- Hegel G. W. F. : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I–II. Leipzig 1982.
- Heidegger M. : *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1954.
- Heidegger M. : *What is Philosophy*. New Haven 1956.
- Heidegger M. : *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957.
- Heidegger M. : *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967.
- Heidegger M. : *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1975.
- Heidegger M. : *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przetłoczył K. Michalski. „Teksty” 1976, nr 4–5, s. 9–26.
- Heidegger M. : *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977.
- Heidegger M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979.
- Heinaman R. : *Being in the „Sophist”*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1983, cz. 1, s. 1–17.
- Heinaman R. : *Once More: Being in the „Sophist”*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1986, cz. 2, s. 121–125.
- Heinrich Wł. : *Zarys historii filozofii*, t. I. Kraków 1925.

- 168 Heitsch E. : *Die nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ*. „Hermes” (90) 1962, s. 24–33.
 Heitsch E. : *Wahrheit als Erinnerung*. „Hermes” (91) 1963, s. 36–52.
 Ickler T. : *Zu Parmenides 158c 6*. „Hermes” (105) 1977, s. 125–126.
 Isnardi-Parente M. : *Studi sull'Academia platonica antica*. Firenze 1979.
 Jaeger W. : *Paideia*, t. 2. Przełożył M. Plezia. Warszawa 1964.
 Jarra E. : *Idea Państwa u Platona i jej dzieje*. Warszawa 1918.
 Jordan Z. : *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937.
 Jordan R. W. : *Plato's Task in the „Sophist”*. „Classical Quarterly” 1984, No. 1, s. 113–129.
 Jürss F. : *Von Thales zu Demokrit*. Leipzig-Jena-Berlin 1978.
 Kahn Ch. : *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*. „Foundation of Language” 1966, No. 2, s. 245–265.
 Kahn Ch. : *Language and Ontology in the „Cratylus”*. W: *Exegesis and Argument*. Assen 1973, s. 152–176.
 Kahn Ch. : *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.
 Kahn Ch. : *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*. „Archiv für Geschichte der Philosophie (58) 1976, s. 323–334.
 Kahn Ch. : *Some Philosophical Uses of „to be” in Plato*. „Phronesis” 1981, Vol. XXVI, No. 2, s. 105–134.
 Kahn Ch. : *Being in Parmenides and Plato*. W: *La Scuola eleatica*. Napoli 1988, s. 237–261.
 Kapp E. : *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York 1942.
 Kerferd G. B. : *Gorgias on nature or that which is not*. „Phronesis” 1955, No. 1, s. 3–25.
 Keyt D. : *Plato on Falsity: „Sophist” 263b*. W: Lee E. N. Mourelatos, A. P. Z., Rorty R. (eds.) : *Exegesis and Argument*. Assen 1973, s. 285–305.
 Kirwan Ch. : *Plato and Relativity*. „Phronesis” 1974, No. 2, s. 112–129.
 Knuutila S., Hintikka J. (eds.) : *The Logic of Being. Historical Studies*, Dordrecht 1986.
 Kohnke F. W. : *Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως ὄν*. „Phronesis 1957, No. 1, s. 32–40.
 Kranz W. : *Die griechische Philosophie*. Leipzig 1986.
 Krämer H. : *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*. „Museum Helveticum” (21) 1964, s. 137–167.
 Krämer H. : *Arete bei Plato und Aristoteles*. Heidelberg 1959.
 Krämer H. : *ΕΠΙΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon Politeia 509b*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1969, (51) s. 1–30.
 Krämer H. : *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*. „Philosophische Rundschau” (27) 1980, cz. 1/2, s. 1–58.
 Krämer H. : *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982.
 Krämer H. : *Ku nowej interpretacji Platona*. Przełożył M. Wesoly. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 3–18.

- Krapiec M. A. : *Metafizyka*. Poznań 1966.
- Krapiec M. A. : *Człowiek i świat realny*. Lublin 1985.
- Krapiec M. A. , Żeleźnik T. A. : *Arystotelesa koncepcja substancji*. Lublin 1966.
- Krokiewicz A. : *Studia orfickie*. Warszawa 1947.
- Krokiewicz A. : *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 1960.
- Krokiewicz A. : *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1971.
- Krokiewicz A. : *Arystoteles Pirron i Plotyn*. Warszawa 1974.
- Kühne W. : *Dialektik und Ideenlehre in Platons „Parmenides“*. *Untersuchungen zu Hegels Plato-Deutung*. Heidelberg 1975.
- Legowicz J. : *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Teksty wybrał i wstępem poprzedził. . . Warszawa 1970.
- Legowicz J. : *Problem liczby jako „pojęcio-miary” w języku u Platona*. „*Studia Filozoficzne*” 1975, nr 9, s. 15–25.
- Lee E. N. : *Plato on Negation and Not-Being in the „Sophist“*. „*Philosophical Review*” (81) 1973, No. 3, 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.
- Leśniak K. : *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa 1972.
- Lloyd A. C. : *Plato's Description of Division*. W: R. E. Allen (ed.) : *Studies in Plato's Metaphysics*. London 1956, s. 219–230.
- Luijpen W. A. : *Fenomenologia egzystencjalna*. Przełożył B. Chwedeńczuk. Warszawa 1972.
- Lumpe A. : *Der Terminus „Prinzip” (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*. „*Archiv für Begriffsgeschichte*” 1955, 1, s. 104–116.
- Lynch W. F. : *An Approach to the Metaphysics of Plato through the „Parmenides“*. Georgetown University Press 1959.
- Łukasiewicz J. : *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. Warszawa 1961.
- Malcolm J. : *Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*. „*Phronesis*” 1967, s. 130–146.
- Malcolm J. : *Does Plato Revise his Ontology in „Sophist” 246c–249d?*. „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 1983, cz. 2, s. 115–127.
- Martin G. : *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln 1956.
- Martin G. : *Platons Ideenlehre*. Berlin-New York 1973.
- Mazzara G. : *Gorgia ontologico e metafisico*. Palermo 1982.
- Melzer A. G. van : *Filozofia przyrody*. Przełożył S. Zalewski. Warszawa 1968.
- Migliori M. : *La filosofia di Gorgia*. Milano 1973.
- Miller M. H. : *Plato's „Parmenides“*. *The Conversion of the Soul*. Princeton University Press 1986.
- Minardi S. : *On Some Aspects of Platonic Division*. „*Mind*” 1983, s. 417–423.
- Moline J. : *Plato's Theory of Understanding*. Madison: University of Wisconsin 1981.

- 170 Moravcsik J. M. : Συμπλοκή Ειδῶν and the Genesis of Λόγος. „Archiv für Geschichte der Philosophie 1960, cz. 2, s. 117–129.
- Moravcsik J. M. : *Forms and dialectic in the second half of the „Parmenides”*. W: Schofield M. , Nussbaum M. (ed.): *Language and Logos*. Cambridge 1982, s. 135–153.
- Mourelatos A. P. D. : „Nothing” as „Not-being”: *Some Literary Contexts that Bear on Plato*. W: *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*. „Revue of Metaphysics 1982, No. 2, s. 343–374.
- Newiger H. J. : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift „Über das Nicht seiende”*. Berlin-New York 1973.
- Novotny F. : *Świecka koncepcja nieśmiertelności Platona*. „Euhemer 1983, nr 2, s. 25–31.
- Oehler K.: *Die Lehre Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*. Hamburg: Felix Verlag 1985.
- Otto R. : *Mysticism East and West*. New York 1976.
- Owen G. E. L. : *Eleatic Questions*. „Classical Quarterly” 1960, s. 84–102.
- Owen G. E. L. : *Plato on Not-Being*. W: *Plato. A Collection of Critical Essays*. T. I: *Metaphysics and Epistemology* (ed. G. Vlastos). Garden City 1971, s. 223–267.
- Pawlicki S. : *Historia filozofii greckiej*, t. II. Kraków 1917.
- Peck A. L. : *Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of Sophist. A Reinterpretation*. „Classical Quarterly” (46) 1952, s. 32–56.
- Peck A. L. : *Plato's „Parmenides”*. „Classical Quarterly 1953, s. 126–147.
- Peck A. L. : *Plato versus Parmenides*. „Philosophical Review” (71) 1962, s. 159–184.
- Peck A. L. : *Plato's „Sophist”: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν*. „Phronesis” 1962, s. 46–66.
- 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” XIII, Kraków 1991, s. 23–27.
- Pherran Mc M. L. : *Plato's Reply to the „Worst Difficulty” Argument of the „Parmenides”*: „Sophist” 248a–249d. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1986, Heft 3, s. 233–252.
- Picht G. : *Odwaga utopii*. Wybór: K. Maurin. [Tłum. różni]. Warszawa 1981.
- Porawski R. : *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa „O ideach”*. „Eos” 1980, s. 77–94.
- Porawski R. : *Wokół krytyki idealizmu akademickiego w „De ideis” i „Metafizyce” A9 Arystotelesa*. „Eos” 1982, s. 49–60.

- Porawski R. : *Traktat Arystotelesa „O opozycjach”*. „Meander” 1983.
- Pöggeler O. : *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983.
- Prauss G. : *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966.
- Przełęcki M. : *O tym czego nie ma*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 1, s.
- Przełęcki M. : *O platońskiej koncepcji filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 11–19.
- Przełęcki M. : *O paradoksach platońskiego „Parmenidesa”*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6, s. 47–62.
- Reale G. : *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*. Milano 1986.
- 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.
- 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. : *Dawida Bohma filozofia ukrytego porządku*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XIII, Kraków 1991, s. 43–57.
- Rose L. E. : *Plato's Divided Line*. „Review of Metaphysics” 1964, No. 3, s. 425–435.
- Ross D. : *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1963.
- Runciman W. G. : *Plato's „Parmenides”*. „Harvard Studies in Classical Philology” (64) 1959, s. 89–120.
- Runciman W. G. : *Plato's Later Epistemology*. Cambridge 1962.
- Ryle G. : *Plato's „Parmenides”*. „Mind” (68) 1939, s. 129–179.
- Ryle G. : *Letters and Syllables in Plato*. „Philosophical Review” 1960, No. 4, s. 431–451.
- Ryle G. : *Plato's Progress*. Cambridge 1966.
- Sayre K. M. : *Plato's „Parmenides”: Why the Eight Hypotheses are not Contradictory*. „Phronesis” 1978, No. 2, s. 133–150.
- Sayre K. M. : *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton University Press 1983.
- Schofield M. : *The Dissection of Unity in Plato's „Parmenides”*. „Classical Philology” 1972, s. 102–109.

- 172 Schofield M. : *Plato on Unity and Sameness*. „Classical Quarterly” 1974, s. 33–45.
- Schofield M. : *The Antinomies of Plato’s „Parmenides”*. „Classical Quarterly” 1977, s. 139–158.
- 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.
- Siemianowski A. : *Człowiek i prawda*. Poznań 1986.
- Stahr J. : *Podstawa filozofii Platona*. „Kwartalnik Klasycyzy” 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. : *The One and Many in Presocratic Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971.
- Striker G. : *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons „Philebos”*. „Hypomnemata” cz. 30, Göttingen 1970.
- Sweeney L. : *Henry Jackson’s Interpretation of Plato*. „Journal of the History of Philosophy” 1975, No. 2, s. 189–204.
- Synowiecki A. : *Spór o uniwersalia a zagadnienie statusu praw przyrody*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 7, s. 85–97.
- Tarrant H. A. S. : *Speusippus’ Ontological Classification*. „Phronesis” 1974, No. 2, s. 130–145.
- Tatarkiewicz Wł. : *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” (14) 1911, s. 346–358.
- Tatarkiewicz Wł. : *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Warszawa 1978.
- Taylor A. E. : *Plato*. London-Bombay-Sydney 1922.
- Taylor A. E. : *Plato and His Work*. London 1937.
- Teloh H. : *Parmenides and Plato’s „Parmenides” 131a–132c*. „Journal of the History of Philosophy” 1976, No. 2, s. 125–130.
- Teloh H. , Louzecky D. J. : *Plato’s Third Man Argument*. „Phronesis” 1972, No. 1, s. 80–94.
- 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” 1967, No. 2, s. 118–129.
- Turck D. : *Die Metaphysik der Natur bei Leibniz*. Bonn 1967.
- Untersteiner M. : *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II: *Gorgia, Licofrone e Prodicco*. Firenze 1961.
- Verdenius W. J. : *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides*. „Phronesis” 1967, No. 2, s 99–117.

- 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.
- Voegelin E. : *Platoński ład duszy*. Przełożył H. Krzeczkowski. „Znak” 1985, nr 9–10, s. 145–165.
- Wedberg A. : *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm 1955.
- Weiss H. : *The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1941–1942, Vol. II, s. 173–187.
- Weizsäcker C. F. von: *Jedność przyrody*. Przełożył K. Wolicki. Warszawa 1978.
- Weizsäcker C. F. von: *Die Aktualität der Tradition: Platons Logik*. „Philosophisches Jahrbuch 1973, 2 Halband, s. 221–241.
- Weizsäcker C. F. von: *Platońska koncepcja prawdy w dziejach przyrodoznawstwa*. Przełożyła M. Łukasiewicz. „Literatura na Świecie” 1981, nr 3, s. 154–177.
- Wesoły M. : «*Argument własny*» *Gorgiasza*. „Studia Metodologiczne” (w druku).
- Wilpert P. : *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949.
- Wippert J. : *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972.
- Wojtczak J. A. : *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980.
- Wolicka E. : *Mimetyka – noetyka – retoryka. W kręgu Platońskiej wizji początków języka i sztuki wymowy*. „Studia Semiotyczne” 1986, t. XIV–XV, s. 57–81.
- Wolicka E. : *Mit – obraz – alegoria. W kręgu Platońskiej hermeneutyki mitów (Cz. I)*, „Studia Semiotyczne” 1986, t. XIV–XV, s. 83–103.
- Wyller E. A. : *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo 1960.
- Wyller E. A. : *Plato's „Parmenides”*. Another Interpretation. „Review of Metaphysics” 1962, No. 4, s. 621–640.
- Wyller E. A. : *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965. Hamburg 1970.
- Zeller E. : *Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles*. W: *Platonische Studien*. Tübingen 1839, s. 199–300.
- Zeller E. : *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1911.
- Zeller E., Mondolfo R.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II 3, *Platone e l'Academia antica*. Firenze 1974.
- Żółtowski A. : *O „Parmenidesie” Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, s. 54–68.
- Życiński J.: *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*. W: *Filozofować w kontekście nauki*, pod red. M. Hellera i in. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1987, s. 170–185.

Henologie – Meontologie – Dialektik Auf der Suche nach einer Ideenontologie in Platos *Parmenides*

Zusammenfassung

In der vorliegenden Studie war mein Anliegen die Enthüllung des ursprünglichen Wesens von Platos Ontologie aufgrund einer hermeneutischen Auslegung des schwierigsten Stücks von Platos Überlieferung, d.h. des Dialogs *Parmenides*. Da das eigentliche Titel dieses Gesprächs „Über die Ideen, logisch“ lautet, habe ich mich entschieden, diese Ergänzung Platos ernstzunehmen, d.h. sie nicht etwa als ein sophistisch-trüglisches Titel (worin z.B. die Selbstironie des Philosophen angesichts eigener Theorie zum Ausdruck käme), sondern als den echten Schlüssel und Ausgangspunkt des Verständnisses vom Sinn des Seins der Idee und vom Sinn der Theorie zu betrachten.

Das leitende Thema, das den Betrachtungen Platos in *Parmenides* zugrunde liegt, ist die alte griechische Frage der (Beziehung) Einheit-Vielheit, und zwar in einer engen Verbindung mit der bisherigen Theorie der Ideen. Es verankert sich damit m.E. auch die von Plato angetroffene große Antithese von absolutem Sein (Parmenides' *Henologie*) und absolutem Nichtsein (Gorgias' *Meontologie*), sowie die Frage nach ihrer möglichen Vermittlung. Im Fokus der Überlegungen Platos steht aber das aporetische Problem der Teilnahme (*Methexis*) von Einheit (*sc.* der Idee) und Vielheit ihrer Exemplifikationen. Es ist ein spezielles Problem, das nur in diesem Dialog gestellt wird, und zwar in der impliziten Absicht, eine konstruktive Euporie (d.h. einen Ausgang aus dem Dilemma) zu finden. Der erste Teil des Dialogs ist m.E. als eine Kritik der Denkweise über die Ideen gemeint; ich nenne ihn „den Weg der Meinung“, weil er die Ausführungen darüber enthält, wie man über die Ideen *nicht* rasonieren soll. Darauf folgt der zweite, dialektische (synoptische) Teil, den ich als „den Weg der Wahrheit“, d.h. Versuch einer Reparatur des Begriffs der *Methexis* betrachte.

Die Interpretation des ersten Teils enthüllt in ihm eine ganze Reihe kritischer Gesichtspunkte betreffs der früheren Theorie Platos aus der Periode *Phädon* – *Politeia* (ich bezeichne sie mit den Termini „sokratis-

cher Eleatismus“ und „eidetischer Atomismus“); sie können als der eigentliche Ausgangspunkt von Platos Suche nach einer Ontologie der Idee betrachtet werden:

1. Explizit aporetischer Charakter metaphysischer Seinsauslegungen in ihrer monistischer, konzeptualistischen (*resp.* transzendentalistischer) und insbesondere dualistischen Version (das klassische Paradigma).

2. Die explizite Falschheit der auf das Konzept zweier Klassen von vergegenständlichten und separaten Seienden (*Chorismos*) – deren räumliche *quasi*-Relation eingeschlossen – gegründeten Formulierung des Begriffs der Partizipation. Eine solche Auffassung setzt nämlich *a priori* eine radikale Opposition der beiden Seinssphären (der transzendenten Ideen und der „Partikularien“) voraus, die unter der Kategorie der Gleichrangigkeit (*ison*) begriffen werden. Dies führt auf die berühmten Paradoxien, die mit dem Terminus „Argument des dritten Menschen“ zusammenfassend bezeichnet zu werden pflegen.

3. Die implizite Schwierigkeit, den auf das parmenidessche Modell *auto to hen* gegründeten Begriff des Seins an sich (*auto kath'auto* d.h. *auto to eidos*) aufrechtzuerhalten.

4. Die implizite Notwendigkeit einer Revision der bisherigen Anschauungen betreffs der Ein- oder Vieldeutigkeit des Worts „sein“.

5. Die implizite Zumutung, das Problem der Teilnahme auf die Ebene der Untersuchungen über die *Beziehungen* der Ideen zu übertragen, sofern mit der Erhellung der Struktur der Ideen selbst die Möglichkeit steht und fällt, das „von Ewigkeit her“ beunruhigende Dilemma Einheit-Vielheit auszutragen, und ineins damit zu einem umfassenden Verständnis der immanenten Verfassung der Struktur-Natur (*Physis*) überhaupt vorzudringen.

Die gegenseitige Teilnahme der Ideen aneinander kann erst die Bedingung sein für abgeleitete Partizipationen, z.B. für die Teilnahme in der „vertikalen“ Linie Ideen – „Dinge“ (metaphysischer Dualismus).

Die Revision des bisher üblichen Partizipationsbegriffs wird – so lese ich diese *quasi*-heideggersche Intention Platos – mit der Frage nach der Möglichkeit eines Verständnisses dessen gleichbedeutend sein, welches faktisch der Sinn bzw. die *Funktion* des Seins (*Logos Ousias*) ist, die das Ganze der *ta ontos onta* als eine innerlich organisierte und geordnete Struktur des Miteinander-Seins (*Koinonia, Metousia*), denken lässt.

Was nun im zweiten Teil des Dialogs („der Weg der Wahrheit“) folgt, betrifft eine Überwindung des metaphysischen Dualismus und

176 stellt die eigentliche Lehre vom Sein des Seienden-Idee (die enigmatischen Begriffe *Hen* und *Talla* übersetze ich mit *hen Eidos* und *talla Eide*); es ist eine konsequente Kritik am parmenidesschen Modell des Seienden und des nach dieser Auslegung interpretierten *Eidos*. Analog dazu werden die alternativen Untersuchungen geführt, die auf eine Euporie ausgehen und das Verständnis der Idee als das *alio relationale* Sein (*hen pros talla* und *vice versa*) postulieren. Problem ist dabei – was allerdings betont werden muss – das Sein des *Eidos*; es handelt sich nicht um das Herausfinden apriorischer „Bedeutungen“ bzw. deren (traditionelle) Übertragung auf das *Subjekt* der Annahmen EINES – ANDERE (der Hypothesen „wenn das Eine ist“). Die Termini *einai haplos – kath’auto – auto to Hen* (*sc. eidos*), sowie *einai pros ti* (*sc. allo*) bestimmen deren zweifachen Sinn, nach dem (implizit angenommenen) Grundsatz *to on dichos legetai*. Wobei Plato – sowohl die absolut-identitätsartige (nach dem Prinzip der *self-identity*), als auch die existentielle Bedeutung widerlegend und der sprachlichen Intuition folgend – auf der (linguistisch gesagt) „prädikativen“ Funktion des Seins als einer fundamentalen besteht (*self-predication*). Denn es gehörte zur Eigenart des griechischen Denkens, das Verbum „sein“ (*vgl. Ch. Kahn*) als einen unvollständigen Ausdruck, d.h. als das Sein (F) zu verstehen. Die Grundbedeutung (oder eher die – *Funktion*) des „sein“ ist nach Plato soviel wie „teilnehmen an“ (*metechein* mit dem Genitiv: *A ist B = A nimmt an B teil; meta-hexis* heißt soviel wie „Beziehung haben“, „in der Relation bleiben“).

Die genuinen Hypothesen (I, IV, VI und VIII) behandeln den Begriff des Seienden an sich (*auto to hen* d.h. *auto to eidos*), auf den sich später die Metaphysik stützt, indem sie diesen Begriff als das Modell der Seienheit-Substanz (Selbständigkeit) benutzt; die übrigen Hypothesen (II, III, V, VII) behandeln das *Sein* des *Eidos*, das Plato TEILNAHME nennt (*Methexis = einai pros ti...* *Vgl. das heideggersche Zu-sein, Um-zu, Zu-handene*). So also setzt Plato dem auf Parmenides’ Prinzip der Identität – absoluten Exklusivität (*haplos*) gegründeten Begriff des Seienden an sich (Metaphysik) den Begriff des Seins als „Idee“ – Relativum (*Metousia*) entgegen, die erst die Ermöglichung des Anwesens jeder Seiendheit (i.e. die Anwesenheit als Dinglichkeit der *res*, Gegen-ständigkeit des *pragma*) ist. Die Einführung einer theoretischen Distinktion zwischen dem *Seienden* und (seinem) *Sein* ist deshalb nichts Künstliches. Sie ist eine Unterscheidung, deren Sinn bereits durch die Bedeutung oder eher Funktion des griechischen Verbuns

„sein“ legitimiert ist. „Sein“ bedeutet zunächst „etwas sein“ (aliorelationales Sein). Allein jenes *einai* und dieses *ti* sind nicht eins und dasselbe (Metaphysik). „Sein“ setzt nämlich die entsprechende Polarität voraus: des Teilnehmenden und dessen, woran teilgenommen wird. Mithin heißt „sein“ in der griechischen Sprache prinzipiell „teilnehmen an“, „Beziehung haben auf“, soviel also wie in der bestimmten Relation und Entsprechung bleiben, und zwar kraft der „Idee“ des Relativums (und als Relativum), das letzten Endes im fundamentalen – von Plato als die übergeordneten *Peras–Agathon–Hen* bestimmten vgl. *Philebos* und *agrapha dogmata*) – METRON des Seins gegründet ist. So verhält es sich eben im Fall Platos, der jene ursprüngliche, mit dem Sprachgebrauch des Worts „sein“ verbundene Intuition, sowie die holistische (pythagoreische) Wirklichkeitsauffassung seiner von ihm selbst reformierten „Metaphysik“ in seiner späten Periode zugrunde gelegt hat.

Verallgemeinernd: während die Eigenart der Methode des historischen Eleaten Zeno darin bestand, die Fälle zu betrachten, wo *etwas ist* und zugleich *nicht ist* im absoluten Sinne (*haplos*), bestünde der strukturelle Wert der hier von Plato empfohlenen Methode „im Stil Zenos“ (obwohl von Plato wesentlich modifizierten) darin, daß bereits innerhalb der Hypothesen „wenn X ist“ und „wenn X nicht ist“ je die Differenz der zwei Sinne des Seins (*to on dichos legetai*) sowie deren entsprechender Negationen ans Licht kommt: des unbedingten und des relativen, d.h. vollständigen und unvollständigen (beschränkten), parmenidesschen und platonischen (oder identitätsartigen und partizipationalprädikativen) Sinnes vom Sein. Die antiparmenideischen Hypothesen führen zum folgenden Schluß: wenn wir das Seiende auf das Wesen (*essentia*) als Einheit zurückführen, läßt es sich nicht als Einheit und zugleich als Seiendes begreifen. „Sein“ muss deshalb was Anderes bedeuten als „Eines sein“. Die alternativen Hypothesen Platos (II, III und V, VII) führen zum folgenden allgemeinen Schluß: diesen Hypothesen zufolge ist es unmöglich, das Teilnehmende für sich als das bloß Teilnehmende aufzufassen, sondern es muss immer als ein bezogenes (= bestimmtes, *einai ti*) Sein, d.h. als das-Sein, was est ist, begriffen werden: es gibt kein Subjekt X der Prädikation, das nicht zugleich ein anderswoher bestimmtes F wäre. Allein jenes *einai ti* setzt – präzisierend – prinzipiell eine eidetische Polarität voraus: die Relation nämlich zwischen dem Teilnehmenden und dem, woran es teilnimmt (*participans* und *participatum*). „Etwas-Sein“ ist deshalb nicht eins und dasselbe (*sc.* ein Ding – *tode ti*), nicht eins und dasselbe *an sich*.

178 Plato versteht also die Teilnahme der Ideen an anderen Ideen nach dem Satz des Widerspruchs in dessen „beschränktem“ Sinne: A ist B oder A ist nicht – B (kontradiktorisch), d.h. A ist C, D... Wären die Ideen nach der parmenidesschen (metaphysischen) Auslegung des Seins, d.h. nach dem Satz des Widerspruchs in einem kompletten (*haplos* – absoluten: A ist A) Sinne verfasst, so wären sie unerkennbar. Ein Resultat, das durch die Hypothese I besonders stark bestätigt wird.

Durch die Anwendung (in *Parmenides*) auf die Begriffe „Sein“ und „Nicht-Sein“ zweier funktionell und semantisch unterschiedlicher Prinzipien des Widerspruchs (des absoluten und des beschränkten bzw. unvollständigen) zeigt Plato zwei „Wege“ der Forschung, was m.E. eine prinzipielle Anspielung auf den Eleaten Parmenides ist. Der eine derselben ist der richtige (die relationistische Ontologie vom „Ganzen und Teil“, von Struktur und Relation, Komplex und Element, womit eine prädikative Ontologie verbunden ist), der zweite dagegen ist derjenige, den das (nach Plato durch Parmenides bestimmte) Denken Aristoteles’ gebahnt hat und den Plato – gleichsam die Geschichte der Metaphysik antizipierend – *a priori* verwirft.

Es zeichnet sich also in *Parmenides* eine Konzeption der Ideen ab, die – glaube ich – vom Zusammenbruch und Verabschiedung deren bisheriger Auffassung (als ein ideales, unmittelbares und einfaches Ur-bild an sich – *paradeigma*) zeugt, und zwar zugunsten des Verständnisses des *Eidos* im Sinne der Struktur (*Physis*) und der Schranke (*Peras*), d.h. eines Komplexes von Aspekten und gegenseitigen Beziehungen. Und im bereits *Philebos* tritt die Idee ausdrücklich als *Peras*, und in der „ungeschriebenen Lehre“ Platos ist sie die *eidetische Zahl*, was evident von pythagoreischen Inspirationen beim späten Plato zeugt. Die Ideen in der späten Ontologie Platos würde ich als Ergebnisse der Beziehungen (Hinsichten) bestimmen, als *Ergebnisse (Resultanten) des gegenseitigen Beschränkens*. Mithin sind die Ideen das, was sie sind (*resp.* als was sie *an-wesen*), nur in den gegenseitigen Beziehungen (und Nicht-Beziehungen). Ein jedes *Eidos* tritt als solches und ist denkbar nur in einem Netz von Relationen. Es ist jedoch das Grund – und fundamentale Mass des Seins (*Metron*), das „mass-gebende“, die ganze Architektonik des Seidenden organisierende und ins Gleichgewicht bringende Prinzip (im dreifachen Sinne der *Einheit* als Maßstab–Norm–Grenze), das letztlich deren solche und keine anderen Verhältnisse und Beziehungen (Entsprechungen) *begrenzt*.

Der in dieser Studie hervorgehobene Zusammenhang von *Sprache und Ontologie* schafft die Voraussetzung für das richtige Verständnis sowohl der Genese von Platons Dualismus, als auch der weiteren Untersuchungen Platons auf dem Gebiet der sog. „Metaphysik“. Dieser griechische Dualismus, der den aletheischen Charakter des Seins mit der apophantischen Bestimmung (Vorherbestimmung) der Sprache verbindet (vgl. Heidegger), wurde durch die ausführlichen Analysen von Ch. Kahn bestätigt (s. dessen *The Verb 'Be' in Ancient Greek*), denen ich auch nicht wenig Aufmerksamkeit schenke. Bei dieser Gelegenheit sei es mir erlaubt, eine wesentliche Tatsache anzumerken, daß nämlich in Platons *Parmenides* (insbesondere in dessen zweitem Teil), eine bemerkenswerte Antizipation der Metaphysikkritik anzutreffen ist, die später immer wieder von Heidegger unternommen wurde. Und was noch wichtiger scheint, enthält diese „Antizipation“ eine strengere und dichtere Thematisierung der Seinsfrage, als es selbst bei Heidegger der Fall ist, welche Analogie jedoch dem Freiburger Philosophen entgangen ist. Einer auf die Rekonstruktion von Platons *Prinzipienlehre* gegründeten Auffassung seiner Ontologie (vgl. H. Krämer) möchte ich eine spezielle Untersuchung widmen. Sie würde versuchen, den notwendigen Zusammenhang von *Mathematik und Ontologie* im *par excellence* Platonischen Projekt einer *relationistischen* (resp. fundamentalen) Ontologie zu erläutern. Einführung zu einer so bestimmten Ontologie ist eben der *Parmenides*, was zugleich heißt, daß ich hier die dialogische (und nicht die indirekte) Perspektive als die Ausgangsperspektive annehme (und die Prinzipienfrage nur flüchtig berühre). Denn die hier initiierten Überlegungen beabsichtigen nur die Vorbereitung einer *metaphilosophischen* Ebene des Denkens über Platons Ontologie, und zwar über die Aufhebung der Grundlagen (Neutralisation) – im Heideggerschen Sinne – von Konzepten und Begriffen, die aus der gedanklichen Tradition der nacharistotelischen und neuzeitlichen Metaphysik stammen, d.h. der vergegenständlichend-substantialisierenden Interpretation des Seienden, einschliesslich der Theorien des Seins der Idee, die das ursprüngliche griechische Denken über das Sein des Seienden verzerren.

Übersetzung von Marcin Poreba

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 97.
Wydanie I. Obj. 14 ark. wyd., 12,5 ark. druk.
Papier offset kl. III., f. A-5.

DRUK DRUKARNIA
"STIKER"
05-120 LEGIONOWO
ul. Hetmańska 42

T.7932



29007932000000

Odziedziczona po eleatach henologia bytu samego w sobie (w terminologii *Parmenidesa* αὐτὸ τὸ εἶν) ulega w podejściu Platona istotnemu przekształceniu w henologię – meontologię bytu (εἶδος) w niezbywalnym i fundamentalnym aspekcie uczestnictwa (μέθεξις), w sensie otwartości Bycia owego bytu (*sc. eidosu*) na relacje z „Innymi” (πρὸς τὰλλα), dzięki czemu (διά τι) można mówić dopiero o ukazywaniu się (ἀποφαίνεσθαι) lub uobecnianiu (παρουσία) tego ostatniego (*sc. „będącego”* ὄν) jako wyistaczającej się (czyli określonej) „przedmiotowości” (τόδε τι, *resp.* αὐτὸ τὸ εἶδος).

(Rozdział I, s. 14)

ISBN 83-85194-47-9