

Rozprawy

Seweryn Blandzi

## Źródła ejdetyki Platona

*ἡ φύσις φεύγει τὸ ἀπειρον*  
(Arist.; *De gen. an.* I 715b 14)

Historia ludzkiego myślenia odsłania samą siebie jako historię idealizmu.  
(H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 270)

Die Dialektik beansprucht offenbar, das Denken so auf sich selbst zu stellen und seinen wahren Gegenständen, den Ideen, zu öffnen.  
(H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 348)

### Arystoteles a Platon

W Platońskiej nauce o ideach wyróżnia się tradycyjnie trzy główne stadia rozwoju: fazę wczesną (sokratyczną), środkową (konstrukcyjną) oraz późną (dialektyczno-krytyczną). W pierwszej fazie Platon kontynuując zainteresowania Sokratesa w dziedzinie pojęć etycznych zajmuje się zasadniczo problematyką aretologiczną (*Arete-oidos*). W fazie drugiej, tzw. konstrukcyjnej, Platon eksponuje idee nie tyle jako dziedzinę czystych pojęć lub istot immanentnie tkwiących w rzeczywistości, ale jako sferę obiektywnych, transcendentnych przedmiotów ontologicznych, nośników jedynej realnej rzeczywistości, które jako konstytutywne zasady bytu i poznania pozostają w ostrej *opozycji* do wtórnego mu świata fenomenów. Wreszcie w trzeciej fazie w wyniku trudności wyjaśnienia dualizmu w oparciu o dotychczasową koncepcję *partycypacji*, podejmuje Platon badania dotyczące podstaw *hipotezy* idei. Krystalizują się od początku pewne procedury dochodzenia do tego, co w Platońskiej intuicji rzeczywistości i terminologii jest „naprawdę obecne” (*ontos on, vere ens*). Wyróżnia się tu na przykład metoda dedukcji

synoptycznej, zaprezentowana *in extenso* (egzemplarycznie) w *Parmenidesie*, która na tle stosowanych wcześniej metod Sokratesowej indukcji (*epagoge*, *collectio*) oraz oryginalnej Platońskiej metody podziału (*diairesis*, *divisio*) pretenduje do rangi metody metod. Egzemplifikacjami dialogów pierwszego okresu mogą być takie pisma, jak *Laches*, *Hippiasz Większy*, *Eutyfron*, *Kratylos* i *Uczta*, drugiego — *Fedon*, *Państwo* oraz *Fajdros* i *Teajtet* — trzeciego, *Parmenides*, *Sofista* i *Fileb*. Tak wymieniony porządek dialogów ma na względzie nie tyle ich chronologię, która pozostaje problemem dość spornym, ile ma odzwierciedlać — jak się tradycyjnie zakłada — pewną „ewolucję” myśli Platona, zakończoną ewentualnie etapem czwartym, merytorycznie najmniej ważnym („nauka niepisana”), o której dowiadujemy się z relacji Arystotelesa i jego komentatorów.

Tradycyjny podział filozoficznej drogi Platona na trzy lub cztery etapy jest już dziś anachronizmem w pewnym zasadniczym względzie. Pomińmy w tej chwili hipotezę o ciągłej ewolucyjności i „rozwoju” myśli Platona oraz kwestię sytuowania na końcu niepisanej nauki, które w świetle najnowszych badań hermeneutycznej szkoły z Tübingen są już nie do zaakceptowania. Anachroniczne jest bowiem arbitralne eksponowanie — jak się za Arystotelesem tradycyjnie czyni — drugiego, tzw. „konstrukcyjnego” okresu jako najbardziej reprezentatywnego i dojrzałego etapu myśli Platona. „Konstrukcyjność” ma oznaczać tu zamierzoną jakoby przez Platona konstrukcję systemu metafizycznego dualizmu, zakładającego istnienie na równi idei oraz „rzeczy”. Platon jednakże zarówno w okresie poprzedzającym *Fedona* i *Państwo*, jak i w następującym po nich, nie prezentuje takiego schematu, który polegałby na opozycyjnej równości obu członów relacji idee — „rzeczy materialne”. Wzmianka w *Fedonie* (99d) na temat „drugiego płynięcia” (*deuteros plous*) i w szczególności przełom dokonany w *Parmenidesie* zdradzają wyraźną intencję przekroczenia tej formy dualizmu na rzecz bardziej fundamentalnego dualizmu ostatecznych pryncypiów, o czym informują nas starożytni komentatorzy i doksografowie. Zwróćmy baczniejszą uwagę na samą terminologię. Otóż nigdzie nie znajdujemy u Platona określenia bytów tego świata jako rzeczy (*pragmata*); określa je tylko jako fenomeny (*faînomena*), cienie (*skiai*), dane wrażeń (*aïstheta*, *doxasta*) lub co najwyżej za pomocą niepełnego zaimka „te” (*ta*). Reifikacja fenomenów jako rzeczy (*resp.* „bytów”) jest zabiegiem naturalnego nastawienia. W odniesieniu do fenomenów Platona rozumienie takie zawdzięczamy głównie Arystotelesowi i postarystotelesowskiej tradycji, która wyciska odczuwalne piętno na zachodnioeuropejskim myśleniu o Platonie. Zawdzięczamy je również przeważającej części tłumaczy, którzy neutralny zaimek *ta* automatycznie tłumaczą, by tak rzec, z niefortunnym naddatkiem — jako „te rzeczy” lub po prostu „rzeczy”, z kolei zaimek *ekeina*, który dotyczy idei — jako „tamte rzeczy” (*resp.* przedmioty idealne) utwierdzając w ten sposób w ogóle reistyczną interpretację platonizmu. Dotyczy to również relacyjnego pojęcia „inno-bycia” (*talla*), tłumaczonego niemal bez wyjątku jako „inne rzeczy”, co znów koliduje na przykład z rozumieniem tego terminu jako „inne idee” w drugiej części *Parmenidesa*.

Z interpretacji Arystotelesa wynika jasno traktowanie fenomenów Platońskich jako właśnie „rzeczy” (*pragmata*). Zarzut Stagiryty, iż idee nie wyjaśniają świata rzeczy, lecz go zbyt technicznie podwajają (*chorismos, separatio*), jest niczym innym jak wyznaniem realisty, usiłującego zachować priorytetowy i niezależny ontyczny status właśnie dla tzw. rzeczy materialnych (substancje pierwsze). Interpretacja taka jest *implicite* próbą, w przeciwieństwie do Platona, wyjaśnienia bytów materialnych z pozycji ich samych. Stanowisko metafizycznego dualizmu można przeto scharakteryzować jako połączenie dwóch postaw, potoczno-realistycznej i idealizmu, które bytom jednostkowym i ideom przyznaje taki sam stopień realności, bytom materialnym konkretność i jednostkowość, bytom idealnym ogólność. Co więcej, tak sformułowany dualizm, jakkolwiek teoretycznie przyjmuje równorzędność kategorialną obu sfer bytu, faktycznie analizuje byt w ogóle z pozycji tych pierwszych (substancje pierwsze), podporządkowując *implicite* ogół (substancje drugie) jednoczącej funkcji konstytuującego ich istotowość myślenia (*sc. intelektu*). Kiedy bowiem Arystoteles mówi, że „byt jest jednością zgodnie z definicją, ale wielością zgodnie z postrzeżeniami”<sup>1</sup>, to u podstaw tak rozumianej substancjalnej teorii bytu leży przekonanie, iż tym, co faktycznie istnieje, jest wielość jednostkowych bytów, natomiast jedność bytu jako podmiotu (*ousia — subiectum*), czyli orzekanego ogólnie (*to katholou*), jest wyłącznie jednością kategorii. „Być czymś jednym — dodaje Stagiryta — oznacza być niepodzielnym, będąc z istoty rzeczą określoną, którą można oddzielić wedle miejsca albo formy, albo też w myśli” (podkr. SB)<sup>2</sup>. Można więc powiedzieć, że eksponowany przez Arystotelesa i przypisywany Platonowi dualizm metafizyczny jest narzuconą Platonowi konstrukcją teoretyczną, jak też przeinterpretowaniem *dualizmu gnozeologicznego* eleaty Parmenidesa, poza który Platon zasadniczo nie wykracza<sup>3</sup>. Nadużyciem ze strony Stagiryty jest też eksponowanie Platońskiej idei jako hipostazy pojęcia, w sensie „zontologizowanego” rezultatu trzeciego stopnia abstrakcji, a z drugiej strony posunięta atomizacja i reifikacja idei jako *res in se*, która w rozumieniu Platona ma naturę *par excellence* niewzruszonej prawdy. Zbudowana bowiem na modelu Parmenidejskiej ontologicznej prawdy idea jest Samą Prawdą, pretendującą *eo ipso* do roli Samego Bytu, z kolei idea jako byt samoistny nie wyklucza wchodzenia w relacje z innymi ideami. Co więcej, Platon kładzie nacisk na jedność idei, jako obiektywnie istniejącą czystą treść i formę, która ma status neutralny, tzn. niezależny, jako właśnie „inna natura”, z jednej strony od rzeczy (pojawów) zmysłowych, z drugiej zaś od wszelkiego aktywnego udziału lub wkładu ze strony podmiotowości.

Stanowisko Arystotelesa, zwłaszcza w jego stosunku do myśli Platona, wymaga ciągłych dociekań. Prezentacja poglądów Platona spleta się tu na ogół z inter-

<sup>1</sup> Zob. *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, 986b 18–20.

<sup>2</sup> Tamże, 1052b 15–17.

<sup>3</sup> Arystoteles najpierw przypisuje Platonowi dualizm metafizyczny, następnie stara się go osłabić przez sprowadzenie rozumienia idei do substancji drugiej. Substancja druga musi być immanentna skoro jest transcendentna, jest nie do przyjęcia fikcją intelektu.

pretacją, z kolei interpretacja wyprzedza często doksograficzny wykład doktryny, zazwyczaj bardzo zwięzły. Przebija się przez to wszystko własna perspektywa, która chce być perspektywą alternatywną dla platońskiej drogi, a nie jednym z jej wewnątrzakademickich wariantów, na przykład w stylu Speuzyppa czy Ksenokratesa.

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

Warto przede wszystkim zauważyć, iż Arystoteles rozumuje o Platońskiej idei tak, jak gdyby była ona substancją drugą, z tą istotną różnicą, że oddzieloną. Tak rozumiana idea jawi się zaraz Stagirycie jako pojęcie, a dokładniej pojęcie zhipostazowane, które jako takie poddaje krytyce. Dlatego też interpretacja Arystotelesa otwiera drogę do konceptualistyczno-transcendentalistycznej wykładni idei, zanim jeszcze na przykład neokantyści marburscy przypisali to rozumienie nie Arystotelesowi, a Platonowi, a wcześniej jeszcze neoplatonicy pojęli idee jako myśli Boże. Na marginesie przypomnijmy, że Arystotelesowa indukcja (*epagoge*) jest, strukturalnie biorąc, spontaniczną abstrakcją (*aphairesis*), gdzie z materiału wielości postrzeżeń dochodzi się do wydobywania treści ogólnych i koniecznych. Ten, bynajmniej nie receptywny, proces poznawczy ustalania cechy konstytutywnej (*quidditas*) danej rzeczy, przypomina przez moment aktywną rolę, jaką pełni transcendentalna podmiotowość w konstytuowaniu sensu przedmiotu poznania. „Dotyczy to — jak trafnie zauważa H. Krämer — niektórych momentów podkreślających udział myśli i jej spontaniczności, które można odnaleźć w Arystotelesowskiej teorii abstrakcji i *aktualizującej funkcji myśli* (podkr. SB) oraz momentów, które mają nawet charakter transcendentalny, jakkolwiek daleko im jeszcze do radykalnego przewrotu nowożytnej krytyki, przewrotu opartego na pojęciu podmiotu”.<sup>4</sup>

Stanowisko Arystotelesa świadczy być może nie tyle o chęci czystej polemiki z Platonem, ile raczej o próbie uzupełniania „odgórnego” programu Platona perspektywą oddolną. Idea ma pochodzenie odgórne (ma naturę transcendentnej prawdy wiecznej), podczas gdy substancja druga ma genezę oddolną, bo jest immanentna strukturze rzeczy, zaś jako *istota* jest rezultatem abstrakcji. Słowem,

<sup>4</sup> Zob. H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, s. 269.

idea jest transcendentna, substancja Arystotelesa immanentna, zaś to, co transcendentne, nie może stać się nigdy immanentne i *vice versa*. Dlatego też do zespolenia obu perspektyw nigdy nie może dojść, dzieląca bowiem oba obszary bytu *separatio* wytwarza rozziw, jest ---- można powiedzieć --- swego rodzaju ontologiczną różnicą, której nie sposób przezwyciężyć, tzn. systematycznie uzupełnić.<sup>5</sup> Być może należałoby tu hipotetycznie pomyśleć o Platónskich *ta mathematika*, obszarze przedmiotów matematycznych, zajmujących pośrednie miejsce, między ideami a rzeczami zmysłowymi.

Uwagi krytyczne pod adresem Arystotelesa filozofa nie oznaczają bynajmniej podważania jego autorytetu jako doksografa. W tym względzie jesteśmy na Arystotelesa wręcz skazani, jako najwybitniejszego ucznia twórcy Akademii i bezpośredniego świadka tworzenia się formacji platońskiej, której sam Stagiryta tak wiele zawdzięcza. Jeśli zdecydowana większość jego relacji na temat filozofii Platona wymaga, ze względu na wprost polemiczny i aporetyczny charakter oraz swoistą terminologię, wypracowania specjalnej hermeneutyki, to trzeba przyznać, że Arystotelesowskie sprawozdania dotyczące genezy myśli Platona wyróżniają się encyklopedyczną zwięzłością oraz merytoryczną ścisłością. Muszą być zatem na równi z dialogami uwzględniane w rekonstrukcjach.

### Geneza Platónskiego pojęcia idei

W księdze M (XIII), rozdziale 4 *Metafizyki*, Arystoteles zwięzle prezentuje istotę koneksji między filozofią Sokratesa a stanowiskiem tych filozofów, którzy jako pierwsi zaakcentowali aprioryczny charakter idei. Kiedy bowiem Sokrates „zajmował się cnotami etycznymi” (*peri tas ethikas aretas pragmateuomenou*: 1078b 17–18), platonicy z faktu istnienia ogólnej wiedzy (*episteme*) wywodzili argumenty na rzecz istnienia idei. Jednym z nich był argument Jedności nad Wielością. Pojawienie się nauki o ideach stanowi dla Arystotelesa przede wszystkim istotny krok w kierunku przewyżczenia Heraklitejskiego wariabilizmu: „Teoria idei była u jej twórców odpowiedzią na argumenty Heraklita dotyczące prawdy, wedle których wszystkie rzeczy zmysłowe znajdują się w stanie permanentnego fluxu (*hos panton ton aistheton aei rheonton*: 1078b 12–15); jeśli zaś istnieje wiedza i pojmowanie czegoś (*episteme tintos... kai phronesis*), powinna istnieć jakaś inna i niezmienna natura poza przedmiotami zmysłowymi (*heteras dein tinas physeis einai para tas aisthetas menousas*: 1078b 15–16). Nie istnieje bowiem wiedza o tym, co jest (jedynie) przepływem (*ou gar einai ton rheonton epistemen*: 1078b 16–17).

<sup>5</sup> Można powiedzieć, że spotkanie obu filozofów jest już przekreślone w punkcie wyjścia, albowiem to, co jest zaledwie cieniem dla Platona, jest bytem dla Arystotelesa. To, co jest bytem dla Platona, czyli idea jest cieniem dla Arystotelesa, przesadnie eksponowanym „nadbytem”, sztuczną idealizacją tego, co zmysłowo dane, nazwaną przez Stagirytę zbędną „poetycką (= wytworzoną) meta-forą”, czy wręcz pustym dźwiękiem (por. *Met.*, 991a 20–22, 1079b 3–11; *Analityki Wtóre*, 82a 33–34).

Jakkolwiek Sokrates był pierwszym filozofem, który postawił problem uniwersaliów i definicji nominalnych, Arystoteles z aprobatą dodaje, iż „nie uczynił on tego, co ogólne, ani też definicji oddzielnymi” (*ta katholou ou chorista epoiei oude tous horismous*: 1078b 30). Lecz dopiero „inni przyznali im (*sc. powszechnikom*) odrębne bycie i nazwali tego rodzaju byty ideami” (*hoi d'echorisan, kai ta toiauta ton onton ideas prosagoreusan*: 1078b 31–32). Takie było stanowisko tych, którzy jako pierwsi głosili teorię idei w formie, w jakiej „ujmowano ją od początku” (*hyperlabon ex arches*: 1078b 11). Co bardzo ważne dla całościowej rekonstrukcji metafizyki Platona, Arystoteles zdaje się wskazywać na dwie fazy rozwojowe nauki o ideach: „musimy najpierw zbadać samą doktrynę idei, nie łącząc jej w żaden sposób z naturą liczb (1078b 10), lecz ujmując ją w tej formie, w jakiej od początku rozumieli ją ci, którzy pierwsi głosili istnienie idei”. Na podstawie tego miejsca (od czasów Zellera) przyjmowano jakoby Platon u schyłku swego życia, ulegając przemożnemu wpływowi pitagoreizmu, zrównał lub podporządkował idee liczbom. W świetle najnowszych badań, w których docenia się wreszcie wartość świadectw dotyczących Akademickiej działalności Platona, należałoby mówić raczej o dwóch ujęciach nauki o ideach i niekoniecznie tak rozdzielonych czasowo jak przyjmowano, a nawet paralelnych. Pierwotne ujęcie to klasyczna wersja o inspiracjach sokratejskich i parmenidejskich, prezentowana jako „ejdetyczny atomizm” w dialogach. Jest to koncepcja w pewnym sensie otwarta, bo nie pretendująca do rangi systemu, dopuszczająca korekty i uzupełnienia, w ogólnym zamyśle protreptyczna. Drugie ujęcie, to szeroko (i czasowo) zakrojony projekt badawczy, tzw. program arytmetyzacji teorii idei<sup>6</sup>, związany właśnie z wewnątrzakademicką działalnością Platona i matematyką Eudoksosa. Opracowanie przez tego ostatniego tzw. teorii proporcji, która weszła później do księgi V *Euklidesowych Elementów*, było osiągnięciem porównywalnym tylko z teorią idei i wywierającym niewątpliwy wpływ na próby *modo scientifico* sformułowania ejdetycznej teorii jako spójnego systemu idei (*sc. systemu związków ejdetycznych*). Musimy zatem odrzucić trywialną hipotezę o redukcji idei do liczby w potocznym sensie, tj. liczby jako ilościowej abstrakcji z rzeczy zmysłowych. Raczej nie powinniśmy zapominać o właściwej genezie pojęcia liczby, wielkim odkryciu pitagorejczyków, a mianowicie, że liczba wywodzi się z *proporcji*, a nie proporcja z liczby (*sc. arytmetycznej*), co na marginesie mówiąc, uzasadnia na przykład Akademicką tendencję do zgeometryzowania arytmetyki. Wart szczególnego podkreślenia jest przy tym fakt, iż Platon w swoich wewnątrzakademickich wykładach posługiwał się własnym oryginalnym pojęciem *liczby ejdetycznej*, mającej status ontologiczno-operacyjny (funkcja porządkująca sferę uniwersaliów), czyli wyższy w hierarchii bytowej nie tylko od liczby matematycznej, ale i od samej idei. Jest to wystarczający dowód na to, że Platon

<sup>6</sup> Zob. na ten temat J.N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974, s. 29–80.

ani u schyłku swego życia, ani kiedykolwiek nie uległ wstecznej tendencji redukcji jakości do ilości (liczba jako *miara* oraz stosunek — *logos* umożliwia np. określanie stanów jakościowych), ale przyznając liczbie status *metaidei* (jako ejdetycznego operatora i jako idei relacji) osiągnął wyższy poziom refleksji, aniżeli prosta abstrakcja liczby (*resp.* „idei”) z rzeczy zmysłowych.

Na temat genezy Platonskiej nauki o ideach Arystoteles wypowiada się jeszcze we wcześniejszym fragmencie księgi A6 *Metafizyki*, powtarzając zasadniczo te same informacje, lecz dorzucając kilka nowych uwag na temat partycypacji:

„Po wspomnianych filozofiach (tj. eleackiej i pitagorejskiej) nastąpiła działalność Platona, która pod wieloma względami była zgodna z nauką owych mężów, jakkolwiek posiadała własne cechy, różne od filozofii Italczyków. Zbliżywszy się bowiem w młodości najpierw do Kratylosa i do poglądów Heraklitowych, zgodnie z którymi wszystko to, co zmysłowe ma charakter zawsze płynny i wiedza (*episteme*) o tym nie istnieje, przyjmował te poglądy również później” (*tauta men kai hysteron houtos hypelaben: 987a 32–b1*).

„Sokrates natomiast zajmując się kwestiami etycznymi — dodaje Stagiryta — a całą naturą w ogóle nie, poszukiwał w nich tego, co ogólne (*to katholou*), i jako pierwszy zwrócił uwagę na definicje (*horismoi*). Platon więc przyjąwszy ten pogląd twierdził, że to, co ogólne, odnosi się do czegoś innego, (*heteron*), a nie do przedmiotów zmysłowych. Niemożliwe jest przecież, iżby istniała wspólna definicja dla którejs z rzeczy zmysłowych, skoro się one ciągle zmieniają. Nazwał przeto ideami (*ideai*) tego rodzaju byty” (987b 2–7). „Wszystko zaś to, co zmysłowe istnieje poza nimi i jest orzekane podług nich (*ta d'aistheta para tauta kai kata tauta legesthai panta: 987b 8–9*); dzięki uczestnictwu bowiem w ideach istnieją liczne spośród synonimów (tj. rzeczy równoimiennych: *kata methexin gar ta polla ton synonymon tois eidesin: 987b 9–10*).

Porównanie Platona z Sokratesem kończy kilka wierszy niżej lakoniczna uwaga, iż to, „czym miałyby być owo uczestnictwo czy też naśladownictwo idei, pozostało przedmiotem ogólnych dociekań” (*en koino dzetein: 987b 14–15*). W rozdziale 9 księgi A Stagiryta określa wzorcze idee (*paradeigmata*) oraz uczestnictwo w nich innych (rzeczy) jako „pustą mowę” (*kenologein*) i jako „poetyckie metafory” (991a 20–22), opowiadając się — jak gdyby — za rozwiązaniem immanentystycznym Platonskiego problemu (*substantiae in rebus*). Oddzielone idee (*substantiae ante res*) nie mogą być, wedle Arystotelesa, przyczyną ani ruchu ciał, ani jakichkolwiek zmian. Nie pomagają w poznaniu świata, a ich istnienie poza rzeczami jednostkowymi jest pozbawione sensu: „Jest niemożliwe, aby substancja (*ousia*) była oddzielona od tego, czego jest substancją. Jakżeby więc idee jako substancje rzeczy mogły być oddzielone od nich” (991b 1–4). Znamioną jest rzeczą, że Arystoteles dla potrzeb polemiki wraca zazwyczaj do teorii Platona sformułowanej przed *Parmenidesem*, akcentując zawsze transcendentyzm idei (*chorismos, separatio*) wobec tzw. „rzeczy”, co pozwala przypisać Platonowi wspomniane stanowisko dualizmu metafizycznego, które okazuje

się bardziej podatne na aporie (np. argument „trzeciego człowieka”) oraz trudniejsze do obrony. Sam Platon wychodzi niejako samokrytycznie naprzeciw krytyce Stagiryty (*por.* pierwsza część *Parmenidesa*), dostrzegając zasadniczy błąd w traktowaniu relacji idee–„rzeczy” jako opozycji bytów równorzędnych ontycznie i kategorialnie, a nawet wyobrażanej w sposób „materialno-przestrzenny”, sugerując zarazem, że stanowisko immanentystyczne jest równie podatne na aporie. Podjęta w *Parmenidesie* próba przewyciężenia dualistycznej kwestii *hen epi pollon* nie oznacza więc ustępstwa na rzecz rozwiązania immanentystycznego, tzn. usytuowania Jedności w Wielości, ale przeniesienie problemu Jedności-Wielości na plan czysto ejdetyczny. W ten sposób „zwrot” udokumentowany na piśmie przez samego Platona w tym dialogu stanowi zasadniczą cezurę w myśli twórcy Akademii, oznacza zerwanie z eksponowaną przez Arystotelesa hipotezą dualizmu z okresu *Fedona* i *Państwa*, stając się punktem wyjścia poszukiwania zasad i elementów samego świata idei<sup>7</sup>. W świetle obecnego stanu badań możemy przyjąć, że owa problematyka *ostatecznego ugruntowania*, którego wyrazem i punktem kulminacyjnym jest pisany przekaz *Parmenides*, jest niczym innym jak echem wewnątrzakademickich dysput i roztrząsań Platona, podejmowanych od początku naukowo-filozoficznej działalności Akademii, a mających na celu zbudowanie koherentnej *mathesis universalis*.

Wracając jeszcze do Arystotelesa i jego wyjaśnień genezy nauki o ideach, nie sposób pominąć krótkiej wzmianki, z której wynika, że problem relacji idei do wielości zmysłowych egzemplifikacji został przez Platona ujęty w podobny sposób, jak to uczynili pitagorejczycy. Arystoteles w swoim przeglądzie doktryn filozoficznych kończy chyba nieprzypadkowo na prawie równoczesnym zestawieniu pitagoreizmu i Platona, jak gdyby sugerując, że rozwiązanie Platona było jedynie wariantem ujęcia pitagorejskiego: „bo wielość rzeczy istnieje poprzez uczestnictwo (*kata methexin*) w ideach, które mają tę samą co i one nazwę. Tylko wyraz *uczestniczenie* (*methexis*) był nowy, albowiem już pitagorejczycy uczyli, że byty istnieją dzięki naśladowictwu liczb (*mimesis*: 987b 10–15). Platon istotnie w różnych miejscach swoich dialogów mówi o relacji upodobnienia (*homoiosis*) przedmiotów zmysłowych do idei, podkreśla też niekiedy, że wszystkim rządzi miara oraz liczba, co oznacza, że inspiracje pitagorejskie nie tylko w późnym okresie, jak tradycyjnie przyjmowano, ale w całej rozciągłości jego myśli dają o sobie znać.

W pitagorejskich rozważaniach dotyczących natury liczby zaznacza się przejście od praktycznego (instrumentalnego) użycia liczby, czyli czysto numerycznego podejścia do rzeczy, bo można je liczyć i używając liczby klasyfikować, do czysto teoretycznego, we właściwym sensie, w myśl którego struktura każdej rzeczy jest geometryczna, zaś liczba w jednym uogólnionym aspekcie oznacza stosunek

<sup>7</sup> Zob. na ten temat H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, dz. cyt., s. 77–89.



(*logos*), a w drugim wewnętrzne uporządkowanie monad formy danej rzeczy. Liczba matematyczna jest *liczbą monadyczną* i wyobrażana jest w sposób geometryczny (liczby trójkątne, kwadratowe, sześciennie), co wyraża definicja Euklidesa, że liczba jest złożeniem (*synthesis, systema*) niepodzielnych monad. Na podstawie rozrzuconych wzmianek Arystotelesa możemy też wyróżnić dwie fazy rozwojowe w dziejach pitagoreizmu, które nie wykluczają współlistnienia wymienionych znaczeń już od samego początku filozofowania. We wczesnym dominował pogląd, że „rzeczy są liczbami” (1080b 16; 1090a 20), w późniejszym, że „rzeczy istnieją na podobieństwo liczb” (986a). Zdaniem niektórych badaczy pierwszy z wymienionych poglądów, w wyniku przeprowadzonej przez eleatę Zenona krytyki liczb -- punktów (cielesnych monad), musiał ustąpić na rzecz ujęcia głoszącego, iż rzeczy istnieją na podobieństwo liczb<sup>8</sup>. Z wypowiedzi Arystotelesa można zatem wysnuć wniosek, że późniejszy pitagoreizm, współczesny Platonowi, niewątpliwie inspirował (przynajmniej za sprawą Archytasa) Akademickie badania Platona i Eudoksosa. Ogólnie biorąc, obu formacjom, pitagorejskiej i platońskiej, pokrewne było przekonanie o intelligibilności bytu, tzn. obiektywnej pewności, jaką daje poznanie matematyczne, a więc z jednej strony przekonanie o istnieniu *dyskretnej* struktury, która organizuje nieokreślone kontinuum przestrzenno-materialnego substratu (*apeiron*), a z drugiej przeświadczenie, że u podstaw rzeczywistości istnieją (*hyparchei*) pewne idealne wzorce, uniwersalne paradygmatyczne struktury i demiurgiczne algorytmy, które obie formacje w zbliżonym sensie określały tym samym skrótem słownym „idea” i „eidos”. Warto w tym celu przytoczyć świadectwo Stobajosa: „Pitagoras założył formy i idee w liczbach i harmoniach tychże (sc. liczb) i w tak zwanych (formach) geometrycznych, i uznał je za nieoddzielne od ciał” (*Pythagoras ta legomena eide kai tas ideas en tois arithmois kai tais harmoniais auton kai tois kaloumenois geometrikois etitheto achorista ton somaton: Eclogae I 11, 16–28, cyt. za Doxographi Graeci, ed. H. Diels*).

Matematyka w rozumieniu pitagorejczyków jest przede wszystkim środkiem czystego poznania. Dlatego też zbliża się ona do ideału czystej filozofii lub taki ideał spełnia. Platon dziedziczy też owo ogólne przekonanie o ważności poznania matematycznego i jego bardzo szerokim zastosowaniu. Albowiem liczba jako uosobienie tego, co naprawdę jest, a zarazem realna osnowa rzeczywistości, może być uznana za model bytu idei lub model idei bytu w ogóle. Natura liczby, abstrahując od instrumentalnego użytku, właśnie ze względu na jej prawdziwość, niezmienność, konieczność i obiektywną pewność („darzy poznaniem”, jak mówi Filolaos), pretenduje do rangi wartości ontologicznej, czyli w terminologii Arystotelesa ---- bytu substancjalnego (*ousia*). W stanowisku pitagorejskim nie należy przeto dopatrywać się jakiegoś tylko trywialnego kwantytatywnego redukcjonizmu. W. Tatarkiewicz powiada tak: „Ale nie jest jednostronnością, gdy na przykład pitagorejczycy sprowadzają świat do liczb; nie wchodzi też w grę w tym śmiałym

<sup>8</sup> Zob. Z. Jordan, *Matematyczne podstawy systemu Platona*, Poznań 1937, s. 37–50.

określeniu jedynie radość odkrycia. Liczba była dla nich faktycznie jedynym środkiem uchwycenia bytu, nie rozporządzali poza tym niczym innym, co mogłoby odpowiadać pojęciu bytu”<sup>9</sup>. To ostatnie zdanie jako miarodajne możemy *mutatis mutandis* odnieść do Parmenidesa i Platona: Prawda Sama (*to Eon, sc. Idea = Ousia*) była dla nich jedyną *pozytywnością*, nie rozporządzali poza tym niczym innym, co mogłoby odpowiadać czystej idei bytu, tzn. pojęciu bytu jako maksimum tego, co *jest (pantelos on, ontos on)*.

Greckie słowa „idea” oraz „eidos”, reprezentatywne pojęcia metafizyki i epistemologii Platona, i prawdopodobnie obecne też w języku Sokratesa, przywykliśmy nieodłącznie wiązać z systemem Platońskim. Poszukując jednak historycznego rodowodu Platońskiej teorii idei nie sposób pominąć faktu funkcjonowania tych terminów w kontekstach starszych, a także odmiennych niż pitagorejski. Wszystkie te przedplatońskie użycia składają się bowiem na dodatkowe tło Platońskiego rozumienia idei. Wyjdźmy od etymologii i semantyki.

Greckie słowa „idea” i „eidos” wywodzą się od czasownika *idein* (widzieć), który w temacie aorystu (*eidon*) wykazuje związek z czasownikiem *eideinai* (wiedzieć). Innymi słowy *idein* i *eideinai* mają tę samą formę czasu przeszłego (*eidon*), od której wywodzi się rzeczownik *eidos*. Eidos pozostaje zatem w równoważnym związku z „widzieć” oraz „wiedzieć”. Słowo to oznacza: to, co się widzi i to, co się wie, albo dokładniej: to, co się widzi, to też się wie. I odwrotnie, to, co się wie, ma dla Greka odniesienie do uprzedniej naoczności, albo też: posiada reprezentację w naoczności w ogóle, odwołując się do niej w aktach przypomnienia czy rozumienia. Przede wszystkim jednak „idea” i „eidos” w ich pierwotnym, potocznym sensie oznaczają określoną zmysłową postać (*morphe*): obrys, zarys, kontur. Postać albo figura (*schema*), to pewien *charakterystyczny* wygląd, jaki rzecz prezentuje naoczności. Zarazem jednak pewien istotowy rys rozpoznawalny metaforycznie „okiem duszy”, czyli intelektualnie. W znanym fragmencie B2 Protagorasa użyty wyraz „idea” wykazuje dwupoziomowość: „O bogach nie jestem w stanie wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma, ani jacy są w swoim *wyglądzie (idea)*.” Pamiętając o agnostycznym stanowisku Protagorasa w tej kwestii, chce on, jak można sądzić, zaznaczyć jednocześnie, iż nie wie, jacy są bogowie w swojej *istocie* lub *naturze*. Natomiast raczej w nieprzenośnym sensie wyobrażał sobie Demokryt niepodzielne atomy i ich agregaty jako różniące się kształtem słowami *schemata* oraz *ideai*.

Krótki zarys kształtowania się terminów „idea” i „eidos” podaje C.M. Gillespie<sup>10</sup>. Sądzi on, iż w czasach Sokratesa w języku ówczesnej nauki owe słowa wykazywały dwa trendy znaczeniowe. Pierwszy, zasadniczo fizyczny i bez matematycznych asocjacji, obejmuje liczne gradacje znaczenia od potocznego do technicznego, akcentując formę przedmiotu cielesnego, jako coś zarazem odręb-

<sup>9</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 15.

<sup>10</sup> Podaję za: D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, s. 13-14.

nego od *soma*: niekiedy zewnętrzną formę lub widzialną postać, częściej wewnętrzną strukturę, naturę (*physis*), ekstrapolowaną na inną naturę rzeczy niż tylko cielesna. Można powiedzieć, że stąd już tylko krok w kierunku metafizycznego pojęcia „istoty.” Ogólniej mówiąc, „eidos” oznaczałby określoną *obecność* czegoś i zarazem to, co stanowi *istotowo* o owej obecności, czyli właśnie jego *physis*.

W myśl drugiego kierunku słowa „eidos” i „idea” zyskują znaczenie semiologiczne, klasyfikacyjne, stosowane specjalnie w takich kontekstach, jak na przykład: „istnieją cztery formy albo rodzaje” czegoś, na przykład czegoś substancjalnego, jak „wilgoć”, „choroba”. W tej linii rozwoju późniejsze znaczenia „eidos” i „idea” jako *species*, jest tylko krokiem naprzód. Staje się przeto oczywiste, że owe terminy, oznaczające pierwotnie formę wizualną (a wzrok jest najbardziej informujący z naszych zmysłów), zaczęły najpierw oznaczać ogólną i wewnętrzną konstytucję rzeczy, a następnie pewien typ lub klasę, która od innych odróżnia się posiadaniem *ogólnej* i zarazem swoistej cechy charakterystycznej. Można ponadto wskazać na pitagorejską medycynę i muzykę, gdzie „idee” uzyskały już swój specjalny sens i status, jak to widać na podstawie odkrytego fragmentu 15 traktatu medycznego Menona, w którym przeciwieństwa gorące–zimne i suche–mokre określone zostały jako *eide*. Właściwe zestrojenie (*harmonia, isonomia*) tych i innych przeciwieństw stanowi np. o zdrowiu, czyli ogólniej, wyznacza pojęcie zdrowia, przewaga bowiem jednego z przeciwieństw powoduje zachwianie równowagi organizmu. Dodajmy, że wypracowywana przez Platona „tablica dialektycznych przeciwstawień” (*enantia pathe*) w *Parmenidesie*, *Sofistcie*, naukach niepisanych i *Filebie*, precyzująca rozważania pitagorejskie i eleackie w tej dziedzinie, traktuje wyróżnione kontradiktoryczne relacje, takie jak: jedność–wielość, spoczynek–zmiana, tożsamość–różnica, równość–nierówność, jako najwyższe rodzaje (*megista gene*), czyli *metaidee*, będące elementami idei i pozostałych bytów.

A.E. Taylor w *Varia Socratica*<sup>11</sup>, a po nim J. Burnet, przebadali użycie terminów *eidos* i *idea* w literaturze greckiej, wskazując na ich rolę w pitagoreizmie. Sugerowaliśmy już, że w nauce pitagorejskiej ich desygnatem jest na przykład obiekt zewnętrznie upostaciowiony i zarazem wewnątrznie ustrukturuwany, czyli, uogólniając, geometryczna struktura, figura, „liczba figurowa” (*figurate number, figured numbers*)<sup>12</sup>. Te ostatnie, to wspomniane już liczby trójkątne, prostokątne, kwadratowe, sześciennie itd., przedstawiane w postaci punktów układanych wedle określonych schematów. Warta przytoczenia jest w tym miejscu uwaga D.H. Fowlera, że Grecy nie dysponowali czysto konstruktywistycznym podejściem do matematyki we współczesnym sensie, bo zasadniczo wyobrażali sobie liczby jako naturalne układy: dwójkowe, trójkątne, kwadratowe, sześciennie itp. Dobrym uzmysłowieniem ciągu liczb — jako liczb w podstawowym znaczeniu, tj. diady (dwójnie, podwójności), triady (trójnie, potrójności), tetrazy, pentady

<sup>11</sup> Tamże s. 13.

<sup>12</sup> Por. J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960, s. 54.

itd. — byłyby zestawy takie jak: duet, tercet, kwartet, kwintet itd.<sup>13</sup> Dodajmy, że na przykład w języku angielskim liczby pierwsze do dziewiątki nazywają się *figures*. Być może należałoby w tym dopatrywać się jakiejś reminiscencji pitagoreizmu, albo też śladu symbolicznego posługiwania się literami (figurami) alfabetu jako znakami liczb, jak mało to miejsce do czasu przyjęcia się zapisu rzymskiego, a później arabskiego.

Szczególnie istotny byłby dla nas fakt funkcjonowania terminu „idea” w dziedzinie harmoniki greckiej, czyli teorii muzyki. Dysponujemy bowiem świadectwem Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, który jest pierwszym autorem systematycznie i krytycznie wykładającym zasady tej nauki. Związek idei z liczbą uwidacznia się tu w sposób najbardziej dla nas zrozumiały. W jego *Elementach harmoniki* (III 74, 10–25) czytamy: „Po tym, co powiedziano, należy rozważyć, jaka jest różnica podług formy (*kat'eidos*), ale dla nas nie stanowi różnicy mówienie forma (*eidos*) albo figura (*schema*), albowiem obie te nazwy odnosimy do tego samego. Ale występuje (*sc.* różnica co do formy) wtedy, gdy ta sama skala składa się podług zakresu (wielkości) i liczby z tych samych niezłożonych (*sc.* interwałów), a porządek (*taxis*) tychże doznaje zmiany. Do tak podanej definicji należy dodać, iż kwarta ma trzy formy (*tou dia tessaron hoti tris eide*)”. Potem wymienione zostają trzy rodzaje interwału (*diastema*) kwarty, określane względem interwału tercji, w rezultacie przesuwania półtonu (*diesis*). Arystoksenos określa ponadto strukturalnie na przykład interwał oktawy jako *eide tou* (*sc.* *diastematos*) *dia pason*, jako zawierający różne możliwe formy, czyli uogólniając: interwał (*diastema, genus*) dzieli się na *eide* (*species*)<sup>14</sup>.

Być może należałoby nazwanie „ideami” (*eide*) pewnych zasadniczych interwałowych proporcji (*logoi*) wiązać już z imieniem samego Pitagorasa, co sugerowałaby przytoczona wcześniej wzmianka Stobajosa. W myśl rozpowszechnionej już w starożytności opinii Pitagoras miał odkryć trzy podstawowe interwały: kwartę, wyrażaną stosunkiem liczbowym 2:3 (8:12), kwintę, wyrażaną stosunkiem 3:4 (9:12), oraz oktawę, którą określa stosunek 1:2 (6:12). W naszej kulturze owa triada służy do dziś za podstawę wyznaczania proporcji innych interwałów. Przypomnijmy, że twórca pitagoreizmu badając własności słyszalnych dźwięków stwierdził, że wysokość dźwięku wydawanego przez drgającą strunę monochordu (czyli ilość drgań i wysokość tonu) jest odwrotnie proporcjonalna do jej długości.

<sup>13</sup> Zob. szerzej na ten temat D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Oxford 1987, s. 14 i nast.

<sup>14</sup> *Stricte* matematyczny kontekst użycia terminów „eidos” i „eide” w tym fragmencie skłania do uznania, iż przysługuje im funkcja nie tylko techniczna, klasyfikacyjna. Mówi się tu bowiem *explicite* o liczbach — ideach, czyli uogólniając o „idei” relacji. Odnośnie do użycia przez Arystoksenosa tych terminów można *per analogiam* powiedzieć to, co H.C. Baldry stwierdza na temat zastosowania słów „eidos” i „idea” przez Platona: „What was original was not the use of the words, but the status he assigned to the things for which the words stand”. Zob. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, dz. cyt., s. 14.

Co więcej, Pitagoras dokonał odkrycia, że pewne interwały w proporcjach dają w efekcie konsonancje, inne dysonancje, czyli odkrył sposób transponowania na język matematyki tego, co było przedmiotem doświadczenia zmysłowego. W ten sposób ukonstytuowało się przekonanie, iż matematyka może stanowić klucz do natury i zachowania się rzeczy. Jak powiada Arystoteles: „pitagorejczycy pierwsi zająwszy się naukami matematycznymi nauki te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzą, że ich pryncypia są zasadami wszystkiego” (985b 23–26). „Dostrzegli też w liczbach właściwości i proporcje (*logous*) muzyki; skoro więc wszystko inne jest wzorowane, jak im się zdawało, w całej naturze na liczbach, a liczby wydają się pierwszymi w całej naturze, sądzą, że elementy liczb są elementami wszystkich bytów, a całe niebo jest harmonia i liczbą.” (985b31–986a3). Następcy Pitagorasa, a wśród nich sam Platon, spodziewali się przy pomocy odkrycia owego matematycznego klucza rozwikłać wszystkie tajemnice natury bytu i kosmosu. Wyciągnęli zaś z niego tę arcyważną na przyszłość naukę, iż dla zrozumienia natury rzeczy konieczne jest raczej wnikanie w ich niejawną strukturę (*physis*) niż dociekania, z jakiej materii są zrobione, co było zwyczajem wcześniejszych myślicieli na przykład szkoły jońskiej. Prawdziwie poznawalna jest nie sama zmienność czy stawanie się (*gignesthai*) jako takie, lecz wzorzec, wedle którego zmiana i proces się dokonuje. *Arche* rzeczywistości nie stanowi odtąd jedności wspólnego podstawowego *quasi*-materialnego tworzywa, ale jedność — miarę, wyznaczającą relacje zgodności i niezgodności (*tensji*) w strukturze wewnętrznej bytu, odślanianych w czysto rozumowym poznaniu (*logo*, *dianoia*) i w aktach ponadzmysłowej intuicji (*noesis*). Tak nakreślony przełom staje się kamieniem węgielnym *meta*-fizyki europejskiej i podstawą naukowego przyrodoznawstwa. Oznacza bowiem prymat formy nad materią, *discretum* nad *continuum*, formalnej zasady nad materialnym substratem. Jeśli uwzględnimy przy tym przełomowe utożsamienie przez Parmenidesa Samej Prawdy z pełnią bytu, zaś przez pitagorejczyków liczby z czystą realnością, wówczas to, co naprawdę jest, a więc prawda (*to eon*) oraz liczba (*logos*) stapiają się natychmiast, tworząc podstawę platońskiego pojęcia bytu idei jako czystej istoty (*ousia eilikrines, pantelos on*).

Jeśli więc w podejściu pitagorejczyków na naczelne miejsce wysunięte zostało rozumowanie matematyczne, to również Platon doceni w pełni jego wartość, czyniąc zeń niezbędne przedproże najwyższego poznania ejdetycznego. W systemie Platona *ta mathematika* i ich substrat, czysta przestrzeń — *chora*, nie są jeszcze domeną prawdziwego bytu w ostatecznej instancji. Również Arystoteles, wypowiadając się na temat związku liczby i definicji, w pewnym miejscu jak czysty platonik przyznaje: „definicja jest bowiem pewnego rodzaju liczbą (*horiosmos arithmos tis*: *Met.* 1043b 34), jako że jest podzielona na części niepodzielne (bo formuła definicyjna nie jest nieskończona); taka jest też natura liczby.” Zdanie to w kontekście naszej problematyki o tyle ważne jest przytoczenia, że Stagiryta bardzo celnie uchwytuje tu istotę greckiego rozumienia liczby jako struktury.

Z drugiej strony, Arystoteles jest zdecydowanie niechętny wszelkim próbom matematyzacji filozofii bytu. Natomiast pitagorejczycy tylko tą drogą, tzn. drogą swoistych rekonstrukcji i przedstawień liczbowych, próbowali ogarnąć i wyjaśnić wszystko, co istnieje. Z pluralistycznego stanowiska, które reprezentuje Arystoteles, było to podejście zbyt jednostronne. Jak bowiem dotrzeć do poznania bytu w jego głębszym aspekcie jakościowym, głębszego niż tylko abstrakcja matematyczna, i nie popadać, jak podkreśla Stagiryta, w złudną mistykę liczb? Pitagorejczycy zdefiniowali co prawda kilka terminów, takich jak pojęcie sprawiedliwości, stosownej pory *kairos* czy małżeństwa, ale nie dysponując dialektyką nie uczynili kroku dalej. Z tego chwilowego impasu, do jakiego dochodzi myśl grecka (*sc.* pitagorejska), wyjście znajduje właśnie Sokrates. Jediną drogą, sugeruje znów Stagiryta, może być tylko „droga prawdy”, ogólnie wytyczona przez Parmenidesa, a podjęta i rozwijana właściwie przez Sokratesa, czyli droga dialektycznej precyzacji terminów i pojęć (definicji), procedur, których poprzednicy Sokratesa i Platona (z braku dialektyki) jeszcze nie rozwinęli<sup>15</sup>.

Nigdzie też nie było powiedziane, jak można by uwypuklić referowane przez Arystotelesa stanowisko Sokratesa, aby roszczenia rozumu miały się skończyć na matematycznych typach poznania. Albowiem kiedy Sokrates występuje z twierdzeniem, że „formy” moralne są wprost tak samo zrozumiałe, tak samo niewzruszone, bezwzględne, trwałe oraz wiecznie zachowujące ważność, jak formy i prawdy matematyczne, przenosi na szerszą płaszczyznę (a nie zawęża, jak tradycyjnie się interpretuje) ten sam kierunek rozumowania. W tym też sensie zrozumiałe stają się słowa Proklosa: „Pitagorejczycy również byli w posiadaniu teorii idei. Platon sam to ujawnia w *Sofistice* (por. 248a) nazywając mędrców z Italii przyjaciółmi idei. Lecz tym, kto pierwszy i w sposób wyraźny założył idee – był Sokrates” (*en men gar kai para tois Pythagoreiois he peri ton eidon theoria, kai deloi kai autos en Sophiste ton eidon philous prosagoreuon tous en Italia sophous, all' ho ge malista presbeusas kai diarreden hypothemenos ta eide Sokrates estin: in Parmeniden 149, Cousin*).

Jeśli znów pitagorejczyków można dziś uznać za fundatorów matematycznego przyrodoznawstwa, Sokrates dokonuje czegoś więcej. Jest tak, mimo iż w świadomości powszechnej Sokrates jawi się jako ten filozof, który pierwszy sprowadził filozofię „z nieba na ziemię”, tzn. z zainteresowań kosmosem i przyrodą przeniósł ją na kwestie czysto ludzkie, etyczne i polityczne. Jego „antropologiczny” zwrot okazał się bowiem w gruncie rzeczy punktem wyjścia budowania naukowej

<sup>15</sup> Arystoteles interpretuje bardzo trafnie sens Parmenidejskiej „drogi prawdy”, i to w kierunku stanowiska Sokratesa, mówiąc: „Parmenides opowiadał się za tym co jest *Jedno* w *definicji* (podkr. SB), a Melissos za tym, co jest *Jedno* materialnie” (986b 18–20). I dalej: „Wprawdzie domaga się (*sc.* Parmenides), aby obok bytu nie istniał niebyt, ale musi przyznać, że jedno istnieje, mianowicie byt i nie innego (...): zmuszony jednak liczyć się z fenomenami przyznaje, że [byt] jest jednością zgodnie z definicją (*kata ton logon*), natomiast wielością zgodnie z postrzeżeniami (*pleio de kata ten aisthesin*)” (986b 27–33).

epistemologii i podstaw teorii wiedzy w ogóle. Sokratesowe „poznaj samego siebie” znaczą: poznaj pojęcia rzeczy, działań, wartości itp., które możesz odnaleźć w sobie, albowiem jedynie taka droga (dialektyki i definicji) prowadzi do uchwycenia każdorazowo tego, co istotowo jest (*to ti, eidos*). Dla Sokratesa subiektywność była więc tylko punktem wyjścia drogi poznania, podczas gdy na przykład dla sofistów subiektywność była nie tylko drogą poznania, lecz jednocześnie kryterium prawdy. Wypowiedź Sokratesa z Platńskiego *Fedona* można uznać za własne oświadczenie filozofa: „Więc wydało mi się, że trzeba uciec się do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co jest” (*edoxe de moi chrenai eis tous logous kataphygonta en ekeinois skopein ton onton aletheian*: 99e 4-6). Arystoteles wyjaśnia nam to precyzyjnie: „Ten zaś (*sc.* Sokrates) słusznie poszukiwał istoty (*ti estin*), poszukiwał bowiem sylogizmów i pryncypium (*arche*) sylogizmów, bo czym coś jest (*to ti estin*), jest punktem wyjścia (*arche*) sylogizmów. Dialektyka nie była jeszcze wtedy na tyle sprawna, ażeby mogła nawet bez wiedzy o istocie (*tou ti esti*) rozpatrywać przeciwieństwa i rozstrzygać, czy ta sama nauka dotyczy przeciwieństw; dwa bowiem odkrycia można słusznie przypisać Sokratesowi, mianowicie wnioskowania indukcyjne (*epaktikoi logoi*) oraz ogólne definicje (*horismoi*), jedno i drugie bowiem dotyczy początku wiedzy (*archen epistemes*). Sokrates jednak nie przyznawał oddzielnego istnienia ani ogółom, ani definicjom. Dopiero jego następcy przyznali im oddzielne istnienie (*sc.* odrębny status) i nazwali je ideami” (*Met.* M 1078b 23-32). Jeśli z kolei Platon, dodaje Stagiryta, „założył w przeciwieństwie do pitagorejczyków Jedność oraz liczby poza rzeczami, i wprowadził idee, to dlatego, że zajął się badaniem pojęć (*en tois logois*), dawniejsi bowiem myśliciele nie znali dialektyki” (987b 29-34). Owe (*logoi*), do których zwraca się Sokrates, mają przeto złożoną strukturę. Składają się na nie rzeczowniki (*onomata*), naturalne podmioty atrybucji, o które pytamy istotnościowo, co (czym) to (coś) jest, oraz stosowne do nich predykaty (*rhemata*), czyli określenia ogólne. Chodzi więc o definicje klas i typów rzeczy, będące intelektualnymi ujęciami w istotnościowym aspekcie „co” danego bytu. Wewnętrzna struktura definicji jawi się przeto jako relacja (*logos*), a jeśli jest zasadna, odzwierciedla w postaci podmiotowo-orzecznikowego przyporządkowania realną istotę rzeczy. W metajęzykowym rozwinięciu tej problematyki (Platon - - Arystoteles) musiało w końcu dojść do wyłonienia się uniwersalnej ontologii predykatów i nauki o kategoriach.

Rozważania epistemologiczne stanowiły punkt wyjścia Parmenidesa, Sokratesa i Platona. Prawdziwe poznanie, by owocować wiedzą pewną i niezawodną, musi być ugruntowane w Samej Prawdzie (*to eon - - ousia vs. doxa*, pozór prawdy = niebyt). Jej odzwierciedleniem, czy tylko aproksymacją są każdorazowo realne terminy ogólne (*horoi, horismoi*), nieporównywalnie mniej zmienne niż przedmioty świata zmysłowego. Przeto od nich przede wszystkim, mimo iż pełnią pośrednią rolę między prawdziwym bytem a myśleniem, od ich dialektycznej obróbki i precyzacji należy rozpocząć poszukiwanie prawdy, jak stwierdza Sok-

rates w przytoczonym powyżej fragmencie *Fedona*. Sokrates wypracowuje w tym celu procedurę swoistej „redukcji ejdetycznej” (tj. redukcji od wielości do jedności), indukcyjnego dochodzenia do prawdy zawartej w ogólnej definicji, co też niestrudzenie uprawiał w formie dialogu. Był to ważny krok w kierunku osiągnięcia niezawodnej wiedzy, ale przez Platona był on postrzegany jako wstępny etap na drodze „odpomnienia” tego, co w sposób niewzruszony *zawsze jest* (*aei on, ousia ontos ousa*). Innymi słowy, w kontekście Platońskiej teorii anamnezy Sokratesowa *epagoge* i jej rezultat — abstrakcja, spełniają jedynie rolę naprowadzającą, a nie *par excellence* odślaniającą, jak to będzie miało znów miejsce u Arystotelesa.

Opisana przez Platona i Ksenofonta metoda dialektyczna Sokratesa liczyła trzy stopnie. Sokrates analizował wiedzę rozmówcy, wykazując mu, że naprawdę niczego nie wie, bo jak dotąd poruszał się wyłącznie w sferze pozorów prawdy. Był to pierwszy stopień metody — *elenktyka* (argumentowanie zbijające). Drugi stopień stanowiła zachęta — *protreptyka*, kiedy Sokrates dodawał otuchy strapiotnemu rozmówcy, mówiąc co ma czynić, aby pozbyć się hańbiącej człowieka niewiedzy. Trzeci wreszcie stopień stanowiła pomoc w rozumowaniu i definiowaniu różnorodnych pojęć, tzn. *maieutyka*. Sokrates zadawał pytania, żądając od rozmówcy największego wysiłku w formułowaniu definicji, które wnet poddawał krytyce i odrzucał, zachęcając do ponownych wysiłków w dobywaniu coraz to lepszych, istotowo aproksymatywnych, ale zawsze, w ocenie Sokratesa, niedoskonałych definicji. Warto zwrócić uwagę, iż podobną strukturę wykazują Platońskie dialogi, będące *quasi*-reprodukcjami Sokratesowych dysput. Do symbolu hermeneutycznej otwartości dialogu Platona urasta zakończenie *Teajteta*: „Jutro Teodorze znów się tutaj spotkamy”. Szczególnie dobitnym przykładem byłby dialog *Parmenides*. Jego *explicite* zalecenie gruntownego i ponawianego stale ćwiczenia w odpowiednio ukierunkowanej argumentacji, wynika nie tylko z przekonania o koncentrycznym charakterze zdążania do prawdy, ale oznacza przede wszystkim, że bez spełnienia tego zalecenia, spełnienia warunku filozoficznej *praxis*, nie jest możliwy bezpośredni ogląd istoty, osiągniany w aktach ponadzmysłowej i ponaddyskursywnej intuicji — *noesis*<sup>16</sup>. Trafna jest również w tym miejscu teza K.M. Sayre’ya, głosząca, iż „poszczególne dialogi jako całości są skonstruowane tak, by służyć raczej jako dialektyczne instrumenty, niż jako składowe doktryny”, że ponadto: „dla odślonięcia myśli Platona struktura dialektyczna dialogu jest nie mniej ważna, niż jego poszczególne argumenty”<sup>17</sup>.

Nie powstałaby jednak naukowa dialektyka jako *episteme*, gdyby nie fundamentalny zwrot Parmenidesa i Sokratesa ku prawdzie i logosowi. „Odkąd zacząłem rozumieć słowa — powiada Sokrates u Ksenofonta — nigdy nie przestałem szukać i uświadamiać sobie tego, co dobre” (*Apologia* 16). Podobnie mawiał — czytamy u Epikteta — uczeń Sokratesa Antystenes: „Początkiem

<sup>16</sup> Zob. szerzej na ten temat Platon. *List VII*, 341c 7–d3; 343e 2–344a 5.

<sup>17</sup> Zob. K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983, s. IX.



wykształcenia jest badanie nazw” (*Diatryby* I 17, 12). Można więc słusznie uznać Sokratesa za filozofa autentycznej mowy, ponieważ oddając się bez reszty w służbę prawdy uczył rozumienia słów, a tym samym rozumnego i świadomego posługiwania się mową. Głównym bowiem celem takiego nauczania było uświadamianie sobie i swoim rozmówcom właściwej treści poszczególnych wyrazów bądź ich odpowiednich złożzeń (definicje), aby od zawsze skończonej wielości poszczególnych fenomenów, jakimi rozporządza indukcja, przechodzić do uniwersalnych pojęć, które obejmują nie tylko wszelkie znane, ale też wszystkie nieznanne fenomeny (przedmioty) danej klasy. W tym sensie, jako lapidarnie trafna powraca uwaga Arystotelesa (1078b 27), że Sokratesowi można słusznie przyznać „tylko” dwie rzeczy, mianowicie wywody indukcyjne oraz ogólne definicje pojęciowe (*to horidzesthai katholou*).

Decydujące zatem dla całej myśli greckiej i na przyszłość okazało się odkrycie powszechników. Chociaż Sokrates dostrzegał uniwersalny charakter pewnych aksjologicznych pojęć, takich jak męstwo, zbożność, sprawiedliwość, czy umiarkowanie, uprawiana przezeń metoda znajdowała najszersze zastosowanie. Konsekwencję te dostrzegł właściwie Platon. Jeśli Sokrates nie zajmował się *explicite* kwestią ontycznego statusu istnienia uniwersaliów, to z tytułu niezależnego i koniecznego ich charakteru oraz powszechnego obowiązywania byłoby rzeczą niemożliwą, iżby przypisywał im jakiś tylko podmiotowy byt w rozumieniu na przykład conceptualistycznym lub dziewiętnastowiecznego idealizmu. Wynika to już z nauki Parmenidesa, iż pojęcia (*noemata*), i w ogóle myślenie, są zasadne tylko wtedy, gdy ujmują prawdę (*resp.* istotę) tego, co jest, a co obiektywnie obecne<sup>18</sup>. Wszak powszechniki (*idee*), jak Sokratesowe normy wywodzą się z transcendentnego Dobra, utożsamionego już przez Euklidesa z Megary z Parmenidejskim Jednobytem Prawdy. Zatem krok ku ontologicznej separacji i wyróżnieniu owych klas --- *eide*, czyli --- jak minimalizując sugeruje to Arystoteles -- ku ich „zhipostazowaniu”, był więc posunięciem naturalnym. Nadanie idei statusu odrębnego (w terminologii Platona *auto to eidos*) niż tylko podmiotowy nasuwało się samo. Był to krok Platona zarówno w stronę przyznania idei statusu transcendentnego, jak i transcendentalnego określenia jej własności i normatywnej mocy --- jako prawdy, jedności, dobra i czystej bytowości.

Podsumujmy. Na genezę platońskiego pojęcia idei złożyły się oddziaływania trzech wielkich tradycji:

1) parmenidejska: droga Prawdy to droga tego, co *Jest*; Prawda jako Sam Byt (vs. Pozór Prawdy = niebyt). Prawda jedyną ontologiczną pozytywnością; Prawda

<sup>18</sup> Por. Parmenides DK 28B 8 34-36; Platon, *Parmenides* 135b 10. Fragment Parmenidesa dotyczący tożsamości myślenia i bytu należy sparafrazować następująco: nie jest tak, że cokolwiek pomyślę, to „jest” (sofisci), ale jedynie to, co *jest* (*sc. Prawdą*), może być poznane myślą i wówczas myślenie jest *par excellence* myśleniem bytu, tzn. kiedy jest myśleniem prawdy (DK 28B 3).

jako pełna rzeczywistość (w języku Platona *to pantelos on, ontos on, ousia ontos ousa*), niezależna instancja, transcendentny obszar Będącego (*to Eon = Aletheies pedion*, por. *Fajdros* 247c–248c), Prawda Sama wzorcem czystej bytowości (istotowości), czysta IDEA Bytu. Konsekwencje dla Platona: idea musi mieć naturę apriorycznej Prawdy wiecznej, jest absolutna, niepodzielna i tożsama z sobą, tak jak Sama Prawda, która spełnia w najwyższym stopniu warunek bycia (jako maksimum istnienia i istoty). Prawda i Byt są tym samym (*ousia*), pojęcie idei jest ufundowane na pojęciu Prawdy Samej, co oznacza, że „geneza” idei jest „odgórna”, nie zaś „oddolna”, jak Arystotelesowski ekwiwalent idei — substancja druga; każda idea jako ugruntowana w Jedności Prawdy jest Jednością *nad* Wielością (*hen sc. auto to eidos epi pollon*).

2) pitagorejska: Liczba jako substancja samoistna (*ousia*), synonim Prawdy wiecznej, *czysta rzeczywistość* i określoność; jest wielkością nieciągłą (*discretum vs. Continuum*), jako miara, stosunek, relacja (*logos*) ustrukturuje (geometryzuje) substrat Nieokreślonego (*apeiron*); proporcje liczbowe jako paradygmaty (formy) organizujące strukturę rzeczywistości. Konsekwencje dla Platona: oparta na modelu liczby idea ma a) naturę demiurgicznego algorytmu, jest miarą (*metron*) dla rzeczy, b) jako *Peras* jest granicą oraz geometrycznym i harmonicznym środkiem (*mesotes*), c) pełni funkcję *meta-idei* (*arithmos eidetikos*) jako proporcja porządkująca sferę uniwersaliów. Idea jest Jednością w Wielości (*eneinai*), zachowując tożsamość pozostaje w relacji z Innymi (*sc. Eide*).

3) sokratejska: stałość i bezwzględność norm — wartości moralnych — implikuje w przypadku Platona, iż idea musi mieć naturę niewzruszonej normy wiecznej, niepodzielnej i niestopniowalnej jak Prawda Sama: norma moralna jest bowiem dobra, jest funkcją jedyne Dobra.

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

Całość rozważań nad genezą Platńskiego pojęcia idei streszcza sentencja: *VERUM ut (primum) ENS et UNUM (transcendentale)*.