

Hans Krämer

Platońska teoria pryncypiów w świetle filozofii transcendentalnej¹

Porównanie platonizmu i filozofii krytycznej szkoły marburskiej

Od czasu „kopernikańskiego przewrotu” Kanta, nowożytna filozofia transcendentalna „krytycznie” bada świadomość poznającą jako autentyczną podstawę („podmiot”) i, obierając taki punkt widzenia, próbuje na nowo zbudować metafizykę i ontologię. Przejmuje jednak ze starej metafizyki tematykę podstaw, zasad i kategorii, przekształcając ją w znacznym stopniu stosownie do problematyki subiektywności. Przejmuje ją nawet nie z Arystotelesowskiej, tylko z Platońskiej tradycji, która dotarła do Kanta poprzez chrześcijański neoplatonizm i Leibniza. W konsekwencji więc filozofia krytyczna przeobraziła się — nie bez powodu — w nowy idealizm; nie przypadkiem przecież jedno z wielkich dzieł neokantyzmu szkoły marburskiej poświęcono *Platońskiej nauce o ideach*. Paul Natorp wyraźnie wiązał szereg obrazowych porównań z VI i VII księgi *Państwa*² z zagadnieniem ostatecznego ugruntowania; interpretując — co więcej — tradycję pośrednią bronił jej przed Arystotelesową krytyką³. Z drugiej jednak strony, będąc zależny od Zellerowskiej hipotezy późnego datowania doktryn, o których mówią świadectwa dotyczące niepisanej nauki Platona, Natorp uznał je za bezużyteczne zwłaszcza dla interpretacji *Państwa*. Ponadto, Natorp od początku interpretował naukę o ideach na sposób nowożytny, to znaczy: przez idee rozumiał prawa myśli stanowiące przez samą myśl⁴ — idea Dobra była wówczas „prawem praw”

¹ Przełożono na podstawie H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1987, cz. III, rozdz. 2, s. 266–281 oraz angielskiej wersji *Plato and the Foundation of the Metaphysics*, State University of New York 1990, s. 147–156; przypisy s. 268–272.

² P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, Darmstadt 1961, s. 188–216.

³ Tamże; s. 433–56. W rzeczywistości jedność sama stanowi tutaj podstawowe uwarunkowanie myśli (na przykład s. 449), chociaż zrównuje się ją z wieloma innymi determinantami myśli (na przykład s. 254).

⁴ Zdaniem Natorpa Arystoteles zawsze mylnie interpretował Platona — i jego pisma i jego naukę ustną — w ujęciu obiektywno-dogmatycznym (tamże, rozdz. 11).

— i nie widząc różnic, nie mógł też zobaczyć rzeczywistych punktów stycznych i pokrewieństw między platonizmem i krytyczną filozofią transcendentálną⁵.

Dalsze perspektywy otwarte przez szkołę tybingeńską: Rola transcendentálnej podstawy w Platońskiej teorii pryncypiów

Trzeba więc zbadać od nowa, jak wygląda relacja między ostateczną podstawą w filozofii Platońskiej i w filozofii transcendentálnej, rozważając tym razem możliwość, że podstawowe twierdzenia VI księgi *Państwa* — które w tym dialogu mają, jak się zdaje, charakter programowy — można tłumaczyć i wydobywać z nich właściwy sens w świetle niepisanej Platońskiej teorii pryncypiów. Jeśli jest prawdą, że problematyka filozofii transcendentálnej obraca się wokół zagadnienia warunków możliwości wiedzy, to prawdą także jest to, że ontologia obiektywistyczna, to znaczy ontologia, która nie opiera się na teorii podmiotu, może zawierać pewne aspekty transcendentálne. Już samą teorię powszechników wchodzącą w skład platońskiej teorii idei można ujmować w aspekcie transcendentálnym z epistemologicznego punktu widzenia — w tym sensie, że warunkuje, wyjaśnia i gwarantuje ona poznawalność rzeczy zmysłowych. Transcendentálna podstawa ma jednak to do siebie, że zawsze zmierza do unifikacji z najwyższą zasadą albo ze zbiorem ostatecznych zasad. U Platona, na pierwszy rzut oka, odpowiadałaby temu formalna funkcja „Dobra samego w sobie” jako zasady prawdy i wiedzy (*Państwo* 508E i nast.; 509B). „Dobro samo w sobie”, zapewniając poznawalność idei i pośrednio także poznawalność rzeczy zmysłowych, zawiera tym samym aspekt transcendentálności, na mocy którego, pełniąc funkcję podstawy istoty i dobra, pełni też transcendentálną funkcję podstawy możliwości poznania wszystkich rzeczy. Wiadomo jednak, że z samego *Państwa* nie wynika jasno, co się kryje pod tą formalną charakterystyką. Rzecz wyjaśnia się natomiast, kiedy wziąć pod uwagę niepisaną teorię pryncypiów, która zupełnie wyraźnie określa Dobro jako jedność, a nawet podstawową jedność miary. Mamy więc transcendentálną relację tam, gdzie mówi się, że „to, za pomocą czego poznajemy najpierw każdy rodzaj, jest pierwszą miarą tego rodzaju” i tam gdzie mówi się, że „konsekwentnie, zasada tego, co poznawalne jest zawsze jedność”⁶. Jest to transcendentálny punkt odniesienia dla każdej poszczególnej dziedziny bytów i dla całości bytu. Punkt, mocą którego możemy poznać wszystko, co da się do niego odnieść. Ta gwarantująca poznawalność zasada jest zasadą jednościową nie tylko pod względem formalnym,

⁵ *Metakritischer Anhang (Dodatek metakrytyczny)* dołączony przez Natorpa do drugiego wydania jego pracy w 1920 roku świadczy, że autor zmierza w stronę neoplatońskiego mistycyzmu, lecz ta poprawka to i tak za mało, żeby porównać platonizm z historycznie ugruntowaną filozofią transcendentálną.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 1016b 19 i nast. (w platońsko-akademickim kontekście rozdziału dotyczącego pojęcia *hen*; o platońskim charakterze tej problematyki zob. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt*, s. 158 i nast.).

ale również pod względem treści, o ile definiuje się ją jako (absolutną) jedność samą. Jako taka, zapewnia strukturę i porządek bytu, i udziela każdemu pojedynczemu bytowi jedności, ograniczenia i określenia. A „wyższy stopień poznawalności osiąga przedmiot określony i uporządkowany, niż przedmiot temu przeciwny”⁷, ponieważ z istoty przynależy mu spójność, tożsamość i odrębność. Dlatego nie znając zasad i pierwszych elementów (*akra, prota, stoichea*) nie można, w ścisłym sensie, nic poznać⁸. Z kolei, określoność i ograniczoność zakłada (nieograniczoną) wielość, która, choć nie wprost, tak jak zasada określoności, ale pośrednio, jako jej materialny substrat, może być uznana za warunek prawdy i wiedzy. A zatem, również w perspektywie transcendentalnej Platońska teoria pryncypiów wykazuje charakter korelatywny, dość podobnie do współczesnej filozofii transcendentalnej, która uwzględnia korelacyjny charakter najwyższych zasad (na przykład: podmiot–przedmiot według H. Wagnera, a wcześniej według Natorpa i A. Görlanda; jedność i wielość według H. Holza)⁹. Dlatego teorię pryncypiów traktuje się zarazem jako transcendentalną podstawę, z której na drodze dedukcji można wnioskować o strukturalnych warunkach obiektywnej wiedzy. Te warunki nie ograniczają się jednak tylko do przedmiotów wszelkiego możliwego doświadczenia w przestrzeni i czasie, lecz obejmują też obszar tego, co idealne i tego, co rozumowo poznawalne *a priori*¹⁰.

⁷ Arystoteles, *Protreptyk* B33, Düring = Jamblich, *Protreptyk* 6.37, 26–39, 8, Pistelli = *Test. Plat.* 34 Gaiser. Porównaj też fragment z *Fileba* 64E i nast. (*aletheia* powiązana z *metriotes* i z *symmetria*).

⁸ Tamże, B36 Düring. Jeśli chodzi o interpretację zob. E. De Stycker, w: *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Acts of the First Symposium Aristotelicum*, red. I. Düring i G.E.L. Owen, Göteborg 1960; zwłaszcza s. 98 i nast.

⁹ P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958, s. 313, 370; H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, Munich-Basel 1980, s. 32 i i nast., 100, 121 i nast., 206 i nast.; H. Holz, *System der Transzendentalphilosophie im Grundriss I*, Freiburg-Munich 1977, s. 28 i nast., 46 i nast., 99 i nast., 341, 345, 348 i nast.

¹⁰ Dialektyka jako uniwersalna semantyka pełni funkcję językowego regulatora, który ma precyzować relacje semantyczne i który bez wątplenia ma prowadzić do terminologicznego ujednoznacznienia samego języka, a co za tym idzie, do stworzenia uniwersalnego języka idealnego. Dialektyka, mająca na nowo określić relację jedności i wielości w sferze języka i myśli, posiada więc wartość ontologiczną i jednocześnie pozostaje w normatywnym związku z teorią zasad, która w ostatecznej analizie ugruntowuje tożsamość i różnicę, a więc jest też podstawą możliwości krytyki języka. Jednakże, ponieważ teoria zasad sama zależy od języka, dialektyczną metodę krytyki lingwistycznej można wykorzystywać tworząc adekwatną koncepcję zasad. Stąd wynika, że dialektyka sama siebie ugruntowuje.

W rzeczywistości, Platońska teoria pryncypiów pokazuje znacznie wyraźniej niż cała reszta filozofii Platona, że w znacznej mierze wychodził on od języka i poruszał się w obrębie kwestii językowych, stawiając sobie jednak cel, który wykraczał poza sam język. Teoria zasad, stanowiąca ostateczny warunek możliwości „odwieloznacznienia” i jasnego określenia językowych i semantycznych korelacji, jest w rezultacie również podstawą uniwersalnego języka idealnego, krytycznie oczyszczonego z filozoficznego punktu widzenia, i z racji swej normatywnej roli, jaką pełni w sferze *praxis*, jest konkretnym nośnikiem takiego języka. Zob. H. Krämer, *Plato and the Foundation of the Metaphysics*, s. 133 i 135.

Punkty wyjścia dla Platońskiej teorii podmiotu i ich granice

Teoria świadomości, oparta na kategoriach umysłu [*nous*] i duszy [*psyché*], może w ten sposób wejść w sferę obiektywną, nie prowadząc zarazem do teorii „podmiotu” w sensie krytycznym. W filozofii Platona znajdują się więc punkty wyjścia i do filozofii świadomości, i do filozofii transcendentalnej, natomiast nie ma w niej teorii świadomości w postaci filozofii transcendentalnej (czy *vice versa*), a jeśli się taka pojawia, to na niższym, pochodnym poziomie: jedność i porządek rozumnej duszy warunkują jej zdolność poznania i jako takie odpowiadają jedności i określoności przedmiotu¹¹. Obiektywnie rzecz biorąc, jest to w jakimś sensie antycypacja transcendentalnej jedności i tożsamości apercepcji Kanta, jednakże u Platona ma ona, jak zostało powiedziane, charakter podrzędny¹². Tożsamość i jedność myśli znajdują bowiem z kolei swoje transcendentalne uzasadnienie w metafizycznej teorii pryncypiów, a kategoria jedności nie jest tu zależna — jak to się dzieje w filozofii krytycznej — od transcendentalnej apercepcji¹³. Zatem, teoria podmiotu i pojęcie transcendentalnego uzasadnienia w filozofii Platońskiej i w filozofii nowożytnej, pozostają do siebie w stosunku wzajemnej inkluzji, z różnie rozłożonymi akcentami. W filozofii nowożytnej, szeroko rozumiana filozofia transcendentalna jest właściwie tożsama z filozofią podmiotu. Ta różnica w akcentach rysuje się jeszcze ostrzej na tle wyraźnego podobieństwa treści obydwu filozofii. Dzięki temu można też zrozumieć, dlaczego u Platona korelacja podmiot–przedmiot nie może się jeszcze pojawić na poziomie zasad — jak w nowożytnej filozofii transcendentalnej — i dlaczego w związku z tym, jego teoria pryncypiów ogranicza się, by tak rzec, do sfery przedmiotu. Z kolei filozofia transcendentalna, która konsekwentnie wychodzi od poznającego podmiotu, musiałaby uzupełnić Platońskie metafizyczne punkty wyjścia transcendentalnego uzasadnienia, interpretując je jako nieświadomą, dogmatyczną projekcję *stricte* podmiotowych warunków. Jedność samą w sobie można zatem uzyskać tylko na drodze dedukcji z prostoty i tożsamości¹⁴ skończonej samoświadomości,

¹¹ *Teajtet* 184D (*mia tis idea*); *Państwo* 508E i nast. (mówi się tu, że *episteme* i *gnosis* są „dobrokształtne” czyli są pokrewne Dobru); *Sofista* 228C; Arystoteles, *De anima* 404b22 = *Test. Plat.* 25 A. Gaiser (korelacja *nous* i monady).

¹² To samo dotyczy niektórych momentów podkreślających udział myśli i jej spontaniczności, które można znaleźć w Arystotelesowej teorii abstrakcji i aktualizującej funkcji myśli (zob. H. Happ, *Hyle*, s. 51–55) oraz momentów, które mają nawet charakter transcendentalny, jakkolwiek daleko im do radykalnego przewrotu nowożytnej krytyki, przewrotu opartego na pojęciu podmiotu. (Praca K. Oehlerera, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* [Munich 1962, Hamburg 1985] z kolei niepotrzebnie kładzie tak silny nacisk na moment receptywności w starożytnej teorii świadomości).

¹³ Kant, *Krytyka czystego rozumu* B131.

¹⁴ O tych dwu aspektach zob. D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, „Sitzungsberichte Heidelb. Akad. d. Wissenschaften”, 1977/1, s. 55 i nast.

podobnie jak zasadę wielości trzeba odnieść do związanej z samoświadomością różnorodności¹⁵.

Problem uzasadnienia prawomocności poznania w transcendentalnej i Platońskiej filozofii

Filozofia transcendentalna nie pokrywa się *simpliciter* z teorią uprawomocnienia wiedzy. W rzeczy samej, szukanie warunków wszelkiego możliwego poznania nie musi się łączyć z badaniem słuszności roszczenia do prawdziwości poznania i z badaniem środków, którymi się wiedza w tym celu posługuje. Niemniej jednak u Kanta czyste pojęcia intelektu (kategorie), które stanowią transcendentalne warunki wszelkiego możliwego doświadczenia, znajdują swoje uzasadnienie w transcendentalnej dedukcji: sprawdza się więc ich prawomocność i przedmiotową ważność. Teraz z całą pewnością można powiedzieć, że Platon nie mógł postawić kwestii uprawomocnienia wiedzy w sposób właściwy dla krytycznego nastawienia Kantowskiego. Jednak Platońska metoda dialektyczna oparła się i sceptycyzmowi i (częściowemu) agnostycyzmowi sofistów; a zatem funkcjonuje ona, w pewnym stopniu, na porównywalnie dogmatycznej podstawie i w analogicznej sytuacji. Dlatego właśnie w teorii Platona główną rolę odgrywa ostateczne uzasadnienie w „nieuwarunkowanej” (*anypotheton*) jedności, zapewnione przez metodę dialektyczną i zweryfikowane oczywistością intelektualnej intuicji. Tę „pewność”, że procedura dialektyczna prowadzi do „zasady”¹⁶ jako takiej, można zestawić z nowożytnym problemem uprawomocnienia poznania u Kanta. O ile u Kanta jedność samoświadomości gwarantuje prawomocność kategorii, a także ich układ — nawet jeśli idzie o wzajemny stosunek między poszczególnymi kategoriami¹⁷ — o tyle u Platona nieuwarunkowana jedność sama w pierwszym rzędzie gwarantuje prawdziwość kategoriaalnych *metaidei* i liczb idealnych, które rządzą strukturą inteligibiliów, a pośrednio gwarantuje też prawdziwość samych inteligibiliów¹⁸. W ten sposób, obydwie klasy *metaidei* (najwyższe kategorie i liczby idealne), będąc różnymi rodzajami jedności, odnoszą się bezpośrednio do jedności pierwszej zasady.

¹⁵ Przejście do nastawienia subiektywnego widać też, na inny sposób, w formach jedności refleksyjnej władzy sądenia w trzeciej *Krytyce* Kanta, w której ożywają pewne właściwe Platonowi teleologiczne aspekty struktury rzeczywistości. Interpretacja, w której piękno jest symbolem i jakby pierwszym piętrem dobra, i z drugiej strony, interpretacja ukazująca pokrewieństwo prawa moralnego i *principium contradictionis* (zasady sprzeczności) zbiegają się tutaj w sensie jedności rozumu, co tematycznie zbiega się z poliwalencją Platońskiej teorii pryncypiów.

¹⁶ *Państwo* 533C8 i nast. (*hina bebaiosetui* trzeba odnieść albo do hipotezy albo do samej dialektyki, a nie do *arche*, której, przeciwnie, podstawa zawdzięcza swą pewność).

¹⁷ W obydwu przypadkach znajdujemy tu podwaliny koherencyjnej teorii prawdy. Zob. *Krytyka czystego rozumu* A104–106; H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, s. 72 i nast., 217 i nast., 255 i nast. oraz 165 i nast.

¹⁸ Zob. przyp. 15.

Kantowska i Platońska teoria konstytucji rzeczywistości

W nowszych studiach na temat Kanta pojawia się uzasadniona skądinąd skłonność do oddzielania teorii konstytucji przedmiotów od kwestii prawomocności poznania, której przyznaje się wyraźnie pierwszeństwo¹⁹. Rzeczywiście, transcendentálny problem warunków i prawomocności poznania można podejmować niezależnie od dalszej hipotezy ontologicznej, wedle której świadomość nadaje zjawiskom swój porządek, czy nawet samorzutnie je konstytuuje. Widoczne u niektórych współczesnych autorów przejawy nowego realizmu krytycznego jeszcze bardziej podkreślają te powinowactwa z filozofią przedkrytyczną, ale jeśli chodzi o Platona, bardziej pouczające jest chyba zestawienie jego teorii konstytucji rzeczywistości, związanej z metafizyczną teorią pryncypiów, z krytyczną teorią konstytucji Kanta. Krótki fragment *Państwa* (509B) mówiący o tym, że idee (a pośrednio także rzeczy zmysłowe) otrzymują swój byt od „Dobra samego”, tak jak widzialny świat żywych bytów otrzymuje życie od słońca, znajduje dalsze, bardziej szczegółowe wyjaśnienie w niepisanej systematyce, w której czystą jedność zakłada nieograniczona miara i granica, a co za tym idzie także różnicowanie, tożsamość, istota, ciągłość, stała konsystencja: w sumie, czysta jedność stanowi podstawę definicyjnych cech substancjalnych. Równocześnie jedność jest też podstawą wszystkiego rodzaju określonych stosunków i związków bytowych, które stoją u podstaw zdań i sądów²⁰. A zatem byt definiuje się ogólnie, jako to, co się konstytuuje w wyniku ograniczenia i określenia (nieograniczonej) wielości przez jedność. Można w związku z tym uznać, że same zasady — o tyle, o ile są dla bytu konstytutywne — nie są bytem, lecz byt poprzedzają (kryją się za nim albo pod nim).

Jeśli więc ta różnica między formalnymi determinantami bytu z jednej strony i konstytuowanymi przez nie realnościami z drugiej wskazuje na pewną analogię pomiędzy teorią Platońską i nowożytną teorią konstytucji rzeczywistości, to analogia ta staje się jeszcze pełniejsza, kiedy spojrzeć na związek obydwu teorii z transcendentálnego punktu widzenia: u Platona, w procesie określania bytu, wszystkie trzy aspekty — ontologiczny, epistemologiczny i prawdziwościowy (dotyczący prawomocności) — dane są bezpośrednio i źródłowo na tej samej

¹⁹ H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, s. 335; D. Henrich, *Identität und Objektivität*, s. 111; H. Holz, *System der Transzendentalphilosophie*, I, s. 365 i nast.; M. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion* (Berlin-New York 1978), s. 117 i nast., 157. Również analityczna filozofia transcendentálna u Strawsona, Bennetta i innych.

²⁰ Dotyczy to też czasownika *jest* w funkcji łącznika albo w funkcji identyfikacyjnej. W obydwu przypadkach czasownik ten wyraża relację całości i jedności albo — innymi słowy — relację jedności w wielości. Dlatego *Logos* jako twierdzenie (*Logos* znaczy też stosunek!) można uznać za kategorię bytu, ponieważ słowo *byt* (*on*) wyraża też stosunki bytowe.

plaszczyźnie; u Kanta, teoria konstytucji dowodzi porządku i przedmiotowej ważności szeregu kategorii wywiedzionych z teorii sądów, a więc zmierza do wykazania prawomocności poznania²¹.

Każda z teorii koncentruje się jednak na czym innym: podczas gdy w Kantowskiej teorii konstytucji punkt ciężkości stanowi refleksja nad problemem teoretycznego uprawomocnienia wiedzy, u Platona aspekt transcendentálny opiera się na nadrzędnym aspekcie ontologicznym, a pojęcie konstytucji wyraźnie wykracza poza wspomnianą kwestię. U Platona proces konstytucji rzeczywistości polega przede wszystkim na ustrukturuwaniu rzeczywistości poczynając od jej najwyższych zasad. W tym procesie związek między zasadą i tym, co zasada warunkuje, jest ściślejszy niż w normalnym procesie dedukcji rodzajów i gatunków. Związek ten ma aspekt transcendentálny, ale się do niego nie sprowadza.

Ponadto metafora „rodzenia”, która ilustruje związek uzasadniania, nie ma u Platona jakiegokolwiek aspektu czasowego, podobnie jak nie ma go w Kantowskiej teorii konstytucji bytu. (Idee jako byty nie podlegające żadnego rodzaju procesom mogą co najwyżej trwać w byciu, nie mogą natomiast zostać powołane do bytu, tj. rodzić się.) Metafora „rodzenia” sugerowałaby raczej — tutaj znowu Platon, może nieco powierzchownie, zbliża się do Kanta — spontaniczność rozumienia, do którego myśliciel dochodzi pojedynczymi, kolejnymi krokami myślowymi, ponieważ będąc bytem skończonym, w przeciwieństwie do wszystko obejmującego *intuitus intellectus divini*, musi poznawać stopniowo²². Inna istotna różnica pomiędzy Platońską i nowożytną teorią konstytucji polega na tym, że u Kanta różnorodność konstytuowanych rzeczy jest funkcją teorii zasad, a nie teorii konstytuentów (to znaczy szeregu czysto kategorialnych pojęć intelektu). U Platona przeciwnie: wielość pojęć kategorialnej refleksji (*metaidei*) dedukuje się z (nieograniczonej) wielości (dużego-i-małego), która jest ich materialnym substratem. Pod tym względem, w koncepcji konstytucji rzeczywistości Platon nakreśla metafizyczną wielość stopni; strukturalny korelat jedności i wielości, w swojej funkcji uzasadniającej pojawia się jednocześnie na poziomie teorii zasad.

Procedura regresywna i progresywna u Kanta i Platona

W *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze* (1764) Kant odróżnił metodę filozoficzną od matematycznej, nazywając tę pierwszą metodą analityczno-regresywną. W niektórych swoich pracach krytycznych zajmował się tą procedurą na szerszą skalę²³. W. Röd zwracał uwagę na to, jak ważną rolę odgrywała metoda analityczna w siedemnastowiecznej i późniejszej filozofii, oraz wiązał tę

²¹ *Krytyka czystego rozumu* A125–130.

²² Wyraźne chronologiczne następstwo prowadzi z powrotem do hierarchicznego następstwa bytów, to znaczy do zależności ontologicznej (*proteron hysteron physei*).

²³ Na przykład w *Prolegomenach* albo w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*.

metodę z nowożytnymi naukami przyrodniczymi²⁴. Dużo prościej jednak połączyć wytyczone przez Kanta granice między filozofią i matematyką z tym, co na temat matematyki mówi Platon w *Państwie* (koniec VI księgi); w dalszej kolejności można je też łączyć z Platońskim rozróżnieniem analitycznej *ratio cognoscendi* i syntetycznej *ratio essendi*. W okresie krytycznym Kant odszedł od zdobytej tą metodą podstawy, zrównując syntezę z analizą, porządek progresywny z regresywnym. W filozofii transcendentalnej progresja jest nawet metodą konstytutywną, pod warunkiem, że chce być czymś więcej, niż tylko metateoria. Dyskusja nad recepcją Kanta w filozofii analitycznej wykazała w istocie, że przy prostym, opisowym wznoszeniu się do warunków możliwości wiedzy, kwestia prawomocności wiedzy pozostaje nadal otwarta i nie rozwiązana (tak jest na przykład u wczesnego Strawsona)²⁵. Pod tym względem Platonizm i filozofia transcendentalna są metodologicznie podobne: Platon również najpierw odkrywa i wyprowadza zasady metodą analityczno-regresywną, a dopiero po niej następuje progresywno-syntetyczna, wychodząca od zasad dedukcja tego, co zasadom podlega. Należy też zauważyć, że i u Kanta, i u Platona myśl rozwija się linearnie: u Kanta od jedności samoświadomości, poprzez dedukcję kategorii prowadzi do aksjomatów; u Platona od zasad, poprzez kategorialne metaidee i liczby idealne prowadzi do pozostałych powszechników i rzeczy zmysłowych²⁶.

Pojęcie systemu w niepisanych naukach Platońskich i jego związek z nowożytnym i transcendentalnym pojęciem systemu

Pojawia się tutaj pytanie: czy i w jakim miejscu występuje u Platona pojęcie systemu w dzisiejszym, wypracowanym przez nowożytność znaczeniu. Heidegger odpowiedział na to pytanie zdecydowanie przecząco, wyjaśniając, że używane dziś pojęcie systemu ukształtowało się pod naciskiem znamiennego dla nowożytności problemu pewności wiedzy, który miał doprowadzić do specyficznego pojęcia „systemu” pewnej, *apriorycznie* uzyskanej wiedzy²⁷. Oczywiście w starożytności nic podobnego nie miało miejsca; były jednak inne problemy, takie

²⁴ W. Röd, *Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts*, „Philosophisches Jahrbuch”, 79 (1972), s. 56 i nast.

²⁵ J.P. Strawson, *Individuals*, London, 1959 (i odmiennie w *The Bounds of Sense*, London, 1966). Tutaj także teoria subiektywności staje na drugim miejscu za zagadnieniem transcendentalnych warunków tożsamości (którą, historycznie rzecz biorąc, można wiązać z Platońską kategorią jedności).

²⁶ I dla starożytnego i dla nowożytnego idealizmu charakterystyczne jest *dedukowanie* zespołu kategorii z *pewnej jednoczącej zasady* i tym właśnie różni się idealizm od tradycji arystotelesowskiej, która łączy kategorie w pary, nie szukając dla nich wspólnej podstawy. Obydwa rodzaje kategorialnej konstytucji zawsze miały i nadal mają swoich zwolenników.

²⁷ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, red. H. Feick, Tübingen 1971, s. 27–74. (s. 33: „Kto zatem mówi o systemie Platona albo

jak soteriologiczna kwestia właściwego życia w filozofii hellenistycznej (i w stoicyzmie i w epikureizmie), czy potrzeba dogmatu odczuwana u schyłku starożytności (na przykład u Proklosa), które również prowadziły do konstruowania systemów. A zatem także w przypadku Platona trzeba szukać bardziej szczegółowej odpowiedzi, która uwzględniłaby to, że już on — a nie dopiero nowożytność, jak sądzi Heidegger²⁸ — otworzył perspektywy dla filozofii *more geometrico demonstrata* [w sensie aksjomatów] i związanej z nią koncepcji całkowicie poznawalnej i dostępnej rzeczywistości. Chociaż w starożytności i u Platona nie ma jeszcze specyficznie ukierunkowanego, zakładającego istnienie absolutnej samoświadomości, nowożytnego pojęcia systemu, to tak czy inaczej można znaleźć pewne analogie, zarówno jeśli chodzi o metodę, jak i o typ teoretycznych struktur. Dwie metody: progresja i regresja, idące jakby po jednej linii w dwu przeciwnych kierunkach, oraz elementy strukturalnie związane z tymi metodami, zbliżają filozofię Platona do nowożytnej filozofii transcendentnej.

Te zbieżne z nowożytną filozofią rysy filozofii Platona, upoważniają nas też do mówienia o platońskiej *systematyce*²⁹, nawet jeśli swoim celem i innymi cechami charakterystycznymi różni się ona od typowej systematyki nowożytnej. Różnicę widać na przykład w tym, że postępowanie regresywne i progresywne, które należy do metody dialektycznej, pozostawia mimo to miejsce na pluralizm szczegółowych obszarów zainteresowań i właściwych im metod (uogólnienie—redukcjonizm); pluralizm, który wynika też z wielofunkcyjności teorii pryncypiów. W takiej otwartej systematyce zawsze istnieje możliwość dodania kolejnych dziedzin wiedzy i szczegółowych metod, a co za tym idzie, nie wyklucza się też możliwości modyfikacji na poziomie teorii pryncypiów. Przejawia się w tym niejaka wyższość metody regresywnej nad progresywną, której metodologiczne własności trudno zresztą szczegółowo odtworzyć³⁰. Z drugiej strony, Platon nie definiuje jeszcze pojęcia podstawy w oparciu o zasadę racji dostatecznej, która to zasada wywodzi się z chrześcijańskiej nauki o stworzeniu *ex nihilo*, i którą jako

o systemie Arystotelesa fałszuje historię i schodzi z drogi, która pozwala wejść w wewnętrzny ruch tego filozofowania i zrozumieć jego rozszczenie do prawdy”).

²⁸ Tamże, s. 39. Heidegger nie tylko nie bierze pod uwagę filozofii hellenistycznej i neoplatonizmu, ale również tam, gdzie rzecz dotyczy samego Platona, opiera się na Schleiermacherowskim jego wizerunku stworzonym wyłącznie na podstawie dialogów, bez uwzględnienia tradycji pośredniej. W przeciwieństwie do niego, T.W. Adorno widzi w należącej do tradycji pośredniej metafizyce liczb chęć „dopełnienia” i „kontynuacji” systemu oraz przekonanie o „dostępności” świata dla człowieka. (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Gesammelte Schriften*, 5, Frankfurt 1970, s. 17–19).

²⁹ Kantowskie rozróżnienie między dogmatyką i systematyką (*Krytyka czystego rozumu* b 673, 765 i nast.) całkowicie zgadza się z filozofią Platońską.

³⁰ To, że Platon brał pod uwagę podstawowe różnice między regresem i progresem można wywieść na podstawie: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I 4. 1095a30–b3 = *Test. Plat.* 10 Gaiser.

pierwszy sformułował Leibniz³¹. Różnica między przyczyną i skutkiem, racją i następstwem jest więc dla Platona jeszcze czymś obcym. Platońska systematyka i jej teoria pierwszych zasad nie podają warunków wystarczających, a niemal wyłącznie warunki konieczne, które na ogół wcale nie wyjaśniają bytu w określonym sposobie bycia rzeczy zeń wywiedzionych, a tylko niepełnie tłumaczą ich istnienie. Z Platońskiej teorii pryncypiów da się wydedukować w dosłownym sensie tylko kilka istotowych ontologicznych uwarunkowań. Platońskie roszczenie do odkrycia ostatecznej podstawy nie wyklucza zatem wcale słabości dedukcji i *deficytu* wyjaśnienia. Odległość dzieląca tu Platona od filozofii transcendentalnej nie jest wszak nie do pokonania: dedukcja, która ze samoświadomości wyprowadza treść kategorii i sądów w ogóle, pozostaje u Kanta na płaszczyźnie programowo aporetycznej³² — tak jak u Platona powstawanie liczb idealnych z pierwszych zasad. Innymi słowy, transcendentalna jedność apercpepcji też nie dostarcza warunków wystarczających — wymaganych przez zasadę racji dostatecznej — a podaje tylko warunki konieczne do wyjaśnienia jedności sądu i szeregu kategorii³³. Ponadto, w odróżnieniu od Platona, u Kanta problematyczne jest już samo formalne zapośredniczenie jedności świadomości i wielości myśli. Postulowano więc nową próbę rekonstrukcji, idącą za fenomenologiczną teorią jaźni (i jej kontynuacjami na przykład u R. Hönigswalda i W. Cramera), w której tożsamość czystej apercpepcji miałaby czysto logiczny porządek i jednocześnie jak gdyby czasowe przebiegi — co mogłoby wyjaśnić, na jakiej zasadzie wielorakie treści przedstawień wiążą się z jednością samoświadomości i jednocześnie pozostają pod szczegółową kontrolą kategorii³⁴. W rezultacie więc, wielość jest już z góry gotowa do tego, żeby wejść do jedności samoświadomości jako takiej, której tożsamość polega na stanowieniu stosunku i zestawianiu danych świadomości. Historycznie rzecz biorąc, niezależnie od rozmaitych problemów, które się tu pojawiają, zapowiada to kolejną platonizację: jeśli teoretyczna korelatywność zasady jedności i zasady wielości znowu funkcjonuje wyłącznie na płaszczyźnie teoretycznego subiektywizmu.

³¹ Na przykład *Monadologia*, rozdz. 32, 37; *Teodycea*, rozdz. 44; *Zasady natury i laski*, rozdz. 7 (mówiący o byciu i o byciu określonym: o egzystencji i esencji).

³² *Krytyka czystego rozumu* B145/46: „Lecz tak samo nie można bliżej uzasadnić owej szczególnej własności naszego intelektu, że jedność apercpepcji *a priori* wytwarza on tylko przy pomocy kategorii, i to jedynie przez taki właśnie ich rodzaj i liczbę, jak nie można wytłumaczyć, dlaczego mamy akurat takie, a nie inne, funkcje sądzenia, lub dlaczego czas i przestrzeń są jedynymi formami naszej możliwej naoczności”.

³³ M. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie*, s. 132 i nast.

³⁴ D. Henrich, *Identität und Objektivität*, s. 94 i nast.; P. Rohs, *Transzendente Apercpeption und ursprüngliche Zeitlichkeit*, „Zeitschrift f. philos. Forschung”, 31 (1977), s. 19 i nast.; *Die Vernunft der Erfahrung*, Königstein-Taunus 1979; *Die Zeit des Handelns*, Königstein-Taunus 1980, s. 37 i nast.; R. Aschenberg, *Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson*, „Philosophisches Jahrbuch”, 85 (1978), s. 357 (krytyka Henricha).

Wnioski:

Historyczne antecedencje filozofii transcendentalnej w Platońskiej ontologii

Filozofia transcendentalna nie może zakwestionować swoich antecedencji zawartych w platońskiej metafizyce. W świetle teorii zasad i w świetle niepisanej systematyki Platona podobieństwa między obydwoma filozofiami wydają się nawet jeszcze bliższe (na przykład: ostateczne uzasadnienie na mocy jednoczącej zasady; szczegółowy, linearny porządek regresji i progresji; teoria konstytucji). Z historycznego punktu widzenia, pośredniczył między nimi neoplatonizm, jednak pod względem metodologicznym stał o wiele niżej od nich obu (na przykład jeśli chodzi o korelatywność zasad i porządek dialektycznej dedukcji w pierwotnym platonizmie).

Za pomocą koncepcji pochodzących z filozofii transcendentalnej można więc próbować, na drodze rekonstrukcji i szczegółowych rozróżnień, częściowo odtworzyć, częściowo uzupełnić naszą wiedzę o metodologii i topice argumentacyjnej platonizmu, których szczegóły w większości zaginęły. Analogie między nimi widać dużo lepiej tam, gdzie filozofia transcendentalna opiera się na rozróżnieniach późniejszej metafizyki i pierwszej filozofii. Na przykład wówczas, gdy podstawowy związek pomiędzy zasadami i tym, co uzasadniane, próbuje się interpretować zarazem jako relację wyjaśniania³⁵. W filozofii transcendentalnej ta relacja wyjaśniania obejmuje modyfikację relacji między zasadą i uzasadnianym, która dla Platona była całkowicie asymetryczna — teraz bowiem płaszczyzna tego, co się uzasadnia, stanowi konieczny (choć nie wystarczający) warunek wyjaśnienia samych zasad³⁶.

Samouzasadniałość zasady, znana w platonizmie od czasów Plotyna³⁷, polegająca na odwracalności ról tego co uzasadnia i tego, co uzasadniane, z transcendentalnego punktu widzenia zakłada jej samozastosowanie. To znaczy zakłada, że zasada stanowi te same warunki poznawcze i dla samej siebie i dla innych rzeczy³⁸. Z tym zbiega się postawiony przez filozofię analityczną problem samorzekania i orzekania tożsamości u Platona, które — jak widzieliśmy wcześniej — trzeba wiązać z teorią pryncypiów. W obecnym kontekście znaczy to konkretnie, że zasada określoności jest zasadą poznawczą i poznawalną zarazem, ponie-

³⁵ R. Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1982, s. 392 i nast.

³⁶ H. Holz, *System der Transzendentalphilosophie* I, s. 218: mowi tu o „relacji wzajemnego warunkowania” między podstawą i tym, czego jest ona podstawą. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, s. 127: odróżnia konsekwentnie podstawę od warunku.

³⁷ Plotyn, *Eneady* VI 8; dalej mówi o *aseitas* (byciu z siebie) i *causa sui* (byciu własną przyczyną).

³⁸ Zob. R. Bubner, *Zur Struktur eines transzendentalen Arguments*, „Kant-Studien”, 65 = „Sonderheft Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses”, Mainz 1974, zesz. I, s. 15–27.

waż jest nie tylko określająca, lecz również — jako czysta jedność — *par excellence* określona³⁹. To samo dotyczy przeciwstawnej zasady nieokreślonej i nieograniczonej wielości, która warunkując pośrednio prawdziwość każdego stosunku i wszelkiej całości, sama jest *per eminentiam* zasadą poznawczą i poznawalną⁴⁰, ponieważ jest transcendentalnie warunkowana przez samą siebie, czyli przez wielość.

W tym przeświadczeniu, że do ostatecznych podstaw w ścisłym sensie może prowadzić tylko dowód mający postać koła, współczesna filozofia transcendentálna spotyka się z Platonem, a także z Arystotelesem i jego dialektycznym „dowodzeniem” czy też elenktyczo-apagogicznym dowodem na zasadę sprzeczności⁴¹. Elenktyczne „dowodzenie” jest jednak tylko jednym ważnym przypadkiem ogólnie stosowanego dialektycznego „dowodzenia” zasad na podstawie tego co uzasadniane. Dowodzenia, które — formalnie należąc do dowodu o budowie błędnego koła⁴² — mieściło się, pierwotnie w ramach procedury regresywnej, w sferze zainteresowań niepisanej systematyki Platonskiej.

Przełożyła *Edyta Kubikowska*
Przekład przejrzał *Seweryn Blandzi*

³⁹ Charakterystyka czystej jedności jako Dobra samego odpowiada perspektywie aksjologicznej. Fakt, że Platon niezbyt konsekwentnie umieszczał pojęcie bytu poniżej pojęcia jedności, i wyraźnie podkreślał różnicę między nimi, należy tłumaczyć przede wszystkim wpływami historycznymi.

⁴⁰ Co więcej, każdą z tych dwu zasad można poznać i uzyskać odwołując się do tego, co każda z nich uzasadnia, a więc odwołując się zarazem do transcendentálnego warunku odpowiedniej zasady przeciwnej. (Jest to jeden z ukrytych wniosków tkwiących w *Parmenidesie*.)

⁴¹ Arystoteles, *Metafizyka* I 3 i nast. Zob. R. Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, s. 383 i nast.; H. Holz, *System der Transzendentalphilosophie*, I, s. 263.

⁴² Arystoteles, *Analityki wtóre*, I 3.