

Jörg Disse

METAFIZYKA
OD PLATONA
DO HEGLA

Przełożyli
Adam Węgrzecki
Leszek Kusak

Wydawnictwo WAM
Kraków 2005

Tytuł oryginału

*Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik
Von Platon bis Hegel*

© by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001

© Wydawnictwo WAM, 2005

Konsultacja naukowa

ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

Koordinacja serii

dr Tomasz Homa SJ

Przekład

Adam Węgrzecki (rozdziały: II, V, VI, IX)

Leszek Kusak (rozdziały: I, III, IV, VII, VIII)

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

ISBN 83-7318-309-4

Wydawnictwo WAM

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. (012) 62 93 200

fax (012) 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

Dział handlowy:

tel. (012) 62 93 254; 62 93 255; 62 93 256; (012) 42 37 500

fax (012) 43 03 210

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ

<http://WydawnictwoWam.pl>

Druk: Drukarnia Wydawnictwa WAM, 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

SPIS TREŚCI

Przedmowa	11
Wstęp	13

CZĘŚĆ PIERWSZA: METAFIZYKA STAROŻYTNOŚCI

Wprowadzenie	19
Rozdział Pierwszy: PLATON	22
I. Teoria dwóch światów	22
1. Życie i dzieło	22
2. Alegoria jaskini	23
3. Platoński Eros	26
4. Filozofia jako wprawianie się w umieraniu	29
II. Czym są idee?	31
1. Do czego odnoszą się idee?	31
2. Transcendencja idei	32
3. Realność idei	36
4. Idee jako powszechniki	40
5. Idee jako przyczyny	41
III. Uczestniczenie	42
1. Tożsamość a uczestniczenie	43
2. Krytyka teorii idei przez PARMENIDESA	45
IV. Bóg i dusza	49
1. Bóg a idee	49
2. Metafizyczny status duszy	56
Rozdział Drugi: ARYSTOTELES	61
I. Czym jest metafizyka?	61
1. Życie i struktura dzieła	61
2. Metafizyka jako wiedza najwyższa	64
II. Podstawy metafizyki – <i>metaphysica generalis</i>	67
1. Zasady i przyczyny	67
2. Kategorie	71

III. Substancja	72
1. Pojęcie substancji	73
2. Substancja jako nosiciel	74
3. Substancja jako istota	75
4. Forma i materia	77
5. ARYSTOTELES <i>versus</i> PLATON	80
IV. Stawanie się i teleologia	81
1. Stawanie się	82
2. Teleologia	87
V. <i>Metaphysica specialis</i>	91
1. Kosmos	91
2. Bóg	92
3. Dusza	97
Rozdział Trzeci: PLOTYN	100
Metafizyka Jedni	100
1. Życie i dzieło	100
2. Hipostaza i emanacja	101
3. Jednia	103
4. Duch	105
5. Dusza	106
6. Zmysłowo postrzegalny świat	107
7. Powrót do Boga	109
CZĘŚĆ DRUGA: ŚREDNIOWIECZE	
Wprowadzenie	115
Rozdział Czwarty: AUGUSTYN	117
I. Metafizyka doświadczenia wewnętrznego	117
1. Życie i dzieło	117
2. Wznoszenie się duszy do Boga	118
II. Metafizyka jako teologiczna filozofia	125
1. Obraz Boga	125
2. Stwórca i stworzenie	129
3. Metafizyka dziejów	132
Rozdział Piąty: TOMASZ Z AKWINU	138
I. Filozofia i teologia	138
1. Życie, kontekst i dzieło	138
2. Rozum i Objawienie	140

II. Metafizyka bytu stworzonego	143
1. Stosunek do ARYSTOTELESA	143
2. Idea „porządku”	144
3. Byt	147
III. Istnienie Boga	151
1. ANZELM Z CANTERBURY	152
2. Możliwość podania dowodu na istnienie Boga	153
3. Pięć dowodów na istnienie Boga	154
IV. Istota Boga	159
1. Poznanie Boga	159
2. <i>Via negativa</i>	161
3. <i>Via eminentiae</i>	163
4. Stosunek Boga do świata	166
V. Działanie Boga	167
1. Opatrzność i wolność	168
2. Zło świata	171
Rozdział Szósty: WILHELM OCKHAM	174
I. Nominalistyczna metafizyka	174
1. Życie i dzieło	175
2. Powszechniki	175
3. Metafizyka	179
II. Wolność Boga	183
1. Rozum i wola	183
2. Teologia wolności	186
CZĘŚĆ TRZECIA: NOWOŻYTNOŚĆ	
Wprowadzenie	193
Rozdział Siódmy: KARTEZJUSZ	196
I. <i>Prima Philosophia</i>	196
1. Życie i dzieło	196
2. Metodyczne wątplenie	197
3. <i>Cogito ergo sum</i>	198
4. Istnienie Boga	201
5. Istota Boga	203

II. Dualistyczna ontologia	205
1. Poszukiwanie prawdy	205
2. <i>Res cogitans</i> i <i>res extensa</i>	206
3. Dualizm ciała i duszy	209
Rozdział Ósmy: KANT	212
I. Rewolucja kopernikańska	212
1. Życie i dzieło	212
2. Koncepcja metafizyki	213
II. Nauka a poznanie	218
1. Sądy syntetyczne <i>a priori</i>	218
2. Aprioryczne formy poznania	220
3. Transcendentalna dedukcja	223
4. Granice poznania	225
III. Krytyka metafizyki	227
1. Zainteresowanie rozumu	227
2. Paralogizmy	229
3. Antynomie	231
4. Krytyka teologii naturalnej	233
IV. Praktyczna metafizyka	239
1. Krytyka praktycznego rozumu	239
2. Postępowanie z obowiązku	240
3. Wolność	242
4. Nieśmiertelność duszy i istnienie Boga	245
Rozdział Dziewiąty: HEGEL	248
I. Duch i dialektyka	248
1. Życie i dzieło	248
2. Od KANTA do HEGLA	249
3. Rzeczywistość jako duch	250
4. Ruch dialektyczny	252
5. Dialektyka i życie	255
II. System	257
1. Logika	257
2. Filozofia natury	259
3. Filozofia ducha	261

Metafizyka po HEGLU?	269
1. Metafizyka jako iluzja	269
2. Heideggerowskie przezwyciężenie metafizyki	275
3. Bezsensowność wypowiedzi metafizycznych	276
4. Perspektywy	283
Bibliografia	287
Skorowidz osób	303
Skorowidz pojęć	309

PRZEDMOWA

Współczesna filozofia przeważnie obrała kurs krytyczny wobec metafizyki. Toteż wprowadzenie do metafizyki naraża się na niebezpieczeństwo, że jako przedsięwzięcie „nie na czasie” przejdzie niezauważone. O ile autorowi nie przypisze się żadnych zamiarów odnawiania czegoś przebrzmiałego, będzie mu można przyznać co najwyżej zainteresowanie dziejami filozofii. Niniejsza książka nie jest jednak pomyślana ani jako „odnawianie” metafizyki czy też zabieganie o jej rozwój, lecz w swym założeniu – poza całym zainteresowaniem dziejami filozofii – opiera się na przekonaniu, które moim zdaniem można filozoficznie udowodnić, mianowicie na przeświadczeniu, że metafizyka jest i pozostanie rdzeniem filozofii.

Obecnie w wielu kręgach filozoficznych żadna dziedzina filozofii nie spotyka się z większą dezaprobatą, aniżeli metafizyka. Już samo jej pojęcie działa jak czerwona płachta na byka, a dla wielu filozofów metafizyka rozumiana klasycznie jest kozłem ofiarnym, który musi istnieć jedynie ze względu na różnorodną jej obecność w dziejach filozofii, o której z pogardą i często bez bliższego uzasadnienia myśli się, że można się z nią definitywnie rozstać, gdyż, jeśli w ogóle, przedstawia co najwyżej jedną z możliwych postaci zachodniej metafizyki. Niech niniejsza książka przyczyni się do tego, że również te kręgi uświadomią sobie nie tylko to, iż wybitni myśliciele zachodniej filozofii, od PLATONA do HEGLA, byli w istocie metafizykami (co prawdopodobnie jest znane), ale także to, iż w gruncie rzeczy dzięki swemu nastawieniu na metafizykę filozofia uzyskuje dopiero prawo do istnienia. Filozofia przestałaby być filozofią, i nie różniłaby się niczym od innych dyscyplin naukowych, gdyby nie miała żadnego odniesienia do metafizyki. Nawet tam, gdzie radykalnie neguje się metafizykę, pozostaje odniesienie filozofii do niej jako jej najwyższego szczytu.

Staralem się skoncentrować na istotnych aspektach zachodniej metafizyki. W tej książce, która wyrosła z mojej działalności jako docenta na uniwersytecie w Lucernie, nacisk został położony przede wszystkim na przejrzystość przedstawienia. Chodziło mi głównie o to, aby każdemu zainteresowanemu filozofią dostarczyć wiarygodne, ambitne, ale nie zniechęcające wprowadzenie w najważniejsze koncepcje metafizyczne, a przez to zarazem w dzieje filozofii w ogóle.

Do powstania tej książki w istotny sposób przyczynili się moi słuchacze z Lucerny, którym chciałbym wyrazić swą wdzięczność przynajmniej tym, że im ją dedykuję. Byli oni najlepszym impulsem do ciągłego dopracowywania rękopisu. Pełne zakłopotania milczenie, marszczenie czoła, nerwowe

albo rozpaczliwe spojrzenie na notatki sąsiada, czy ostrożne zapytanie po wykładzie zawsze dawało mi do zrozumienia, że w pewnych miejscach mój wykład jeszcze nie był jasny, nie był dość zrozumiały. Jestem przekonany, że istnieje wiele innych miejsc wymagających dalszego opracowania, ale zarazem ciągły, pozytywny, a nawet entuzjastyczny odzew ze strony studentów był na tyle miarodajny, że zdecydowałem się opublikować książkę w tej formie.

Książka czerpie z wielu źródeł, których nie zanotowałem w pośpiechu towarzyszącym pierwszemu zarysowi wykładów i nie byłem w stanie później odnaleźć wszystkich tych źródeł. Nie można przeto wykluczyć, że gdzieś tam znajdą się zdania, które w jakimś innym dziele są podobnie lub prawie tak samo sformułowane. Szczególnie jednak jestem w każdym razie zobowiązany – chciałbym to podkreślić – wobec dziewięciotomowej historii filozofii F. COPLESTONA, która pod różnymi względami była dla mnie wzorem.

Fryburg, w grudniu 2000 r.

WSTĘP

Nikt, również żaden filozof, nie potrafi dokładnie zdefiniować, czym jest filozofia, a wielu ludziom wydaje się, że zajmuje się ona kwestiami zupełnie oderwanymi od tego, co stanowi ważny, codzienny świat naszego życia, jak gdyby filozof miał w sobie coś z ezoterycznej istoty, na którą spogląda się jedynie z respektem podszytym bojaźnią, albo którą się wyśmiewa jako życiowego niedorajdę, rozmyślającego o dziwacznych sprawach. Dla człowieka stojącego z zewnątrz metafizyka jest zwykle otoczona aurą ezoteryczności – o ile w ogóle spotkał się on już kiedyś z tym pojęciem.

Ta dyscyplina filozoficzna stała się czymś osobliwym również dla współczesnych myślicieli. Obecnie filozofia przeważnie ujmuje siebie jako krytycznie nastawioną wobec metafizyki. Ujęcie to zdobyło sobie szersze uznanie przede wszystkim w XIX w., a dzisiaj stało się już czymś, co niemal należy do dobrego tonu w filozofii. Czy jednak ta częściowo zabarwiona emocjonalnie wrogość do metafizyki jest uprawniona? Czy może nie kryje się za tym jakieś wypieranie problemów, przed którymi wielu ludzi – także filozofów – staje bezradnie w dobie dzisiejszej? Ale przede wszystkim należy zapytać, czy filozofia może tak zupełnie pożegnać się z czymś, co określała ją, w jej rdzeniu, od niemal 3000 lat, wokół czego ostatecznie krąży wszystkie pytania filozoficzne?

Czym zatem jest w ogóle metafizyka? W historii kultury duchowej Zachodu istniało wiele form metafizyki. Kilka ważniejszych spośród nich zostanie przedstawionych w dalszych rozważaniach. Wpierw zastanówmy się jednak, czy nie istnieje jakaś ogólna cecha, która łączy te wszystkie formy. Rzut oka na dzieje filozofii pokazuje, że w Starożytności metafizyka faktycznie miała w sobie coś ezoterycznego, jak wynika z relacji PLUTARCHA w jego *Vita Alexandri*. Mianowicie gdy ALEKSANDER WIELKI, który także w tej dyscyplinie filozoficznej był kształcony przez ARYSTOTELESA, usłyszał podczas swych wypraw, że ARYSTOTELES opublikował swoje pisma metafizyczne, rozczarowany zwrócił się w następujących słowach do swojego nauczyciela:



Uczyniłeś niesłusznie, że opublikowałeś nauki przeznaczone jedynie do wysłuchania. Czym będziemy się wywyższać ponad innych, jeśli nauki, na których byliśmy wychowywani, staną się dobrem powszechnym?¹

¹ PLUTARCH, *Alexander und Caesar* I, 7, [w:] *Grosse Griechen und Römer*, t. 5, München 1980.

Później, w czasach Cesarstwa Rzymskiego, w szkole filozoficznej początkami sięgającej PLATONA, mianowicie w Akademii, kładziono nacisk na misteryjny charakter filozofii. Odbywało się stopniowe wtajemniczanie w jej nauki, a najwyższy stopień tworzyła wiedza metafizyczna, która była spełnieniem dążenia do mądrości².

Metafizyka przyjęła ten charakter misteriów z pewnością dlatego, że chodziło jej o coś ostatecznego, co wymykało się człowiekowi tkwiącemu w codzienności i z tego powodu było owiane aurą *numinosum*. Metafizyka rzeczywiście zajmuje się – byłoby to pierwsze formalne określenie jej istoty – ostatecznymi pytaniami dręczącymi człowieka, a nawet opiera się ona na pewnej podstawowej kwestii, jakiej nie można już postawić w sposób bardziej zasadniczy. Co prawda każda nauka jest odpowiedzią na określoną kwestię podstawową. Pytanie „Czym jest materia?” można by określić jako podstawową kwestię fizyki, względnie chemii. „Czym jest życie?” byłoby podstawową kwestią biologii, „Czym jest człowiek?” – podstawową kwestią antropologii. Ponadto istnieje cały szereg bardzo zasadniczych pytań, które zajmują nas ogólnie, względnie egzystencjalnie. Jaki kształt nadam mojemu przyszłemu życiu? Jak w tym życiu mam się zachowywać wobec moich bliźnich? Co jest dobre, czego moralnie wymaga się ode mnie? Ku czemu zmierza nasze społeczeństwo i czym mogę się przyczynić do tego, żeby obrało ono właściwą drogę? Co w ogóle jest sensem życia, a w szczególności mojego życia? Co to jest za świat, w którym żyjemy, w którym istnieje niesprawiedliwość, cierpienie i śmierć? Wszystkie te kwestie żywo obchodzą każdego z nas i mają metafizyczny charakter. Metafizyka zawsze idzie jeszcze nieco dalej, jej pytania przekraczają każdą z wymienionych kwestii. Sformułowanie ostatecznej, metafizycznej kwestii podstawowej, budzące najgłębsze wrażenie, pochodzi od filozofa GOTTFRIEDA WILHELMA LEIBNIZA. Brzmi ono następująco: Dlaczego w ogóle istnieje coś, a nie raczej nic?³ Tego, czym była zachodnia metafizyka w dziejach filozofii od jej greckich początków na przełomie VII i VI w. przed Chr., nie da się jednak w pełni pojąć jako bezpośredniej odpowiedzi właśnie na tę kwestię. W Starożytności wcale nie była ona stawiana w taki sposób. Sformułowanie LEIBNIZA wskazuje jednak wyraźnie – i jest to dalszy, ważny punkt zaczepienia – że filozofii chodzi w ostateczności o niekwestionowaną zasadę rzeczy.

Ma się przy tym na myśli koniecznie zasadę wszystkiego, co istnieje. Filozofia istotnie różni się od nauk szczegółowych pod tym względem, że nie chodzi jej o zrozumienie pojedynczych przedmiotów bądź dziedzin przedmiotów jako takich, lecz o zrozumienie całej rzeczywistości. Filozofia, która zupełnie traci z oczu horyzont całości, przestaje być filozofią. Dyscyplina

² Hasło *Metafizyka*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 5, Basel 1980, 1197 n.

³ G.W. LEIBNIZ, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg 1982, § 7.

filozoficzna, która zajmuje się, historycznie ujmując, bytem w ogólności w taki sposób, że zarazem zapytuje o jego zasadę, została nazwana „metafizyką”, w nawiązaniu do jednego z dzieł ARYSTOTELESA. Metafizyka stanowi rdzeń wszelkiej filozofii, pozwalając dopiero spojrzeć na całość dzięki pytaniu o byt jako taki i o jego zasadę.

Człowiek może się zająć kwestiami metafizycznymi dopiero wtedy, gdy odzyska coś, co od dzieciństwa przeważnie zagubił, mianowicie zdolność dziwienia się. Zdziwienie, zdumienie jest początkiem wszelkiej filozofii, jak już czytamy w platońskim dialogu „Teajtet”, a także u ARYSTOTELESA⁴. Większość „dorosłych” ludzi bierze rzeczy po prostu takimi, jakie one są, próbuje urządzić się możliwie dobrze w tym, co dane. Wychodzenie z pytaniami poza to, co jest, stanowi tabu, a tabu jest także dziwienie się własnemu byciu w świecie. Już nauka wychodzi o krok dalej ponad to, zapytując o właściwość rzeczy leżącą u ich podstaw. Ale dopiero filozofia, zwłaszcza metafizyka, zdumiewa się tym, co w ogóle jest, względnie że w ogóle coś jest.

Pytanie o zasadę stanowi nić przewodnią niniejszego przedstawienia kilku najważniejszych klasyków zachodniej metafizyki od PLATONA do HEGLA. Na pierwszy plan nie wysuwa się przy tym rozwój metafizycznego myślenia, rozpatrywany z punktu widzenia historii idei, lecz w zasięgu spojrzenia znajduje się dziewięć wyróżniających się postaci. Każde przedstawienie jest fragmentaryczne, gdyż wiele, również centralnych tematów pomija się ze względu na jasność i przejrzystość całej konstrukcji, a po to, żeby obszernie rozwinąć tylko jeden wątek myślowy, trzeba zrezygnować z wielu innych wątków. Pomimo tego fragmentarycznego charakteru, filozoficzna koncepcja każdego z tych myślicieli została przedstawiona możliwie w taki sposób, by zarazem znalazła wyraz systematyczna całość.

Książka dzieli się na trzy części, co odpowiada trzem wielkim epokom historii kultury duchowej, względnie filozofii Zachodu, mianowicie Starożytności, Średniowieczu i Nowożytności. Z każdej epoki zostali wybrani trzej kompetentni filozofowie i zostały przedstawione podstawowe rysy ich koncepcji metafizycznych. W Starożytności należą do nich PLATON, ARYSTOTELES i PLOTYN, w Średniowieczu – AUGUSTYN, TOMASZ Z AKWINU i OCKHAM, a w czasach nowożytnych – KARTEZJUSZ, KANT i HEGEL. Można by się zastanowić, czy nie zająć się ponadto ważnymi postaciami w metafizyce po HEGLU, jak choćby WHITEHEADEM, albo dokładnie przedstawić krytykę metafizyki z przełomu XIX i XX w. WHITEHEAD jest jednak jeszcze zbyt blisko, aby nazwać go już klasykiem. Tym niemniej krótki przegląd krytyki metafizyki po HEGLU znajduje się w rozdziale końcowym tej książki.

⁴ PLATON, *Teajtet*, 155d; ARYSTOTELES, *Metafizyka* A,1.

CZĘŚĆ PIERWSZA:

METAFIZYKA
STAROŻYTNOŚCI

WPROWADZENIE

Zachodnioeuropejska filozofia narodziła się w greckim kręgu kulturowym, dokładniej mówiąc w Jonii na wybrzeżu Azji Mniejszej na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem. Rozpoczęła się ona od pytania o zasadę: czym jest rzeczywistość służąca za podstawę rzeczom, takim, jakimi się nam ukazują? Czym jest właściwy byt, bez którego nie byłoby wszystkiego innego, wszystko inne nie mogłoby istnieć? Nie ma się przy tym na myśli naukowego, w naszym dzisiejszym rozumieniu, pytania o „jak?” poszczególnych rzeczy, pytania o ich przyczyny w znaczeniu ich powiązań z innymi rzeczami. Nie chodzi o pojedyncze rzeczy, lecz o filozoficznie ujmowaną rzeczywistość wziętą w całość, o jej ostateczny fundament, tzn. chodzi o byt, i to jakościowo wyższy, na którym opiera się wszelki inny byt. Pytając inaczej: co w całości rzeczywistości, we właściwym znaczeniu tego słowa, jest? Czym jest to, co pierwsze, w stosunku do czego wszystko inne jest tylko bytem pochodnym? W tym sensie należy rozumieć pytanie: „Czym jest byt?”. Pytanie, które w Starożytności jako pierwszy wyraźnie sformułował PLATON. Metafizyczne zdziwienie Greków jest nieprzejmowaniem, niezadowalaniem się tym, jak się komuś rzecz bezpośrednio, na pierwszy rzut oka, ukazuje, niezadowalaniem się bezpośrednio danym bytem. Zadawane jest pytanie o prawdziwą rzeczywistość, o byt, który jest czymś więcej niż to, co jest nam dane bezpośrednio.

Pytanie o zasadę pojawia się wprawdzie już u greckich poetów w VIII wieku p.n.e., w szczególności u HEZJODA ok. 700. roku przed Chrystusem, któremu, w jego *Theogonii*, również chodzi o przedstawienie rzeczywistości w jej całości, chodzi o to, co pierwsze, z czego wszystko inne wynika. Jednak odpowiedzi na to pytanie poszukuje się jeszcze w mitach, w opowieściach o bogach, nawet jeśli niektórzy z tych bogów są już przez HEZJODA pojmowani jako odpersonifikowane siły przyrody. Dopiero wraz z Jończykami dokonuje się przejście od myślenia obrazowo-opisowego do pojęciowo-wyjaśniającego, przejście od mitu do *logosu*, rozumu, a przez to, do właściwie filozoficznego, a później, naukowego myślenia.

Świadomość ciągłego przekształcania się rzeczy, powstawania i przemijania, przechodzenia od życia do śmierci, zmian pór roku itd. była wspólna wszystkim Jończykom. Ich zdaniem ta zmienność musiała opierać się na czymś trwałym. U pierwszego z tych jońskich myślicieli, TALESA (ok. 624-546), którego ARYSTOTELES nazywa ojcem filozofii, zasada rzeczywistości nie jest już sprowadzana do mitologicznych zdarzeń. Zasadą, *arche*, jak określa się to w języku greckim, stanowiącą właściwy byt lub istotę

rzeczy, z której wszystko wypływa, jest woda. Przy czym woda jest rozumiana jako coś, co samo ani nie powstaje, ani nie przemija i przez to nie wynika znów z czegoś innego. Rozumiana jest ona zatem jako coś, co jest zasadą wszystkiego innego. Dla ANAKSYMANDRA (ok. 610-545), który żyje prawie równocześnie z TALESEM, zasadą, źródłem wszystkiego nie jest woda, lecz bezkres. Rozumiany jest on jako obejmujące wszystko tworzywo, które jest bardziej delikatne niż woda i gęstsze niż powietrze; stanowi on pewnego rodzaju niewyczerpalny rezerwuuar, z którego wszystko powstaje i na który wszystko ponownie się rozkłada. Ten bezkres kieruje kosmosem, jest nieśmiertelny i nieprzemijający. Dla ANAKSYMENESA (ok. 585-528), ucznia ANAKSYMANDRA, najważniejsze jest powietrze. Wszystkie inne składniki rzeczy są wyłącznie powietrzem o każdorazowo różnej gęstości. Powietrze rozrzedzone staje się ogniem, zagęszczone staje się wiatrem, potem chmurą, następnie, poprzez jeszcze silniejsze zagęszczenie, wodą, potem ziemią, później skałą. Zaś wszystko pozostałe powstaje z tych elementów.

U wszystkich tych myślicieli zasadą, właściwym bytem, jest zawsze coś materialnego. To, co służy za podstawę materialnego kosmosu, jest ze swej strony czymś materialnym, co wśród swoich właściwości ma takie, które wykraczają poza właściwości czysto obserwacyjne, jak np. niezmienność i wieczność. Materialność nie wyklucza przy tym myśli o życiu. Woda dla TALESA lub powietrze dla ANAKSYMENESA są zarazem czymśżywionym, i to w tym znaczeniu, że wcale nie rozróżnia się jeszcze między tym, co czysto materialne, a tym, cożywione.

Wraz z PITAGORASEM (ok. 570-496) zachodnioeuropejska metafizyka czyni krok naprzód. Zasadą wszystkiego nie jest już tutaj coś materialnego. Dla PITAGORASA zasadą kosmosu jest liczba. Przez to zapoczątkowuje on drogę wiodącą do nowoczesnej nauki. Liczba jest czynnikiem kształtującym, za sprawą którego to, co nieokreślone przekształca się w to, co określone. Tworzy ona byty materialne, określa je, nadaje im wymiary. Jeszcze dalej w tym kierunku idzie KSENOFANES (ok. 570-475). Krytykuje on uczłowieczone wyobrażenia bogów i, po raz pierwszy w politeistycznej Grecji, przyjmuje, że zasadą jest jeden bóg, który w całości jest duchem. Jest on także nieśmiertelny, nieprzemijający i kieruje całym światem.

Także u HERAKLITA (ok. 544-484) prawdziwa zasada rzeczywistości ukrywa się za zjawiskami świata materialnego. Przy czym zasadą wszystkich rzeczy jest *logos*. Pojęcie to po raz pierwszy pojawia się u HERAKLITA. *Logos* oznacza: słowo, myśl, sens i przede wszystkim rozum. Rzeczywistość, jaka się nam najpierw ukazuje, jest walką przeciwieństw, jak dzień i noc, wojna i pokój, choroba i zdrowie, życie i śmierć itd. Ponadto jest ona nieustannym powstawaniem i przemijaniem, wszystko w niej jest płynne i, ze względu na zwalczające się przeciwieństwa, wszystko się rozwija. Ta walka jest owocna, pełna życia i twórczej siły. Stąd słynne zdanie HERAKLITA: „Wojna jest ojcem wszystkich rzeczy, jest wszystkich rzeczy królem”. Zaś

rzeczywistość służąca za podstawę tych zjawisk, wieczny *logos*, który określany jest także jako bóg, nie jest czymś odseparowanym od zjawisk. *Logos* jest wprawdzie czymś różnym od samych przeciwieństw, ale zarazem jest on ich jednością. To znaczy, boski *logos* jest stosunkiem, w jakim pozostają do siebie przeciwieństwa, jest prawem, zgodnie z którym wszystko przebiega.

W przeciwieństwie do HERAKLITA, PARMENIDES (ok. 540-470) przyjmuje, że nie istnieje nic innego, jak jedna, niezmienna zasada wszystkich rzeczy, którą nazywa on bytem. Wszystko inne, wiele różnych, i tak jak je postrzegamy, powstających rzeczy, jest tylko pozorem i złudzeniem. Wbrew całemu doświadczeniu, nie istnieje dla niego rozwój, lecz tylko byt, który jest niepodzielny w sobie, niestworzony, nieprzemijający, niezmienny i doskonały. Z tego bytu nie może być wyodrębniony żaden następny byt, oprócz tego bytu nie może istnieć żaden inny. On jest tym, co zawsze z samym sobą jest tożsame. Ponadto byt ten jest jednością z myśleniem. Myślenie i byt są jednym i tym samym.

U każdego z tych tzw. presokratyków w różnych formach zadawane jest to samo pytanie: pytanie o zasadę rzeczy. Jest to zaś pytanie metafizyki, przynajmniej jeśli chodzi o tę postać metafizyki, która dominowała w starożytnej myśli filozoficznej. W następnych rozdziałach będzie teraz chodziło o to, aby pod kątem tego właśnie pytania rozwinąć trzy najważniejsze koncepcje filozoficzne Starożytności stworzone przez PLATONA, ARYSTOTELESA i PLOTYNA.

ROZDZIAŁ PIERWSZY: PLATON

I. TEORIA DWÓCH ŚWIATÓW

PLATON nie stosował jeszcze pojęcia „metafizyki”. Pojawi się ono dopiero w związku z ARYSTOTELESEM, przy czym nawet nie pochodzi ono od samego ARYSTOTELESA. Zaś to, co później określone zostało jako platońska metafizyka, jest jego teorią idei. Teoria idei stanowi przy tym pierwszy punkt kulminacyjny nie tylko historii metafizyki w szczególności, lecz także historii filozofii w ogóle. Szczyt, który być może nigdy później nie został osiągnięty, czemu dał wyraz angielski filozof A.N. WHITEHEAD (1861-1947) w dobitnej wypowiedzi głoszącej, że cała filozofia po PLATONIE nie jest niczym innym jak przypisem do PLATONA.

1. Życie i dzieło

PLATON lub PLATO – oba sposoby zapisu są uprawnione – urodził się prawdopodobnie w 427 roku przed Chrystusem. O jego życiu wiadomo niewiele. Przede wszystkim był on uczniem SOKRATESA, który żył w latach 469-399 p.n.e. i nie pozostawił żadnego pisanego dzieła. Wedle własnych opisów PLATONA, zwyczajem SOKRATESA było wypytywanie, w rozmowie, poszczególnych ludzi o podstawowe założenia ich stosunku do życia, i to tak, iż nieustannie byli przekonywani o swojej niewiedzy. Na dłuższą metę uczyniło go to niepopularnym w Atenach i w końcu Ateńczycy w 399 roku p.n.e. wytoczyli mu proces. W procesie tym skazany został na karę śmierci pod pretekstem, jakoby psuł młodzież i wprowadzał nowych bogów. Ta śmierć, której SOKRATES nie próbował uniknąć, choć mógłby uciec ze swego więzienia, musiała bardzo wstrząsnąć PLATONEM i, jak się wydaje, skłoniła go do decyzji poświęcenia życia filozofii, a nie polityce. W 387 roku p.n.e. PLATON nabył ogród w pobliżu świątyni bożka AKADEMOSA i założył słynną szkołę filozoficzną, nazwaną od imienia tego bożka Akademią. Szkoła ta istniała aż do VI wieku n.e. W niej nauczał on i prowadził badania, z przerwami spowodowanymi przez podróże – w szczególności na Sycylię, gdzie na próżno próbował z pomocą krewnego tamtejszego władcy wprowadzić w życie swoją filozofię polityczną – aż do swojej śmierci w wieku osiemdziesięciu lat.

Dorobek PLATONA składa się prawie wyłącznie z dialogów, z których 24 powszechnie uznawane są za autentyczne. Wyjątek stanowi kilka listów

i opis procesu SOKRATESA, słynna *Obrona Sokratesa*. Pism PLATONA nie da się dokładnie datować, ale można je dość dobrze uporządkować, dzieląc na trzy grupy. Grupa pierwsza tzw. wczesnych pism, zawiera *Obronę* i dialogi, które przedstawiają przede wszystkim osobę SOKRATESA i które napisane zostały prawdopodobnie w pierwszym okresie po jego śmierci. W pewnym stopniu są one pośmiertną obroną i próbą oddania czci SOKRATESOWI. Pokazują one SOKRATESA, który na ulicach Aten spotyka ludzi i wypytuje ich o to, co wiedzą o cnocie, roztropności, pięknie, pobożności lub podobnych sprawach. Dialogi te mają niewielkie znaczenie dla platońskiej metafizyki. Drugą grupę tworzą tzw. klasyczne dialogi, w których SOKRATES występuje wprawdzie jako najważniejsza postać, lecz PLATON wkłada w jego usta przede wszystkim swoją własną teorię. Najbardziej znanymi dialogami są: *Uczta* (albo *Symposion*), *Fedon*, *Państwo* (albo *Politeia*) i *Fajdros*. W tych klasycznych dialogach PLATON rozwija swoją wczesną naukę o ideach, i zarazem najważniejsze założenia swojej metafizyki. W końcu mamy jeszcze tzw. późne dialogi, które formalnie wyróżniają się tym, że SOKRATES najczęściej nie jest już w nich głównym mówcą i nie mają one już tej żywości i literackiej świetności, jak te z okresu klasycznego. Są one napisane bardziej rzeczowo. W odniesieniu do tych dialogów rodzi się pytanie, czy PLATON podtrzymuje w nich jeszcze swoją klasyczną naukę o ideach. Wśród prac tej grupy wymienia się dialogi *Timajos*, *Sofista* i *Polityk* oraz *Parmenides*, przy czym ten ostatni, zależnie od okoliczności, bywa także zaliczany jeszcze do klasycznego okresu¹.

2. Alegoria jaskini

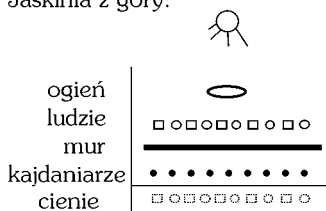
Teoria idei jest platońską odpowiedzią na zasadniczy problem metafizyki Starożytności. To nie woda, powietrze, liczba lub *logos*, lecz idee służą za podstawę rzeczy. U PLATONA uwidacznia się przy tym szczególnie jaskrawa różnica pomiędzy bezpośrednio dostępną nam rzeczywistością i leżącą u jej podstaw rzeczywistością idei. Poniekąd chodzi o dwa różne światy. Dlatego w odniesieniu do platońskiej metafizyki mówi się o teorii dwóch światów. Dla objaśnienia tej teorii, stanowiącej pierwszą, zasadniczą charakterystykę jego metafizyki, należy posłużyć się niżej przedstawionymi, trzema ważnymi fragmentami tekstów z jego klasycznych dialogów. Fragment pierwszy to szczególnie znany, być może w ogóle najbardziej znany, ustęp z dzieła

¹ Odesłania w tekście odnoszą się do następujących prac PLATONA: Eut.=*Eutyfron*; Men.=*Menon*; Parm.=*Parmenides*; Fed.=*Fedon*; Faj.=*Fajdros*; Fil.=*Fileb*; Pol.=*Politeia/Państwo*; Sof.=*Sofista*; Symp.=*Symposion/Uczta*; Tim.=*Timajos*. – Cytaty według następujących wydań: *Dialogi*, t. I i II, przeł. W. WITWICKI, Kęty 1999; *Timajos*, przeł. P. SIWEK, BKF, Warszawa 1986; *Państwo*, t. I i II, przeł. W. WITWICKI, Warszawa 1958.

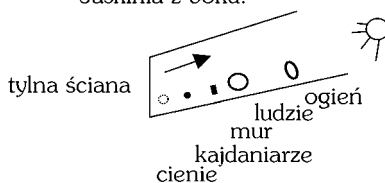
PLATONA, tzw. alegoria jaskini. Znajduje się on na początku 7. księgi *Politei* (514 a – 517 a).

Opisuje ludzi znajdujących się w jaskini, którzy od dzieciństwa mają założone kajdany na nogi i szyje, tak, iż zawsze pozostają na tym samym miejscu i nie mogą odwrócić głowy, lecz spoglądają zawsze na tylną ścianę jaskini. Jaskinia jest podłużna, a w niej długa droga prowadzi w górę do wyjścia, które ma taką samą szerokość jak cała jaskinia. Ponieważ mieszkańcy jaskini nie mogą odwrócić głowy, nie widzieli oni nigdy światła dziennego. Nadto między wyjściem z jaskini a ludźmi przykutymi do ściany, w pewnej odległości za nimi, znajduje się niski murek, zaś między murem i wyjściem, ogień. Wzdłuż tego murku ludzie noszą na głowach różne, będące dziełem ludzkich rąk, atrapy przedmiotów (rzeczy, zwierzęta z kamienia i drewna). Mieszkańcy jaskini, którzy zawsze spoglądają tylko na tylną ścianę, mogą dostrzec jedynie cienie tych postaci, cienie które ogień rzuca na ścianę jaskini. Na tyle zaś, na ile mogą ze sobą rozmawiać, zgodni są co do tego, że te cienie są prawdziwą rzeczywistością. Nie znają oni bowiem innej.

Jaskinia z góry:



Jaskinia z boku:



Co by się jednak stało, gdyby jeden z mieszkańców jaskini został uwolniony ze swych więzów i zmuszony do tego, aby wstać, odwrócić głowę i spojrzeć na ogień? Z pewnością byłby on najpierw oslepiiony przez ogień i nie mógłby wcale rozpoznać rzeczy, których tylko cienie widział do tej pory. Nie uwierzyłby on także, że te rzeczy są bardziej realne, niż ich cienie, które przedtem widział. Jeśli by jeszcze dodatkowo jego wzrok skierował się na sam ogień, rozbolełyby go oczy, po czym dążyłby on do tego, aby znowu obrócić się do tych rzeczy, do widoku których przywykł, tj. do cieni. Gdyby zaś ciągnięto go wyboistą i kamienistą drogą w górę, aż dotrze do wyjścia z jaskini na światłoienne, byłoby to dla niego jeszcze bardziej bolesne i broniłby się przed wyjściem na światło. Początkowo nie mógłby dostrzec tego wszystkiego, co teraz ukazywałoby mu się jako rzeczywistość. Musiałby się dopiero przyzwyczaić do światła dziennego, stopniowo przechodząc od postrzegania cieni rzeczy do postrzegania rzeczy samych i w końcu także światła słonecznego. Gdyby się jednak raz do tego przyzwyczaił, poznałby, że to jest właściwa rzeczywistość, od której ostatecznie zależne jest wszystko, co istnieje w jaskini. Zaś na wspomnienie o jaskini i jej więźniach byłby szczęśliwy i cieszyłby się, mogąc teraz poznać praw-

dziwą rzeczywistość, a nie wyłącznie cienie sztucznych przedmiotów, które trzymane są przed ogniem, którego światło bynajmniej nie jest prawdziwym światłem słonecznym.

Wbrew PLATONOWI nie chciałbym w tym miejscu objaśniać alegorii jaskini, prowadząc bezpośrednio do nauki o ideach (Pol. 517 a-c), lecz najpierw chciałbym zwrócić jedynie uwagę na zasadnicze okoliczności sytuacji opisywanej przez PLATONA. Więźniowie w jaskini przedstawiają sobą większość ludzkości, która zadowala się bezpośrednio daną rzeczywistością i uważa ją za prawdziwą. Jednak rzeczywistość, którą bezpośrednio postrzegamy, wcale nie jest prawdziwą rzeczywistością, lecz zaledwie pewnego rodzaju cieniem, być może nawet cieniem kopii przedmiotów, których oryginałów, jak w alegorii jaskini, jako zakuci w kajdany mieszkańcy jaskini, w żaden sposób nie możemy zobaczyć na własne oczy. To, co ukazuje nam bezpośrednie postrzeżenie i co nasz „zdrowy, ludzki rozsądek” podsuwa nam, abyśmy to uważali za coś realnego, wcale nie jest prawdziwą rzeczywistością, lecz czymś jej przeciwnym, nadzwyczaj mało wartościowym. Rzeczy – takie, jakie się nam ukazują – mają za podstawę całkiem inną rzeczywistość, do której w sposób właściwy powinniśmy zmierzać, na którą powinniśmy się otwierać. Zaś filozofia jest dla PLATONA dokładnie tym: początkowo bolesnym uwalnianiem się od bezpośrednio danej rzeczywistości, po to, aby dotrzeć do rzeczywistości właściwej. Zatem w alegorii jaskini PLATON najpierw zasadniczo rozróżnia dwa światy i określa działanie człowieka, mianowicie aktywność w dziedzinie filozofii, które ma go prowadzić ze świata pierwszego do drugiego, bardziej właściwego.

Jednak filozof, po dokonanej już wspinaczce do świata rzeczywistego, powinien ponownie zejść do jaskini (Pol. 519 d n.). Początkowo, gdy znowu zajmie swoje miejsce pomiędzy więźniami, będzie czuł się niezręcznie. Nie przywykł jeszcze do ciemności, a mieszkańcy jaskini wnioskują z tego, że wspinaczka do prawdziwej rzeczywistości jest szkodliwa, psuje ducha i charakter oraz pociąga za sobą nieudolność w życiu praktycznym. Lecz raz przywyknuwszy do ciemności, widzą filozofowie tysiąc razy lepiej niż mieszkańcy jaskini, ponieważ wszystkie te obrazy, które ogień rzuca na ścianę jaskini, uznają oni za to, czym one rzeczywiście są i rozpoznają, jakie jest ich pochodzenie. Stąd też wyłącznie filozofowie zdolni są prowadzić innych ludzi przez życie. Stosownie do tego PLATON domaga się, aby to filozofowie sprawowali władzę. Dobre i sprawiedliwe państwo może powstać i trwać tylko wtedy, gdy jest ono rządzone przez ludzi, którzy wiedzą, czym jest prawdziwa rzeczywistość. Filozofowie, jak określa to PLATON, muszą stać się królami (Pol. 473 c-e).

3. Platónski Eros

a. Eros a filozofia

Przedstawiony w alegorii jaskini proces wznoszenia się może być bliżej scharakteryzowany na przykładzie następnego słynnego fragmentu z dialogu *Uczta* (Symp. 199 c – 212 a). *Uczta* lub *Symposion* należy, tak jak *Politeia*, z której pochodzi alegoria jaskini, do klasycznych dialogów PLATONA, przy czym dialogiczny charakter pracy schodzi tu na dalszy plan, zaś dzieło przyjmuje formę wygłaszanych w określonej kolejności mów. Mowy są wygłaszane na uczcie wydanej przez poetę o imieniu AGATON. Ponieważ na cześć tego poety już dzień wcześniej urządzono biesiadę i jej uczestnicy odczuwali ją jeszcze mocno w kościach, tak iż nie byli usposobieni do obfitego raczenia się winem, jeden z uczestników proponuje po posiłku, aby, zamiast ponownej pijatyki, każdy z obecnych wygłosił mowę pochwalną na cześć boga EROSA, boga miłości. Byłoby to bowiem hańbą, gdyby tylu innym bogom poświęcali poeci uroczyste pieśni, a o prastarym i potężnym bogu EROSIE żaden poeta nigdy nie napisał hymnu pochwalnego. Różni uczestnicy uczty rozwijają zatem swoje mowy pochwalne o miłości, aż w końcu nadchodzi kolej na SOKRATESA, którego wystąpienie jest tutaj najważniejsze.

Przy tym SOKRATES, względnie PLATON jako SOKRATES, swój pogląd na temat miłości wkłada w usta wieszczki imieniem DIOTYMA. Wystąpienie rozpoczyna się od zakwestionowania boskości EROSA. Zgodnie z zapatrywaniem Greków wszyscy bogowie są szczęśliwi. Szczęśliwym zaś jest ten, kto jest w posiadaniu dobra (*agathon*) i piękna (*kalon*). Tymczasem miłość jest zawsze miłością czegoś, czego nam brakuje, czegoś, czego się nie posiada. Zatem miłość jest co najwyżej dążeniem do piękna i dobra i dlatego nie może być bóstwem. Miłość, EROS nie jest bóstwem, lecz demonem tzn. czymś pośrednim między bogiem i człowiekiem. Lecz mimo to miłość jest uduchowiona dążeniem do dobra i piękna, względnie do rozsądku (*phronesis*) lub mądrości (*sophia*). Dobro, piękno i mądrość, zgodnie z platońskim rozumieniem, tworzą nierozłączną jedność. Zaś jako miłość mądrości – a w tym sensie mówi się o platońskim EROSIE – EROS jest niczym innym jak filozofią, po grecku *philo-sophia*, tzn. *philos*=przyjaciel lub miłość, *sophia*=mądrość. Filozofia nie jest stałym posiadaniem mądrości, lecz, jak twierdzi PLATON, zajmuje ona miejsce pośrodku, między mądrością i niewiedzą. Kto jest już mądry, ten nie filozofuje. Filozof jest człowiekiem uduchowionym przez miłość, przez EROSA, dążącym do mądrości i przez to zarazem do szczęścia.

b. Wznoszenie się do piękna samego w sobie

Gdzie jednak znajdzie on mądrość, dobro i piękno, a przez to szczęście? Co jest najwyższym przedmiotem miłości, EROSA? Człowiek dąży do szczęścia m.in. poprzez cielesny popęd płciowy. Lecz, według PLATONA, w tym akurat nie znajdzie on swego celu. Aby dotrzeć do niego, trzeba podążać szczególną drogą, rozumianą jako stopniowe wznoszenie się do piękna samego w sobie. Drogę tę opisuje DIOTYMA pod koniec swojej mowy. Pierwszy krok charakteryzuje następująco:



Właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien: Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i, jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał, to niby siostry rodzone, i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i wiedzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się liche i małe (Symp. 210 a-b).

A więc człowiek zwraca się najpierw do piękna postrzegalnego zmysłowo, przy czym powiedziane jest tutaj bez osłonek, że należy dążyć nie do upodobania w pięknie tego lub owego poszczególnego człowieka, lecz do cielesnego, zmysłowo postrzegalnego piękna w ogóle. Zatem na tym najniższym stopniu, filozoficzne wznoszenie się polega na podążaniu od tego, co jednostkowe, indywidualne, do tego, co ogólne. Chodzi o piękno wspólne wszystkim pięknym ciałom, chodzi o stosunek do cielesnego piękna jako takiego.

W następnym kroku człowiek musi wznieść się od piękna cielesnego do piękna duchowego i tego wszystkiego, co jest z nim spokrewnione. Przy czym to, co cielesnie piękne, na tym etapie pozostaje z tyłu, jako coś o mniejszej wartości (Symp. 210 c). Jest to przejście od tego, co widzialne, od postrzegalnego zmysłami piękna do tego, co niewidzialne, co jest duchowo piękne. Dla PLATONA dusza jest między innymi zasadą działania i etycznej odpowiedzialności. Ustanawia ona również prawa (*nomoi*), które regulują życie społeczne. Zatem drugi stopień oznacza osiągnięcie piękna duszy rozumianego jako jej moralna działalność, a także wynikające z tej działalności prawodawstwo.

W trzecim kroku następuje przejście do tego, co piękne w myśleniu i poznawaniu, do piękna nauk (Symp. 210 c-d). Dusza z jednej strony jest zasadą moralnego działania, jednak z drugiej jest także tym, co umożliwia nam teoretyczne poznanie. Przy czym poznanie jest dla PLATONA nadrzędną w stosunku do działania zdolnością duszy. Gdy zaś człowiek wyrzekł się tego, co piękne w działaniu, to powinien trwać na poziomie, który

osiągnął, dopóki nie wzmocni się i nie dojrzeje do tego, aby wspinać się jeszcze wyżej, na najwyższy stopień. To znaczy, że z trzecim etapem łączy się czwarty, rozumiany jako przejście od wielości do jedności. Przedmiotem poznania w trzecim stadium było wiele przedmiotów różnych nauk. Teraz młodzieniec zwraca się ku jednej, jedynej nauce, która ma tylko jeden, jedyny przedmiot, mianowicie, jak twierdzi PLATON, samo piękno. Kto dotarł do tej nauki, ten osiągnął cel, z wszystkich najbardziej godny miłości, spełnienie sztuki miłości, najwyższy przedmiot EROSA, ten ujrzy



...nagle piękno zdumiewającej natury, właśnie to, Sokratesie, ku czemu zmierzają wszystkie jego trudy poprzednie (Symp. 210 e).

Zaś to piękno samo w sobie opisywane jest następująco:



Po pierwsze jest to piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie. Po drugie ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka (Symp. 211 a-c).

Piękno samo w sobie ukazuje się zatem jako 1) coś wiecznie istniejącego, 2) coś, co jest piękne pod każdym względem, 3) coś, w czym wszystko inne, określane jako piękne, tylko niedoskonale uczestniczy, 4) coś, co nigdy się nie zmienia.

Zaraz potem DIOTYMA w krótkich słowach raz jeszcze streszcza całą drogę:



Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje (Symp. 211 c).

I DIOTYMA dodaje jeszcze:



Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły, jest życie dopiero coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda.

Poznanie tego, co piękne samo w sobie jest najwyższym szczęściem, jakiego człowiek może sobie życzyć. Trochę dalej w tekście piękno samo w sobie określane jest nawet jako boskie (Symp. 211 e), nie jako bóg sam lub jeden z bogów, lecz jako coś w niesprecyzowanym sensie boskiego. Coś, co nagle bierze człowieka w swoje władanie. Poznanie piękna samego w sobie ma charakter mistycznej inspiracji. W tym miejscu szczególnie wyraźnie zarysowuje się *quasi*-religijny wymiar platońskiej metafizyki.

Opis tego wznoszenia się pozwala wyraźnie poznać, co u PLATONA rozumie się przez właściwą rzeczywistość, prawdziwy byt, w przeciwieństwie do bytu postrzegalnego pośrednio, zmysłowo. Chodzi o byt wieczny w przeciwieństwie do przemijającego i o duchowy w przeciwieństwie do cielesnego. Zaś w przypadku człowieka chodzi o to, że opuszcza on przemijający, cielesny świat, aby poświęcić się wyłącznie światu wiecznemu, duchowemu. W sensie tego dualizmu PLATON wyjaśnia też swoją alegorię jaskini. Cienie, które widzą kajdaniarze na ścianie jaskini, są rzeczami ukazującymi się nam poprzez postrzeżenia zmysłowe, ogień w jaskini jest prawdziwym słońcem oświetlającym te rzeczy. Można to określić jako świat zmysłowy. Zaś wznoszenie się i obserwacja świata, znajdującego się wyżej, na zewnątrz jaskini, jest wzbijaniem się duszy do królestwa myśli (Pol. 517 b). Tak jak w *Uczcie*, świat zmysłowy i królestwo myśli stoją na przeciw siebie.

4. Filozofia jako wprowadzanie się w umieranie

Trzeci, również znany fragment, pochodzi z *Fedona* (63 d – 68 d) i prowadzi do pojęcia idei. W *Fedonie*, jednym z najbardziej żywych, stylistycznie błyskotliwych i zarazem filozoficznie najważniejszych dialogów, chodzi o fikcyjną, filozoficzną rozmowę o nieśmiertelności duszy, którą SOKRATES prowadzi w więzieniu ze swoimi najbliższymi przyjaciółmi na kilka godzin przed swoją śmiercią. Jednego z przyjaciół SOKRATESA, FEDONA poproszono o zdanie sprawy z tej rozmowy.

Gdy ostatniego dnia przyjaciele SOKRATESA odwiedzają go w więzieniu, stwierdzają, iż ten, z całkowitą beztroską i w dobrym humorze oczekuje na mającą nadejść jeszcze tego samego dnia śmierć. Ta zaskakująca postawa wywołała dyskusję. SOKRATES uzasadnia w niej swoje stanowisko wobec śmierci, głosząc pogląd, iż ten, kogo życiowym zajęciem była filozofia tzn. kto przez całe życie we właściwy sposób zajmował się filozofią, w gruncie rzeczy upatrzył sobie za cel nic innego, jak tylko to, aby umrzeć i pozostać martwy. Zdaniem SOKRATESA byłoby dziwaczne, gdyby ten, kto całe swoje życie żył jak filozof, w chwili gdy śmierć rzeczywiście się zbliża, chciał bronić się przed tym, czego zawsze pożądał. Co więcej, filozofia właściwie rozumiana jest niczym innym jak ćwiczeniem się w umieraniu (Faj. 63 e n.).

Śmierć zaś jest oczekiwana z tęsknotą, gdyż oznacza oddzielenie duszy od ciała. Takie oddzielenie jest dla filozofa nad wyraz godne pożądania, ponieważ niewiele go obchodzą tzw. przyjemności życia, takie jak jedzenie, picie, rozkosze miłości, pielęgnowanie ciała, nabywanie kosztownych szat. Jest tak dlatego, że działania filozofa nie koncentrują się wokół ciała i tego, co z ciałem jest związane, lecz zachowują wobec niego dystans, na tyle, na ile jest to możliwe. Właściwym celem jego działań jest dusza. Filozof poniekąd zawsze próbuje uwolnić swoją duszę od wspólnoty z ciałem.

Dokładniej mówiąc, filozof zabiega o myślenie, o poznawanie, gdyż są to wyróżnione formy aktywności duszy. Zaś dla osiągnięcia poznania ciała jest wręcz przeszkodą. Człowiek nie dociera do prawdy przy pomocy postrzegania zmysłowego, np. widzenia lub słyszenia, lecz jest przez nie wprowadzany w błąd. Prawda lub to, co naprawdę jest, wychodzi na jaw w myśleniu nastawionym wyłącznie na siebie. W *Fedonie*, w przeciwieństwie do *Uczty*, jest zatem mowa nie tylko o jakiejś bliżej niesprecyzowanej nauce, lecz określony jest dokładniej rodzaj poznania: prawda jest dostępna tylko uwolnionemu od wszelkiej zmysłowości myśleniu. Jednak również w *Fedonie*, jako to, co prawdziwe, wymienia PLATON piękno samo w sobie, sprawiedliwość samą w sobie, dobro, wielkość lub siłę samą w sobie. Tego rodzaju przedmioty – jakimi one są same w sobie, jakimi są w rzeczywistości – możemy poznać wyłącznie poprzez myślenie. Człowiek zaś myśli najlepiej, w sposób niezmacony, jeśli nie przeszkadza mu w tym nic cielesnego, ani postrzeżenia zmysłowe, ani uczucie bólu lub przyjemności.

Filozof zawsze dąży do uwolnienia się od tego wszystkiego, a jego życie jest niczym innym, jak życiem skierowanym ku śmierci. Prawdziwy filozof jest przekonany, że nigdzie indziej nie osiągnie prawdziwego, czystego poznania, jak tylko tam, gdzie będzie on dalej bytował jako oddzielona od ciała dusza. Nieśmiertelność duszy, którą następnie próbuje się w tym dialogu udowodnić, jest oczywiście przesłanką tego toku myśli.

Nietrudno zauważyć, co jest wspólne dla trzech rozpatrzonych w tym rozdziale fragmentów tekstów. PLATONOWI chodzi w nich o przeciwstawienie dwóch światów i o wznoszenie się człowieka z jednego świata do drugiego za pośrednictwem filozofii, tzn. jak to wynika przede wszystkim z *Fedona*, chodzi o wznoszenie się przede wszystkim poprzez aktywność myślenia uwolnionego od wszelkich postrzeżeń zmysłowych. Zaś wszystkie te przedmioty, które postrzega czyste myślenie: piękno, sprawiedliwość, dobro, itd. nazywa PLATON *ideami*. Sferę przedmiotów myślenia, w przeciwieństwie do zmysłowo postrzeganego świata, tzn. świata zmysłowego, możemy zatem nazwać *światem idei*. Podstawą platońskiej metafizyki jest tzw. teoria dwóch światów, teoria o przeciwieństwie między światem zmysłowym i światem idei. Przy czym świat idei ujmowany jest w tej nauce jako wyższy, ponieważ wieczna i duchowa rzeczywistość, która leży u podstaw świata zmysłowego, jest racją jego istnienia i do niej dąży związana z ciałem ludzka dusza.

II. CZYM SĄ IDEE?

Fragment z *Timajosa* podsumowuje raz jeszcze teorię dwóch światów. Ponieważ chodzi o późny dialog, to wskazuje on zarazem, że PLATON, przynajmniej zasadniczo, podtrzymuje tę teorię w całej swojej twórczości.



Pierwszy rodzaj bytu przedstawia się zawsze w ten sam sposób, nie rodzi się ani nie ginie [...], jest niedostrzegalny wzrokiem ani innymi zmysłami, sam tylko rozum jest w stanie go oglądać. Istnieje jeszcze drugi rodzaj, który nosi tę samą nazwę; jest podobny do tamtego, lecz jest postrzegalny zmysłowo, jest zrodzony, zawsze w ruchu, rodzi się w pewnym miejscu i znów z niego znika, jest przystępny mniemaniu złączonemu z postrzeganiem zmysłowym (Tim. 52 a).

Chodzi teraz o to, aby bliżej wyjaśnić, co dokładnie należy rozumieć przez ideę. Niektóre ważne cechy idei zostały zasygnalizowane już w poprzednim rozdziale. Idee są: 1) wieczne tzn. nie zostały stworzone; 2) pozostają zawsze takie same, są niezmiennie, są czymś, co



jedną tylko zachowuje postać samo w sobie, jednakie zawsze i niezmiennie, żadnej nigdy i pod żadnym względem odmianie nie podlegając (Fed. 78 d).

3) Wszystko, co nie jest idealne tylko uczestniczy w ideach jako takich. Prócz tego idee są 4) bezcielesne i są one przedmiotami tylko czystego myślenia.

Trudność dokładniejszego przedstawienia polega na tym, że PLATON nie napisał żadnej systematycznej rozprawy o swojej teorii idei. Jego filozofia w ogóle nie jest systematycznie ułożona, lecz w każdym dialogu na nowo wyrusza się na wędrowkę po drogach myślenia. Prócz tego nauka o ideach jako takich, choć znajduje się w centrum jego filozofii, to jednak zajmuje w ramach poszczególnych dialogów zdumiewająco mało miejsca. Pojawia się ona tylko tu i ówdzie, porozrzucana po jego pismach. Wpada się w kłopot, gdy tylko chce się o niej precyzyjnie wypowiedzieć, a wiele kwestii pozostaje po prostu otwartych. W tym rozdziale, na podstawie rozproszonych w dialogach wypowiedzi, przedstawiona zostanie platońska teoria idei w jej pięciu zasadniczych aspektach.

1. Do czego odnoszą się idee?

Pytanie, do czego, według PLATONA, odnoszą się wszystkie idee, jest w gruncie rzeczy bardzo trudnym pytaniem, wymagającym interpretacji różnych prac autora *Ucztę*. Na przykład w *Fedonie* jest mowa zaledwie o dwóch kategoriach idei, mianowicie z jednej strony o ideach z zakresu

moralności i estetyki, tzn. o takich ideach jak sprawiedliwość, pobożność, rozważa, mądrość, dzielność czy piękno, zaś z drugiej strony o ideach matematycznych jak równość, liczba jeden lub dwa, albo w późniejszych dialogach, jedność, wielość lub podobieństwo. Nadto w *Politei* wspomniane są jeszcze idee sztucznych przedmiotów jak łóżka i stoły (Pol. 596 b). W *Politei* i w *Sofistcie* są idee negatywne, jak np. niesprawiedliwość, to, co moralnie szpetne lub to, co nieładne (Pol. 475 e, Sof. 257 e). W *Parmenidesie* młody SOKRATES waha się, czy aby nie istnieją także idee takie jak „włosy”, „brud”, „błoto” (Parm. 130 c). Wreszcie w późnych dialogach jest jeszcze mowa o ideach biologicznych gatunków jak „istoty żywe” (Tim. 38 e), „człowiek” lub „wół” (Fileb 15 a) oraz o ideach klasycznych elementów, ognia, wody, ziemi i powietrza (Tim. 51 a). Nigdy za to nie są wspomniane idee poszczególnych indywiduów. Nie wydaje się, aby istniała idea SOKRATESA lub DIOTYMY.

Najbardziej rozpowszechniona interpretacja zakłada, że ostatecznie u PLATONA są idee wszystkiego, co istnieje w świecie zmysłowym, z wyjątkiem indywiduów. Wydaje się, że przede wszystkim w dialogu *Timajos*, gdzie Demiurg przy stworzeniu świata posługuje się ideami jako prawzórami, jako ideałami lub jako typami, wychodzi się z założenia, że wszystko w świecie zmysłowym ma swój prawzór w świecie idealnym, prawzór pojmowany jako idea. Ten tak zwany „platoński egzemplaryzm” będzie miał, jak się jeszcze okaże, duże znaczenie w Średniowieczu. Jednak przeciw tej interpretacji świadczy dopiero co przywoływany fragment *Parmenidesa*, gdzie młody SOKRATES wzbrania się przed przyjęciem istnienia niektórych idei będących właściwie w pobliżu, jak „włosy”, „brud”, „błoto”, a to może dlatego, że idee są dla niego czymś wzniosłym, co wedle jego odczucia nie może być sprowadzane do takich niskich rzeczy. Są jeszcze inne powody, które skłaniają niektórych interpretatorów do opinii, jakoby PLATON albo nigdy nie przyjmował, że istnieją idee wszystkiego, albo też, jeśli to czynił, to dopiero w swojej późnej filozofii. Jednak większość znawców wychodzi z założenia, że są idee wszystkiego, co istnieje w świecie zmysłowym.

| m y ś l f i l o z o f i c z n a

redakcja serii

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

- Arno Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*
- Józef W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*
- Stanisław Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- Jörg Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*

W przygotowaniu:

- Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej* (t. 1)
- Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej* (t. 2)

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy, nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.