

Andrzej Chmielecki
Gdańsk

Wokół Platońskiej idei Dobra

Platon jako postać historyczna i autor dialogów był jeden, istnieje natomiast wiele wykładni „platonizmu”¹. Pospolita – można nawet rzecz podręcznikowa – wykładnia teorii idei Platona to teoria „dwóch światów”², według której:

- idee (= przedmioty pojęć ogólnych) stanowią świat odrębny od świata rzeczy zmysłowych;
- oba te światy istnieją obiektywnie, z tym że świat idei jest pierwotny;
- świat idei jest hierarchiczny, przy czym o miejscu w hierarchii decyduje poziom ogólności (co pod co podpada, *resp.* co w czym uczestniczy – podstawowa relacja platońskiej metafizyki); odwrotną stroną relacji uczestnictwa jest relacja uobecniania się czegoś w czymś;
- na szczycie hierarchii znajduje się idea Dobra, będąc tym samym ideą najogólniejszą³;
- według idei traktowanych jako wzorce Demiurg wykonał rzeczy.

¹ Warto w tym kontekście wspomnieć o dwu nowych ujęciach, wypracowanych w drugiej połowie ubiegłego wieku, mianowicie o studiach Ch. Kahna nad nieegzystencjalnym sensem greckiego czasownika *einai* (zob. np. *idem, Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski-Kęty 2008), oraz o szkole tybingeńskiej, odczytującej Platona przez pryzmat jego tzw. nauki niepisanej (m.in. H. Kraemer, *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968; T. Szlezak, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997; *idem, O nowej interpretacji Platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2005). W Polsce w podobnym duchu odczytuje Platona S. Blandzi (*v. idem, Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002).

² W. Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii*, referując Platona, pisze np.: „Idee jest wiele, stanowią odrębny świat” (PWN 1970, t. 1, s. 75).

³ Relacja uczestnictwa (i dualna do niej relacja uobecniania) dotyczy nie tylko związku pomiędzy ideami i fenomenami, lecz również związku pomiędzy ideami różnego poziomu ogólności (np. idea człowieka uczestniczy w idei istoty rozumnej).

Wykładnię tę trudno traktować jako poważną propozycję filozoficzną – zbyt dosłownie traktuje elementy mitu obecne w Platońskich dialogach. Ze swej strony będę chciał zaproponować inne, własne spojrzenie na Platona, wykorzystujące bardziej współczesne narzędzia analityczne. Zorganizowane ono będzie wokół próby odczytania jednego z najważniejszych dla Platona pojęć – idei Dobra.

Zacznijmy od pytania o rodzaj ogólności przysługujący idei Dobra – czy jest to ogólność właściwa uniwersaliom, czy transcendentaliom? Pewne poszlaki wskazują, że idea Dobra nie jest uniwersale, lecz transcendentale. Oto odnośna argumentacja. Podobnie jak rzeczy uczestniczą w ideach, tak idee niższe w hierarchii uczestniczą w wyższych, jako ogólniejszych (np. idea kobiety uczestniczy w idei człowieka, a idea człowieka w idei istoty rozumnej). Jeśli zatem Dobro jest ideą najogólniejszą, to podpada pod nią wszystko co istnieje, jest więc ona tożsama zakresowo z „bytem”.

Zdaje się temu jednak przeczyć inne, aksjologiczne spojrzenie na ideę Dobra, według którego jest ona synonimem tego, co współcześnie nazywamy wartościami. Platon mówił o nich metaforycznie jako o boskim (= duchowym) pierwiastku w świecie. Przedstawiając metaforycznie duszę w postaci skrzydeł dzięki którym możliwy jest wzlot w górę, w „niebo”, pisał np.: „Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek – to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy”⁴.

Mimo iż wymieniane tu są one w jednym szeregu, należy odróżniać Dobro od dobra, a także od piękna, sprawiedliwości, męstwa i innych tzw. c n ó t, tj. od wartości w sensie aksjologii, odróżniać nie z uwagi na inną treść, lecz z uwagi na ich odmienne usytuowanie w świecie idei. Należą one wszak u Platona do różnych poziomów hierarchii/ogólności. Na przykład ponad konkretnymi sprawiedliwymi rozstrzygnięciami znajduje się Sprawiedliwość jako taka, a ponad Sprawiedliwością jako taką – Dobro. Tak rozumiana idea Dobra to zatem rodzaj nadrzędny względem wszystkich wartości o k r e ś l o n e g o r o d z a j u; a więc wartość jako taka – forma czy też istota wartości w ogóle. Nie chodzi tu zatem bynajmniej o wartość n a j w y ż s z ą w sensie hierarchii wartości, bo w ten sposób hierarchizować można twory z tego samego poziomu ogólności, tej samej kategorii, tj. wartości różnego rodzaju; tymczasem Dobro stanowi rodzaj nadrzędny wobec wszystkich wartości rodzajowych. Ale jednak rodzaj, a więc określenie kategorialne, a nie transcendentale.

Czy zatem idea Dobra to uniwersale, czy transcendentale? A może i jedno i drugie, bo nie można z góry wykluczyć, że mamy u Platona dwa pojęcia Dobra?

Warto w tym kontekście dokonać pewnego rozróżnienia. Można mianowicie wyróżnić dwie klasy uniwersaliów, mianowicie g e n e r a l i a i f o r m a l i a . Do obu docieramy w wyniku operacji abstrahowania, ale abstrahować można bądź od p r z y p a d ł ó s c i (cech indywidualnych) bądź od s u b s t r a t u . W pierw-

⁴ Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 246E.

szym wypadku uzyskujemy np. ideę człowieka jako takiego (*generale*), w której pominięte są takie cechy konkretnych ludzi, jak płeć, wzrost, wiek, waga itp., ale nie posiadanie ciała; w drugim uzyskujemy natomiast *formale* – np. trójkąt jako taki, w którym nie tylko abstrahuje się od wielkości jego kątów i boków, ale i od tego, z czego (z jakiego tworzywa) jest ten trójkąt – czy jest narysowany kredą na tablicy, czy utkany z wyobrażeń, czy pomyślany. Wydaje się przy tym, że idee takie jak Piękno, Sprawiedliwość, a więc idee wartości, są formaliami. Jeśli tak, to Dobro jest najwyższym (najogólniejszym) *formale*. Zrozumiałe jest wówczas, że mogą w nim uczestniczyć formalia niższego rzędu. Ale jak w *formale* mogą uczestniczyć generalia?

Z drugiej strony, Dobro w sensie formy wartości nie jest terminem ponadkategorialnym, bo oznacza pewną kategorię bytów, mianowicie wartości różnego rodzaju, będąc samo najwyższym rodzajem aksjologicznym. Problem pozostaje więc nierozstrzygnięty.

*

Zastanawiając się nad potraktowaniem Dobra jako transcendentalne, miałem na względzie klasyczne, tomistyczne rozumienie transcendentaliów, zorganizowane wokół opozycji kategorialne – ponadkategorialne. Nie jest to jedyne jednak pojmowanie transcendentaliów. Taką alternatywną interpretację transcendentaliów przedstawił np. Tadeusz Czeżowski. Różnicę między uniwersaliami a transcendentaliami ujmował on następująco: orzeczniki kategorialne odpowiadają składnikom treści przedstawięń (wyobrażeń, pojęć), natomiast transcendentalia (istnienie, prawdziwość, konieczność, możliwość, dobroć etc.) nie są przedstawięalne. Stwierdza się je w różnego typu wypowiedziach modalnych („koniecznie, że”, „dobrze, że”, „pięknie, że”); odpowiadają więc one funktorom zdaniotwórczym od argumentów zdaniowych, a nie nazwowych, jak zwykle predykaty. W przeciwieństwie do cech (atrybutów, akcydensów) transcendentalia wskazują na *modi entis* – sposoby bycia. Każda cecha przysługuje swojemu przedmiotowi według jakiegoś modusu, w jakimś sposobie. Czeżowski rozróżnia w związku z tym transcendentalia ponadkategorialne (byt, coś, przedmiot) i modalne (konieczność, możliwość, sposób istnienia). Wartości byłyby w myśl tej koncepcji transcendentaliami modalnymi.

Otóż Platon również ujmuje ideę Dobra w terminach modalnych. „Dobry” znaczy mianowicie u niego „najlepszy z możliwych” i w tym sensie „doskonały” – taką interpretację nasuwają np. pewne fragmenty *Fedona* (przynajmniej w tłumaczeniu Legutki)⁵. Samo rzeczownikowe Dobro zostaje natomiast przez Platona określone jako „to co wiążące”; dobro ma wiązać i utrzymywać rzeczy razem

⁵ Platon, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków 1995, 97b-99d.

– oczywiście nie w tym sensie, w jakim rzeczy wiąże np. siła grawitacji; nie chodzi o fizykę, lecz metafizykę.

Łącząc te dwa określenia, można powiedzieć, że Dobro to według Platona to, co wiążące rzeczy w sposób najlepszy z możliwych.

Jak stąd wynika, tak rozumiane Dobro ma u Platona sens metafizyczny, a nie aksjologiczny⁶, a tym bardziej etyczny. Nie jest ono jakimś rodzajem bytu, lecz zasadą rzeczywiistości – zarówno rozumianej jako zbiór wszystkich bytów, jak i w sensie modalnym, w którym to, co rzeczywiste (= aktualne) odróżniane jest od tego, co tylko możliwe oraz od tego, co konieczne. Znaczący to jednak, że u Platona mamy do czynienia z dwoma pojęciami Dobra – aksjologicznym (forma wartości, najwyższy rodzaj aksjologiczny) i metafizycznym (to, co wiążące, zasada rzeczywistości).

Coś z tym „fantem” trzeba zrobić. Zanim jednak zastanowimy się, czy są to ujęcia spójne – bądź dające się sprowadzić do wspólnego mianownika – postarajmy się zrozumieć, jakie jest źródło tych odmiennych ujęć i dlaczego Platon zdaje się nie dostrzegać, że operuje dwoma różnymi sensami Dobra.

Według mnie ta dwuznaczność Dobra u Platona związana jest z dwojakim sensem pojęcia zbioru – dystrybucyjnym i kolektywnym – z czego sam Platon prawdopodobnie nie zdawał sobie sprawy, a co nie powinno dziwić, gdyż świadomość tej różnicy jest dość świeżej daty (początek XX w.). Zbiór w sensie dystrybucyjnym to pewien abstrakt, mianowicie zbiór elementów posiadających jakieś wspólne własności – np. zbiór wilków. Zbiór tak rozumiany nie jest czymś realnie istniejącym (realnie istnieją tylko poszczególne wilki), nie jest zwartą „rzeczą”. Natomiast zbiór w sensie kolektywnym to właśnie zwarta całość, pojmowana jako złożona z pewnych części.

Związek pojęcia zbioru z problematyką platońską stanie się zrozumiałą, jeśli przyjąć, że podstawowym problemem, z którym borykał się autor dialogów, był dialektyczny związek *jedność – wielość*⁷. Zauważmy bowiem, że intuicyjne pojęcie zbioru (mówię tu o intuicji, gdyż jak wiadomo zbiór jest terminem pierwotnym, w związku z czym nie można podać jego wyraźnej definicji) to właśnie wielość elementów traktowana jako jedność.

⁶ Rozróżnienie metafizyczne – aksjologiczne nie jest oczywiście ostre, nie ma charakteru wykluczania się, na co wskazuje przedstawiana tu generalna linia interpretacyjna dążąca do pogodzenia tych dwu rozumień idei Dobra w ramach jednej syntezy.

⁷ O fundamentalnej roli dialektycznego związku *jedność-wielość* piszą wybitni znawcy Platona, np. wspomniany już H. Kraemer: „W opinii Kraemera rdzeń podstawowej idei ontologicznej Platona [jest następujący]: cokolwiek jest, istnieje o tyle, o ile jest czymś ograniczonym, odrębnym, identycznym, trwałym, a jeśli tak, to uczestniczy w podstawowej Jedności, która jest zasadą każdej determinacji. Nic nie jest czymś, jeśli nie jest czymś jednym. Ale tylko dlatego może być w ogóle czymś oraz jednym i mieć udział w Jedności, że uczestniczy jednocześnie w przeciwnym pryncypium nieograniczonej Wielości, będąc z tego powodu innym w odniesieniu do samej Jedności. Byt zatem jest zasadniczo Jednością w Wielości” (S. Blandzi, *op. cit.*, s. 252). Tak też stawia sprawę H.-G. Gadamer w swej książce *Idea Dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem* (przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002).

Otóż relacja wielość – jedność przedstawia się zupełnie inaczej w zależności od tego, czy chodzi o zbiory dystrybutywnie, czy kolektywnie rozumiane.

Przyjmijmy, że jako te pierwsze traktujemy gatunki i rodzaje. Oczywiście jest wówczas, że relacja wielość – jedność oznacza w tym kontekście związek indywiduów i rodzajów, a więc rdzenną problematykę uniwersaliów, w którą uwikłana jest platońska koncepcja idei. W tym polu problemowym mieści się również platońska koncepcja *methexis* – uczestniczenia bytów indywidualnych w tym co ogólne. Jest to aspekt *e i d e t y c z n y* czy też *e s e n c j a l n y* (a zatem *k a t e g o r i a l n y*) rozważań Platona. Można go też określić mianem „wertykalnego”.

Problematyka uczestnictwa – tj. m.in. podpadania indywiduów pod rodzaje – w ogóle nie pojawia się natomiast w kwestii relacji jedność – wielość odniesionej do zbiorów w sensie kolektywnym, tj. rozumianych jako całość złożona z części. W przypadku problematyki platońskiej ową całością byłaby rzeczywistość, a jej częściami składowymi wszystkie indywidua. Tutaj jedność nie polega na uczestniczeniu indywiduów w rodzajach, lecz na wzajemnym powiązaniu poszczególnych – i, dodajmy, różnorodnych, tj. o różnej *n a t u r z e* – bytów indywidualnych. Ten z kolei, „horyzontalny” wymiar czy aspekt rozważań Platońskich, możemy określić jako *e g z y s t e n c j a l n y* czy też *m o d a l n y*. (Chodziłoby więc tu o wspomniane przez Czeżowskiego *modi entis*.)

Sądzę, że podstawowym problemem, z jakim zmagał się Platon, było pogodzenie ze sobą tych dwu odmiennych konceptualizacji Uniwersum, „wertykalnej” i „horyzontalnej”, tj. z jednej strony pojmowania go jako zbioru dystrybutywnego, hierarchicznie zbudowanego z różnych poziomów ogólności, powiązanych ze sobą relacjami uczestnictwa, z drugiej zaś pojmowania go jako zbioru kolektywnego złożonego z indywiduów, powiązanych w zgoła inny – mianowicie „najlepszy z możliwych” – sposób, dla opisanego którego Platon używa takich pojęć, jak *m i a r a*, *p r o p o r c j a* czy *h a r m o n i a*.

Podstawowym problemem Platona nie byłby zatem problem relacji świata widzialnego do świata myśli (realnego i idealnego), lecz jedność tych dwu jedności (istoty i natury rzeczy). Sądzę, że to dla rozwiązania tej właśnie kwestii Platon przywoła – w swej „nauce niepisanej” – dwa pryncypia: Jedno i Diadę. Więcej o tym nieco później, wpieryw spróbujemy przyjrzeć się bliżej metafizycznie rozumianemu Dobru.

W kontekście wspomnianej przeze mnie wcześniej mitologii Platona, ideę Dobra jako tego, co wiążące, można utożsamić z nadrzędną wytyczną stwarzania świata przez Demiurga: dla poszczególnych rzeczy wzorami są odpowiadające im idee, natomiast dla *p o w i ą z a n i a* rzeczy wzorem jest idea Dobra – synonim wspólnej miary, proporcji, harmonii.

Porzućmy jednak mitologię i spróbujemy zrekonstruować koncepcję *f i l o z o f i c z n ą* Platona, której nie wyłożył *explicite* w dialogach, z uwagi na to, że język jaki miał do dyspozycji na to nie pozwalał. W związku z tym, aby takiej

rekonstrukcji dokonać, wyjdźmy na chwilę poza literę Platonskich dialogów, a przywołajmy trzy później powstałe konceptualizacje naszkicowanego pola problemowego, tj. najlepszego wyboru spośród uniwersum teoretycznych możliwości.

1. Pierwsza z nich to koncepcja *możliwych światów*. *Explicite* koncepcję możliwych światów sformułował Leibniz (mówię *explicite*, bo *implicit*, w postaci pewnych intuicji, tkwi ona właśnie w koncepcji Platona). Teoretycznych możliwości jest całe mnóstwo, nie wszystko jednak, co możliwe może ze sobą *współistnieć*. Według Leibniza, aby od tego, co możliwe, przejść do tego, co rzeczywiste, należy uwzględnić powiązania, *relacje* między poszczególnymi bytami, tj. zbiór kolektywny wszystkich bytów, bo rzeczywistość jest całością. Gdy więc pytamy o rzeczywistość, chodzi o to, co *współmożliwe*, co może ze sobą współistnieć. Bo nie wszystko może. Dziś np. wiemy, że tzw. antymateria nie może współistnieć ze „zwykłą” materią. Możliwe są odrębne światy, jeden zbudowany całkowicie z materii, drugi z antymaterii, ale nie z ich mieszaniny. Podobnie nie każdy mutant może współistnieć z innymi osobnikami, bo mutanty jako wynik przypadku z reguły nie są dobrze przystosowane do środowiska. Tego rodzaju zmutowane osobniki nie mogą więc stać się częścią rzeczywistości, gdyż bardzo szybko zostają wyeliminowane przez naturalną selekcję.

Rzeczywistość to najobszerniejszy zbiór *współmożliwych* stanów rzeczy. *Współmożliwych*, czyli *harmonizujących* ze sobą. Stąd, *notabene*, pojmowanie rzeczywistości jako *Kosmosu* – harmonijnie powiązanych i uporządkowanych rzeczy.

2. Za Ingardenem możemy stwierdzić, że Idee – jako byty ogólne – mają w swej budowie (formie, strukturze) miejsca niedookreślenia (Ingarden mówi w tym kontekście o *zmiennych zawartości idei*). Inaczej mówiąc, w porównaniu z odpowiadającymi im rzeczami jednostkowymi („kopiami”), idee mają miejsca niewypełnione przez konkretne własności czy jakości. Na przykład w idei człowieka nie jest zawarta – tzn. pozostaje nieokreślona, czy też raczej niedookreślona – płeć. Ale skoro jest to idea człowieka, to musi ona w jakiś sposób uwzględniać, dopuszczać posiadanie płci. Otóż to miejsce na płeć jest właśnie niewypełnione, puste, niedookreślone, ale jest to właśnie puste miejsce – zmienna – a nie nic.

Wróćmy na chwilę do mitologii Platona. Jeśli idee były wzorcami dla Demiurga, to musiał on te miejsca niedookreślenia powypełniać, dookreślając tym samym idee. Można to zrobić na wiele sposobów – płeć może być męska bądź żeńska, wzrost może się w pewnych granicach zmieniać w sposób ciągły, itd. Pomysł Platona polegałby więc na tym, aby te miejsca niedookreślenia były wypełniane w sposób najlepszy z możliwych, uwzględniając w tym odpowiednio szerszy kontekst – jeśli np. wzrost mężczyzny dookreśli się na 180 cm, to wzrost kobiety musi być podobnej skali, a nie rzędu milimetrów czy kilometrów. Chodzi właśnie o uzyskanie harmonii, o odpowiedność.

Mówiąc ogólnie, Dobro jako zasada metafizyczna przejawia się w sytuacji każdego wyboru spośród jakichś wchodzących w grę możliwości i polega na wyborze możliwości najlepszej, najdoskonalszej – z uwagi na to, co już istnieje. Pierwsza rzecz stworzona mogła być dowolna, ale następne już nie, bo muszą być takie, aby móc z tą pierwszą współistnieć, a nawet mocniej – harmonizować⁸.

3. Koncepcja urzeczywistniania z tego, co możliwe – tego, co najlepsze/najdoskonalsze, może być powiązana z rachunkiem wariacyjnym, a w szczególności z tzw. zasadami wariacyjnymi. W rachunku wariacyjnym poszukuje się ekstremów (minimów bądź maksimów) pewnych funkcjonałów, tj. funkcji określonych na zbiorach, których elementami są również funkcje, a nie liczby. Przykładowo: jaka bryła spośród tych o równej objętości ma najmniejszą powierzchnię? Tego rodzaju zagadnienia znano już w starożytności, toteż zinterpretowanie „tego, co najlepsze spośród wchodzących w grę możliwości” w kategoriach wariacyjnych nie jest nadinterpretacją.

Każda dziedzina rzeczywistości podlega pewnym zasadom wariacyjnym. W dziedzinie fizycznej mamy np. tzw. zasady najmniejszego działania (zasada Hamiltona w mechanice, zasada Fermata w optyce). Również taka ogólna właściwość układów fizycznych, jak dążenie do stanu równowagi, jest pewną wersją zasad wariacyjnych, gdyż stan równowagi to stan o minimum energii swobodnej. W dziedzinie organizmów żywych zasadą wariacyjną jest prawo doboru naturalnego, zgodnie z którym przeżywają osobniki najlepiej przystosowane do środowiska (maksymalizacja szans przeżycia). W sferze kultury zasadami wariacyjnymi są zasady racjonalności, w których chodzi o maksymalizację bądź minimalizację pewnej wartości – spośród możliwych aktów, zachowań itp. preferowane i podejmowane są te, które maksymalizują jakieś dobro (np. zysk, stopień prawdziwości, moc eksplanacyjna hipotezy).

Sądzę, że Platońskie Dobro – to, co wiąże rzeczy w sposób najlepszy z możliwych – może właśnie być pojmowane jako pewna zasada wariacyjna. Niektóre jego sformułowania sugerują przy tym, że chodzi właśnie o wspomniane zasady racjonalności, *resp.* rozumności. Oto bowiem co np. znajdujemy w podstawowym dla koncepcji idei miejscu w dialogu *Państwo*:

„Na szczycie świata myśli świeci idea Dobra. Bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, kto ma postępować rozumnie”⁹.

(Na marginesie. W wypowiedzi tej chodzi oczywiście o przyczynę w sensie racji, czy też determinacji, a nie o przyczynę sprawczą; używając języka arysto-

⁸ Mamy tu analogię do równania z wieloma niewiadomymi. Dopóki niewiadome pozostają zmiennymi, rozwiązań równania jest nieskończenie wiele. Ale jeśli pewne z nich zostają ustalone, zakres zmienności innych podlega redukcji, a w przypadku ostatniej z nich w ogóle nie ma wyboru, jest ona jednoznacznie wyznaczona przez wcześniej ustalone.

⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, 517b-c.

telesowskiego, chodzić może o przyczynę formalną bądź celową (ogólnie mówiąc wzorcza), a nie sprawczą czy materialną. Do tej sprawy niebawem powrócimy. Z drugiej strony, należy odróżniać – jeśli chodzi o determinację – dwa sensy terminu „determinować”. Pierwszy, według którego determinować to j e d n o - z n a c z n i e w y z n a c z a ć (tak jest np. w przypadku relacji genotypu i fenotypu), i drugi (bardziej zgodny z etymologią), według którego determinacja to o g r a n i - c z e n i e, coś co ogranicza stopnie swobody, redukuje je (przykład: „byt określa świadomość”). Sądzę, że u Platona mamy do czynienia z tym drugim sensem determinacji. A taki właśnie charakter mają zasady wariacyjne).

Czy jednak zasady racjonalności, których bez wątpienia możemy się doszukać, czy postulować ich obowiązywanie w świecie ludzkim, mogą mieć charakter m e t a f i z y c z n y, tj. czy mogą być potraktowane jako zasada rzeczywistości? Czy nie pachnie to antropomorfizmem? Czy, z drugiej strony, nie oznacza to cofnięcia się na krytykowane przez Platona w *Fedonie* stanowisko Anaksagorasa, mówiącego o jakimś kosmicznym Rozumie czy Duchu (*Nous*)?

Według mnie mogą, wymaga to jednak zasadniczej reinterpretacji platońskiej filozofii, mianowicie odrzucenia teorii dwóch światów (idealnego i realnego), w tym tezy o samoistności świata idei.

*

Na początku rozważań o Platonie zdystansowałem się do obiegowej wykładni jego myśli, nazywając ją „pospolitą”, bo nie wychodzącą w zasadzie poza formuły samego Platona. Czy jednak traktować Platona poważnie to znaczy traktować literalnie to, co napisał? Dostajemy wtedy wspomnianą na wstępie opowieść o preegzystujących i niezmiennych ideach oraz Demiurgu, który traktując idee jako wzorce ukształtował świat realny, znany nam z doświadczenia zmysłowego, poza którym nieśmiertelna dusza ludzka dysponuje bardziej wartościową wiedzą aprioryczną, wywodzącą się z wcześniejszej, bezcielesnej formy jej egzystencji.

Przepraszam bardzo, to ma być poważna filozofia? To na tej podstawie cały późniejszy bieg filozofii europejskiej ma być ciągiem przypisów do Platona, jak twierdził Whitehead? T a k i e g o Platona?

Można też jednak do Platona podejść inaczej, nie traktując serio – tj. literalnie – jego odpowiedzi, lecz stawiane przezeń pytania i problemy, sposób konceptualizacji i argumentacji, strukturę dyskursu, niewysłowione intuicje. To, co wysłowione, siłą rzeczy nosi znamiona epoki, a znamieniem wielkości jest to, że się swą epokę przerasta. A Platon właśnie przerastał swych współczesnych intelektualnie, choć zmuszony był mówić takim samym językiem jak oni, w przeciwnym bowiem razie nie byłby zrozumiany. Stąd jego dystans do zastanego języka: „w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio,

nie istnieje w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio”¹⁰. Powiada też w *Liście VII*, że o tym, na czym mu naprawdę zależy nie ma i nigdy nie powstanie żadne jego pismo, bo to nie daje się ująć w słowa¹¹.

Pewnym sposobem obejścia trudności powodowanych brakiem adekwatnego słownika było u Platona uciekanie się do metafor. Według mnie wszystkie istotne tezy Platona mają charakter metaforyczny. Niemetaforyczny jest natomiast sam dyskurs, rodzaj problemów, sens argumentacji. Rzecz zatem w tym, aby wydobyć z jego dialogów to, co jest w nich dyskursem.

Nie bez znaczenia jest też to, że Platon pisał dialogi, w których sam nie występuje oraz, że był autorem tzw. *nauki niepisanej*, w której wprowadził pryncypia Jedności i Wielości (Jedno i Diada), o czym wiemy m.in. od Arystotelesa. W tej niepisanej nauce rolę analogiczną do idei Dobra z Dialogów odgrywa pryncypium Jedności.

Pozostaje zatem do wyjaśnienia kwestia autentycznego statusu ontycznego Platońskich idei. Literalna wykładnia Platona to nie filozofia, lecz mitologia. Dlatego też chciałbym zaproponować inną wykładnię, filozoficzną a nie mitologiczną. Zamiast o dwóch światach będę mówił o dwu Kosmosach – „zewnątrznym” i „wewnętrznym” i określe metafizykę Platona jako *teorię kosmosu wewnętrznego*. W tym celu niezbędne będą pewne systematyczne rozważania przygotowawcze dotyczące, z jednej strony, ontologicznej problematyki *sobób ycia*, z drugiej zaś semiotycznej problematyki *znaku*, jako że idee określone zostały przez Platona jako przedmioty pojęć, a pojęcia należą do dziedziny znaków.

*

Oczywistą jest rzeczą, że w odniesieniu do prawie wszystkich bytów – poza bytami przyjętymi za pierwotne – zarówno ich bycie czymś określonym, jak i ich istnienie, od czegoś zależy. W dyskursie na temat związków pomiędzy rozmaitymi bytami należy w związku z tym rozróżniać dwa typy zależności: esencjalne związki *determinacji* (umocowania) i egzystencjalne związki *realizacji* (ufundowania). Odpowiednio do tego podziału, należy rozróżnić pytania dotyczące *samodzielności* oraz pytania dotyczące *samoistności*. W szczególności, pytanie o *arche* (to, co pierwsze, co było „na początku”) dotyczyć może – w zależności od tego, czy chodzi o pierwszeństwo w porządku realizacji, czy pierwszeństwo w porządku determinacji – wskazania bądź tego, co

¹⁰ Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, 277e.

¹¹ Platon, *List VII*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, 341b-d.

samoistne (= zasada substancjalna), bądź tego, co samodzielne (= zasada determinacyjna)¹².

O swoim ujęciu problematyki sposobów istnienia miałem już okazję na stronach *Filo-Sofiji* pisać szerzej¹³. Przypomnę więc tylko krótko, że z uwagi na sposób bytowania proponuję podział ogółu bytów na cztery rozłączne klasy, mianowicie na dziedziny bytu *realnego*, *irrealnego*, *nadrealnego* i *idealnego*. Generującymi je zasadami podziału są (1) zdolność danego bytu do działania (moc sprawiania zmian) i (2) jego możliwość bycia zmienionym przez działanie z zewnątrz. Realny jest byt spełniający oba te warunki, nadrealnym – spełniający warunek pierwszy, ale nie drugi, irrealnym – spełniający warunek drugi ale nie pierwszy, idealnym – nie spełniający żadnego z nich.

Ujęcie to nie wyczerpuje jednak jeszcze problematyki sposobów bycia, *resp.* istnienia. W pojęciu istnienia należy mianowicie rozróżnić dwa aspekty – *zaistnienia* (*in-zystencji*) i *trwania* (*per-zystencji*). Przedstawiony wyżej podział dotyczy tego drugiego aspektu, różnicuje bowiem byty już istniejące. Potrzebne zatem jest jeszcze zróżnicowanie bytów pod kątem sposobu ich zaistnienia. Otóż z tego punktu widzenia wszystkie byty można podzielić na trzy klasy. Po pierwsze, każda ontologia musi przyjąć jakiś byt istniejący sam przez się, w odniesieniu do którego pytanie o zaistnienie jest nie na miejscu – w przeciwnym razie musielibyśmy przyjąć, że świat powstał z niczego, co nie wydaje się rozsądnym stanowiskiem. Byt taki (bądź odpowiedni *rodzaj* bytu) proponuję nazwać *subzystującym*¹⁴. Po drugie, wszystkie byty wywodzące się z bytu subzystującego, tj. będące wynikiem jego modyfikacji czy przetworzenia, proponuję nazwać *egzystującymi* (od *ex-sistere*)¹⁵. Egzystującymi są przeto wszystkie byty substancjalne, tj. mające swój fundament bytowy w owym pierwotnym tworzywie, jakie cechuje byt subzystujący. Otóż – po trzecie – nie wszystkie byty są bytami substancjalnymi; nie są nimi np. ani czas i przestrzeń, ani obiekty matematyczne. Byty tego rodzaju nie są wynikiem *przetworzenia* czegoś już istniejącego, lecz czymś co z konieczności *odpowiada* czemuś już istniejącemu, co jest przez coś już istniejącego w pełni określone, jednoznacznie wyznaczone. (Struktura czy też geometria przestrzeni jest np. jed-

¹² Według mnie Platon zainteresowany był głównie – jeśli nie wyłącznie – kwestią determinacji i, konsekwentnie, samodzielności. W takim właśnie charakterze (tj. jako czynniki determinacji bądź jako zasada determinacyjna) występują u niego idee oraz pryncypium Jedności.

¹³ „Sposoby istnienia”, *Filo-Sofija*, 2002, nr 1(2), s. 7-22.

¹⁴ Tradycyjne pytania o substancjalną *arche* bądź o pierwotne tworzywo całej rzeczywistości dotyczyły właśnie tego, co należy przyjąć jako byt subzystujący.

¹⁵ Nie każdy byt egzystujący musi być *bezpośrednim* wynikiem modyfikacji bytu subzystującego, większość z nich stanowi wynik przetworzenia już wcześniej zaistniałych bytów egzystujących.

noznaczną funkcją rozkładu mas). Tego rodzaju byty określam mianem konzystujących¹⁶.

Jeśli przyjmuje się, że pierwotną postacią bytu (tj. bytem substytucyjnym) jest jakiś byt realny zajmuje się w ontologii stanowisko realistyczne. Jeśli natomiast za taki pierwotny sposób istnienia przyjmuje się któryś z pozostałych (tj. nie-realny), głosi się jakąś wersję stanowiska idealistycznego. Tak przynajmniej tradycyjnie to ujmowano, i na tej właśnie zasadzie stanowisko Platona kwalifikowane jest tradycyjnie jako idealistyczne.

Osobiście mam do takiego ujęcia dwa zastrzeżenia krytyczne.

Po pierwsze, zauważmy, że pierwotna postać bytu (czyli byt substytucyjny) musi posiadać moc sprawczą, tj. charakteryzować się zdolnością działania, tylko bowiem wskutek działania możliwa jest jakakolwiek zmiana, tylko wówczas może powstać coś nowego (tj. jakiś byt egzystujący). Mamy zatem de facto do wyboru jedynie dwa pierwotne sposoby istnienia: realny i nadrealny (jakaś postać bytu duchowego – np. Bóg bądź duch ludzki). Wniosek ten wskazuje na nieadekwatność pospolitej wykładni Platona – idee (= byty idealne) nie mogą być traktowane jako byty substytucyjne, bo wtedy nie sposób wyjaśnić zaistnienia (egzystencji) świata rzeczy zmysłowych, trzeba się odwołać do bajki o Demiurgu.

Drugie moje zastrzeżenie dotyczy sensowności samego sporu realizmu z idealizmem. Według mnie nie jest to spór rzeczowy, tj. taki, w którym na to samo – i tak samo rozumiane – pytanie, udziela się odmiennych odpowiedzi. W rozważanym przypadku jedynie pozornie bowiem chodzi o to samo pytanie – mianowicie, co przyjąć za to, co pierwsze, za początek. Rzecz w tym, że owo pierwszeństwo jest tu rozumiane odmiennie – bądź jako pierwszeństwo w porządku stawania się, a więc w porządku realizacji (chodzi więc o byt substytucyjny, tak to rozumieją tzw. „realiści”), bądź jako pierwszeństwo w porządku determinacji (chodzi więc o zasadę determinacyjną – tak z kolei rozumieją to tzw. „idealiści”)¹⁷. Stąd bierze się zróżnicowanie na stanowiska „realistyczne”, wychodzące od tego, co samoistne (warunkujące), oraz „idealistyczne”, wychodzące od tego, co samodzielne (determinujące), jako od dwu możliwych wymiarów tego, co pierwsze.

Zatem spór pomiędzy realizmem i idealizmem ma charakter pozorny, są to stanowiska niewykluczające się, lecz komplementarne, związane z odmienną konceptualizacją.

¹⁶ W terminologii „mojej” ontologii integralnej można powiedzieć, że czynniki determinacji bytów konzystujących pokrywają się – są takie same – z ich czynnikami realizacji, podczas gdy w przypadku bytów egzystujących co innego jest ich czynnikami determinacji, a co innego czynnikami realizacji.

¹⁷ W taki dwoisty sposób można np. pojmować istotne w tym kontekście greckie słowo *hypokeimenon*, znaczące dosłownie „to co leży przed/pod czym innym” (i w tym sensie stanowi to co pierwsze), co można alternatywnie interpretować jako pierwotny substrat własności (ostateczna podstawa wszelkich określeń, to o czym wszystko jest orzekane, a co nie może być orzecznikiem) bądź podmiotów, to co o wszystkim orzeka, a co samo nie może być ujęte jako przedmiot.

Odwołując się do czynionego przeze mnie rozróżnienia ontologii i metafizyki jako do dwóch typów dyskursu o bycie i byciu, „realizm” można zakwalifikować jako dyskurs o charakterze ontologicznym, „idealizm” natomiast jako dyskurs metafizyczny. W tym sensie Platon był metafizykiem, zaś Arystoteles ontologiem¹⁸.

*

Druga grupa rozróżnień zawężona będzie do dziedziny umysłowej, a mówiąc dokładniej – do dziedziny *semiozy*, tj. procesów z udziałem *znaków*.

Przez znak rozumie się coś, co nie interesuje nas jako takie, lecz w swej funkcji *reprezentowania* czegoś innego, co więc *odsyła* do czegoś innego, przy czym owo odsyłanie odbywa się w jakimś umyśle, a w każdym razie za pomocą umysłu. Rozróżnia się przy tym (za Peirce’em) znaki niemowne – mianowicie *oznaki* (odsyłające na mocy swego związku naturalnego z czymś innym; np. dym i ogień) i *ikony* (odsyłające na mocy swego podobieństwa do czegoś (np. zdjęcie) – oraz umowne (*symbole*; są nimi np. wszystkie nazwy).

U podstaw każdej semiozy leży jakaś reprezentacja psychiczna, tj. zbiór informacji zmysłowych, powstający bądź na zasadzie przyczynowo-skutkowego *przyporządkowania* (np. ból, zapach), bądź *morfizmu*, tj. *odwzorowania* zachowującego pewne relacje. Dzięki tym informacjom zmysłowym pewne znaki, oprócz tego, że coś reprezentują, również w określony sposób *pośrednio prezentują* to, co reprezentowane, tj. zawierają informację o tym, co reprezentowane. Do takich znaków bezpośrednio prezentujących należą z jednej strony niektóre oznaki (gęstość dymu może np. dla kogoś o odpowiedniej kompetencji zawierać informację o intensywności palenia się, a jego zapach o rodzaju spalanej substancji), z drugiej zaś wszystkie znaki ikoniczne (w szczególności reprezentacje wizualne świata zewnętrznego). Natomiast znaki umowne, jakimi są słowa, co najwyżej prezentują pośrednio, poprzez przypisaną im w toku ich interpretacji, treść, która musi w ostatniej instancji odwoływać się do jakichś *spstrzeżeń* bądź *wyobrażeń*, bowiem, aby zrozumieć jakikolwiek znak umowny musimy poza niego wyjść, uchwytując to, o czym mowa, tj. pewien przedmiotowy stan rzeczy.

Powiada się – i słusznie – że każdy znak wymaga interpretacji. Ale należy rozróżnić dwa rodzaje interpretacji znaku. W odniesieniu do oznak i ikon chodzi o *zinterpretowanie* czegoś, co samo w sobie nie jest znakiem (np. bicie serca), jako znaku. Dalsza interpretacja jest tu zbędna, bo znaki te, jako prezentujące, same w sobie zawierają informację o tym, co reprezentowane. Natomiast w odniesieniu do znaków umownych – w szczególności wszystkich słów – potrzebna

¹⁸ Piszę o tym szerzej w tekście *Ontologia i metafizyka* pomieszczonym w pracy zbiorowej pod redakcją A. Motyckiej *Spotkania Platonijskie* (Wyd IFiS PAN, Warszawa 2004).

jest interpretacja innego rodzaju, mianowicie przypisanie tym znakom znaczenia, co w ostatecznym rachunku polega na przekładzie tych znaków umownych na nieumowne. Ale i na tym interpretacja się nie kończy; rozumienie uzyskujemy dopiero wówczas gdy za pomocą znaków wychodzimy poza znaki, do tego, co przez nie reprezentowane.

Pewne znaki zarówno coś znaczą, jak i oznaczają, inne jedynie coś znaczą, jeszcze inne jedynie coś oznaczają. Mamy zatem dwie relacje semantyczne – znaczenie i oznaczanie. Z reguły na nich się sprawa w semiotyce kończy. Ja natomiast sądzę, że obok nich należy rozróżnić *wyznaczenie*. Innymi słowy, znak może coś znaczyć, coś wyznaczać i coś oznaczają, choć nie wszystkie znaki muszą mieć te wszystkie trzy właściwości.

Znaczeniem (treścią, intensją) znaku jest przedstawienie umysłowe będące wynikiem interpretacji tego znaku (= sposób jego rozumienia), w szczególności przedstawienie uzyskane przez zastąpienie znaku umownego (np. słowa) przez znaki nieumowne, wchodzące w skład kompetencji znakowej użytkownika.

Intensja znaku (np. treść przypisana słowu ‘eter’) *wyznacza* pewien obiekt bądź stan rzeczy. To, co jest wyznaczone przez intensję określam jako *sens* znaku bądź jako *przedmiot intensjonalny*. Jest to przedmiot *transsubiektywny* (eter nie stanowi wszak stanu umysłu, lecz jest jego przedmiotem). Z drugiej strony, jest to przedmiot irrealny czy też *wirtualny*, chodzi bowiem o obiekt, *resp.* stan rzeczy, ukonstytuowany na bazie dostępnych użytkownikowi znaków informacji. Przedmiot ten posiada wyłącznie cechy *explicite* zawarte w intensji oraz *implicite* przez nią zakładane (np. określenie człowieka jako *homo sapiens* zakłada – z uwagi na rodzaj najbliższy – również cielesność). Z drugiej strony, zawiera on też miejsca „niedookreślenia” (np. płeć, wiek, itp.), i w tym sensie jest przedmiotem ogólnym, pod który podpada wiele indywidualów.

Sens znaku (= jego przedmiot intensjonalny) zatem to pewna rzeczywistość w ogólnym przypadku pozaumysłowa, ale jako ukonstytuowana przez jakiegoś użytkownika znaków, tj. jako wyznaczona przez znaczenie znaków, za pomocą których jest przedstawiona. Znaczenia znaków przez nas rozumianych tkwią w naszych umysłach, natomiast to, co przez nie wyznaczone czy ukonstytuowane – ich sens – umiejscowione jest, zgodnie ze swym sensem właśnie, w odpowiedniej, również ukonstytuowanej (wirtualnej) sferze przedmiotowej. Dotyczy to wszystkich obiektów jakoś pod względem swego uposażenia określonych przez podmiot. Używane ze zrozumieniem słowa i wyrażane przez nie pojęcia nie tylko bowiem opisują, lecz i konstytuują pewną rzeczywistość – w intencji swej opisują mianowicie (oznaczają) rzeczywistość obiektywnie istniejącą, podczas gdy konstytuują (wyznaczają) rzeczywistość irrealną, wirtualną, transsubiektywną.

Tym, co *oznacza* przez znak, jest natomiast jakiś element bądź aspekt rzeczywistości istniejącej niezależnie od tego znaku. Znak oznacza jakiś obiekt

bądź stan rzeczy, jeśli obiekt ten podpada pod intensję tego znaku, tj. jeśli ją – z dokładnością do pewnego morfizmu – spełnia.

W konsekwencji, z każdą osobą – jednością podmiotowych aktów i przedmiotowych przekonań – związana jest nieodłączna od nich, wyznaczana przez nie rzeczywistość wirtualna, której ta osoba jest współtwórcą; rzeczywistość zawisła w swym irrealnym bycie od jej umysłu, ale transcendująca umysł, będąca zatem rzeczywistością trans-subiektywną.

Żyjemy tedy jednocześnie w dwóch światach. Świat, w którym żyjemy jako istoty „z krwi i kości”, to realny świat ciał, materii i energii, poddany panowaniu praw przyrody i dzięki temu będący Kosmosem („zewnątrznym”). Natomiast „świat”, w którym żyjemy jako istoty duchowe to irrealny, podporządkowany prawidłowościom sensu kosmos „wewnętrzny” – uniwersum obiektów i stanów rzeczy przez nas samych jako istoty duchowe ukonstytuowanych, wyznaczonych przez nasze pojęcia, naszą wrażliwość, naszą zdolność rozumienia. Kosmos wewnętrzny to ogół przedmiotów i stanów rzeczy zrelatywizowanych w swych określeniach do jakiegoś podmiotu. Do kosmosu tego należy tylko to, o czym dany podmiot posiada jakieś informacje i co zostało przezeń uznane w bycie (np. Bóg, kosmici, liczby urojone). Jest to zatem „świat” zbudowany z informacji, czy raczej na podstawie informacji, a zatem pewna rzeczywistość wirtualna.

Rzeczywistością wirtualną nie jest bynajmniej tylko dziedzina przedmiotów konstytuowanych przez pojęcia czy wyobrażenia (= to, co umysłowe). Rzeczywistością wirtualną jest również dziedzina przedmiotów spostrzeżeń zmysłowych, tj. „rzeczy zmysłowe” traktowane jako fenomeny – w odróżnieniu od „rzeczy samych w sobie”, należących do kosmosu „zewnątrznego”.

Jeśli nasze informacje zmysłowe są rzetelne (wiarygodne), pojęcia adekwatne, a sądy trafne, rzeczywistość wirtualna przez nie wyznaczona jest *prawd* z i w a, tj. możemy ją praktycznie utożsamić – choć z dokładnością do pewnego izomorfizmu jedynie – z jakimś fragmentem świata obiektywnego¹⁹. Tę prawdziwą część rzeczywistości wirtualnej (kosmosu wewnętrznego) można zatem określić jako *Prawdę*. Nośnikiem prawdziwości – tym czemu może przysługiwać własność bycia prawdziwym – nie jest zatem tylko sąd, lecz i wyznaczana przezeń rzeczywistość wirtualna.

*

Po tych rozważaniach przygotowawczych wróćmy do Platona.

Według mnie teoria idei (wraz z teorią pryncypiów) jest teorią tego, co transsubiektywne – kosmosu wewnętrznego²⁰. Wskazują na to, z jednej strony,

¹⁹ W tym i tylko tym sensie prawdziwy jest – słynny dzięki Tarskiemu – sąd „Śnieg jest biały”.

²⁰ Według Platona „dusza całym światem włada, i gospodaruje w nim jak u siebie w domu” (*Fajdros* 246c – *ed. cit.*). Jeśli odrzucić mitologię, nie widzę innej możliwości prawdziwości tego stwierdzenia, niż ta, że ów świat, którym dusza rządzi „jak u siebie w domu”, to zawisły od rezultatów jej aktywności kosmos wewnętrzny.

zarówno podmiotowy punkt wyjścia platońskich rozważań (fenomeny *resp.* rzeczy zmysłowe vs. przedmioty myśli; pytanie o to, co odpowiada pojęciom; rozróżnienie *episteme* i *doksa*, itp.), z drugiej zaś strony marginalna rola, jaką w jego koncepcji odgrywają kategorie substancji, materii i przyczyny sprawczej, mające dla odmiany podstawowe znaczenie w filozoficznej teorii kosmosu „zewnętrznego”, jaką np. była *Metafizyka* Arystotelesa²¹.

Jak w świetle tej generalnej hipotezy przedstawia się kwestia statusu Platońskich idei? Według Platona pojęcia nie odnoszą się do rzeczy zmysłowych. Sądzę, że twierdząc tak, przez o d n i e s i e n i e pojęć rozumiał on przedmiotowy korelat relacji w y z n a c z a n i a , tj. to, co wyznaczone (= sens pojęcia). A jeśli tak, to idee stanowią s e n s y pojęć, coś przez pojęcia wyznaczanego. Z tym, że nie każdy sens jest idea, lecz jedynie sens pojęcia a d e k w a t n e g o , uchwytującego i s t o t ę rzeczy. Idee to elementy (składniki) p r a w d z i w e j rzeczywistości wirtualnej. Natomiast odpowiednia nazwa generalna może o z n a c z a ć rzeczy zmysłowe (fenomeny, przedmioty spostrzeżeń), jeśli podpadają one pod charakterystykę zawartą w odpowiednim pojęciu²².

Dla uzasadnienia powyższej wykładni Platońskich idei zbierzmy wpierw, co da się powiedzieć o ideach według jego własnych deklaracji:

1. Jako dziedzina tego, co ogólne i pozaczasowe (a w każdym razie niezmiennie) nie są one czymś bytującym w ten sam sposób jak dziedzina rzeczy (nie są zatem bytami realnymi);
2. Nie są też one tworam i mentalnymi (np. pojęciami, definicjami, znaczeniami), tj. czymś bytującym w umysłach, są wobec umysłów – podobnie jak i wobec rzeczy – transcendentne.
3. Idee to niesubstancjalne esencje *resp.* formy, ale nie „tkwiące” w rzeczach, lecz bytujące oddzielnie od rzeczy.
4. Dodatkowo, mają mieć one moc determinującą względem rzeczywistości fenomenalnej.

Problem dotyczący statusu ontycznego idei polega na tym, aby znaleźć takie ich pozytywne określenie, które będzie czyniło zadość wszystkim powyższym warunkom.

²¹ Platona w zasadzie nie interesowały wyjaśnienia genetyczno-kauzalne, to jest przyczyny materialne i sprawcze. Termin *aitia* oznacza u niego czynniki determinacji, a nie czynniki realizacji. Wskazuje na to dobitnie następująca wypowiedź Sokratesa w *Fedonie*: „Gdyby ktoś powiedział, że nie mając [...] kości i mięśni, nie mógłbym urzeczywistnić swoich postanowień, powiedziałaby prawdę. Lecz twierdzić, iż są one przyczynami, za sprawą których robię to, co robię – również gdy w działaniach kieruję się umysłem – a nie, że wybieram to, co najlepsze, stanowi wielkie i niebywałe lekceważenie sensu słów. Oznaczałoby to, iż jest się niezdolnym do odróżnienia tego, co naprawdę stanowi przyczynę, od tego, bez czego przyczyna nie mogła by być przyczyną. A według mnie, to właśnie ten drugi rodzaj szerokie rzesze [...] nazywają przyczyną, używając nazwy przynależnej czemu innemu” (*Fedon* 99a-b – *ed. cit.*).

²² Wprawdzie oznaczanie dotyczy czegoś, co istnieje niezależnie od podmiotu, a przedmiot spostrzeżenia jest konstytuowany przez podmiot (jest jedynie przedmiotem intensjonalnym), ale spostrzeżenie na tym właśnie wszak polega, że dane jest w nim coś obiektywnie istniejącego.

Twierdzą, że wszystkie one są spełniane na gruncie zaproponowanej interpretacji idei jako sensów adekwatnych pojęć.

Po pierwsze, ze względu na sposób bytowania idee są bądź irrealne, bądź idealne. Skąd to zróżnicowanie? Jak już mówiłem wcześniej, dziedzina platońskich idei jest niejednorodna, należy rozróżnić w niej *generalia i formalia*. W obu przypadkach chodzi o abstrakty, ale abstrahować można bądź od cech indywidualnych, bądź od substratu. Generalia to przedmioty odpowiadające pojęciom rodzajowym, tj. takie, w których pominięte zostają cechy indywidualne, specyficzne, natomiast formalia to przedmioty odpowiadające pojęciom abstrahującym od substratu cech. Generalia, tj. byty rodzajowo-ogólne takie jak człowiek jako taki itp., są bytami irrealnymi, gdyż podlegają zmianie wraz ze zmianą odpowiednich pojęć (są wszak przez nie wyznaczone). Natomiast formalia – np. obiekty matematyczne – są bytami idealnymi, gdyż nie podlegają żadnym zmianom. Jeśli np. zmieni się definicja jakiegoś obiektu matematycznego, to określony zostanie po prostu inny obiekt, nie zmieniając nic we właściwościach poprzedniego.

To jeśli chodzi o aspekt trwania. Natomiast z punktu widzenia inzystencji idee – zinterpretowane jako sensy adekwatnych pojęć – są bytami konzystującymi. Tak więc i w tym aspekcie różnią się sposobem bycia od rzeczy, które są bytami egzystującymi.

Po drugie, idee są tworamii transsubiektywnymi, nie rezydują więc w umysłach.

Rozważmy teraz dwie pozostałe kwestie. Jeśli idee odróżniać od, czy przeciwstawić rzeczom jako bytom realnym, obiektywnie istniejącym, powstają dwie możliwości.

1. Idea to *istota* rzeczy (jeśli pojęcie jest adekwatne), a jako taka tkwi w tej rzeczy. Ta możliwość odpada, bo nie spełnia warunku trzeciego (oddzielenie).
2. Idea to *przedmiot intensjonalny*, transsubiektywny odpowiednik pojęcia (a tym samym konzystujący). Tutaj idea jest już czymś zewnętrznym względem rzeczy. Nie jest jednak względem niej ani pierwotna, ani jej nie determinuje (nie jest więc spełniony warunek czwarty). I tak źle, i tak niedobrze, bo w obu wypadkach uzyskujemy coś przeciwnego tezom Platona (o oddzieleniu i o determinowaniu).

Pozostaje więc rozważyć inną jeszcze możliwość – nie chodzi o rzeczy po prostu, lecz o „rzeczy zmysłowe”, fenomeny. I tak w istocie u Platona jest – nigdzie nie znajdujemy u niego określenia bytów tego świata jako rzeczy po prostu, lecz jako fenomeny, *rzeczy zmysłowe*. Należy zatem przyjąć, że pojęcia odnoszą się (w trybie denotowania) do przedmiotów spostrzeżeń, a więc do przedmiotów transsubiektywnych, intensjonalnych. Pozostajemy więc cały czas w obrębie kosmosu wewnętrznego.

Dodatkowo, idee mają posiadać moc determinowania rzeczy zmysłowych. Determinacja to m.in. ograniczenie, tj. określenie granic (taka jest etymologia tego słowa). W szczególności granicą może być *z a k r e s* tego, co podpada pod pojęcie, a więc jego denotacja. To, co oznaczane przez jakiś termin (jego denotacja) jest zdeterminowane („określone”) przez to, co ten termin znaczy *resp.* wyznacza. Determinowanie rzeczy zmysłowych przez idee – tj. ich kwalifikacja jako rzeczy odpowiedniego *r o d z a j u* – nie dotyczy zatem tego, *j a k i e* one (jako *tode ti*) są (ich *haecceitas*), lecz *c z y m* one są (jako *to ti en einai*), a więc ich charakterystyk kategoryalnych, ich *quidditas*. I tutaj Platon odwołuje się do relacji uczestnictwa – coś jest człowiekiem, stołem, piękne itp., wtedy i tylko wtedy, gdy uczestniczy w odpowiedniej idei, tj. gdy podpada pod odpowiednie pojęcie.

Rzeczy zmysłowe (= fenomeny, a nie rzeczy same w sobie) są zatem determinowane przez idee w sensie uczestnictwa („podpadania pod”), tj. spełniania predykatów zawartych w odpowiednim pojęciu. Fenomeny uczestniczą zatem w ideach, tj. podpadają pod odpowiednie formy, tak jak to, co oznaczane, podpada pod to, co wyznaczane. O ile nie zmienia się pojęcie, niezmiennie są też wyznaczone przez nie idee, bo jako niesamoistne nie mają one ruchu własnego.

Powtórzmy zatem: „zdeterminowane” – w sensie podpadania pod idee, uczestnictwo w ideach – są jedynie przedmioty spostrzeżeń. Natomiast rzeczy należące do kosmosu zewnętrznego nie są oczywiście zdeterminowane przez idee. O nich jednak Platon w ogóle nie mówi.

Według mnie relacja uczestnictwa (= determinowania fenomenów przez idee) urzeczywistniana jest za pośrednictwem podmiotu (duszy rozumnej), funkcjonującego na zasadzie uchwytywania/ustanawiania sensów i związków sensu. Te drugie bowiem to nie związki pomiędzy bytami obiektywnie istniejącymi – sens jest kategorią podmiotową, jest to umocowanie bytowe czegoś *w e d ł u g j a k i e g o s* podmiotu. Cały czas jesteśmy zatem w obrębie kosmosu wewnętrznego.

Tak więc fenomeny uczestniczą w ideach na mocy istotowych związków sensu określanych przez podmiot, a będących wyrazem uniwersalnych zasad racjonalności właściwych każdej istocie rozumnej, a więc *du ch o w i j a k o t a k i e m u*. Jednak jedynie wtedy można mówić o uczestnictwie, jeśli w istocie mamy do czynienia z ideami, a nie po prostu przedmiotami intensjonalnymi wyznaczonymi przez pojęcia. Idea bowiem jest to pewna wielkość graniczna, *t y p i d e a l n y*, odpowiednik idealnych (doskonałych, adekwatnych) pojęć. Można to sformułować w ten sposób, że idee to Prawdy, odróżnione od tego, co za prawdę jedynie uchodzi.

I to jest według mnie powód dla odwołania się do pryncypium Jedności, prawda bowiem jest jedna, w przeciwieństwie do mniemań, których na ten sam temat może być wiele, a które opierają się na nieadekwatnych pojęciach.

Interpretując naukę niepisaną Platona, Seweryn Blandzi twierdzi, że Platon wprowadził Jedno – charakteryzowane też jako Miara i Dobro – dla rozwiązania kwestii sprawczości, dla „zenergizowania” inertnych idei²³. Jak widać Blandzi rozumie kwestię sprawczości po Arystotelesowsku, odróżniając przyczynę sprawczą od „wzorczej”, tj. formalnej bądź celowej. Mam inny pogląd w tej sprawie. Po pierwsze, jak wskazywałem wcześniej, Platona nie interesowały kwestie egzystencjalne – zaistnienia, sprawczości, realizacji – w przeciwieństwie do esencjalnych kwestii determinacji. Z drugiej strony, teoria pryncypiów nie musiała rozwiązywać problemu generowania rzeczy, gdyż – zakładając, że chodzi o teorię kosmosu wewnętrznego, tj. o generowanie rzeczywistości wirtualnej – rolę tę odgrywać może każda dusza rozumna jako to, co samo wprawia się w ruch. Ale przez generowanie rzeczy zmysłowych rozumie się wówczas proces ich konstytuowania z odpowiednich danych hyletycznych.

Dlatego też sądzę, że powód wprowadzenia pryncypiów był inny. Według mnie Jedno jako pierwsza zasada (pryncypium) miało zagwarantować jedność kosmosu wewnętrznego, a zapobiec subiektywizmowi czy też relatywizmowi. Rzecz w tym, że kosmosów wewnętrznych jest tyle, ile rozumnych dusz, *resp.* Jaźni. Powstaje zatem pytanie, co z Prawdą, które musi się pojawić, jeśli tak dużą wagę przywiązuje się do rozróżnienia *episteme* i *doxa*. Metafizyka jako teoria kosmosu wewnętrznego (a nie jakaś jego indywidualna wersja) musi na to pytanie odpowiedzieć²⁴.

To jest właśnie racja wprowadzenia pryncypiów.

Prowadzący do tego pryncypium sposób argumentacji można przedstawić następująco. Dusza, podobnie jak rzeczy zmysłowe, jest bytem indywidualnym. Powstaje zatem pytanie, w czym ogólnym ona uczestniczy – czego jest partycularyzacją, co się w niej uobecnia. Sądzę, że w tej właśnie roli występuje platońskie Jedno, pod którym, według mnie, skrywa się Duch czy też Rozum (*Nous*) jako taki – synonim ogólnych (uniwersalnych) zasad racjonalności. Zasady racjonalności, podobnie jak zasady logiki, nie są przez nikogo tworzone, mogą być jeno odkrywane, formułowane i stosowane. Są więc one czymś wcześniejszym od każdej indywidualnej duszy rozumnej, stanowiąc zespół apriorycznych praw funkcjonowania wszelkich istot duchowych. Duch, pojęty bezosobowo jako synonim zasad racjonalności, stanowi zatem względem każdego kosmosu wewnętrznego to, co bezwzględnie pierwsze – pryncypium, *arche*; choć sam do niego nie należy, jest jego apriorycznym (transcendentalnym) warunkiem.²⁵

²³ Zdaniem S. Blandziego wprowadzenie pryncypiów miało ideom nadać moc sprawczą (*dynamis*), tak by mogły „aktualizować” (*energeia*) to, co w nich uczestniczy (*v. idem, op. cit., passim*).

²⁴ Metafizyka Platona nie jest ani opisem jakiegoś partycularnego kosmosu wewnętrznego, ani jego twórczym, lecz teorią kosmosu wewnętrznego jako takiego, tj. *prawdziwego* kosmosu wewnętrznego. Podobnie jak idee, kosmos wewnętrzny jako taki to pewien twór graniczny o charakterze typu idealnego, wyznaczony przez zbiór idealnych (doskonałych, adekwatnych) pojęć.

²⁵ Szerzej o pojęciu rozumu i zasadach racjonalności piszę w tekście „rozum i racjonalność – rozważania esencjalne”, pomieszczonym w pracy zbiorowej (pod moją redakcją) *Rozum i przestrzenie racjonalności* (w druku).

Uczestniczenie poszczególnych dusz rozumnych w tak rozumianym Duchu – tj. realizacja czy przestrzeganie uniwersalnych zasad racjonalności – stanowi gwarant jedności wszystkich partykularnych kosmosów wewnętrznych, wskazując zarazem na zasadniczą możliwość *p r a w d z i w e g o* kosmosu wewnętrznego, tj. Prawdy. W tym sensie idee stanowią prawdziwy byt, w odróżnieniu od rzeczy zmysłowych, należących do sfery *p o z o r u*, co związane jest z tym, że funkcjonowanie zmysłów zależy od czynników empirycznych, jednostkowych²⁶.

To Duch zatem byłby Absolutem Platońskiej metafizyki.

Krytykując naturalistyczne wyjaśnienia Kosmosu dawane przez filozofów jońskich, Platon stwierdza:

„Jeden otacza Ziemię wirem i każe, by dzięki niebu utrzymywała się w miejscu, drugi zaś przedstawia ją jako płaską pokrywę niecki spoczywającą na podstawie z powietrza. Ale tej siły, dzięki której rzeczy umieszczone są teraz najlepiej jak tylko można je było ułożyć, oni nie szukają, ani też nie przypisują jej żadnej *m o c y d u c h o w e j* [...]. Nie sądzą bowiem, iż Dobro – to, co wiążące – rzeczywiście wiąże rzeczy i utrzymuje je razem” (podkr. – A.Ch.)²⁷.

Oznaczałoby to, że Platona teoria pryncypiów była swego rodzaju powrotem do zarzuconej niegdyś aitiologii Anaksagorasa – koncepcji Ducha rządzącego światem (u Anaksagorasa – kosmosem zewnętrznym, przyrodą), wprowadzającego doń ład, a więc czyniącego go właśnie Kosmosem. Ów Duch miałby przy tym znajdować się ponad przyrodą; *ergo*, zasada byłaby zewnętrzna względem tego, czego jest zasadą. W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa daje wyraz swej wczesnej fascynacji pomysłem Anaksagorasa, a zarazem rozczarowania, że nie uczynił on z niego właściwego użytku:

„Z tymi wielkimi nadziejami rozstałem się jednak, kiedy po dalszych lekturach zobaczyłem, że człowiek ten nie robi żadnego użytku z Ducha (*Nous*) ani na żadne przyczyny nie wskazuje w ustanawianiu ładu wśród rzeczy, tylko wyjaśnia to poprzez wiatr, eter, wodę i na wiele innych dziwacznych sposobów”²⁸.

I dodaje:

„Jeśli o mnie idzie, to aby nauczyć się o przyczynie tego rodzaju, chętnie zostałemby czymkolwiek bądź uczniem. Ale [...] nie było mi to dane i okazałem się niezdolny ani do odkrycia jej samemu, ani do nauczania się jej od kogoś innego”²⁹.

Po czym następuje sprawozdanie z „drugiej podróży w poszukiwaniu przyczyny”, która przyjęła postać teorii *methexis*.

Idea Anaksagorasa nie została więc pierwotnie zarzucona przez Platona z racji merytorycznych, lecz z powodu trudności „wykonawczych”, konceptual-

²⁶ Takie postawienie sprawy jest zgodne z następującym wywodem Blandziego: „Koncepcja idei [...] zasadza się na »idei« Prawdy jako bytu, zgodnie z werytatywnym jego ujęciem przez Parmenidesa. W ten sposób idea jako prawda i jedność sytuuje się po stronie bytu (*per se*), w opozycji do wszelkiego pozoru jako niebytu, czyli pozoru Prawdy” (*idem, op. cit.*, s. 180).

²⁷ Platon, *Fedon* 99b-c – *ed. cit.*

²⁸ *Ibidem*, 98b-c.

²⁹ *Ibidem*, 99c.

nych. Należy zatem sądzić, że późnemu Platonowi udało się wykorzystać ideę Anaksagorasa w dyskursie dotyczącym kosmosu wewnętrznego, to jest dla u g r u n t o w a n i a teorii idei i koncepcji uczestnictwa.

*

Powróćmy na koniec tej partii rozważań do postawionego wcześniej pytania, jak uzgodnić wspomniane na wstępie dwa pojęcia Dobra – Dobro pojęte jako forma czy istota wartości jako takiej, z Dobrem jako tym, co wiążące, tj. pojętym jako norma służąca uzyskiwaniu jedności. Według mnie oba te sensy Dobra jednoczy w sobie pryncypium Jedności, tj. Jedno (określane też niekiedy jako Miara). Po pierwsze, mamy prawo utożsamić owo pryncypium („to co wiążące”) z tym, co determinuje z w i ą z k i s e n s u, tj. z zasadami racjonalności właśnie³⁰. Zasady racjonalności z kolei są podporządkowane urzeczywistnianiu wartości różnego rodzaju, z uwzględnianiem związków hierarchicznych między nimi. Tym zatem, co leży u podstawy tych zasad, co je determinuje, są wartości. Sama racjonalność, *resp.* rozumność, byłaby w tej sytuacji meta-wartością, swego rodzaju przepisem na jak najlepsze i najpełniejsze urzeczywistnianie wartości.

*

A co można powiedzieć na temat drugiego pryncypium – Nieokreślonej Diady – która miała, według komentatorów nauki niepisanej Platona, odgrywać rolę prątorki, w obrębie której Platon rozróżniał jeszcze enigmatyczne Duże i Małe?

Zastanówmy się najpierw, dlaczego w ogóle potrzebne jest jeszcze jakieś drugie pryncypium. Zauważmy, że zasady racjonalności, jako uniwersalne, mają charakter czysto formalny, zatem do ich zastosowania czy urzeczywistnienia potrzebne są pewne treści („tworzywo”), które można by formować w zgodzie z tymi zasadami. Inaczej mówiąc, Duch jako taki to jedynie istotowa potencja, która może być urzeczywistniona przez poszczególne dusze indywidualne. Aby zaktualizowała się ona w postaci rozumnej duszy – czynnego podmiotu – potrzebne jest coś (pewne tworzywo), na czym ta dusza może operować.

Jeśli moja interpretacja Platona jest trafna, winno chodzić o tworzywo kosmosu wewnętrznego. I tak też jak sądzę jest. Oto, twierdząc w *Timaiosie*, że należy przyjąć jakieś ostateczne podłoże wszelkich bytów zmysłowych, Platon stwierdza, że „dla rzeczy widzialnych i w ogóle podległych z m y s ł o m” (podkr. – A.Ch.) nie można przyjmować jako takiego tworzywa „ani ziemi, ani powietrza, ani ognia, ani wody, ani tego, co z tych elementów pochodzi, lub tego, od czego one się wywodzą”. Nie chodzi więc o materię. O co

³⁰ Przeciwnością Dobra nie byłoby wówczas Zło, lecz brak sensu – Bezsens, Chaos.

więc? „Nie miniemy się z prawdą – dodaje – gdy powiemy, że istnieje jakaś rzecz niewidzialna, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia”³¹. W istocie więc chodzi o tworzywo kosmosu wewnętrznego („tego, co zmysłowe”, a więc zjawiskowe, a więc przejawiające się jakimś podmiotowi).

Cóż jest tym tworzywem? Platon nie wyszedł w tym względzie poza enigmatyczne ogólniki, trzeba więc to zrobić za niego. Według mnie chodzi o *informację*, będącą ową „rzeczą niewidzialną, uczestniczącą w tym, co daje się pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia”³². W istocie kategoria informacji nie jest łatwa do zrozumienia – nawet dziś, a więc tym bardziej 2,5 tys. lat temu. Po pierwsze, pojęcie informacji zostało dokładnie określone dopiero pół wieku temu, choć sam termin pojawił się kilka wieków wcześniej (ale kilkanaście wieków po Platonie!). Z drugiej strony, nawet to – wywodzące się od Shannona – *telekomunikacyjne* pojęcie informacji nie jest adekwatne w rozważanym przez nas kontekście *kognitywnym*.

Niezręcznie być sędzią we własnej sprawie, ale według proponowanego przeze mnie ujęcia namysł nad istotą tak pojmowanej informacji wskazuje, że konstytutywnym jej elementem jest zawsze jakaś *różnica* czy też *zróźnicowanie*, a to dopiero umożliwia mówienie o *jedności*. Na tej właśnie podstawie Diada jako uniwersum możliwych informacji może być uznana za zasadę opozycyjną i zarazem dopełniającą Jedno.

Pośród informacji odbieranych przez podmiot można wyróżnić informacje o świecie zewnętrznym (*egzogenne*) i o jego własnych stanach (*endogenne*). Może to stanowić podstawę dla zróżnicowania Diady na Duże i Małe.

Skąd bierze się potrzeba takiego zróżnicowania w odniesieniu do rzeczy zmysłowych? Sądzę, że kluczem do zrozumienia tego jest fenomen percepcji, bo rzeczy zmysłowe to wszak przedmioty spostrzeżeń. Grecy generalnie nie dysponowali żadną wiarygodną teorią percepcji, nie chodzi więc o zrekonstruowanie tego, co na ten temat twierdził *explicite* Platon, lecz jakie niewysłowione intuicje

³¹ Platon, *Timajos*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999 – 51a.

³² Potraktowanie Diady jako uniwersum możliwych informacji (= tworzywa rzeczywistości wirtualnej, *resp.* kosmosu wewnętrznego), pozostaje w zgodzie z następującymi stwierdzeniami Blandziego rekonstruującego niepisana naukę Platona. Po pierwsze, Diada to zasada materiałowa, a więc rodzaj tworzywa, niezależnie od tego, czy miało ono mieć charakter cielesny, czy bezcielesny (*idem, op. cit.*, s. 209). Po wtóre, Diada uznana zostaje za pryncypium wielości, jako czynnik sprawiający wszelkie wielokrotnienie i podział. „W związku z tą funkcją Diady należałoby na jej określenie wprowadzić termin »powielanie« [...] Zwielokrotniająca funkcja Diady polega zatem na powielaniu i kopiowaniu według uprzednio istniejącego wzoru. W ten sposób jest ona czynnikiem powielającym każdą formę, wytwarzającym wielość jej egzemplifikacji. Wielokrotność podwojeń stwarza nieograniczone możliwości zwiększania liczebności takich samych egzemplarzy w każdej dziedzinie” (*ibidem*, s. 204-205). Otóż to jest właśnie właściwość informacji – ta sama rzecz może być „zwielokrotniona” dowolną ilość razy (niejako rozmnożona), jeśli informacja o niej zostanie odebrana przez wiele podmiotów, np. w drodze spostrzeżenia zmysłowego. Zatem Diada, określana też – w przeciwieństwie do Jedności – jako Wielość, to informacje, bez których nie byłoby wyobrażeń, pojęć i myśli, a więc i kosmosu wewnętrznego (jedności w wielości).

mógł w tej materii posiadać. Otóż spostrzeżenie (*sc.* czegoś w świecie) nie jest procesem czysto zmysłowym, gdyż jako spostrzeżenie czegoś istniejącego wymaga zaangażowania intelektu (rozumienia), mianowicie zrozumienia tego, że w ogóle jest jakiś świat zewnętrzny (poza wrażeniami zmysłowymi, tj. stanami wewnętrznymi umysłu), że zespoły wrażeń reprezentują coś innego. Owo zrozumienie to pewnego rodzaju intuicja, mianowicie intuicja *i s t n i e n i a* (realnego), do której podmiot może dojść jedynie dzięki swym zachowaniom ruchowym, swemu czynnemu zachowaniu się w świecie zewnętrznym, napotykać opór rzeczy. Na poziomie zmysłowości dane (doznawane) są jedynie rozmaite *qualia*, rzutujące jedynie na to, jakie coś jest (bycie czymś, bycie w sensie predykatywnym), natomiast intuicję tego, że coś w ogóle jest (bycie w sensie nieprzechodnym, egzystencjalnym) zawdzięczamy temu, że posiadamy duszę – według Platona czynnik wprawiający w ruch tak siebie samą, jak i ciało. Zdolność rozumienia nie wywodzi się zatem z pasywnego odbierania informacji zmysłowych ze świata zewnętrznego („Duże”), lecz z aktywnego bycia w świecie, tj. z informacji o własnych ekspresjach („Małe”).

Dla *z a i s t n i e n i a* „rzeczy zmysłowych” (a więc „rzeczy dla nas”) potrzebne są zatem informacje obu tych rodzajów, zarówno wrażenia, *resp.* informacje zmysłowe („Duże”), jak i informacje kinestetyczne („Małe”). Natomiast to, *c z y m* są te rzeczy zmysłowe (tj. *c z y m* są *d l a n a s*) zależy od tego, pod jakie idee one podpadają, czy w jakich uczestniczą. To zaś z kolei zależy od pryncypium Jedności-Dobra, czyli od właściwego zastosowania zasad racjonalności.

Andrzej Chmielecki

About Plato's Idea of the Good

Abstract

My paper is an attempt to demythologize popular mythological readings of Plato's metaphysics (as based on the concept of self-existent immutable Ideas, of the Demiurge who 'fashioned' the sensible world of things in the light of the Ideas treated as their archetypes, of the metempsychosis, and so on). Instead of following explicit Plato's formulas, most of which were metaphorical, at this point I would propose to follow the course of his thought and the problems he envisaged and tried to solve, including those of his unwritten teaching (*agrapha dogmata*).

My hypothesis is that *agrapha dogmata* was, *inter alia*, Plato's attempt to overcome a difficulty stemming from the strong ambiguity inherited in his fundamental Idea of the Good. From the *a x i o l o g i c a l* reading, it is a universal (= the common form of all generic values), therefore having the definite extension, and in terms of

metaphysical reading (= a principle which brings all things together in the best possible way), it is transcendental and its extension is ‘everything’. (To put it in another, more modern way: in the first case the Universe is thought as the language of distributive sets, while in the second – it is the mereological language. And the two are not commensurable). In the first case, the famous ‘one-many’ problem is solved by Plato due to his concept of *methexis*, while in the second, the very concept is useless, and Plato has to refer to a kind of variational principle there. I claim that to remove this discrepancy, the late Plato replaced the Idea of the Good with the complementary concepts of One and the Indefinite Dyad as the first principles.

My second claim is that Plato’s metaphysics was not a theory of subject-independent, objectively existing reality (the outer Universe, so to say), but a theory of (transcendental) subject-dependent, trans-subjective reality (i.e. virtual reality), which may be called the inner Universe. And each Plato’s Idea, conceived as sense (to be distinguished from the meaning and the reference) of the appropriate general term, inhabits the second, inner Universe.

The problem is that while there is only one outer Universe, there are as many inner Universes as the people. And if it is so, then the question arises: ‘Which one is true and what can warrant its veridicality?’ It is my hypothesis that, according to Plato, the One of *agrapha dogmata* – conceived as impersonal Nous, equivalent to universally valid principles of rationality – can do it.

Keywords: Plato, Idea of the Good, metaphysics, mereological language, principle, Universe, sense.