



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Teoria idei Platona a matematyka

Author: Hermann Cohen; Andrzej J. Noras

Citation style: Cohen Hermann; Noras Andrzej J. (tłum.). (2014). Teoria idei Platona a matematyka. "Idea" (T. 26 (2014), s. 417-443).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

TRANSLATORIUM

HERMANN COHEN

TEORIA IDEI PLATONA A MATEMATYKA

*Z języka niemieckiego przełożył
Andrzej J. Noras*

OD TŁUMACZA

Hermann Cohen, twórca neokantowskiej szkoły marburskiej, buduje swoją doktrynę, a więc również doktrynę szkoły marburskiej, na osobliwej relacji istniejącej między Platonem a Kantem. Zaowocowało to kilkoma znaczącymi pracami marburczyków poświęconych filozofii Platona, spośród których dwie zasługują na szczególną uwagę, a mianowicie kontrowersyjna praca Paula Natorpa (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903), której drugie wydanie (Leipzig 1921) musiało zostać uzupełnione o *Metakritischer Anhang* (1920). *Logos – Psyche – Eros* (s. 457–513) oraz książka Nicolaia Hartmanna (*Platos Logik des Seins*, Gießen 1909), stanowiąca rozszerzoną wersję rozprawy doktorskiej Hartmanna, która ukazała się rok wcześniej (*Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, Marburg 1908).

Artykuł Cohena *Teoria idei Platona a matematyka* stanowi próbę ukazania związków istniejących między filozofią Platona a filozofią Kanta. Jest to istotne o tyle, że matematyka stanowi wspólny mianownik dla wysiłków intelektualnych wielkich filozofów. „Jak bowiem Kant mógłby być rzeczywiście oryginalnym filozofem, gdyby ponad wiekami nie pozostawał w łączności z Platonem?”¹ – pisze Cohen w roku 1918, w przedmowie do trzeciego wydania dzieła *Kantowska teoria doświadczenia*. Ale Platon jest już bardzo wyraźnie obecny w wydaniu pierwszym z roku 1871, chociaż można tu jeszcze znaleźć ślady wykładni Kanta w duchu psychologizmu. Zmienia się to wraz z prezentowanym artykułem i w związku z tym, w cytowanej już przedmowie z roku 1918 Cohen może zaznaczyć: „Duch łączący Platona z Kantem za pośrednictwem Kuzańczyka, Galileusza, Kartezjusza, Newtona i Leibniza, ów duch filozofii jest duchem filozofii naukowej, duchem tej filozofii, która w odróżnieniu od wszystkiego, co zwykle niedorzecznie przyjmuje się jako filozofię, definiuje się przez związek z nauką”². Tekst Cohena jest świadectwem dojrzałości radykalnego antypsychologizmu autora i postępującej jego śladami szkoły marburskiej.

Andrzej J. Noras

¹ H. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. J. Noras, Kęty 2012, s. 37.

² Tamże, s. 38.

HERMANN COHEN

TEORIA IDEI PLATONA A MATEMATYKA *

Presokratycy rozważają częściowo kosmos, częściowo ludzkie myślenie o nim. Refleksję tę Sokrates rozciąga na mikrokosmos: teoria idei Platona po raz pierwszy w historii myślenia stawia problem poznawania. Na tym polega jej nadzwyczaj oryginalne znaczenie wśród innych twórców myślowych.

Dlatego również idealizm rozpoczyna od problemu poznania. Ponieważ jego siła, jako jednej z wyjątkowo fundamentalnych mocy w świecie ducha, nie polega na wynalezieniu i ukształtowaniu tak zwanych idei, którymi w rozmaitych przemianach swej podstawowej myśli obdarował umysł, a *de facto* ożywił także sens świata; jego siła ma źródło w tej fundamentalnej metodologii, którą rodzi pytanie o podstawy pewności wiedzy.

Jednak dopiero wraz z Platonem rozpoczyna się dojrzałość idealistycznego filozofowania; ale zarodek idealizmu nie został złożony dopiero przez niego. Słusznie więc od czasów Arystotelesa poprzedników Platona postrzega się w eleatach. Z nich też wyrasta Demokryt; zaś przeciwko jego potędze stają zarówno eleaci, jak i materialści.

Któż nie chciałby docenić wielkich zasług eleatów, którzy wobec owocnej jednostronności Heraklitejskiej myśli o stawaniu się wszelkiej pozornej rzeczywistości, wymyślili i udowodnili nie mniej owocną jednostronność myśli o jednym trwałym bycie w pozornej zmianie. To oni w owym ewidentnym przepływie ujrzeni niebytu, a w tym pojęciu i wraz z nim – które jako nowe przeciwstawili Heraklitowi – odkryli opozycję tkwiącego w stawaniu się powiązania bytu i niebytu.

Są zatem nie tylko autorami prawa sprzeczności, ale możliwości prawa w ogóle. Jeśli bowiem w zjawiskach poszukiwanie biegu nieruchomych biegunów

* Podstawa przekładu: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg 1878.

stanowi wieczne zadanie badania, to eleaci ze swoim jedynym bytem naszkicowali myśl owego zadania: byt (*Seiende*) ze względu na wszelkie stawanie się, to, co trwałe we wszelkiej zmianie, jeden byt (*Sein*) i wiele różnych ruchów, ustanowili jako jedyny przedmiot myślenia. Myślenie i byt (*Sein*) są tym samym (co do swego przedmiotu). Nie istnieje żaden inny byt (*Seiende*) niż byt myślenia, i nie istnieje – ta myśl szczególnie jest im bliska – nic pomyślanego ani możliwego do pomyślenia, aniżeli byt (*Seiende*). Ślepymi i głuchymi są odtąd ci, którzy nie zrozumieli sprzeczności w zmianie utrzymując w odniesieniu do niebytu, że jest i należy do rzeczy poznania.

Jak więc należy rozumieć to, że Demokryt – którego Arystoteles wyraźnie wywodzi od eleatów – uznając, że nie ma niebytu, czyni jednak próżnię niebytem – ποιῆ κεῖνὸν μὴ ὄν – a obok oraz równoprawnie z bytem (*Seienden*) tak samo jak atomów dowodzi próżni jako bytu (*Seiende*) prawdziwego. Jak rozumieć to, że twórca (*Erfinder*) atomistycznego wyjaśniania świata nie tylko w myślach, ale również w słowach do granic możliwości posuwa wyraźnie przy tym powstałą sprzeczność i czyni ją zasadą: unicestwione sprzecznością afirmowanie jako ostateczna podstawa rzeczywistości? Jak należy rozumieć to, że ktoś μὴ ὄν czyni ἐτερεῖ ὄν?

Ten, kto rozważa to pytanie, związek Demokryta z eleatami pojmuje na tyle krytycznie, że może go nauczyć tylko za pomocą następującego poglądu: eleacka myśl o bycie (*Sein*) doznała w atomistyce idealistycznego przekształcenia.

Czy jednak takie przeobrażenie pojęcia bytu (*Sein*), dzięki któremu μὴ ὄν zostaje włączone do bytu (*Sein*), zostaje wyniesione do bytu (*Seienden*) prawdziwego, to znaczy wyniesione do nowego znaczenia, nie jest całkowitą, zasadniczą i kierowaną jedynie motywem idealistycznym przemianą bytu (*Sein*) eleackiego?

Trwały byt (*Sein*) Parmenidesa, porównany do kuli, faktycznie wyrażał tylko rzeczywistość zmysłową. Co chce być rzeczywistością prócz tego, zostaje zaś poznane jako złudzenie zmysłowe; ale fundamentalna prawda sama ma za przedmioty ten zmysłowo rozciągnięty byt (*Sein*) kosmosu, który jest obciążony nie tylko sprzecznością stawania się. Gdzie więc należy wyjaśnić ruch, a więc gdzie jest konieczne przedstawienie przeobrażenia, tam albo należy zakwestionować ruch, a wraz z nim przestrzeń i wszelką wielość rzeczy, albo wbrew myśli przewodniej uznać go i wyjaśnić (τὰ πρὸς δόξαν). Jednakże próżnia (*Leeres*), przestrzeń nie wypełniona materiałem zmysłowym, była i pozostała dla nich niedorzecznością, ponieważ tylko byt (*Sein*) zmysłowy – chociaż myśleli go jako trwały w porównaniu ze zmysłowym pozorem przepływu – mogli myśleć jako byt (*Seiendes*).

Myślę, że pod tym względem w porównaniu z materialistami są oni tymi, którzy na przekór zmysłom odważyli się wymyślić pustą przestrzeń: którzy

zgodnie z eleackim pojęciem bytu (*Sein*) ten nowy byt (*Seiende*) proklamowali jako μή ὄν, i właśnie dlatego jako ἐτεῆ ὄν, przy pomocy śmiałego zwrótu, zrozumiałego tylko na podstawie przełomowej mocy jego polemicznej myśli: μή μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδέν.

Dlatego też abstrakcja tej myśli i jej tendencyjne znaczenie pozostają całkowicie zamknięte dla innych eleackich potomków: nikogo innego nie wyśmiewa Arystoteles z powodu jego niezrozumienia owej hipotezy (*Hypothese*), jak właśnie Anaksagorasa, który przedstawia eksperymentalny kontrdowód, a pustego węża rozciągnął i wyciągnął aby pokazać, jak mocne jest powietrze. Natomiast atomiści próżnię rozumieli jako rozciągłość, w której nie ma żadnych zmysłowo postrzegalnych ciał (διάστημα ἐν ᾧ μεδέν ἐστὶ σῶμα αἰσθητόν³). Tymczasem ponieważ Arystoteles ocenia i rozważa trudności i sens problemu atomistycznego, zwraca uwagę – jak też w innych miejscach – na pitagorejczyków, którzy na swój sposób i w swoim języku także przyjęli próżnię, „która pozwala odróżnić różne »natury« rzeczy i jest jakby przegrodą, która ustanowione w szereg rzeczy rozgranicza; ma również w pierwszym rzędzie zastosowanie w liczbach, których »natura« dzięki niej nie jest ciągła”⁴.

U pitagorejczyków, których spekulację należałoby określić jako drugie miejsce źródła myśli atomistycznej, próżnia – o ile można pominąć połączenie z ἀναθυμίασις – jest wyrażeniem przerw między dwoma kwadratami, które powstają dzięki liczbom naturalnym (*gnomonischen*) oraz dla interwałów muzycznych. Zatem próżnia, pojęta jako χωρισμός, ma dla nich znaczenie koniecznej abstrakcji w celu zrozumienia rzeczywistości liczbowych, w której związkach i w powstaniu której uznają prawdziwy obraz struktury i źródła wszelkich rzeczy, i uwyrażnia to, do czego z powodzeniem dążyli.

Takie myślowe pryncypium oznacza teraz także, zgodnie z relacją Arystotelesa, próżnię atomistyki: pryncypium podziału (*Trennung*) dla wyjaśnienia wielości i ruchu rzeczy. Tak jak gnomon otacza poprzedni kwadrat, tak próżnia otacza atomy; i rozdziela je, tak jak 5 rozdziela 22 od 32.

Wprawdzie można nie dostrzec κενόν, διάστημα, ale próżnia oznacza χωρισμός, a myślowa konieczność bytu nie musi być uchwycona w eleackim bycie; pojęcie bytu trzeba uwolnić od owej zmysłowej stronniczości, należy oczyścić od κυρίως ὄν oraz rozszerzyć i wynieść do ἐτεῆ ὄν. Odtąd ów eleacki byt zostaje zaliczony do νόμος i δόξα; ἄπερ νομιζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν.

³ Arystoteles, *Fizyka*. Księga IV, 6, 213 a 28.

⁴ Tamże, 213 b 31–34. Podaję w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka, choć można tu mieć pewne wątpliwości, choćby wtedy, kiedy „χωρισμός” tłumaczy jako „przegrodę, a „διορισίς” jako „rozkroczenie”. Przypis – AJN.

Dlatego w takiej ocenie spekulacji atomistycznej Arystoteles dopuszcza także wyraźnie, że twórcy atomistyki myślą matematycznie, że wszelki byt (*Seiende*) składa się z liczb; „choć bowiem ich nauka nie jest jasno sformułowana, jednak to chcą przez nią wyrazić”⁵. Także ich ostateczne cząsteczki nie są wprawdzie punktami matematycznymi, ale matematycznie pomyślanymi abstrakcjami w celu fizykalnego wyjaśnienia. Dlatego za pomocą matematycznego wyrażenia zbierającego ich wszystkie różnice, atomy zostają określone jako formy (*σχήματα* i *ιδέαι*); jak czyni także znana księga Demokryta *περὶ ιδεῶν*.

Zatem łatwo zrozumiała konsekwencją tego radykalnego przekształcenia podstawowego pojęcia eleackiego jest to, że Demokryt, włączając w *σχῆμα* próżnię, swój nowy byt, który określa jako jedyny niezależny od naszego zmiennego myślenia-spostrzeżeniowego – a przez to staje się inicjatorem myśli o różnicy jakości pierwotnych i wtórnych, którą po nim na nowo odkrywają Kartezjusz i Locke; τὸ μὲν σχῆμα καθ’ αὐτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὄλωσ τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις.

Do tej sięgającej aż współczesnych twierdzeń doniosłości motyw idealistyczny rozwinął się z *μη ὄν* Demokryta. A mimo to nie osiągnięto tym samym dojrzałości idealizmu. Jednakże to, jak dialektyka Platowska jest najściślej związana z owym fundamentalnym pojęciem krytyki atomistycznej, staje się naturalnie najbardziej wątpliwe wtedy, kiedy zaprzecza się autentyczności *Sofisty*. Ale także wtedy, kiedy znowu ma się bardzo wysokie mniemanie o znaczeniu *κοινωνία τῶν γενῶν* dla ugruntowania teorii idei, które reprezentuje Bonitz, wówczas mimo to zarzut trywialności nie powinien dotyczyć tych rozdziałów, w których Platon dla swej idei problem *μη ὄν* naświetla przez „każdy tworzy swój *μῦθος*”, i przynosi nową interpretację oraz zastosowanie.

Tymczasem ten rodzaj odniesienia do atomistycznego pojęcia pomocniczego nie stanowi jeszcze punktu centralnego tego ruchu, który trzeba przyjąć od Demokryta do Platona. A tamto odniesienie – tym bardziej energicznie uwyraźnione przez osobliwe milczenie Platona – na które zwrócili uwagę już starożytni, to fantazjując, to wydając sąd, a które zaakcentowali nowi badacze – jest być może właśnie dlatego tak trudne do udowodnienia w szczegółach, że dotyczy całego kierunku, stanowi pryncypium idealistycznego rozwoju. Istnieje teraz byt (*Seiendes*), który sami eleaci uznają za niebyt (*Nichtseiendes*); i to jest właściwy byt (*Sein*)! I ten byt (*Seiende*) prawdziwy istnieje w pojęciach matematycznych, nie tylko w atomach, ale w takim samym stopniu w abstrakcji oddzielającego, w myśli pomiędzy, myśli odstepu, tak iż więcej nie jest zawarte w jakimkolwiek zmysłowym bycie (*Sein*).

⁵ Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 315 (III, 4, 303, a, 9) καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσιν, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν. Cohen błędnie podaje 302 a zamiast 303 a – przypis AJN.

Krótko mówiąc, jest to wielka podstawa, na której atomistyka musi zostać wstępnie uznana za platonizm, aby na nasz sposób pojąć historyczne związki twierdzeń (*Philosopheme*). Muszę się przeciwstawić temu, aby dalej i w sposób bardziej uzasadniony realizować te wskazówki; ale dla rzeczowego wprowadzenia tych badań wydawało mi się konieczne, a zarazem ukazywało się jako obowiązek historycznej sprawiedliwości, aby przynajmniej zwrócić uwagę na bohaterów, którzy spośród wszystkich poprzedników przywoływanych w związku z Platonem, uwzględniani są najbardziej skromnie, a często wręcz małodusznie nie zwraca się na nich uwagi.

Kiedy więc w przeglądzie postępowania idealistycznego osiągnięto ów mocny, niewątpliwie najwyższy punkt, o ile nie poprzedzono stworzenia pojęcia przez Sokratesa, chcemy teraz rozważyć, jak Platon na podstawie tych zaczątków doprowadził do rozwoju całkowicie nowego, własnego ruchu: kiedy od refleksji nad myśleniem przeszedł do ukształtowania problemu poznania.

Skoro jednak nie można zaprzeczyć temu, że już w pojęciu $\mu\eta\ \delta\upsilon$ obecny jest wpływ matematycznego sposobu myślenia, to chcemy wziąć pod uwagę to, jakie genetyczne znaczenie dla nowego problemu poznania, dla jego postawienia i jego rozwiązania, można wyprowadzić z poglądu Platona dotyczącego wartości poznawczej matematyki.

Słusznie bowiem uznaną jest przeciwieństwo kwestia, że w ostatecznej instancji nie istnieje jakiegokolwiek wystarczająco obiektywne kryterium oceny autentyczności, dojrzałości, zasadniczości, niemal trzeba powiedzieć, poważnie pomyślanego u Platona, niż własna naukowa subiektywność, niż teoriopoznawczy wgląd, który każdy musi posiadać. Zgodnie z nim, a więc w znaczeniu kontrowersyjnym, każdy interpretator mówi o tym, co rzeczywiste, o istnieniu, o bycie, którego idee powinny bądź oznaczać bądź też zawierać. Dlatego też wydaje się być stosowne z góry zapytać, czy na podstawie pytania, czy też w odpowiedzi na pytanie nie należałoby uzyskać utraconego dostępu do świata idei: zgodnie z jakim miejscem ujmować te matematyczne rzeczy w szeregu i porządku bytu (*Seienden*)?

Gdybyśmy dzięki Arystotelesowi nie wiedzieli, że tworem myślenia matematycznego wyznaczył Platon szczególną pośrednią pozycję pomiędzy ideami a rzeczami zmysłowymi, zgodnie z ogólnym planem dyspozycji problemu, jaka istnieje w teorii idei, musielibyśmy oczekiwać, że nie zostaną pominięte wytwory i przedmioty tego specyficznego rodzaju myślenia w Platońskiej charakterystyce i teoriopoznawczej hierarchii. I w ten sposób, z perspektywy stwierdzenia poczucia ważności (*Geltungswert*), które przysługuje rzeczom matematycznym w ich stosunku do idei, winno się rozszerzać światło na sens i wartość tego probierza wszelkiego bytu (*Seienden*), kryteriów wszelkiej prawdziwości (*Wahren*), pryncypiów wszelkiego poznawania, idei.

Idealizm łączy dwa motywy, w przenikaniu których toczy się jego historia. Zawiera:

- moment sceptycyzmu, kiedy akcentuje błahość (*Nichtigkeit*) tego, co realne, spostrzeżenia zmysłowego
- moment spiritualizmu, kiedy uczy o realności tego, co bytujące w myśleniu (*im Denken Seienden*), tego, co duchowe.

Obydwa motywy zawiera Platońska teoria idei. Jednakże ani utajenie, ani nawet wyraźne działanie tych dwóch motywów nie czyniłoby teorii idei źródłem teoriopoznawczo ugruntowanego idealizmu, gdyby samo połączenie, przenikanie tych obydwu przeciwstawnych motywów nie zawierało się autentycznie w jego rozwoju.

Rekonstruujące przedstawienie teorii idei musi więc przede wszystkim ustalić, w jaki dokładnie określony sposób idee te odróżniają się od pojęć Sokratesa, bądź też – bez ogródek i stylistycznych wybiegów – wyjaśnić, że treściowo są one tym samym. Jeśli to ostatnie okaże się niemożliwe, wówczas rekonstrukcja musi pokazać, że nie każda Sokratejska ogólność pojęcia jest dla Platona bezwzględnie i w sposób oczywisty ważna jako substancja realna. Po pierwsze dlatego, że nie wnosi to żadnej oryginalności do myśli Platońskiej – ponieważ byłyby to jedynie eleatyzm przeniesiony na Sokratejski byt (*Sein*). Po drugie zaś, należałoby sformułować pogląd wyrażany ostatnio z przynoszącą korzyść otwartością, że teoria idei Platona w ogóle nie przedstawia szczególnej filozofii. Rekonstrukcja teorii idei, która nie preferuje bycia „nauką o duszy”, musi raczej wytropić miejsca, w których sceptyczny idealizm stawia pytanie: jak może mieć miejsce to, że Sokratejskiemu εἶδος, pomyślanemu, zdefiniowanemu γένος, winien przysługiwać eleacki byt (*Sein*), ważność οὐσία, podczas gdy zjawiska zmysłowe, jak uczył o kosmosie Heraklit, stają się i zmieniają? Jak należy rozumieć to, że autentyczny byt (*Sein*) utrzymuje się w czymś, co jest pozbawione wszelkiego zmysłowego potwierdzenia?

Mniej dokładnie musiałby Platon wyobrażać sobie heraklitejczyków, ale ponadto mniej wyniośle winien patrzeć w stronę czcigodnego Parmenidesa, skoro w ogóle nie brał pod uwagę możliwości, że błąd (ψευδῆ δοξάζειν) – co zachodzi przy przedstawianiu, a co on sam tak subtelnie rozważył co do jego psychologicznej możliwości, jak i w odniesieniu do logicznych konsekwencji tego faktu – może nawet zwyczajowo (*geargwöhnt*) pochodzić z myślenia. Zwłaszcza sami eleaci z naciskiem używali owego terminu (νοεῖν) na określenie ich myślenia, określenie prawdziwego myślenia, jako tego, które jednak zgodnie z teorią idei nie było uznane wcześniej.

Doprawdy nie tylko cała mitologia Platona byłaby niewytłumaczalna ze względu na głębsze wymagania stylu, ale także powszechny rodzaj jego wizjonerskiego nawiązania, jego belkotu, tam, gdzie zaczyna on mówić o ideach, tak wysmienite zdziwienie odnoszące się do własnej mądrości, której pomaga się uro-

dzić. Wszystko to pozostaje niezrozumiałe, jeśli nie wymaga się od Platona tego, że również tak zwane myślenie należy wystawić na błąd; i że z tego powodu należy zapytać, w czym – co do możliwości – istnieje wiedza na podstawie kryteriów. Należałoby go posądzać o pogląd, który przedstawił w tym klasycznym miejscu *Teajteta*, że byt należy chwytać i dosięgać w tym, co pomyślane, tak jak do gołębników chwyta się gołębie, które raz grupowo, raz pojedynczo zabierają się do lotu. A przecież odmiennie udało mu się dowiedzieć o „gonitwie” (*Jagd*) myśli.

Jeśli więc ten motyw krytyczny działa w samej idei, jeśli pytanie o możliwość wiedzy, o podstawy i cechę pewności poznawania, o rodzaje i stopień tej pewności wydobyla niemal całkowicie sama idea, to jej charakterystyka jako *ὄντως ὄν* daje sposobność do następujących pytań.

Po pierwsze: *ἰδέα* jako *οὐσία* jest niezależna od myślenia: czy także jest ona poza tym bytem, którego myślenie chce zagwarantować za pomocą zmysłów? Czy jest ona *toto coelo* różna od rzeczywistości kosmosu?

Po drugie: ponieważ jednak *ἰδέα* „po stronie subiektywnej”, jak się to mówi, jest mimo wszystko przedstawieniem, zachodzi w myśleniu jako *νοητόν*, jako *νόημα*, powstaje pytanie: czy tym samym jest przez myślenie uwarunkowana? I w jakim ograniczonym zakresie należy rozumieć owo uwarunkowanie? Czy istnieje ono w myśleniu, aczkolwiek nie wyłącznie? Jakie znaczenie w takim ograniczeniu ma owa trwałość (*Bestandheit*)? Jaki rodzaj bytu i rodzaj poznania jest przez nią charakteryzowany?

Od dokładnego rozstrzygnięcia tych pytań zależy wyważony sąd na temat znaczenia teorii idei.

Gdyby na pierwsze pytanie trzeba było odpowiedzieć twierdząco, wówczas platońska idea byłaby kompletną substancją dogmatyzmu. Wówczas *χωρισμός*, który Arystoteles nakłada na idee, *τόπος νοητός*, w którym ją wskazuje, jest kwestią dowiedzioną. Wtedy poza zmysłowym światem rzeczy, i w poetycko uporczywym przeciwieństwie względem niego, mieszkają abstrakcyjne pojęcia gatunkowe i pędzi nędzny żywot wieczne istnienie, nigdy niepotrzebne żadnemu „szewcowi”.

Należy tu rozważyć tylko dwie kwestie. Po pierwsze, takie ujęcie *χωρισμός* stanowi najbardziej właściwy, odpowiedzialny czyn Arystotelesa. Należy wątpić w to, czy byśmy nim dysponowali, czy ktoś byłby w stanie wyczytać to ujęcie z dialogów Platona, gdyby Arystoteles nie uczył go jako uzasadnionego i odważnie się z niego naigrawał. I czy z wystarczającą ostrożnością, z metodyczną nieufnością uznajemy za obiektywną interpretację Platona opis dokonany przez tego systematycznego przeciwnika – i jak się powszechnie uznaje – w wielu punktach niesprawiedliwego, złośliwego i co najmniej niedokładnego krytyka: to pytanie śmiem zanegować.

Dalej jednak: jeśli pogląd Arystotelesa dotyczący sposobu bycia idei jest autentyczny, to mianem historycznej zagadki należy określić to, jak – pomijając

niezgodne z naturą upodobanie wiary – teoria idei Platona mogłaby kiedykolwiek znaleźć przyjaciół i zwolenników. Niepohamowane szyderstwo, jakim sukcesor obdarzył nauczyciela, musiało obowiązywać jako uzasadniony historyczny sąd rozumu na mocy prawa w ramach tych kierunków, które poszukują ponadzmysłowych idei i potrzebują ich do zgłębienia bytu zmysłowego: potem zaś musiało wprost dziwić, jeśli empirystyczna głowa mówi o Platonie inaczej, niż zgodnie z wyrokami Arystotelesa, jako o blagierze i zwolenniku metafor (κενολογεῖν ἐστι καὶ ποιητικὰς λέγειν μεταφοράς). Jednakże Kant w kwestii zasadniczej, jak i zasadniczym rezultacie, wieki później próbował poszukiwać i wskazać swój związek z Platonem, jako swym duchowym krewnym.

Jak jednak rzecz się ma z drugim pytaniem? Tutaj do odpowiedzi konieczna jest dokładność w ograniczeniu jednostkowych motywów myślowych.

Jeśli zatem *ιδέα*, przynajmniej tak, jak wspomina ją Parmenides jako *νόημα ἐν ψυχαῖς*, ma być określona jako uwarunkowana myśleniem, to owego uwarunkowania nie można rozumieć tak, że idea staje się przez to urojeniem sceptycyzmu. Naturalnie ta konsekwencja była obca twórcy teorii idei. A niewątpliwie tak należy rozumieć sens potocznego poglądu: że wszystko, co poznane w czystym myśleniu jako takie, stanowiło dla Platona byt prawdziwy. Poglądu, że to, co wynika z tego czystego myślenia, co ujawnia się na drodze owego czystego, uwolnionego od złudzenia zmysłowego myślenia, zamiast być prawzorem, za którym idzie i który naśladuje oglądający, przypominający sobie duch, staje się raczej tworem samego myślenia – tej fazy idealizmu subiektywnego próżno szukać u Platona. I nie warto snuć rozważań, czy odkrywcy idei godna jest taka myśl końcowa.

Zatem zależność idei od myślenia może polegać przede wszystkim tylko na tym, że ów najwyższy, prawdziwy byt, o którym powiedziano: *τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προδικείμενος ιδέα*⁶, staje się tylko poznawalny. Nie jest to oczywiste, i nie jest to eleackie. Eleaci mieli bowiem na myśli byt kosmiczny. Jednakże od czasów Sokratesa istnieją inne byty. Piękno i dobro oraz prosta i równość – wszystkie te *ὄντα* są *ὄντως ὄντα* i wszystkie one – jako *νοητά* – są uwarunkowane przez myślenie. A ponieważ są one pomyślane i nie polegają ani na spostrzeżeniu, ani nie mają swego źródła w jakimś jego uzupełnieniu czy rozszerzeniu, zatem stosownie do tego są one *ὄντως ὄντα*, a jako *νόματα* mają wartość *οὐσία*.

Czy zatem pojęcie równości pojął ktoś, kto ujrzał równe kamienie? „Może więc, zanimyśmy zaczęli widzieć i słyszeć i inne czynić spostrzeżenia, musieliśmy gdzieś byli zachwycić wiedzę o równości samej i poznać (*τυχεῖν ἔδει του εἰληφόμενος*), czym ona jest, jeśliśmy mieli do niej odnosić te rzeczy równe w spostrzeże-

⁶ „A filozof w swoich rozumowaniach oddaje się zawsze oglądaniu postaci bytu wiecznego.” Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki. W: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 482 (254 A).

niach”⁷. Można darować historyczną aluzję z pożytkiem dla pojawienia się użytej wolności tłumacza. Tutaj jednak jest miejsce narodzin a priori, w całej naiwności jego mocy, a zarazem wraz z mitologicznym błędem dzieciństwa tego fundamentalnego pojęcia. Zatem „może chyba przed urodzeniem musieliśmy ją posiadać?”⁸. W ten sposób zdolność poznawania jest tak samo transcendowana, jak przedmiot, do którego jest ono odniesione, zostają wyniesione ponad wszelki byt zmysłowy, który przecież – to jest właściwa myśl przewodnia – nie jest w nich bezpośrednio zawarty. Ciągłe jednak pozostaje przecież subiektywna reszta: zależność, która istnieje w relacji tego bytu do równego (*ebenbürtigen*) mu myślenia. Wobec niego nie znajduje się ono po tamtej stronie, ów byt nie jest myśleniu niedostępny. Ponieważ ἐπέχεινα τῆς οὐσίας w odniesieniu do τὰγαθόν znajduje swe szczególne wyjaśnienie, nie będące żadnym sprzeciwem wobec tu rozwiniętego wyjaśnienia, w ugruntowaniu etyki przez teorię idei.

Kto doceni teoriopoznawczą wartość tej subiektywnej reszty, tej idealistycznej zależności, odpowiednio do tego nie odrzuci także dążenia, aby za jego własny sąd towarzyszący kontrolnie rozwiniętym myślom uważać różnicę między ἰδέα a εἶδος w świadomości pisarza. Zwracam uwagę na uwzględnienie, jak miemam, niezbitego faktu, że obydwa słowa użyte są jako połączone ze sobą: εἶδος ἰδέων μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον. Dalej, wciąż na nowo ponawiane studia nad Platonem utwierdziły mnie w przekonaniu, nad którym trudziłem się w młodzieńczej pracy, że mianowicie w ἰδέα pulsuje ἰδέϊν, że często jeszcze posiada ono wręcz werbalne znaczenie, i że w pierwszym kroku, jaki w swoim odkryciu czyni Platon, ogląd oznaczał dla niego prawdziwy byt, aż – jak proces ten w słowie oblicze stał się faktem literackim – przedmiot oglądu się z nim złął i w ten sposób ἰδέα stała się idealistycznie uwarunkowaną, substancjalną οὐσία.

Kto nie może w pełni uznać tej idealistycznej zależności, kto mimo to w οὐσία idei, w jej poczuciu ważności (*Geltungswert*) jako ὄντως ὄν ciągle może myśleć tylko w niepojęty sposób wyszukaną istotę, ten nigdy nie zrozumie idei, ten nie zrozumie idealizmu. Przecież ta ograniczoność zaś może być dziedzictwem arystotelesowskiej głowy. Właśnie ὄντως ὄν powinno odróżniać εἶναι owej ἰδέα na sposób εἶναι owych ὄντα. Tamte są, tak jak przedstawiają je zmysły; a więc nie są, lecz stają się i giną, prezentują się i przejawiają się. Natomiast idea jest tym, czym tamte się prezentują. Byt, który przejawia się w tamtych, odciska, oznacza te. To, jaką wartość mają tamte, jest zawarte w tych. Kiedy wszelkie poznawanie chce osiągnąć prawdziwego bytu, jest on złożony w idei. Kto więc to bycie

⁷ Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki. W: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, s. 655 (75 B). Por. Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki. W: Platon, *Dialogi*, t. 2..., s. 392 (186 C).

⁸ W oryginale jest trochę inaczej: „ehe wir also geboren wurden, müssen wir sie erlangt haben”. Platon, *Fedon*..., s. 655 (75 C).

złożonym (*Gelegensein*) przedstawia sobie jednak jako zmysłowe $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, ten nie uchwycił absolutnej wartości idei: widzi w niej tylko konkret jakiegoś pojęcia, a nie widzi tylko abstrakcji odbicia prawa (*Gesetzeprägung*). Byt (*Sein*) myśli on zawsze tylko jako istnienie (*Dasein*); wartość poznawczą, cechę ważności zawsze tylko jako trwające w naoczności rozpościeranie. Zastrzeżenie Arystotelesa, że idea jeszcze raz byłaby tym, co zmysłowe, obraca się przeciwko niemu samemu, ponieważ byt idei może on myśleć tylko jako istnienie.

Na tym zapoznaniu różnicy między bytem a istnieniem polega niezrozumienie idealizmu w ogóle, a więc także Platońskiej idei. Należy uznać akcentowane w wielu miejscach wzniesienie się od οὐσία do ἀλήθεια, dzięki któremu ὄντως ὄν winien jeszcze zyskać na precyzji. Wychodząc od tej różnicy nie można się burzyć wątpliwością, że Platon ustanawiając szczególną ideę bytu porzucił pierwotną podstawę teorii idei, a zatem spowodował jej modyfikację. Teraz bowiem każda idea musi zapożyczyć swą „realność” od idei bytu!

Trudność ta wyjaśnia się dzięki ustanowionemu rozróżnieniu. To, co każda poszczególna idea posiada z racji przynależnej jej realności, nie zostaje pomnożone przez połączenie z ideą bytu, lecz jeszcze umniejszone; realność bowiem każdej idei jako takiej, będzie oznaczać, że jej ważność-bytu (*Seins-Geltung*) istnieje w tym bycie, jaki określa ona w odniesieniu do czegokolwiek istniejącego. To odniesienie jest trwałą, i podaną także przez Platona racją teorii idei. Ale ten stosunek logicznej analogii nie warunkuje powszechnego paralelizmu członów, tak że każdej idei musi odpowiadać istniejąca, powodująca ją rzecz zmysłowa. Tamto odniesienie bowiem, i ta sposobność, z której ona wynika, może polegać na wielokrotnym pośrednictwie. Dla starożytnego geometry idea przekroju kuli wyraża całkowicie odmienne odniesienie istnienia w porównaniu np. z ideą trójkąta. A jednak bytowi tamtej idei, chociaż jest ona mniej bezpośrednio i w sposób mniej widoczny odniesiona do tego, co istniejące i przez to samo jest spowodowana, nie przysługuje mniejsza ważność-bytu (*Seins-Geltung*), niż tej polegającej na bezpośrednim odniesieniu do istnienia idei trójkąta.

Systematyczny rozwój teorii idei przynajmniej w kwestii użycia sam trafił na tę trudność. Przyjmuje się, że w rzeczach zmysłowych występują odbicia idei piękna, i tak samo jest w odniesieniu do idei matematycznych; natomiast w odniesieniu do idei dobra albo $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ nie istnieją żadne odbicia tu na ziemi. Zatem idea bytu, w odniesieniu do istniejących rzeczy, zatem idea istnienia, rozważana jest łącznie z ideą piękną, z ideą tego, co matematyczne, w odniesieniu znowu do takiego rodzaju istniejących rzeczy; natomiast zostaje odrzucona myśl, aby pośród zmysłowych realności przyjmować bezpośrednią sposobność dla idei dobra, analogiczne człony owych teoriopoznawczych poroprcji.

Za pośrednictwem wspólnoty z ideą bytu, to znaczy ideą istnienia nie jest zatem uwarunkowana ani idea piękna ani idea tego, co matematyczne w jakiejś

realności, ale jedynie określona jako idea czegoś istniejącego. Ta idea czegoś istniejącego jako idea jest ἀλήθεια, a nie οὐσία zgodnie z niewłaściwym użyciem słowa: oznacza ona istnienie jako takie, w abstrakcji wobec wszelkich jakościowych określeń, w ważności ὄντως ὄν, jako przedmiot ἐπιστήμη.

Można uzyskać jeszcze bardziej zdecydowany i pełniejszy od tego rozróżnienia wgląd w znaczenie bytu idei. Kiedy w odniesieniu do jakiejś idei, o ile myślimy ją jako ὄντως ὄν, czujemy się przymuszeni do tego, aby przedstawić jej byt na sposób istnienia, to jest to możliwe dopiero na gruncie wynikającego połączenia każdorazowej idei z ideą istnienia. Jeśli idea dobra jest ὄντως ὄν, to jest nim tylko jako idea dobra; jeśli jednak jesteśmy zainteresowani tym, aby ów ὄντως ὄν myśleć zarazem jako rodzaj istniejącego bytu, to poszukujemy i fundujemy dla obydwu idei κοινωνία τῶν γενῶν, połączenia prawdziwego istnienia z prawdziwym dobrem, pogodzenia etycznej ważności wzoru z teoretycznie dozwolonym istnieniem.

Wreszcie na tej podstawie także idea μὴ ὄν musi uzyskać bardziej ściśle, zgodnie ze wspomnianym sposobem wzmacniające i gwarantujące znaczenie. Nie tylko dlatego, że staje się ona θάτερον, i jako takie pojęcie relacji zasługuje na naukową obiektywność (ἀλήθεια): jeśli o tej idei μὴ ὄν, z wyraźnym wskazaniem na Demokryta w *Sofistcie* mówi się, że w żaden sposób nie jest ona bliska idei ὄν, to wielką wartość ważności tej idei przeczuwa ten, kto przypomina sobie owo ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, w którym znajduje ono swój koniec w odniesieniu do idei dobra. Próba skrzyżowania tej osobliwej idei-jakości z nie mniej osobliwą ideą-istnienia w odniesieniu do ludzkiej dialektyki ma niestety tylko negatywny skutek.

Tymczasem nie przywiązywano żadnego znaczenia do tego nie poczynionego przez samego Platona zastosowania pojęcia μὴ ὄν: nic innego nie wyjaśniono w nauce κοινωνία τῶν γενῶν, w jej dowodzie pomieszczenia relacji pośród tak zwanych rzeczy, jak świat zjawiskowy w ogóle. Wyjaśnia ono lepiej niż owe przez samego Platona dostatecznie wyraźnie określone językowe środki wyrazu wyrażenia: εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη⁹, do których należy zaliczyć również znajdującą się tam metaforę μέθεξις. A również z tego θάτερον powstało matematyczne pojęcie materii jako μὴ ὄν. Tyle tylko, że w porównaniu z tym nie powinno się mówić o immanencji idei w rzeczach, tak samo, jak nie byłoby słuszne wyrażenie przeciwstawne; ponieważ w odniesieniu do rzeczy w niewielkim tylko stopniu immanentny jest byt określony jako istnienie w ogóle. To, co ma w nich pozór, w ideach obowiązuje jako określone naukowo, w ideach jakoś wymaganego bytu, jak idea bytu istnienia. W tym pytaniu o stosunek idei i rzeczy rozumienie stało się lepsze; tyle tylko, że ciągle brakuje realizacji myśli o zasadniczo wyczyszczonym ujęciu χωρισμός idei.

⁹ Platon, *Fedon...*, s. 691 (100 D).

W tym punkcie jednak, zanim uda nam się ugruntować inny rodzaj $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, nie można odroczyć pytania: jak taką antycypację dążności metody transcendentalnej, jakkolwiek tylko tę dążność, należy historycznie myśleć i wyjaśniać w celu stwierdzenia obiektywnej rzeczywistości?

Najpierw widać, jak demokrytejska przemiana pojęcia bytu, atomistyczny $\mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ stanowi koniecznie moment rozwojowy tego pojęcia $\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$, który w sobie nie oznacza bytu istnienia, lecz byt jako wartość poznawczą, jako ważność-prawdy. Ale przez to zapośredniczone jest tylko przejście od zmysłowego istnienia do abstrakcyjnego, naukowego bytu istnienia. Natomiast nadal pozostaje nierozwiązane pytanie, jak w ludzkim mózgu mogła powstać myśl, że sokratejskie ogólności (*Allgemeinheiten*) w sobie stanowią jedynie prawdziwy byt, a mianowicie byt ważności, który znowu nie może być ujęty jako istnienie. Zaś rozważenie tego pytania jest określeniem teoriopoznawczej zawartości teorii idei, miarą jej idealistycznej głębi.

Poszukiwane pośrednictwo prezentują Platońskie badania w m a t e m a t y c e, a mianowicie w tym sensie, w jakim wymaga tego pośrednictwa współczesny teoriopoznawczy wgląd, który może zagwarantować zarówno metoda, jak i przedmioty matematyki. Jednakże sama idea uzyskuje przez to nowe, powyższą alternatywą między $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ a $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, łagodzące znaczenie.

Oczywiście dla filozofującej historii filozofii – czy jednak może być inna? – może to stanowić poważne niebezpieczeństwo, kiedy interpretacji nie pozwala się znaleźć niczego ponad to, co wyrażają słowa. Ponieważ jednak Platońska teoria idei w nadzwyczaj ewidentny sposób stanowi odkrycie filozofującego myślenia, od którego zależne są zarówno wszystkie kierunki antycznego, jak i współczesnego filozofowania, to okoliczność ta może być postrzegana jako coś więcej niż rozwiązanie, a mianowicie jako zagmatwanie zagadki: że duch Platoński, kiedy stawia on najwyższy cel naukowemu rozumowi, wyznacza zarazem kierunek, w którym zamierza go osiągnąć.

W siódmej księdze *Państwa*, gdzie Platon kreśli wielki plan idealno-państwowego wychowania, porównuje znaczenie, jakie swego czasu przyznali i wykorzystali w matematyce kuratorzy i nauczyciele, z tym, jakie musiał uzyskać ten sposób poznania bytu (*Seienden*). Jednakże wprowadzenie do tego całego rozważania otwiera zdanie, które chciałbym uznać za najbardziej fundamentalne w całej historii teorii poznania, chociaż demokrytejskie rozróżnienie jakości okazało się niezwykle płodne. Jest to zdanie o odróżnieniu spostrzeżeń, o ile jeden ich rodzaj wskazuje na uzupełnienie przez czyste myślenie, natomiast drugi nie zawiera takiej immanentnej krytyki.

„Więc ja pokazuję – odpowiedziałem – jeżeli widzisz, jak to pośród spostrzeżeń jedno nie woła rozumu do kontroli, jakby zmysły same już należycie rzecz oceniały [($\iota\chi\alpha\nu\acute{o}\delta\varsigma\ \chi\rho\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$)], a drugie ze wszech miar wymaga kontroli ze strony

rozumu, bo zmysły same nie poradzą i robią zawód”¹⁰. W oparciu o to odróżnienie Platon docenia teoriopoznawcze znaczenie teorii liczb. Jak wiadomo, połączenie liczby z ideą stanowi jedną z najbardziej przykrych trudności w całej Platońskiej kwestii, ponieważ bez bardzo dokładnej znajomości stanu ówczesnych początków teorio-liczbowych badań nie można ustalić niczego pewnego w odniesieniu do tej ciemnej relacji; w ten sposób jednak zdaje się wynikać z własnych aluzji Platona, że drwinie z „liczb w sobie” odebrano wszelką rozumną podstawę. Interesuje nas tu tylko pytanie: jakie znaczenie z tego uznania arytmetyki można wnieść do zrozumienia teorii idei?; a więc zbadanie związku, w jakim arytmetyka pozostaje z teorią idei. Związek ten jest więc całkowicie oczywisty i bezwzględny: to w spostrzeżeniach, co daje powód do myślenia liczb, a więc podstawę do zbadania stosunków ilościowych, w samym spostrzeżeniu jest rzecznikiem myślenia, pobudza je.

Na podstawie tego rozróżnienia w spostrzeżeniach samych powstaje różnica tego, co abstrakcyjne i co konkretne: powstaje różnica tego, co poznawalne w czystym myśleniu, tego, co duchowe i tego, co zmysłowe. „I tak nazwaliśmy jedno przedmiotem myślowym, a drugie widzialnym”¹¹.

Zgodnie ze sposobem mówienia źródłowej psychologii różnica ta ujawniła głębokie teoriopoznawcze pośrednictwo pomiędzy potencjami a elementami, na które został rozłożony aparat poznawania. Skoro bowiem Platon takie spostrzeżenia zmysłowe, prowokujące „epikryzę” czystego myślenia, nazywa „pociąganiem do bytu” (ὄλκον ἐπὶ τὴν οὐσίαν) albo przywołującym (matematyczne) myślenia (παράκλητικὰ τῆς διανοίας), to nie należy w tym widzieć nic innego, jak ślad myśli, która zgodnie z wyrażeniem Kanta idealizm krytyczny odróżnia od wszelkiego idealizmu dogmatycznego: „Przez to zaś upada cały idealizm fantastyczny, który (jak to widać już u Platona) z istnienia naszych poznań *a priori* (nawet z poznań geometrycznych) wnioskował o jakimś oglądaniu innym aniżeli zmysłowe (mianowicie umysłowym), ponieważ nikomu nawet na myśl nie przyszło, żeby i zmysły również miały oglądać *a priori*”¹².

¹⁰ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki. W: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, Kęty 1999, s. 230 (523 B).

¹¹ Tamże, s. 231 (524 C) – Cohen podaje 524 D.

¹² I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1993, s. 193 (przypis). Oryginał brzmi: „Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealism, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch *a priori* anschauen sollten.” I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. W: tenże: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)*, *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründer der Naturwissenschaft*, Berlin 1903, s. 375. U Cohena nieco zmodyfikowane.

Naturalnie według Platona same zmysły nie oglądają νοητόν; ale stanowią one impuls do tego innego rodzaju poznawania. A ten logiczny charakter odróżnia od siebie rodzaje spostrzeżenia. W ten sposób z pospolitego (*gemeinen*) spostrzeżenia zmysłowego, które postrzega palec, wyrasta myślenie matematyczne. Zatem nie wywodzi tu jakieś innej, przystosowanej do tego władzy poznawania; ale odwrotnie różnica νόησις i αισθησις zostaje ugruntowana w tej różnicy między spostrzeżeniami. Z tego jednak wynika brzemienne w skutki myśl: Tak samo jak z jednej strony przedmiot myślenia matematycznego jest spokrewniony z tym, co zmysłowe, (*gemeinen*) pospolitego spostrzeżenia, tak samo także z drugiej strony występuje w związku z wartością poznawczą idei, i może więc powodować pośrednictwo pomiędzy tymi dwoma zewnętrznymi kresami (*Enden*) bytu, między ὄν i ὄντως ὄν.

W tej samej rozprawie bowiem, którą teraz rozważamy, właśnie w samym spostrzeżeniu odkryty został dopiero środek pobudzający (ἐγερτικόν) myślenia czysto matematycznego, a to ostatnie zostało zrównane z myśleniem idei: „Więc widzisz, przyjacielu [...] że istotnie ten przedmiot nauki wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć samą prawdę”¹³. Teorię liczb określa jako należącą do „czynników, które pociągają i skierowują ludzi do oglądania bytu” (τῶν ἀγωγῶν ἄν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν)¹⁴. A poznanie φύσις liczb udowadnia za pomocą tego samego wyrażenia oglądu, które w najbardziej uroczystym języku oznacza myślenie idei: θέα τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως.

To samo obowiązuje w odniesieniu do geometrii. Przede wszystkim jej źródłem, ze względu na pobudkę, jest także spostrzeżenie. Oczywiście w spostrzeżeniu równych kamieni nie tkwi idea równości, ale bez jego pobudki się ona nie pojawi. Z cudowną klarownością dotyczącą krótkowzroczności niekrytycznego empiryzmu zostaje wypowiedziane pierwsze zdanie krytyki rozumu o oczywistym początku wszelkiego poznania wraz z doświadczeniem jako prosta aprobata odnośnie do pojęcia równości w *Fedonie*: „Tak, a więc i na to się zgodzimy, że nie składają taka myśl poszła ani powstać mogła μηδὲ συναιτὸν εἶναι ἐννοῆσαι – H.C.), jak tylko z zobaczenia lub dotknięcia, lub innego jakiegoś wrażenia zmysłowego. Bo to wszystko jedno, myślę”¹⁵. W rozważanym powyżej miejscu z *Państwa* uznano to wynikanie pojęć geometrycznych z pobudki pospolitego spostrzeżenia zmysłowego z zastrzeżeniem, że jego znaczenie jest niezależne od praktycznego wykorzystania myślenia geometrycznego, że oświeśla jego związek z poznaniem bytu, a nawet

¹³ Platon, *Państwo...*, s. 233 (526 A).

¹⁴ Tamże, s. 232 (525 A).

¹⁵ Platon, *Fedon...*, s. 654 (75 A).

jego wartość „ułatwia dojrzenie idei Dobra”¹⁶. „Poznanie geometryczne dotyczy tego, co istnieje wiecznie”¹⁷, τοῦ γὰρ αἰεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἐστίν.

Zdanie to zdaje się zawierać tylko jedno niebezpieczeństwo dla rozważanego tu poglądu, a mianowicie, że chce ono za dużo udowodnić. Przedmiot geometrii zdaje się tu być otwarcie identyfikowany z przedmiotem dialektyki. Czy jednak Platon rzeczywiście myślał tak, że ὄντως ὄν zmysłowych rzeczy doświadczenia istnieje w tym bycie (αἰεὶ ὄν), który geometria poznaje, wynajduje, tworzy?

Upłynęły dwa tysiąclecia teorii poznania, zanim uchwyciła ona to zdanie zdań. Jeśli jednak zgodnie ze świadomością Platonowskiej myśli zapisano, że geometria jest poznaniem niezmiennego (*beständig*) bytu, to nie mógł on – który w związku tych samych miejsc mówi o swoich ideach – mieć w głowie żadnej rzeczowej różnicy między tymi a tamtymi twórcami myślenia geometrycznego. Czy więc nie jest tak, że musi pomyśleć: Skoro prawdziwy byt ma być ustalony na podstawie tego, co zmysłowe, skoro musi być poznana idea istnienia, to trzeba zbadać prawa geometryczne tego samego zmysłowo istniejącego, tak że w nim zostanie rozpoznane tamto. Ta logiczna konsekwencja nie okazuje się psychologicznie konieczną.

Brandis pokazuje, że w obliczu tego zdumiewającego rozdzielenia matematycznego od zmysłowego, jak psychologicznie zrealizowano go zwłaszcza w odróżnieniu διάνοια od δόξα, także o tę konsekwencję można próbować podejrzewać Platona: „[...] tak, iż nie może się jawić jako zbyt śmiała, aby oddzielenie subiektywnego pobudzenia spostrzeżeń i obiektywnego ujęcia doświadczeń sprowadzić do Platona jako sprawy. [...] Jednak ani w jego dialogach, ani tych, którzy referują jego poglądy, nie znajdziemy rozstrzygających wyjaśnień odnośnie tego, jak wyobrażał sobie przejście od wyobrażeń do doświadczenia, czy uzmysławiał sobie to, że dzięki zastosowaniu matematyki wyobrażenia zostaną wyniesione do doświadczeń. [...] Mimo to zdaje się on być ciągle ogarnięty przecuciem, a w jego ustnych przekazach postępujący stopniowo rozwój świadomości bytu rzeczy o tyle pewniej jest określony, o ile rozważał on cztery stopnie rozwoju: spostrzeżenie zmysłowe, przedstawienie, nauka i wgląd rozumowy”¹⁸.

Jeżeli jednak ma się przed oczyma ową ocenę matematyki w odróżnieniu od pitagorejskiej mistyki, i uwzględni się to, jak właśnie w tym miejscu Platon akcentuje swoje przeciwieństwo do pitagoreizmu: ημεῖς δὲ παρὰ πάντα ταῦτα φυλάττομεν τὸ ἡμέτερον¹⁹, wówczas jako nieodparta konsekwencja pojawia się to,

¹⁶ Platon, *Państwo...*, s. 234 (526 E).

¹⁷ Tamże, s. 234 (527 B).

¹⁸ Ch.A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*. Zweiter Theil. Erste Abtheilung, Berlin 1844, s. 274–277; por. E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen 1839, s. 260 i nast.

¹⁹ Platon, *Państwo...*, s. 238 (530 E).

że w tak samo niewielkim stopniu w ὄντως ὄν idei mógł pomyśleć osobliwie ponadzmysłową a przecież istniejącą (*daseinsartige*) egzystencję, tak jak w αἰὲ ὄν przedmiotów geometrycznych.

Trzeba tylko rozważyć, z jak szlachetną teoretyczną energią idealne znaczenie tego rodzaju myślenia przedstawiono względem wszelkiego trywialnego manipulowania sztukami pomiaru. Podobny charakter tego myślenia z myśleniem idei poświadczy zaś logiczną jednorodność jej obiektów. Tutaj, jak tam, oglądanie jest środkiem służącym do odkrycia prawdziwego bytu. W ten sposób pożytek nie charakteryzuje rolnictwa, a żegluga – astronomii; lecz „że przy studiowaniu tych przedmiotów oczyszcza się pewien organ duszy (ὄργانون τοῦ ψυχῆς – H.C.) i rozpłomienia się na nowo, jeżeli marnieć zaczął, i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden ostał niż tysiąc oczu (podkr. – H.C.), bo tym jednym widzi się prawdę”²⁰. I wcale nie jest to spojrzenie w górę, któremu w miłości zostanie zakomunikowany ten ogląd; kto bowiem dąży jedynie do poznania tego, co wprost spostrzegalne, ten nie patrzy na byt „choćby się uczył leżąc na wznak na ziemi, albowy tak płynął po morzu”²¹. Jest to raczej ten sam niezmysłowy, chociaż spowodowany przez to, co zmysłowe, ogląd, który doprowadził do rozszerzenia obszaru stereometrii, kiedy bądź to prowadzi bądź też pozwala prowadzić do odkrycia przekroju stożka; wytworzenie nowych twórow, nowych przedmiotów, nowych αἰὲ ὄντα na mocy tej samej metody, która w przyrodzie w ogóle nieistniejącym rzeczom pozwala powstawać jako νοητά. Zamiast wyśmiewać sąd Platona na temat ówczesnego eksperymentowania, poszukuje się uzyskania dokładnego przedstawienia o rodzaju tego ostatniego. Dopiero gdyby się okazało, że planowano wytworzenie nowych teoretycznych stosunków nie tylko w rzemieślniczy i stereotypowy sposób, uwyraźnił by się brak w zrozumieniu przez Platona zasięgu i doniosłości jego własnej metody. Dopóki wiemy o tym niewiele, należy raczej uwyraźnić to, że Platon do wymyślenia relacji teoretycznych napominał z naciskiem i ścisłością; jednakże względem na praktyczne zastosowanie uczył pogardy, kiedy je wyszydział.

Charakterystyczne jest zwłaszcza to, że sam przedmiotów astronomicznych, obiektów na niebie chce używać tylko jako przykładów (παράδειγματα) rachunków teoretycznych. „Zatem jako zbiór zagadnień teoretycznych traktujemy zarówno geometrię, jak i astronomię. A temu, co tam, na niebie, dajmy pokój, jeżeli mamy się istotnie zajmować astronomią i ten pierwiastek naszej duszy, którego naturę stanowi myślenie, rozwinąć tak, żeby się z nieprzydatnego zrobił przydatny”²². Mimo wszystko przy ocenie pitagorejczyków mógł jednostronnie nie docenić war-

²⁰ „ἀλήθεια ὁρᾶται”; Platon, *Państwo...*, s. 235 (527 E).

²¹ Tamże, s. 237 (529 C) – przypis AJN.

²² Platon, *Państwo...*, s. 238 (530 C).

tości doświadczenia (*Versuch*) dla samej teorii: brak ten wyniknął przecież tylko ze zdecydowanej oceny badań matematycznych jako warunku doświadczenia (*Versuches*) fizykalnego. „[...] a nie wznoszą się do zagadnień teoretycznych, do rozważań nad tym, które liczby harmonizują, a które nie, i dlaczego tak robią jedne i drugie”²³.

Widać zatem, że cały zmysłowy świat kosmiczny, na szczycie którego na niebie znajdują się różnokolorowe dedaliczne rysunki, Platon postrzegał tylko jako przykłady dla problemów badania matematycznego. I nie może być żadnych wątpliwości co do tego, że kto w tym znaczeniu zajmuje się oglądem matematycznych „idei”, zarazem sam uprawia w tym dialektykę. Jeśli jednak tamta zostanie określona jako propedeutyka tej, jako preludium (προοίμιον) do melodii (νόμος), to ma to swą podstawę w rzeczowym ograniczeniu, które zgodnie z matematyką potrzebuje uzupełnienia przez zrealizowaną, doprowadzoną do jej systematycznej doskonałości, teorię idei, a mianowicie przez połączenie z etyką.

Zatem ze stanowiska idei dobra dokonuje się owa powstała w etycznej relacji dla teorii idei charakterystyczna przemiana w znaczeniu παράδειγμα: że to, co w relacji matematyczno-idealnej było przykładem, odtąd w stosunku do ostatecznej praprzyczyny (*Urgrund*) kosmicznego, jak i możliwego do pomyślenia bytu, jeżeli nie staje się pozorem (φάντασμα), to w najlepszym razie obrazem (εἰκὼν); odbiciem tamtej jako prawzór (παράδειγμα) dla każdej rzeczy w myśli dodającej ideę. Odtąd na taki przykład (*Musterbild*) należy spoglądać nie tylko wtedy, kiedy ktoś poznaje jakikolwiek istniejący byt prawdziwy, lecz także wtedy, kiedy jako demiurg chce stworzyć coś istniejącego, czy to cewkę tkacką, łóżko, czy też – kosmos.

Także abstrahując od etycznej systematyki, w genezie samej teorii idei nie ma bezpośredniej myśli, która rzeczom pozwala stać się παραδείγματα w znaczeniu przykładów dla zadań matematycznych (εἰκόνες), których prawzorami (παράδειγματα) są odtąd idee. Tutaj może wystarczyć zwrócenie uwagi na zgodność, jaka istnieje między interpretacją teorii idei w *Kratylosie* a jasnym wywodem w dziesiątej księdze *Państwa*. To podwójne znaczenie wiąże się z tamtym innym psychologicznym motywem w historii powstania idei: nie tylko w rozważaniu artystycznego tworzenia jako wewnętrznego oglądania w różnych rodzajach naśladowania (μίμησις), lecz także w technicznym wytwarzaniu. Tutaj ograniczymy się, stosownie do naszego zadania, do określenia udziału, który dla tej zmiany znaczenia παράδειγμα, i – w czym ten ostatni jest ugruntowany – dla postępu czysto naukowej idei, jak też matematycznej,

²³ Tamże, s. 239 (531 C).

do ugruntowania etyki w teorii idei, można wyprowadzić z Platońskiej oceny myślenia matematycznego.

Owo krótkie wnikliwie miejsce pod koniec szóstej księgi *Państwa*, w którym idea dobra z jednej strony oceniana jest w stosunku do idei-νόημα, a z drugiej strony w jej znaczeniu dla wszelkiego bytu i wszelkiej nauki²⁴, kończy się charakterystyką tego, co możliwe do pomyślenia i do spostrzeżenia, przy czym to ostatnie jest reprezentowane przez to, co widoczne. Obydwa rodzaje można podzielić na dwie części. To, co zmysłowe, zgodnie z kryterium jasności swoich spostrzeżeń zawiera odcinek obrazów (εἰκόνες). „Mówiąc o obrazach mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicie w wodach i w przedmiotach stałych a gładkich i świecących, i wszelkie odwzorowania tego rodzaju, jeżeli rozumiesz”²⁵. Inny odcinek tego, co zmysłowe stanowią owe obrazy prawzorów (ὅ τοῦτο ἔοικε), rzecz naturalna (*Naturding*) w takim samym stopniu, jak i dzieła sztuki (τὸ σκευαστὸν ὄλον γένος). Odpowiednio do tego rozdziału w tym, co zmysłowe, zgodnie ze stosunkiem między obrazem a prawzorem, cieniem i ciałem, zostaje teraz rozdzielony obszar myślenia. „W tym miejscu, gdzie się dusza przedmiotami z poprzedniego odcinka posługuje niby obrazami (ὡς εἰκόσι), i musi od założeń (ἐξ ὑποθέσεων) wychodzić nie ku początkowi (ἀρχή), ale ku końcowi. A drugi odcinek tam, gdzie dusza od założeń ku początkowi bezwarunkowemu (ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον) zmierza, bez pomocy obrazów, jak robiła przedtem, a tylko samymi się po drodze posługuje postaciami (εἴδεισι)” (τὴν μέθοδον ποιουμένη)²⁶.

Zatem podziałowi obraz = cień i prawzór = ciało odpowiada podział obraz = schemat-konstrukcji i idea. A znowu temu ostatniemu rozróżnieniu odpowiada rozróżnienie między hypothesis a bezwarunkowym, bezzależnym początkiem.

Wobec bezpośrednio przytoczonych zdań nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że obraz w znaczeniu naukowym rozważany jest jako schemat dowodu geometrycznego: i że przeto – abstrahując od wpływu, jaki zainteresowanie artystycznym patrzeniem i wyciągniętym stąd wnioskiem ma na wszelkie istotne, wytwarzające myślenie – także metoda matematyczna pomagała wytworzyć ze swej strony przeciwieństwo idea = prawzór i rzecz = odbicie. „I to, że (mianowicie

²⁴ Por. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, s. 265.

²⁵ „Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser, und die sich auf allen dichten glatten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen”. Platon, *Państwo...*, s. 217 (510 A). Przypis – AJN.

²⁶ „Sofern den einen Theil die Seele genöthigt wird, indem sie die soeben abgeschnittenen Dinge (wiederum) als Bilder (ὡς εἰκόσι), gebraucht, von Hypothesen aus (ἐξ ὑποθέσεων) zu untersuchen, indem sie nicht zum Anfang (ἀρχή) schreitet, sondern zum Schlüsse: bei dem andern Theile dagegen von einer Hypothesis ausgehend zu einem unbedingten Anfange (ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον) hin, und ohne die Bilder bei Jenem, vielmehr die Ideen (εἴδεισι) selbst gebrauchend und durch dieselben ihren methodischen Weg machend”. Platon, *Państwo...*, s. 217 (510 B). Przypis – AJN.

»jako to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią«) posługują się przy tym postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mają na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o czworoboku samym i o Przekątnej samej, ale nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą, i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte *rzeczy same*, których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą²⁷. A także w tym wglądzie nie brakuje tego, że te matematyczne obrazy, chociaż mogą stanowić kopie obrazów zmysłowych, to jednak w porównaniu z nimi mogą być oceniane jako oczywiste i szanowane²⁸. Jedynie wymaga to dowodu, jak bardzo to pierwszeństwo oczywistości myślenia matematycznego jest wspomagane egzemplifikacją ἀνάμνησις w *Menonie*.

To pierwszeństwo oczywistości obrazów matematycznych wiąże się znowu z inną osobliwością myślenia matematycznego, która strzeże głębokiego wglądu w rodzajowe (*generische*) pokrewieństwo i specyficzną odmienność matematyki i dialektyki.

Jak wiadomo, Platon jako charakterystyczne dla myślenia matematycznego określa wychodzenie od hypothesis, λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑπόθεσεως ὧδε, ὧσπερ οἱ γεωμέτραι πολλαίς σκοπαῦνται²⁹. Wydaje się, że dzięki swemu akcentowaniu metody geometrycznej łączy się z tradycją, zgodnie z którą nazywany jest „wynalazcą” metody analitycznej, której jednak początki, tak jak się naturalnie narzuca, znajdują się też „kilkakrotnie w najstarszym fragmencie greckiej geometrii u Hipokratesa”³⁰. „Jednakże zasługa Platona polegała na tym, że uświadomił tę drogę geometrów, udowodnił ją jako właściwie naukową i musiał rozwinąć w jednoznaczną metodę, która do tego stopnia jest metodą istotową i genetyczną, że z upływem czasu dała nazwę największej i najobszerniejszej dyscyplinie samej

²⁷ „Auch dass sie sich (nämlich »die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben«) der sichtbaren Gestalten (εἶδη) bedienen, und immer auf ihre Reden beziehen, ohne an diese zu denken (διανοοῦμενοι), sondern an jene, denen diese ähnlich sind, von dem Viereck selbst und der Diagonale selbst ihre Beweise führend, aber nicht von jenem, das sie zeichnen, und so auch in allem übrigen dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch wieder Schatten und im Wasser Bilder giebt, nur als Bilder gebrauchen, suchend aber Jenes selbst zu sehen (ιδεῖν), was man nicht anders wohl sehen kann, als mit dem Verstande (διάνοια)”. Platon: *Państwo...*, s. 217 (510 DE). Por. Platon, *Eutydem*, s. 290. W: Idem: *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999, s. 218: οἱ δὲ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοὶ – θηρευτικοὶ γὰρ εἰσι καὶ οὗτοι. οἱ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν.

²⁸ „ὡς ἐναργές δεδοξασμένοις καὶ τετιμημένοις” Platon, *Państwo...*, s. 217–219 (511).

²⁹ Platon, *Menon*, przeł. W. Witwicki. W: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999, s. 483 (86 E).

³⁰ M. Altenburg, *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus*, Marburg 1905, s. 27. Przypis – AJN.

matematyki. Grecy geometry, jakkolwiek również oni obierali często przy rozwiązaniu problemów drogę analityczną, w końcu pozostali przy syntezie. Platon nie uzyskał potężnego wpływu na nich przez swoją szkołę. Jednakże dzięki ustanowieniu analizy metodą naukową Platon dokonał właśnie tego, co wypada filozofowi (podkr. H.C.)”³¹.

Jasne jest, że ta metoda jest nadzwyczaj owocna dla problemów filozoficznych, do przyjęcia jako znalezione tego, co poszukiwane, do uzyskania tego za pomocą wnioskowań i ich powiązania. Dlatego więc sam Platon wielokrotnie zaleca naśladowanie i sam z niego korzysta. Ale ta analogia staje się skuteczna nie tylko przy okazji pojedynczych problemów: pojęcie fundamentalne jego swoistej metody filozoficznej – teorię idei oznacza ona bowiem jako μέθοδος – przynajmniej co do jego teoriopoznawczego dowodu (*Legitimation*), wyniknęła z charakterystyki myślenia geometrycznego. Sama idea zostaje pomyślana jako hypothesis.

Już wprowadzenie teorii idei w *Fedonie* znamionuje się epickim przeglądem poprzedników jako będące rezultatem spokoju i pewności posiadania systemu: *scio me veram intelligere philosophiam*. Dlatego też stanowi ona uprzywilejowaną instancję jako moc dowodowa dla sygnatury idei. Kiedy bowiem Sokrates zrozumiał, że mechanistyczne wyjaśnienie przyrody jest niewystarczające w odniesieniu do problemów moralnych, wówczas zdecydował się na podjęcie ucieczki od rzeczy (πράγματα) do podstaw rozumowych (λόγοι), aby w nich badać prawdę rzeczy (ὄντα). „[...] bo ja wcale nie przyznam, żeby ten, który rzeczywistość w słowach rozpatruje, bardziej ją w obrazach oglądał niż ten, który ją w dziełach widzi. Więc tak: tędy ci ja poszedłem i w każdym wypadku zakładam jakieś słowo, które oceniam jako najmocniejsze, i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to biorę za nieprawdę. Ale chciałbym ci jaśniej powiedzieć, co mam na myśli. Bo zdaje mi się, że w tej chwili nie wiesz, o co mi chodzi. – Nie, na Zeusa – powiada Kebes – nie bardzo wiem. – Widzisz – powiada – ja tak mówię, nic nowego, tylko to samo, co zawsze zresztą, i w tym także wciąż miałem na myśli, com poprzednio mówił. Bo przecież zacząłem ci tłumaczyć istotę przyczyny, jak ją sobie w myśli wypracowałem, a wracam do tego, o czym się tyle razy mówiło, i znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie i dobro, i wielkość, i inne takie rzeczy. Jeżeli mi to przyznasz i zgodzisz się, że one istnieją, to mam nadzieję, że na tej podstawie dojdziemy do przyczyny i dowiedzimy, że dusza jest nieśmiertelna”³². Tutaj zatem w bardzo wyraźnych słowach idea została

³¹ H. Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*, Leipzig 1874, s. 149

³² „Ich gebe gar nicht zu, dass wer iu den λόγοις die ὄντα untersucht, mehr in Bildern (ἐν εἰκόσι)

określona jako hypothesis. W jeszcze bardziej demonstracyjnym i drastycznym wywodzie teoria idei zostaje nazwana „pewną hypothesis” (*sichere Hypothesis*).

Idea, udowodniona jako hypothesis, jest więc rozumiała nie tylko psychologicznie: w niej znaleziono żądło krytyki teoriopoznawczej. Teraz można więc pojąć, jak idea jako νοητόν musi być zarazem οὐσία, a jako οὐσία być νοητόν: w hypothesis przenikają się obydwie motywy idealizmu. Tylko to zostaje pomyślane jako idea, co zostaje pomyślane jako wystarczające założenie prawidłowego (*gesetzmässigen*) bytu, jak ono samo może znowu uzyskać owocne istnienie w metodycznym połączeniu myśli, jako ich źródło.

Tymczasem rodzi się pytanie: które kryterium może się przysłużyć tej teoriopoznawczej spekulacji, które znajduje uspokojenie przy hypothesis jako ostatecznie „pewnej” podporze?

Na to pytanie odpowiada radykalne zainteresowanie Platońskiego myślenia problemem etyki oraz jego zasadniczym rozwiązaniem. Dlatego idea dobra stanowi autentyczne zwięźczenie, prawdziwe dopełnienie teorii idei. Warunkuje ona specyficzną różnicę między matematyką a dialektyką. Gdyby jej nie było, wówczas badanie matematyczne, skoro rzeczą jest poznanie trwałego bytu (*Seinden*), byłoby badaniem idei. Przecież wielkości matematyczne prawie wszędzie, gdzie Platon ukazuje idee, są wymienione wspólnie z tym, co piękne i tym, co słuszne. Ale idee nie wypływają z idei dobra przypadkowo; lecz jeśli już z niej nie wynikają, to przecież są mierzone jej miarą jako jej najwłaściwsza konsekwencja. Wszelkie myślenie jest butnym ludzkim sprytem, jeśli w oglądzie wiecznego ostatecznie wszechobejmującego celu nie znajduje oparcia i spokoju od wszelkiego stawania i wszelkiego bytu samego. Idea dobra ugruntowuje ostatecznie kosmos i wszystko to, co rzeczywiste przez owo niewypowiedziane, które ἐπέκεινα τῆς οὐσίας w konstytucji przyrody i świata ludzkiego prezentuje się poznającemu duchowi jako jego najważniejszy problem, jako jego najważniejszy przedmiot. Stąd idea dobra stanowi ów prawzór, na który spogląda Demiurg kosmosu, Phyturg; a w zwierciadle tej idei wszystkie rzeczy stają się obrazami, tak jak miało

forsche, als wer in den Dingen (ἔργος). Also dahin bin ich gesteuert, und indem ich jedesmal den Vernunftgrund voraussetze (ὑποθέμενος ἕκαστοτε λόγον), den ich als den stärksten beurtheile, so setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, sowohl in Betreff der Ursachen, wie alles Andern, was aber nicht, als nicht wahr. Ich will dir aber deutlicher sagen, was ich meine. Denn ich glaube, du verstehst es jetzt nicht. – Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich! – Ich meine es eben so, gar nichts Neues, sondern was ich sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich gehe nun also daran und versuche dir die Art von Ursache (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος), mit der ich mich beschäftigt habe, aufzuzeigen, und komme wiederum auf jene vielbeschwätzten Dinge zurück, und mache den Anfang mit Jenem, indem ich die Hypothesis mache (ὑποθέμενος), es sei ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Grosses und so alles Andere, woraus, wenn Du mir zugiebst, und einräumst, dass es sei, ich hoffe, Dir die Ursache aufzeigen und ausfindig machen zu können, dass die Seele unsterblich ist”. Platon, *Fedon*..., s. 689–690 (100 A–B). 101 D: ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως. Por. ὑποθέσεις τὰς πρώτας – s. 107.

to już miejsce wobec geometry. Autentyczny był bowiem, pierwotna prawda posiada tylko owo μέγιστον μάθημα. Tyle tylko, że to jak bardzo ta myśl Greków była głupotą, Arystoteles pokazał w sposób zbyt odstraszący: kto chce, pyta ten niemożliwy do przekonania typowy oponent, może się troszczyć o odwzorowanie! Tymczasem nie odwzorowanie stanowi trudność, lecz bycie pierwowzorem (*Urbildung*), nie wniosek, lecz hypothesis.

Tutaj jednak znajduje się granica filozofowania Platona. Hypothesis stanowi ostatnią kotwicę, jaką mógł zarzucić dla swej krytyki. „[...] a gdybyś samo to stanowisko miał usprawiedliwić, tak samo byś je usprawiedliwił, inne znowu założenie przyjmując, które by ci się spośród ogólniejszych najlepszym wydawało, ażbyś do jakiegoś odpowiedniego [podkr. – H.C.] (ἱκανόν) doszedł”³³. Owo ἱκανόν jest zaś wyłącznie τὰθᾶτον.

To użycie hypothesis nie jest obce także matematyce. Również ona w pewnych ogólnych twierdzeniach odpoczywa od ścisłego regresu dowodu. Aksjomaty, które od czasów *Elementów* matematyki Euklidesa były przyjmowane za podstawę każdego jej twierdzenia, dla Platona zdają się jeszcze tkwić w ich hypothesis. I że one zaspokajają się takimi niewystarczającymi hipotezami (*Hypothesen*), zarzuca im właśnie przy ich sposobie potraktowania; to, że ὑπόθεσις czynią one ἀρχή, to odróżnia je od badania idei w znaczeniu nadzwyczajnym. „Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty (σχήματα – H.C.), i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń (*Hypothesen* – AJN) i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania”³⁴. Tutaj nagana odnosząca się do geometrów jego czasów miesza się z określeniem granic wszelkiego geometrycznego warunkowania: wkrótce bowiem uzna on, że geometria nie może przekroczyć swoich założeń³⁵.

Natomiast inny wycinek tego, co możliwe do pomyślenia, dialektyki postępowania, charakteryzuje to, że czyni ona założenia, „ale nie jako szczyty i początki,

³³ Platon, *Fedon...*, s. 692 (101 D). ἄλλην αἰ ὑπόθεσιν ὑποθεμενος.

³⁴ „Denn ich denke, Du weisst, dass die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen und dergleichen beschäftigen, das Gerade und das Ungerade und die Gestalten (σχήματα) und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist, in jeder Verfahrensart voraussetzend, und zwar als dieses wissend, und nachdem sie dasselbe zu Hypothesen gemacht, keinerlei Rechenschaft weiter darüber weder sich selbst noch Andern geben zu müssen erachten, da es ja Jedem evident sei, sondern hiervon beginnend, gleich das Weitere ausführen, und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren”. Platon, *Państwo...*, s. 217 (510 CD).

³⁵ Tamże, 511: ὥς οὐ συναμείνην τῶν ὑποθεσεῶν ἀνοτέρω ἐκβαίνειν.

tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *postaciami samymi* poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc”³⁶. Powiedziano tu wyraźnie, że idee stanowią *hypothesis*, sama idea dobra jest pozbawiona założeń i ostatecznie wszelkie badanie drogi do idei w ścisłym, teoretycznym znaczeniu może i powinno być pewnie znalezione.

Nie potrzeba żadnego wywodu tego, że ta wypróbowana na założeniach matematyki krytyka, abstrahując od wszelkiego odniesienia do wytworzonej w etyce jedności wszelkiego dążącego do myślenia (*Denkstrebens*), wychodzi na dobre także czysto teoretycznemu badaniu logicznych pryncypiów nauk. Tymczasem utwierdzenie etyki można rozumieć tak samo, jak ponagłany popędami Platon, że ciągle mija owe cele bliższe, i nie wyjaśnia założeń, ale ich przewyciężenie czyni zadaniem dialektyki, która w jego zamyśle rozpoczyna bieg dziejów. Najbardziej korzystnym wzajemnym stosunkiem, jaki pozostaje możliwy do ustanowienia (*herstellbar*) przy tym absolutnym ostatecznym odniesieniu wszelkiego myślenia do matematyki i dialektyki, jest pomoc (*Mithilfe*)³⁷ przy uwolnieniu i wybawieniu ducha z „błota barbarzyńskiego”, w którym jest zakopane oko duszy.

Ta służebna pomoc, jaką matematyka oferuje ostatecznym celom wszelkiej wiedzy, pozwala stosownie do szczególnej nazwy ujawnić się skutecznie w niej poznającej mocy nazwy. „[...] chodzi o jakąś nazwę, mówiącą o większej jasności, niż ją podaje nazwa »mniemanie«, a nie tak wielkiej, jaka się wiąże z nazwą »nauka«. Myśmy gdzieś przedtem określili to jako rozsądek. Ale mam wrażenie, że nie powinni się spierać o słowa ludzie, którzy tak jak my mają przed sobą tak wielki materiał do rozważań”³⁸. W ten sposób *διάνοια* i *ἐπιστήμη*, myślenie matematyczne i myślenie idei (*Ideendenken*), obejmuje wspólny rodzaj czystego myślenia rozumowego (*νόησις*).

Dotąd śledziliśmy oddziaływanie tego, co matematyczne na teorię idei. Teoriopoznawczą legitymizację samej idei próbowaliśmy wyprowadzić z niej samej,

³⁶ „[...] nicht als Anfänge (*ἀρχαί*), sondern in der That Voraussetzungen, nämlich Einschritte und Anläufe (*ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμαίς*), auf dass sie bis zum Unbedingten, Voraussetzungslosen (*ἀνυπόθετοῦ*) an den Anfang von Allem gelangend, diesen erfasse, und so wiederum, sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich irgendwo irgend eines Sinnlichen, sondern nur der Ideen durch und für sich selbst dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu den Ideen gelange”. Tamże, s. 219 (511 BC).

³⁷ *συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς*. Tamże, s. 241 (533 CD).

³⁸ „[...] evidentier als Vorstellung, dunkler ab Wissenschaft; als *διάνοια* haben wir sie früher irgendwo definiert; indess, denke ich, müssen die nicht über ein Wort streiten, denen eine so grosse Untersuchung, wie uns, vorliegt”. Tamże, s. 241 (533 D).

walkę obydwu wzajemnie sprzecznych motywów idealizmu odkryć za pomocą niej samej, a myśl o złagodzeniu konfliktu wykazać w tym, co etycznie bezwarunkowe. Mogliśmy tylko wspomnieć wnioski, jakie wypływają z samoistnej sprawności matematycznych idei dla realizacji zjawisk zmysłowych, dla stwierdzenia obiektywnej rzeczywistości. Badania nad Platonem są w odniesieniu do tej kwestii na dobrej drodze; a ja w odniesieniu do swojej części nie chcę omieszczać, w odniesieniu do kontrowersji, która jest obecnie tak bardzo żywotna, jako konsekwencję pielęgnowanych tutaj rozważań, wyznaczyć moją aprobatę do ujęcia Platońskiej materii, jak i duszy świata przez Zellera. To jednak, co jest ważne ze względu na konsekwencje, ostatecznie musi także przeniknąć do zrozumienia pryncypium: rezygnacja z Arystotelesowskiego poglądu dotyczącego $\chi\omega\phi\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ idei. Jeśli zjawiska są tylko realne w ideach, to także idee są tylko jako miara rzeczywistości i stopień rzeczywistości rzeczy: hipotezy (*Hypothesen*), do metodycznego rozważania których służą rzeczy jako obrazy-konstrukcji (*Constructions-Bilder*), aż z etycznego punktu widzenia staną się one marnymi obrazami naśladowania wiecznych, doskonałych latorośli, jedna tego, co w najwyższym stopniu pierwotne (*Urbildlichen*).

Arystoteles zaś zauważył słusznie, że to, co matematyczne, znajduje się w środku pomiędzy tym, co zmysłowe, a ideami.

