



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

**Title:** Opozycja światłość-ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej :  
wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze

**Author:** Marek Rembierz

**Citation style:** Rembierz Marek. (2003). Opozycja światłość-ciemność w  
argumentacji tzw. filozofii pierwszej : wybrane zagadnienia metafizyczne i  
teoriopoznawcze. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk  
Społecznych. Folia Philosophica" (T. 21 (2003), s. 183-212).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie,  
rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem  
oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

*Działalnością rozumu jest myślenie będące widzeniem przedmiotów myślowych, tak jak postrzeganie przedmiotów widzialnych jest działalnością wzroku.*

Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, fragm. 24

*Sama nazwa metafizyka, choć zaproponowana tak przypadkowo, wskazuje trafnie na jej wykraczanie poza empirię w kierunku ostatecznej możliwej interpretacji. Tylko taka zadowolić może metafizykę. [...] Spojrzenie poprzez Absolut, tęsknota wszelkiej metafizyki [...] pozostaje ciągle postulatem.*

W. Stróżewski: *Metafizyka jako „scientia divina”*

Problematyczna i uwikłana w fundamentalne filozoficzne spory jest sama idea „filozofii pierwszej”. Filozofia zwana pierwszą wzbudza kontrowersje, które dotyczą przede wszystkim zakładanego w niej maksymalizmu poznawczego. Maksymalizm ten wyraża teza, że możliwe jest poznawcze ujęcie przez człowieka tego, co pierwsze. Argumentacje analizowane w tym studium odpowiadają na postulat poznania tego, co pierwsze; są wsparte na założeniu możliwości dotarcia do tego, co pierwsze, a charakteryzując to, co pierwsze, odwołują się do opozycji światłość – ciemność. Argumentacje takie znajdują się między innymi w tekstach presokratyków, w Platońskiej przypowieści o jaskini, w tekstach Arystotelesa, w których rozwija teorię dotarcia do tego, co pierwsze, i w wizji Plotyna oraz w wielu późniejszych koncepcjach nawiązujących do tych greckich źródeł. Do tradycyjnych pytań o rolę opozycji: światłość – ciemność, i pojęć z jej kręgu w refleksji metafizycznej i teoriopoznawczej dochodzą kwestie uzasadnione współczesnymi zmianami w filozofii. E. Husserl stwierdza, że fenomenologia stanowi właściwą filozofię pierwszą, gdyż chce ujawnić („rozjaśnić”) fundamenty wiedzy. E. Lévinas postuluje, że to filozofia etyczna musi być



MAREK REMBIERZ

Opozycja światłość – ciemność  
w argumentacji  
tzw. filozofii pierwszej:  
wybrane zagadnienia  
metafizyczne i teoriopoznawcze



filozofią pierwszą, aby przemóc totalizujące światło rozumu. Hermeneutyka, uznając problemy języka za to, co pierwsze, samą siebie uznaje za filozofię pierwszą. Antropologia, upatrując w rozpatrywaniu pytań o człowieka podstawowego zadania filozofii, również określa siebie jako filozofię pierwszą. Nowe zagadnienia wnosi obecna sytuacja. Sytuacji tej nie da się pominąć, nawet jeśli rozważania są skupione na roli opozycji światłość – ciemność w dawnych argumentacjach. W analizach dawnych argumentacji bowiem trzeba uwzględnić narosłe wokół nich interpretacje.

Inną trudnością, z którą trzeba się zmierzyć w tym artykule, jest problem tzw. metaforyki świetlnej. Jeśli obrazy działania światła i ciemności określa się zbiorczym mianem „metaforyka świetlna”, to nie jest to określenie filozoficznie neutralne, o czymś istotnym już się w nim rozstrzyga. Nasuwają się ważne pytania. Czy w konkretnej argumentacji można dokonać demetaforyzacji, tak aby nie utracić treści, które niosą obrazowe wyrażenia nazywane metaforą? Do jakiego właściwie – tzn. niemetaforycznie – rozumianego światła odnieść „światło” rozumiane metaforycznie? Rozstrzygnięcie, które światło jest rzeczywiste, to przecież rozstrzygnięcie metafizyczne. Trzeba się więc wystrzegać pochopnego mówienia o metaforyce świetlnej w odniesieniu do filozofów, których koncepcje metafizyczne są odmienne (ontycznie o wiele bogatsze) od zdroworoządkowych, dopuszczających niemetaforyczne mówienie tylko o świetle fizycznym. Należy nadto uwzględnić fakt, że metaforyką powstałą w kręgu opozycji światłość – ciemność przesyconych jest wiele podstawowych terminów filozoficznych, między innymi „światło rozumu”, „idea”, „teoria”, „intuicja”, „jasność”, „oczywistość”. Terminy te są oparte na obrazach działania światła, relacji między mrokiem a jasnością, czynności zmysłu wzroku i efektów optycznych.

To zrozumiałe, że rola tytułowej opozycji jest szczególnie widoczna w nurcie myśli określanym mianem metafizyki świetlnej. Termin „metafizyka świetlna”, stosowany przez Konstantego Michalskiego, można jednak rozumieć na dwa sposoby:

- **Wąsk o**, jako osobny nurt historii idei – obecnie zwany „metafizyką światła” – wyodrębniony spośród innych doktryn przez historyków. Za jego przedstawicieli uchodzi wąski krąg filozofów (głównie platoników), którzy dociekają natury światła, widząc w takim postępowaniu podstawową drogę do zbudowania ontologicznych modeli świata i rozwiązania kwestii teoriopoznawczych.
- **Szer o**, jako argumentacje i koncepcje, w których istotną rolę odgrywa metaforyka luministyczno-optyczna. Obecność pojęć i obrazów odwołujących się do opozycji: światłość – ciemność, i zmysłu wzroku zakłada – nawet wbrew deklaracjom filozofów – pewne metafizyczne rozumienie światła (jasności, blasku, cienia i mroku itd.) i widzialności świata, rozumienie, które wpływa na treść osiągniętej koncepcji rzeczywistości. Sto-

sowany w rozważaniach termin „metaforyka metafizyki świetlnej” ma wskazywać, że chodzi o metaforykę luministyczną i optyczną zależną od metafizyki świetlnej rozumianej szeroko.

### **Światło i stanowienie granic Opozycja światłość – ciemność w greckich źródłach filozoficznego dyskursu**

*Dla powstania człowieka potrzeba specjalnych przemian materialnych wraz ze współdziałaniem sfer niebieskich, doskonałych, boskich, dlatego w łacińskim tłumaczeniu znane było powiedzenie Arystotelesa: „homo generat hominem et sol” – „człowieka rodzi człowiek i słońce”.*

M.A. Krąpiec

W argumentacji pierwszych filozofów wybija się związek między opozycyjnymi parami światłość – ciemność i granica – nieograniczone (kres – bezkres, określone – nieokreślone). Związek ten jest jednym ze źródeł kategorii metafizycznych i teoriopoznawczych. To Grecy wypromowali model świata, w którym światło współkonstruuje widzialny ład; sprawili, iż światło przenika dziedzinę myślenia: bez ich interpretacji działania światła i jego obrazu, bez ich rozumienia zmysłu wzroku i widzialności świata trudno dziś sobie wyobrazić to, co nosi miano myśli filozoficznej, teoretycznej. „[Od] początku filozofii myślano [o myśleniu] w kategoriach widzenia, a ponieważ myślenie jest najbardziej fundamentalną i najbardziej radykalną czynnością spośród aktywności umysłu, toteż widzenie »stawało się modelem wszelkiej percepcji i miarą innych zmysłów«.”<sup>1</sup>

Grecy wzmocnili także przekonanie, iż odczytanie ładu natury i budowanie ładu usprawniającego ludzką aktywność zawsze wymagają jakiegoś światła i następują w zmaganiu z jakąś postacią ciemności. Po metaforykę luministyczną sięgają także, zmiierzając do uchwycenia istoty wartości moralnych. Światło wiąże z pięknem i świetlne cechy przypisują przedmiotowi poznania.

#### **O widzeniu i kształcie**

Na fundamentalne uwarunkowanie myślenia o kształcie, na jego związek ze wzrokiem i światłem, zwraca uwagę M. Buber: „Dominacja wzroku nad innymi zmysłami, która jako niesłychane *novum* [...] [pojawiła się u Greków

<sup>1</sup> H. Arendt: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1991, s. 163.

i uczyniła ich zdolnymi – M.R.] do życia nadającego kształty, oparcia kultury na kształcie, panuje [...] [również w ich] filozofii. Powstaje optyczny obraz świata, zbudowany z optycznych wrażeń [...], tak jak to może uczynić tylko zmysł wzroku, a doznania innych zmysłów nanoszone są [...] później. [...] Platoński świat idei jest światem optycznym, światem widzianych kształtów. [...] u Arystotelesa ów optyczny obraz świata zyskuje [...] realizację jako świat rzeczy; człowiek jest [...] obiektywnie uchwytnym gatunkiem obok innych gatunków [...].”<sup>2</sup>

Kształt (*eidos*), nadając zjawiskom granice, określa je i pozwala człowiekowi uchwycić, ująć umysłowym spojrzeniem cechy istotne rzeczy. Postrzeganie rzeczywistości za pomocą kategorii kształtu legło u podstaw rozwoju myślenia teoretycznego. Samo słowo „teoria” wskazuje na charakter tej refleksji, źródłowo wiążąc się z patrzeniem i obserwowaniem; podobnie słowo „idea”, które zawiera odniesienie do obrazu i jego oglądania.

Rozważając przyczyny utraty poczucia formy i kształtu we współczesnej kulturze, należy zwrócić uwagę, jak czyni to Reale, na trudno dziś uchwytny sens „idei” i „eidosu”, czyli greckich odpowiedników terminów „forma” i „kształt”. Współcześnie idea „kojarzy się z pojęciem, myślą, reprezentacją mentalną”. Dla Greka „Idea nie była myślą, lecz przedmiotem myśli – tym, do czego myśl się zwraca”. Terminy „idea” i *eidos* oznaczają przedmiot widzenia: widzialną formę rzeczy, zewnętrzną formę widzialną zmysłowo lub wewnętrzną formę widzialną umysłowo. W koncepcji Platona „w konsekwencji odkrycia świata inteligibilnego forma przechodzi z płaszczyzny fizycznej na płaszczyznę metafizyczną” i „oko umysłu stanowi organ rozumienia”<sup>3</sup>.

W kontekście tych źródłowych greckich ustaleń staje się zrozumiałe, że w ujęciu Bonawentury światło staje się tożsame z Arystotelesowską formą. Zaznacza się wyraźna więź między greckimi przeświadczeniami o relacji między wzrokiem, światłem, granicami i kształtem a opartą na nich chrześcijańską wizją Boga-Źródła Światła, który urządził świat wedle określonej miary, liczby i wagi. Nie dziwi też fakt, że Grosseteste – przyjmując, co prawda, odmienne od greckiej wizji założenie o stworzeniu z nicości – mówi o boskiej światłości nie jako o czymś nieokreślenie „rozlanym”, ale jako o pierwszej formie wszelkich bytów. Boskie (stwórcze) światło, dając istnienie i podtrzymując w istnieniu, wnosi określoność (formę, kształt) rzeczy. W metafizycznej wizji działania światła – jak twierdzi Grosseteste – „na najniższym stopniu bytowości bezkształtną materią pierwszą: aktualizuje nieodłączna od niej pierwsza forma cielesności, którą jest światło. Dynamizm

<sup>2</sup> M. Buber: *Problem człowieka*. Tłum. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 12.

<sup>3</sup> G. Reale: *Utrata poczucia formy. Platon i ontologiczny wymiar piękna*. Tłum. J. Merecki. „Ethos” 1997, nr 4, s. 64.

właściwy przejawom światła sprawia, że materia pierwsza wraz ze swą formą cielesności tworzy pierwsze ciało poprzez nieskończone samopomnażanie się świetlne.”<sup>4</sup>

Obraz relacji między światłem i ciemnością wykorzystany w argumentacji filozoficznej jest również wpisany w dociekania nad określonością (co znaczy także – rozumnością) świata. To, źródłowo greckie, ujęcie opozycji światłość – ciemności uczyni z jej interpretacji element sporu o powszechniki; pytania będą dotyczyć zwłaszcza statusu ciemności obrazującej nicłość. Jako przykład można przytoczyć realistyczne ujęcie Fedegisusa (zmarłego w roku 834), w którym uniwersalny przedmiot ma takie nazwy, jak „nicłość” czy „ciemność”<sup>5</sup>.

Inną sprawą są metafizyczne podstawy estetycznego wymiaru światła i widzialności świata. Dzięki ukazywaniu się kształtu rzeczywistość ma cechy estetyczne: wzbudza zachwyt i podziw oraz staje się obiektem kontemplacji, czyli intelektualnego wnikania w zasady świata i odkrywania rządzących nim praw. O greckim uznaniu doniosłej roli światła, jako o przesłance w argumentacji filozoficznej, pisze A. Krokiewicz: „[Grecy wiązali] – jak świadczy ich poezja – piękno w dziedzinie wzroku ze światłem i szczególnie ze słońcem”<sup>6</sup>. Z naturą świata, tak jak widzieli ją Grecy, kontrastuje współczesna wizja z *Pamiętnika naturalisty* Cz. Miłosza: „Gołe słońce bez barw i bez mowy / które niczego nie chce, do nikąd nie wzywa”. Dla Greków światło, rozjaśniając świat, „coś mówiło” i „do czegoś wzywało”. Światło było wpisane w naturę budzącą zachwyt, skłaniającą do teoretycznych dociekań nad światem „danym w świetle”.

### Ciemność – chaos – granice

Już u źródeł myśli greckiej – w tekstach Hezjoda – przewija się idea ustanowienia ładu dzięki zwycięstwu światła nad ciemnością. W Homera wizji świata rysuje się – archetypiczny dla filozofii – podział na sferę światła i sferę mroku: do Zeusa należy światło, a do Hadesa „mglisty mrok”.

<sup>4</sup> M. Boczar: *Grosseteste*. Warszawa 1994, s. 69.

<sup>5</sup> W. Stróżewski: *Struktura metafizyki średniowiecznej*. W: *Historia filozofii średniowiecznej*. Red. J. Legowicz. Warszawa 1980, s. 196.

<sup>6</sup> A. Krokiewicz, jako przykład właściwego Grekom umiłowania światła, przytacza – z *Iliady* Homera – modły Ajasa do Zeusa po śmierci Patroklosa wznoszone podczas walki ze zwycięskimi Trojanami, kiedy „chmury przysłoniły niebo i rzuciły cień na Achajów: Ajas nie błaga ani o zwycięstwo, ani o życie, lecz tylko o to, ażeby Zeus, jeżeli już postanowił wygubić Achajów, nie odbierał im światła (Il. XVII 645 n.).” (A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995, s. 22). Innym przejawem umiłowania światła są reguły odczytywania przez lekarzy snów, w których jasne słońce jest oznaką zdrowia, a mgliste obrazy – choroby.

Nakreślony przez Hezjoda obraz zmagania światła z ciemnością uchodzi za podstawowy dla uformowania zasad greckiej refleksji nad kwestiami teoretycznymi i praktycznymi: „Zwycięstwo [światła] doprowadza wszystko do porządku [...] zapieczętowano za Tytanami raz na zawsze bramy, które zamykają siedlisko Nocy: Chaos nie zagraża [...] wyjściem na światło dnia i zatopieniem widzialnego świata.”<sup>7</sup>

Grecka wizja zwycięstwa światła nad ciemnością prowadzi do oparcia argumentacji na kategoriach zakładających ontycznie i epistemicznie doniosłą rolę granicy, zwłaszcza granicy między światłem a ciemnością, i pochodne od tej metafizycznej wizji wartościowanie zjawisk. W kontekście metafizycznych granic, które jednak w filozofii greckiej należą do *physis*, można dopiero poddać refleksji to, co jest, np. pojęcie natury, a także próbować określić reguły działalności praktycznej.

Interpretacja argumentacji Hezjoda, uwzględniająca jej wpływ na filozofię, ukazuje, iż opowiadając się w teorii lub praktyce za postawą tytanów, trzeba brać pod uwagę jej skutki: odrzucenie światła dnia, które pozwala jasno widzieć kształty, i skazanie uporządkowanego, widzialnego świata (kosmosu) na mroczny chaos. Zamknięcie ciemności nie jest jednak absolutne: ciemności pozostają w opozycyjnej równowadze ze światłem. Harmonijny układ kosmosu składa się przecież z dopełniających się przeciwieństw.

Taka wizja świata rzutuje na źródłowo greckie rozumienie filozofii jako zmagania się z tym, co niejasne, co skrywa się w ciemności. Filozofię można dlatego pojmować jako „rozwijanie owego aktu problematyzowania, tak jak umieli to uchwycić wielcy myśliciele. [...] znaleźć pewny grunt, aby po chwili znów sproblematyzować ów wyłaniający się pewny grunt. To jest pierwotna grecka mądrość, wyrażona słowami: »wszystkim rządzi światło...«, ten promień pokazuje świt w ciemności, ale i równocześnie ciemność – owo wyłonienie się wszechistoty ze stanowiącego jej część mroku, który światło może jedynie rozświetlać, ale nie pokonać.”<sup>8</sup>

Ważny dla prowadzonych tu analiz jest fakt, iż mrok ma w filozofii swe miejsce. Problematyzowanie wychodzić musi od tego, co skryte w mroku, a rozważanie nie osiąga pełnej jasności, lecz może tylko częściowo rozjaśnić wyjściowy stan, chociaż niektórzy, jak Parmenides, będą zmierzać do pełnego rozdzielenia porządku światła i ciemności w filozoficznym poznaniu.

<sup>7</sup> J.-P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*. Tłum. J. Szacki. Gdańsk 1996, s. 129.

<sup>8</sup> J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Tłum. zbiorowe. Warszawa 1998, s. 220.

### Harmonia przeciwieństw

Opozycyjne pary granica i nieograniczone, kres i bezkres wprowadził do filozofii jako kluczowe kategorie Anaksymander. W jego wizji z bezkresu jako pierwsze „wyodrębniają się” światło i ciemność<sup>9</sup>. Również pitagorejczycy na Tablicy Przeciwieństw eksponują pary światłość – ciemność i granica – nieograniczone<sup>10</sup>. Uznają, że granica w relacji z tym, co nieograniczone, stanowi czynnik aktywny, ograniczający. Nałożenie granic na to, co nieograniczone, jest nadaniem postaci. Granica stanowi *eidos*, formę określającą pojawiające się kształty (*eide*), czyni świat widzialnym: pozwala rozróżnić i zobaczyć. Granica, jako element aktywny, czyni coś bytującym, jak też poznawalnym.

W pitagorejskiej z ducha wizji Platńskiego *Fileba* tworzywo świata zjawiskowego stanowi mieszanina światła idei<sup>11</sup>. Idee pojęte jako granice nazwać można „soczewkami światła” (D. Kubok), idącego od pierwotnego światła Dobra-Jednego. Światło, pozostające według pitagorejczyków w relacji do opozycyjnej ciemności, jest jedną z fundamentalnych manifestacji granicy w widzialnym świecie. To, co jest, i to, co może być poznane, wiąże się ze światłem, posiada w sobie zasadę (*archè*) światła. Opozycja: światłość – ciemność, domaga się jednak – zgodnie z doktryną pitagorejską – harmonii<sup>12</sup>. Szukanie wspólnej miary dla światła i ciemności, jako pary opozycyjnych principów świata, okazuje się jednym z podstawowych zadań filozofii.

Poczucie kształtu i miary przenikało grecką argumentację i wiązało się z rolą, jaką odgrywał obraz światła i oparte na nim pojęcia. Pitagorejskie ujęcie opozycji światłość – ciemność ujawnia też misteryjne dziedzictwo filozofii. To dziedzictwo stale wraca zresztą między innymi w koncepcjach wglądu intelektualnego, czyli „oka rozumu”: co prawdziwe (czyli trwałe i niezmienne), uchwycić można tylko wglądem intelektualnym.

<sup>9</sup> O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 143.

<sup>10</sup> Problematykę opozycji: granica – nieograniczone, omawia D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998.

<sup>11</sup> Problematykę Platńskiego *Fileba* omawia B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucji myśli Platńskiej*. Katowice 1997, s. 123 i nast.

<sup>12</sup> Dociekając źródeł pitagorejskiej i heraklitejskiej idei harmonii i jej związku ze światłem, należy zwrócić uwagę na rytm jako odpowiednie połączenie zmiany i stałości; na ruch, który jest stosownie ukształtowany. „Jak piękno w dziedzinie wzroku łączyli Grecy ze światłem, tak piękno w dziedzinie słuchu – łączyli z rytmem. [...] Rytm jako czynnik ładu [...], stanowił ogniwo między dziedziną słuchu a dziedziną wzroku i wszedł w przymierze ze światłem oraz barwą.” A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 23.



### Opozycja światłość – ciemność a opozycje semantyczne

Heraklit rozważa opozycję dnia i nocy (światła i ciemności) w kontekście stwierdzenia, iż „natura lubi się skrywać”. Uznaje, że „Bóg jest dniem i nocą”, i wskazuje tym samym na prawa ukrytej harmonii, zachodzącej między krańcami opozycji.

Językowy wymiar jedności opozycji eksponuje A. Gawroński. Rozważając rolę opozycji w argumentacji presokratyków, formułuje tezę o rewolucji lingwistycznej. Doszło do niej, gdyż „spojrzeli [oni] na rzeczywistość poprzez słowa i formę zdań” i dostrzegli „pewne opozycje i antynomie języka. [...] [wśród nich] dualizm dwóch części zdania, opozycja gramatyczna między podmiotem i orzeczeniem”<sup>13</sup>. Opozycja dnia i nocy, symbolizująca zmienność czasu w mentalności mitycznej, to jeden „z głównych celów ataków polemicznych Heraklita”<sup>14</sup>. Heraklit szuka źródeł jedności i odrywa symbolikę dnia i nocy od czasu, jako „domeny tego, co przemija, a więc złudzeń i niebytu”. Formując ontyczny model tego, co jest, Heraklit sądzi, że Hezjod „nie zdawał sobie sprawy, że dzień i noc to jedno i to samo”. Zarzuca mu ignorowanie faktu, że „natura każdego dnia jest jedna i ta sama”<sup>15</sup>. Człowiek zmysłowo widzi zmiany, które przesłaniają sobą to, co jest, a nie widzi tego, co jest. A filozofia powinna się interesować tylko tym, co jest.

Opozycja światłość – ciemność wiąże się z innymi opozycjami właściwymi uprawianiu metafizyki. Gawroński, rozpatrując z pozycji lingwistycznych rolę opozycji w argumentacji, począwszy od greckich źródeł metafizyki, sądzi, że zachodzi pewna relacja „między opozycjami różnego rzędu [...], takimi jak: statyczność/dynamiczność, cecha/zdarzenie i ogólność/jednostkowość, opozycjami podstawowymi nie tylko w metafizyce greckiej, lecz także w strukturze semantycznej i gramatycznej języka. Odegrały one decydującą rolę w ostatecznym doborze wzorcowej formy zdania jako przedmiotu analizy [...]”<sup>16</sup>.

Różne opozycje wzajemnie przenikają się w języku filozofów i w ich wizji świata. To skłania do rozważań nad miejscem opozycji w danym metafizycznym obrazie świata, a także w związanym z nim języku.

#### Parmenides: spór o opozycje i granice

Parmenidejska wizja traktu Dnia i jasności, umysłowego dojścia do „prawdy pięknie zaokrąglonej” oraz traktu Nocy i mroku, czyli pozostania w sfe-

<sup>13</sup> A. Gawroński: *Dwa schematy metafizyki europejskiej*. „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 21.

<sup>14</sup> Idem: *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*. „Znak” 1992, nr 1, s. 79.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Idem: *Dwa schematy...*, s. 24.

rze mętnych mniemań, stanowi trwały archetyp i równie trwały przedmiot filozoficznych polemik<sup>17</sup>.

Poemat Parmenidesa opowiada o tym, jak przemierza on drogę ze sfery Nocy do miejsca. Jego pojazdem powożą córki słońca. Dike otwiera mu bramę oddzielającą drogę w sferze Dnia od drogi w sferze Nocy. Bogini Dike czuwa nad porządkiem przemiennego rytmu dnia i nocy; ona karze zaćmienie słońca, jako zaburzenie i nieprawość.

Tak – z odwołaniem do światła i ciemności – zakreślone są ramy poematu. Jednak przeciwstawienia traktu Dnia i jasności traktowi Nocy i mroku nie należy w argumentacji Parmenidesa odczytać jako prostego rozwinięcia Pitagorejskiej opozycji światłość – ciemność. Krokiewicz, rozpatrując język argumentacji Parmenidesa, podkreśla, iż chce on trafnie wyrazić swą odkrywczą wizję, swe „»abstrakcyjne« osiągnięcia”: „»Logiczne« heksametry robią nieraz wrażenie nieudolnych językowo, ale równocześnie imponują troską o ścisłość rozumowania.”<sup>18</sup>

Parmenides wszczął spór o rozumienie pryncypiów jako dwóch wykluczających się sił i odrzuciwszy taką wizję, skupił się na krytyce opozycji światłość – ciemność, promowanej w argumentacji pitagorejczyków. Ta opozycja służy mu za wzór par przeciwieństw, cechujących się sprzecznością członów właściwą światu zjawiskowemu. Parmenides, wskazując na zasady bytu – ujawniające się na trakcie Dnia – podważa zasadność uznania drugiego członu opozycji: ciemności. Przyjmuje też ostre przeciwstawienie umysłu zmysłom (wzrokowi). Dla wyrażenia swej koncepcji bytu szuka języka możliwie wolnego od niepożądanych zmysłowych skojarzeń. Rozpatrując koncepcje poprzedników – zwłaszcza pitagorejczyków i heraklityczków, których nazywa „dwugłowymi” – sądzi, iż zawierzili zmysłom, czego wynikiem jest ich wizja, w której podzieli zjawiska, jedne nazywając światłem, inne ciemnością; wizja, w której „każda rzecz jest pełna światła i mrocznej nocy zarazem” (fragm. B 9). Tak dzieje się na drodze mniemań. Natomiast Parmenides porównuje byt do światła, a niebyt do ciemności; niebytu ani poznać, ani wysłowić nie można. W Parmenidejskiej wizji nadrzędna i konieczna jest jedność „zasady światła” (jedność bytu); a ciemność nocy symbolizuje stan nieokreślenia.

Parmenidejska wizja bytu wywołuje problem podstaw poznania w radykalnej postaci. Byt znajduje się poza obszarem ludzkiego doświadczenia, opartego na zmieszaniu światła i ciemności. Według Parmenidesa, na drodze jasności i prawdy „duch poznaje byt, bo sam jest bytem. Do sfery domysłu należy kosmos, mieszanina światła i ciemności; odpowiednio do

<sup>17</sup> W.J. Verdenius: *Parmenides' Conception of Light*. „Mnemosyne” 1949, vol. 2, fasc. 1.

<sup>18</sup> A. Krókievicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 142.

tego nasz organ domysłu sam jest mieszaniną światła i ciemności.”<sup>19</sup> U Parmenidesa wraz z opozycją światłość – ciemność, tak jak z niej korzysta w swej argumentacji, rysuje się opozycja dwóch radykalnie różnych sfer poznania: umysłowo widocznego bytu i zmysłowo widzialnego świata. Przyjęcie w argumentacji dwóch rodzajów widzialności wskazuje na wykraczanie treści metaforyki luministyczno-optycznej poza dane dostępne zmysłowo.

Spośród prób zrozumienia konsekwencji roli opozycji światłość – ciemność w argumentacji kosmologicznej Heraklita, wyróżnia się interpretacja O. Gigona, chcącego uzgodnić stanowiska Heraklita i Parmenidesa. Przyjmuje on, że jeżeli doprowadzi się do końca „porównanie z przemiennością dnia i nocy, [to] okaże się, że nasz kosmos w pełni rozwoju równa się nocy, a faza czystego ognia – dniowi. Ten stan podlega sądowi wartościującemu; dzień jest doskonalszy od nocy, świat przemieniony w czysty ogień będzie doskonalszy od obecnego.”<sup>20</sup> Faza czystego ognia może być rozumiana jako doskonała „pięknie zaokrąglona” prawda. To, co prawdziwie „będące” – podobnie jak faza czystego ognia – nie przystaje jednak do ludzkich zdolności poznawczych.

G. Reale proponuje własną wykładnię argumentacji Parmenidesa. Obok dróg z poematu widzi możliwość trzeciej drogi: tłumaczenia zjawisk i Parmenidejskiej „doksy” (uprawomocnienia świadectwa zmysłów). Docieka sensu fragmentu 9.:

A odkąd wszystkie rzeczy światłem i nocą nazwane zostały,  
I te, co podług swych mocy wzajemnych u tych i u tamtych,  
Tak wszystko pełne światła i nocy mrocznej zarazem,  
Równych sobie wzajemnie, bo w żadnej z nich nie ma niczego.

Sądzi, iż fragment ten był „w przeszłości całkowicie pomijany”.

Reale stara się wyjaśnić myśl Parmenidesa, iż „»Śmiertelni« pobłądzili, uznając byt i nie-byt”. Stwierdza, że „śmiertelni przyjęli dwie najwyższe formy: »światło« i »noc«, pojmując je jako formy sobie przeciwstawne (jako byt i nie-byt) i wyprowadzając z nich wszystkie inne rzeczy”. Parmenides zamierza – według Reale’go – skorygować błąd śmiertelnych: „[...] dwie formy starali się śmiertelni określić, których jedność nie jest konieczna – na tym polega ich błąd”. Nie pojęli oni, że „dwie formy zawierają się w nadrzędnej koniecznej jedności, to znaczy w jedności bytu”. Reale jest przekonany, że fragment 9. staje się jasny: „»Światło« i »noc« są sobie równe, ponieważ żadne z dwojga nie jest

<sup>19</sup> O. Gigon: *Główne problemy...*, s. 186.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 142.

nicością i dlatego jedno i drugie jest bytem.”<sup>21</sup> Potwierdzenia dla swego ujęcia myśli Parmenidejskiej Reale szuka u Teofrasta, który powiada, iż nawet trup (który jest zimny, czyli ciemną nocą) odbiera wrażenia: „Że zaś przyjmuje [Parmenides], iż wrażenie powstaje również z tego, co samo w sobie jest przeciwne [z zasady, którą Parmenides nazwał »nocą«], widać z tego twierdzenia, że jego zdaniem, trup nie odbiera wrażenia światła, ciepła ani głosu – z powodu braku ognia [= zasady, którą Parmenides nazwał »światłem«], natomiast odczuwa zimno, milczenie i doznaje innych wrażeń, przeciwnych [tamtych, mianowicie przeciwnych elementom zasady ognistej].” Wizja trupa nadal odbierającego wrażenia ma być całkowicie zgodna z Parmenidejskimi założeniami, tak jak je wyłożył Reale: „Ciemna »noc« (i zimno), w które zamienia się trup, nie jest nie-bytem, tzn. nicością, ale tak jak »światło« (i ciepło) – jest, więc jest bytem, a przeto i trup w jakiś sposób żyje.”<sup>22</sup> Propozycja Realego jest poszukiwaniem uprawomocnienia świadectwa zmysłów. Czy jednak, nie odrzucając argumentacji Parmenidesa, można znaleźć третią drogę?

W sporze o odczytanie Parmenidesa ujawniają się problemy ontologiczne i teoriopoznawcze. Wydaje się, iż wizje utopii teoriopoznawczych przyjmują myśl, że dla człowieka jest otwarta taka droga prawdy, nad którą, i tylko nad nią, panuje światło, dzięki czemu łatwo ją odróżnić od sfery ciemności i fałszu.

### Filozoficzne archetypy granic ludzkiego poznania

W dziejach filozofii ponawiane jest wezwanie, aby widzieć całość, choć zarazem wskazuje się granice ludzkich możliwości.

Demokryt powiada: „[...] w rzeczywistości nie wiemy nic, bo prawda leży w głębi”. W dialogu między zmysłami a rozumem zmysły powiadają: „O biedny rozumie, od nas wzięłeś argumenty i chcesz nas obalać! Przecież twoim upadkiem to obalenie.”<sup>23</sup> Demokryt przekonuje, iż ludzkie poznanie dotyczy tylko zjawisk. Odróżnia jednak poznanie rzetelne i prawdziwe od poznania mrocznego i ciemnego: „Gdy poznanie ciemne nie może już niczego dostrzec w dziedzinie rzeczy nieskończenie małych, ani słyszeć, ani czuć, ani smakować, ani dotykać, i gdy badanie wymaga dokładności, wtedy interweniuje poznanie prawdziwe, które ma instrument bardziej subtelny.”<sup>24</sup>

Ksenofanes uznaje, iż nie ma i nie będzie człowieka, który mógłby posiadać „jasną wiedzę o bogach”, i sądzi, że „choćby się nawet komuś udało powie-

<sup>21</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 1. Lublin 1993, s. 149.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>23</sup> A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 197.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 207.

dzieć coś arcycełnego, to jednak on sam o tym nie wie, albowiem mniemanie, tylko mniemanie (*dokos*) jest udziałem (ludzi) wszystkich”<sup>25</sup>. Świadomość uwikłania ludzkiego poznania w mniemanie nie pozwalające na pełną jasność poznania wymusza powściągliwość w wydawaniu sądów, skłania do intelektualnej pokory. Alkmajon zauważył: „O rzeczach niejawnych [...] jasną wiedzę posiadają bogowie, a tylko, o ile da się o nich wnioskować ze znaków, my, ludzie.”<sup>26</sup>

Twierdzeń podobnych do tej uwagi używa w swej argumentacji wielu filozofów, szczególnie sceptyków. Głoszą oni, iż światło ludzkiego rozumu nie jest absolutne i nie sięga spraw absolutnych. Przestrzegają przed groźnymi skutkami nadmiernie optymistycznej wiary w zdolności ludzkiego rozumu; rozum wszak nie może przeświecić wszystkiego, z czym w swym doświadczeniu styka się człowiek. Spory dotyczą zarówno bytowania, jak i sposobu poznania „rzeczy niejawnych” (*αδηλον*). Polemika obejmuje także zasadność przeświadczenia, iż „jasną wiedzę” o tych rzeczach posiadają bogowie widzący wszelkie aspekty natury.

### **Świat w świetle i gra cienia Hermeneutyka Platonińskiej jaskini a ujęcie argumentacji filozoficznej**

*Dobro króluje w świecie myśli tak, jak  
słońce w świecie widzialnym.*

Platon: *Państwo*

*[Może] Platonowi chodziło o to, że  
mamy do czynienia wyłącznie z czystymi  
cieniami. Mogłoby to dotyczyć też  
światła. Światło rozumu, które nam  
przyświeca (wbrew nowożytnym przesąd-  
dom o autoiluminacji rozumu), jest też  
tylko odbłaskiem prawdziwego logosu.*

S. Blandzi

Uwaga N. Whiteheada, że filozofia europejska stanowi przypisy do Platona, wyraża myśl o przeniknięciu źródłowo Platonińskich modeli rzeczywistości i modeli jej poznania do wielu filozoficznych rozwiązań. Modele te odwołują się do opozycji światłość – ciemność. Mając na uwadze „przesylenie światłem” argumentacji Platona i siłę oddziaływania tej argumentacji, wysuwa się tezę, generalnie określającą dzieje metafizyki: „Metafizyka jest

<sup>25</sup> Ibidem, s. 301.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 117.

metafizyką światła. To nie oznacza jakiejś przypadkowej postaci metafizycznego myślenia. Światło nie jest dowolną metaforą Platonijskiej ontologii, ono jest symbolem centralnej różnicy jestestwa bytu.<sup>27</sup>

Aprobując takie ujęcie, można by uznać dzieje filozofii europejskiej za hermeneutykę Platonijskiej jaskini, dostrzegając refleksy koncepcji zawartej w micie Platonijskiej jaskini w argumentacji wielu myślicieli<sup>28</sup>. H.-G. Gadamer, rozważając filozoficzną doniosłość Platonijskiego myślenia o świetle, stwierdza nawet, że w tradycji platonizmu wykształcono „słownik pojęć, jakiego potrzebuje myślenie skończoności ludzkiej egzystencji. Ciągłość tej platonijskiej tradycji potwierdza też zbieżność ujawniającą się między Platona teorią piękna a ideą uniwersalnej hermeneutyki.”<sup>29</sup>

Filozofowie podejmujący różne zagadnienia odnajdują w wywodach Platona treści inspirujące ich własną argumentację. Wizja Platona budzi jednak zarazem wiele kontrowersji.

### Hermeneutyka obrazu światła w argumentacji Platonijskich dialogów

Aby przybliżyć Platonijskie rozumienie światła, warto najpierw zwrócić uwagę, jak Sokrates, w dyspucie z Parmenidesem o relacji jedność – wielość, porównuje jedność idei do światła dnia. „[Gdyby idea] była taka jak dzień, który będąc jednym i tym samym w wielu miejscach, jest równocześnie i zgoła nie jest dzięki temu oddzielony sam od siebie; może i w ten sposób i każda postać może być jedna we wszystkich i równocześnie zostawać tą samą.”<sup>30</sup> Oświetlając, światło dnia nic przez to nie traci; jest wciąż jednością. Podobnie idea, stanowiąc o różnych zjawiskach, jest w sobie jednością.

Argumentacja Sokratesa opiera się na założeniu ontologicznie mocnej wizji światła, różnej od koncepcji gnostyckich, w których ciemne ciało pochłania porcje światła, dzieli i zagarnia światło, osłabiając jego działanie. W przypadku argumentacji Sokratesa można mówić o optymistycznej wizji

<sup>27</sup> E. Fink: *Metaphysik der Erziehung*. Frankfurt am Main, s. 33. Cyt. za: S. Kwiatkowski: *Martina Heideggera myślenie jako fenomenologia słowa*. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 7, s. 60.

<sup>28</sup> J. Bańka następująco ujmuje kulturową i filozoficzną doniosłość mitu jaskini: „Pierwszym konsekwentnie przeprowadzonym rozróżnieniem między światem rzeczywistym i światem ułudy była Platonijska alegoria jaskini. W tej jednej alegorii tkwią źródła naszej kultury. Platon i neoplatonicy oderwali – jak się okazało: nieodwracalnie – rzeczywistość prawdziwą od pozornej, ideę od zjawiska, podmiot od przedmiotu.” Zob. J. Bańka: *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 2: *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*. Katowice 1996, s. 453.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 438.

<sup>30</sup> Platon: *Parmenides*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1961, s. 131 b.

świata, która pozwala widzieć jedność dziennego światła i na niej oprzeć analogię z jednością idei. Przy gnostyckim ujęciu relacji zachodzących w opozycji światłość – ciemność nie da się uzasadnić takiej jedności idei.

Do obrazów z kręgu opozycji światłość – ciemność odwołuje się Platon w *Sofistacie*, gdy zestawia z sobą światło filozofa i ciemność sofisty. Sofistą jest ktoś, kto „jest u siebie w mrokach Niebytu”, co powoduje, iż trudno go dostrzec. Filozofa również trudno zobaczyć, ale w przeciwieństwie do mroków sofisty, widzenie filozofa utrudnia otaczająca go jasność<sup>31</sup>.

Odwołanie się do światła jest także istotne w argumentacji Platona za postulatem odpowiedniego ukształtowania rządzących (*Państwo*, VII, 540 A–B). Dopiero po przejściu całej filozoficznej formacji, zwieńczonej skierowaniem wzroku (oka umysłu) ku światłu, po dostrzeżeniu pierwowzoru wszelkiego kształtu i przejściu jego idei ludzie mogą kształtować innych, rządząc nimi, oraz wychowywać swych następców. Platon powiada: „A jak będą mieli po lat pięćdziesiąt, to ci, którzy [...] okażą się najlepszymi [...] – i w praktyce, i w teoriach – tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wzniesli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jasności dostarcza.”<sup>32</sup>

Platon zakłada, że należy odwrócić wzrok od pozorów i skierować na to, co jest, na światło, które udziela bycia i poznania; choć spojrzenie w źródło światła przekracza ludzkie możliwości widzenia i oślepia. Postulat Platona i argumentacja za nim rodzą dylematy, które w różnej postaci powracają w dziejach filozofii.

Na Platoniejskim pojęciu filozofii zaważył związek światła, widzenia idei i podziwiania piękna. Celowi filozofii, jakim jest oglądanie idei, a w szczególności Idei Dobra, podlega Platoniejska dialektyka: praktyka i teoria argumentacji. Piękno, stanowiąc wyraz ontologicznego ładu idei, jest zespolone ze światłem: „Piękno ma charakter świecenia. »Świecić« zaś znaczy świecić na coś i samemu zjawiać się w tym, na co pada blask. Piękno ma sposób istnienia światła.”<sup>33</sup> Piękno ma w koncepcji Platona naturę światła, gdyż jest w szczególności sposobem widzialnym: „Piękno jest jedyną z transcendentalnych idei dostępną [...] za pośrednictwem zmysłu, który [...] jest najszlachetniejszy, to znaczy w z r o k u [...]. [Platon jest] paradygmatycznym wyrazicielem kultury hellenistycznej, w której »widzenie« miało zdecydowaną i strukturalną wyższość nad »słyszeniem«.”<sup>34</sup>

Platon zwraca uwagę, iż widzenie tego, co istotne, wiąże się z drogą, którą należy przejść, aby to coś móc zobaczyć. W jego argumentacji występuje

<sup>31</sup> Zob.: Platon: *Sofista*. Tłum. W. Witwicki. Przyg. D. Gromska. Warszawa 1956, 254 a–b. Przedstawienie sofisty w „mrokach Niebytu” omawia H. Arendt: *Myślenie...*, s. 147.

<sup>32</sup> Platon: *Państwo...*, VII, 540 A–B.

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 435.

<sup>34</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1996, s. 364.

wiele postaci widzenia podczas zmierzania „ku oglądaniu najwyższemu [i] wyraża [je] czasownik  $\nu\epsilon\alpha\sigma\upsilon\alpha\iota$ , ale ujrzenie w poznaniu ostatecznym (by udobitnie różnicę) – czasownik  $\kappa\alpha\upsilon\omicron\rho\alpha\nu$ ”<sup>35</sup>.

Rozważając dążenie do widzenia Dobra, Platon argumentuje, że należy do niego zmierzać, gdyż to właśnie Słońce-Dobro udziela swym światłem bycia i widzialności (poznawalności). Słońce-Dobro określone jest jako *epekeina tes ousia*, gdyż ma status – jak ujmuje to S. Blandzi<sup>36</sup> – pozaświatowy (pozaontyczny) i pozaontologiczny (idee).

Słońce świecące na zewnątrz jaskini przejawia się w niej tylko w postaci nieokreślonych, niewyraźnych cieni. Ogień jest przyczyną cieni, a słońce – przyczyną ognia<sup>37</sup>. Relacja ogień – słońce to relacja partycypacji: ogień swym światłem uczestniczy w świetle słońca<sup>38</sup>. Światło ukazuje się w jaskini za pośrednictwem cieni, ponieważ niedoskonała „struktura” jej wnętrza narzuca swe warunki światłu. Czym jest ściana, na której widać cienie? Jeśli światło jest na początku – jest tym, co pierwsze – to ściana jawi się jako cień cienia (reifikacja cieni), ponieważ nie uczestniczy już tak jak cień w świetle<sup>39</sup>. Analiza sensu pojęć światła i cienia w micie o jaskini ukazuje więc szerokie pole interpretacji i możliwość wielu rozwiązań.

Konsekwencją rozumienia filozofii prezentowanego w micie jaskini są słowa Platona w *Liście VII*. Odczytuje się ją jako usprawiedliwienie tzw. niepisanej nauki. Związek widzenia i światła w filozofii może być konkurencją wobec dyskursywności i może uzasadniać niewyraźność podstawowych prawd. Platon pisze o badaniach filozoficznych nad tym, co uznaje za fundamentalne, nawiązując do mistycznego doświadczenia światła: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie, już odtąd samo siebie podsycając.”<sup>40</sup>

Niewyraźność ma jednak różne stopnie, a ich sprecyzowanie odsyła do sporów o sens postulatu jasności i kryterium jasności. Czym innym jest „niewyraźność pewnych nieokreślonych treści”, czym innym natomiast

<sup>35</sup> K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991, s. 38.

<sup>36</sup> *Platoński „Parmenides” i afirmacja Całości w Uczestnictwie*. Z Sewerynem Blandzi rozmawia Robert Piłat. „Przegląd Filozoficzny” 1995, nr 1, s. 145.

<sup>37</sup> Zob.: W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 100 i nast.

<sup>38</sup> Zob.: B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 50 i nast.

<sup>39</sup> „[Być może ściana] – przypuszcza S. Blandzi – symbolizuje petryfikację owych cieni, dokonywa[na] przez percepcję (zmysłową i intelektualną) oraz fiksację przedmiotów naszych wyobrażeń i przedstawień, czyli reifikację cieni owych cieni, pozorów samych cieni [...]” S. Blandzi: *Platoński „Parmenides”...*, s. 144.

<sup>40</sup> Platon: *Listy VII*. W: Idem: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Oprac. M. Pąckińska. Warszawa 1987, 341 c.



„nieprzekazywalność pewnych bezpośrednich intuicji filozoficznych.”<sup>41</sup> Można nawet przyjąć, iż zwrot Platona porównujący poznanie fundamentalnych prawd do „zapalenia się w duszy światła” nie oznacza wcale „istnienia pewnych ściśle określonych prawd filozoficznych niewyraźnych w żaden ściśle określony sposób”<sup>42</sup>.

Otwarty pozostaje spór, czy przywołanie światła wskazuje, że należy tylko oglądać, gdyż dana prawda znajduje się poza sferą dyskursywną, czy może „światło” w argumentacji sygnalizuje, że przedmiot nie jest w pełni opisywalny i jego niedoskonałe poznanie można oddać jedynie w sposób daleki od argumentacyjnej jasności. Widać tu też konflikt w ramach terminologii luministycznej: pojęcie jasności związane z językiem jest przeciwstawiane pojęciu światła kontemplacji samych idei.

### Koncepcja poznania i interpretacja światła w tekstach Arystotelesa

Arystoteles zmierza w teoretycznym oglądzie do uchwycenia tego, co realne. Uznaje, że pewne prawdy narzucają się jako oczywiste i nie należy podawać ich w wątpliwość. W kontekście tych przeświadczeń, wynikających ze sporu z mistrzem – Platonem, Arystoteles dokonuje, znamiennej dla dalszych losów filozofii, interpretacji roli opozycji światłość – ciemność w argumentacji.

Stagiryta wykazuje właściwe Grekom „silne poczucie boskiego majestatu natury”<sup>43</sup>, także wobec obecnego w naturze światła, regularności jego zmian i sposobów działania. Potwierdza to fragment, w którym są przedstawieni – na zasadzie kontrastu z ziemskim doświadczeniem „świata w świetle” – mieszkańcy ciemnych podziemi, obcy z pięknem dzieł człowieka, ale nie znający piękna i mocy natury dostępnej oczom mieszkańców ziemi, a zwłaszcza tego, co czyni światło słońca i innych ciał niebieskich. „Gdyby byli ludzie, którzy [...] nie wyszli na powierzchnię ziemi, [...] i gdyby nagle ujrzeli ziemię, morza i niebo [...], zoczyli słońce i zdali sobie sprawę nie tylko z ogromu i piękna, ale także uświadomili sobie jego potęgę, gdyż rodzi dzień, wypełniając światłem całe niebo, kiedy zaś noc pograży w ciemnościach ziemię, [...] gdyby ujrzeli różnaitość światel [...] – to widząc owe cuda sądziłiby z pewnością, że bogowie istnieją i że te wspaniałości są dziełem bogów.”<sup>44</sup>

Zachwycić się ładem natury, uznać jej wspaniałość i wyższość wobec innych, możliwych światów – tak brzmi przesłanie tego wywodu. Stagiryta

<sup>41</sup> M. Przełęcki: *Platon o niewyraźności poznania filozoficznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1, s. 67.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>43</sup> A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 330.

<sup>44</sup> Ibidem.

przekłada Platońską „metaforę” światła na poziom natury. Światło zespolone z pięknem natury budzi podziw; światło, ukazując świat, nakazuje razem szukać ostatecznych zasad bytu.

Gdy nie podziela się zachwytu ładem natury, trudno w pełni akceptować Arystotelesowską wizję świata, teorię poznania oraz teorię piękna moralnego. Usprawiedliwiona wydaje się wówczas myśl o ucieczce w „lepszy świat”, w rzeczywistość idei, gdzie świeci piękniejsze światło i gdzie panuje większa jasność.

Arystoteles nie zgadza się z Platońskim usytuowaniem eidosu. Przyjmuje, iż *eidos*-forma określa, „czym coś bywszy, jest”. Uznaje *eidos* za „niematerialny wzorzec, określane według predykatów jakościowych”<sup>45</sup>. Arystoteles przyjmuje tezę, iż „umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych”, z czym wiąże uznanie poznawczej roli zmysłów: „Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć.”<sup>46</sup> Postrzeżenia i wyobrażenia zmysłowe są warunkiem myślenia; bez nich nie można nic zrozumieć. W Arystotelesowskiej teorii poznania, opartej na określonym modelu ontycznym, percepcja zmysłowa staje się źródłem wiedzy o rzeczywistości. To przecież przez nią działa poznawczo dusza. Taka koncepcja skłania Arystotelesa, aby zająć się badawczo strukturą percepcji zmysłowej i w związku z tym – światłem oddziałującym na percepcję zmysłową.

Ponieważ człowiek z natury dąży do wiedzy, najważniejszym zmysłem jest wzrok, gdyż pozwala widzieć. W traktacie *O Duszy*, tłumacząc etymologię „wyobraźni”, Stagiryta (po raz kolejny) wyraża przekonanie o epistemicznej wartości zmysłu wzroku i roli światła. Powiada: „A ponieważ wzrok jest najwybitniejszym zmysłem, dlatego wyobraźnia [*φαντασία*] uzyskała swą nazwę od światła [*φως*], bez światła bowiem nie jest możliwe widzenie.”<sup>47</sup>

Dusza, władza myśląca, jest w możności przyswojenia sobie tego, co przekracza zdolności władzy zmysłowej. Poznanie zmysłów ulega zniekształceniom; zmysły niewłaściwie postrzegają kształt rzeczy, jeśli rzeczy oddziałują zbyt intensywnie. „Tymczasem gdy rozum pomyślał o czymś dla niego bardzo jasnym, nie myśli gorzej, lecz lepiej o rzeczach mniej jasnych.”<sup>48</sup> Rozum postrzega o wiele większą jasność, niż mogą to uczynić zmysły, i dzięki większej jasności nie jest oślepiiony (tak jak oślepione są zmysły), lecz sam widzi jaśniej.

Arystoteles uznawał doniosłą rolę intuicji intelektualnej. W jego ujęciu ma ona prowadzić „do odkrycia zasady dowodzenia w postaci definicji

<sup>45</sup> M. Wesoły: *Przyczyna i wyjaśnianie ejdetyczne według Arystotelesa*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 1997, s. 22.

<sup>46</sup> Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988, 432 a, s. 134.

<sup>47</sup> Ibidem, 429 a, s. 124.

<sup>48</sup> Ibidem, 429 b.

ujmującej istotę rzeczy”, a także „do odkrycia związku pomiędzy istotą rzeczy a odpowiednim atrybutem. W akcie dowodzenia umysł »widzi« w świetle istoty rzeczy, że dany atrybut przysługuje danemu podmiotowi z konieczności.”<sup>49</sup> Jako proces intuicji intelektualnej interpretuje się również indukcję w ujęciu Arytotelesa. Ta propozycja hermeneutyczna ekspozuje znaczącą rolę terminologii wizualnej w argumentacji teoriopoznawczej Stagiryty. „Indukcja jest intelektualno-intuicyjnym procesem poznawczym, którego ostatecznym punktem wyjścia jest percepcja zmysłowa. [...] Jest procesem stopniowalnym, niejednokrotnie bardzo trudnym i skomplikowanym, ale zawsze procesem, z istoty swojej intuicyjnym.”<sup>50</sup> Stagiryta podjął więc, przeformował i rozwinął Platońską koncepcję wizji intelektualnej, z którą wiąże się stosowanie w argumentacji pojęć optyczno-luministycznych.

Do obrazu światła Arystoteles odwołuje się także, ukazując relację między ludzkim poznaniem a prawdą: pod pewnym względem poszukiwanie prawdy jest trudne, a pod pewnym łatwe. Trudność wynika stąd, iż nie jest możliwe całkowite ujęcie prawdy, łatwość ma swe źródło w Arystotelesowskim modelu przedmiotu poznania: prawda jest i nie można nie ująć jej wcale. Za tą wersją optymizmu poznawczego Stagiryta argumentuje, odwołując się do niedogodności, jakie oczom nietoperzy sprawia światło: „[...] przyczyna w obecnych trudnościach znajduje się nie w faktach, lecz w nas. Bo tak jak oczy nietoperzy są oświetlane blaskiem dnia, tak też i rozum naszej duszy jest oświetlany przez rzeczy najbardziej z natury widoczne.”<sup>51</sup>

Argumentację, którą wspiera ta świetlna metafora, próbuje zinterpretować Reale: „Prawda jest więc zawsze przed nami, a my jesteśmy nią otoczeni [...]. Ale nasz intelekt musi przyzwyczać się do jej oglądania, tak jak nasze oczy muszą przywyknąć do oglądania światła, którym jesteśmy otoczeni i zalani.” Akcentuje się tu związek typu realizmu u Arystotelesa z przekształceniem Platońskiej wizji światła i roli obrazu światła w argumentacji. Prawda, tak jak światło wokół człowieka, nie jest odległa, ale trzeba nauczyć się z nią obcować, tak jak trzeba przyzwyczać oczy do widzenia w świetle. Reale wskazuje na konsekwencje tej Arystotelesowskiej hermeneutyki obrazu światła, które przy schematycznym podejściu do filozofii mogą zaskakiwać: „Jest to myśl, którą w kontekście metafizycznym i teologicznym z naprawdę ogromną odwagą przedstawił na nowo Plotyn.”<sup>52</sup>

<sup>49</sup> T. Kwiatkowski: *Szkice z historii logiki ogólnej*. Lublin 1993, s. 83.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>51</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1984, ks. α 1, 993 b 7, s. 40.

<sup>52</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej...*, T. 1, s. 496.

Ustalenia Arystotelesa znacząco wpłynęły na ukształtowanie się klasycznej wizji praw rozumu: rozum swym spojrzeniem ma wnikać do „wnętrza rzeczy”, aby odsłonić prawdę ich bytu. Ma to czynić subtelnie: nie redukując ujawniającego się bogactwa, starając się nie pominąć niczego, co może przesądzić o poznaniu manifestującej się prawdy. Działanie światła rozumu, respektując bogactwo rzeczywistości, musi sięgać po subtelne środki poznania i opisu. Ukształtowane w tym nurcie słowo „inteligencja” oznacza „sposób wnikające w głąb rzeczy, oświetlające ich treść wewnętrzną”<sup>53</sup>. Światło ma ukazywać pracę rozumu, gdyż uchodzi za byt subtelny, podobny w swym działaniu do subtelności metafizycznych rozumowań.

**„Przepojenie światłem”  
Plotyńska hermeneutyka mitu jaskini**

Światło Platońskiej jaskini zostaje przez Plotyna wpisane w metafizyczną wizję „koła emanacji”<sup>54</sup>. Sięgając do analiz J. Bańki, warto wskazać te fragmenty w argumentacji Plotyńskiej wizji, w których terminologia luministyczno-optyczna nabiera nowych cech:

1. Jedno jest Nadrzeczywistością i choć pozostaje niewyraźne, to obrazowane jest jako „całkowicie przepojone światłem”, jako źródło światła, z którego emanuje to, co istnieje. „Emfatyczną ekspresję słowa Jedno Plotyn podbudowuje starą kategorią widzenia, której później niemal nadużywa.”<sup>55</sup> Jedno w samooglądzie emanuje z siebie pierwszą hipostazę: Umysł. „Zestawiając światło z myśleniem, Plotyn wyjaśnia, na czym polega autonomia Jedna wobec umysłu.”<sup>56</sup> Plotyn uważa, że światło światła nie szuka.

<sup>53</sup> J. Daujat: *Łaska i my*. Tłum. Z. Kowalska. Warszawa 1967, s. 76.

<sup>54</sup> W *Enneadach* Plotyn opisuje wizję przepojoną światłem: „Jest mianowicie jakiś jakby punkt środkowy, po nim koło z niego jaśniejące, a po nich koło jeszcze inne, światło ze światła. Zewnątrz nich nie ma już innego koła świetlnego, lecz jest to, które potrzebuje obcego blasku w braku światła własnego. I niech to będzie krążek, a raczej kula taka, która od tej trzeciej z rzędu, do niej bowiem przylega, bierze cały blask przez nią promieniowany.” Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1–2. Warszawa 1959, IV, 3, 17. (Dalej *En*).

A. Krokiewicz następująco charakteryzuje system Plotyna: „Plotyn pojmował wszechrzeczywistość na podobieństwo światła wokół Absolutu (*perilampsis*), który w tym porównaniu symbolizowało słońce (*Enn.* I 7, 1, V 1, 6), za czym materię jako osłabienie i kres światła nazywał często mrokiem i ciemnością. Plotyn [...] uważał światło za niecielesną substancję, która się ujawnia na ciałach [...]. Nicielesna jest także materia, ale kiedy światło »istnieje« jakby powyżej ciała, to materia, bodaj jedyna »abstrakcja« w filozofii Plotyna, ma swoje miejsce poniżej ciała i ginie w otchłani niebytu.” Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 248.

<sup>55</sup> J. Bańka: *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 1: *Monada pryncypialna*. Katowice 1995, s. 111.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 55.

Ta prawidłowość jest argumentem przemawiającym za tezę, że jeżeli Jedno jest samomyślące, to „światłość, nie potrzebująca szukać światła, nie będzie szukać myślenia i nie doda myślenie do Siebie” (*En VI, 7, 41*)<sup>57</sup>.

2. Platoński obraz wyjścia z jakini ku światłu zostaje zinterpretowany jako skierowanie się ku Nadrzeczywistości Jedna i staje się symbolem ekstazy. Duszy odwracającej się od ciemnej *hyle* i „wychodzącej z siebie podczas ekstazy jawi się to, co wolne od wszelkiej – nawet umysłowej – postaci”<sup>58</sup>.

3. Rozpatrując naturę Dobra i ontologiczny aspekt widzialności rzeczy, Plotyn przywołuje Platoński obraz słońca: światło oświetlając, powołuje do istnienia rzeczy zmysłowe, sprawia, iż są widzialne<sup>59</sup>. Światło Pierwszego jest przyczyną istnienia. Bezkresem jest to, co pozbawione światła. Materia, nie będąc światłem, chce posiadać światło, ponieważ daje ono bytowość.

4. Światło, schodząc w głąb materii, zapada się w ciemność: „A głębią każdego bytu jest materia. Toteż cała jest mroczna, bo światło jest wątkiem rozumnym i wątkiem rozumnym jest umysł” (*En II, 4, 5*). Światło – oświetlające mroczną głębię – jest formą, a umysł widzi odpowiadający mu „wątek rozumny”, czyli formę.

5. Metafizyczne przeciwstawienie: jasność idei – głębia materii, ma wymiar epistemologiczny: to, co jasno pomyślane, wiąże się z ideą, a to, co ciemno – z materią. Dusza traci jasność ujęcia, schodząc myślą w głębię, do bezkształtnej materii<sup>60</sup>. Plotyn stwierdza: „O tej mętnej i ciemnej reszcie myśli dusza mętnie i ciemno myśli, nie myśląc” (*En II, 4, 10*). W przeciwstawieniu jasność – głębia można dostrzec zapowiedź dylematów związanych z postulatem jasności w filozofii analitycznej.

6. Bańka formułuje uwagę o roli metaforyki metafizyki świetlnej w argumentacji, która odnosi się nie tylko do filozofii Plotyna: „Ontologię idei charakteryzuje wkraczanie metafizyki światła i widzenia, a więc optyki wykładanej *sub specie aeternitatis*. Obecna w tej optyce *transparentia idearum*, konieczność wyprowadzania wszelkich kategorii poznania [...] jedynie z absolutnego światła boskiego zapatrzenia Rozumu kosmicznego w siebie, z Logosu światła – wszystko to ukazuje, jak głęboko ontologia widzenia przeniknęła myślenie Plotyna. W myśleniu tym następuje proces coraz większej polaryzacji.”<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Kwestię Umysłu Bańka komentuje następująco: „Plotyn przyjmuje Umysł za pierwszą i najwyższą zasadę w porządku świata, ponieważ droga filozoficznego rozumienia bytu wiedzy w »kole emanacji« od góry w dół, często przyjmując postać snopu światła, które rozjaśnia mroki głębokiej studni. [...] nowe i pionierskie w henologii Plotyna – autentyczne *signum metaphysicorum* – jest umieszczenie w centrum analiz Umysłu, który dostarcza idei Duszy całego świata, idei przyjmowanej do wiadomości jako światło działające na zmysły i materię.” *Ibidem*, T. 2, s. 382.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 452.

<sup>59</sup> Zob.: *En VI, 7, 16*; J. Bańka: *Plotyn...*, T. 1, s. 149.

<sup>60</sup> Zob.: J. Bańka: *Plotyn...*, T. 2, s. 201 i nast.

<sup>61</sup> Zob.: *ibidem*, s. 426.

Plotyn znacząco zaważył na głoszonych później koncepcjach idei, iluminacji, światła rozumu, intuicji i granicy dyskursywności oraz zradykalizował argumentację metafizyki świetlnej<sup>62</sup>.

### Estetyczny wymiar przedmiotu poznania: blask prawdy i piękna

Uznanie blasku za manifestację prawdy, piękna i dobra jest elementem metafizycznych teorii piękna, mocno naznaczonych myślą Platońsko-Plotyńską, teorii określających koncepcje poznania.

„Jeżeli dla czego warto żyć człowiekowi, to dla oglądania piękna”, jawiącego się jako światło, jasność i blask – tak brzmi (rozważana powyżej) myśl Platona. Należy jednak pamiętać, że Platon, chwalać piękno, „chwalił co innego niż to, co się dziś za piękno uważa”, gdyż pojęcie piękna (nie zredukowane do doznań estetycznych) obejmowało to „wszystko, co zdejmuję podziwem”, także „charaktery i ustroje, cnoty i prawdy”<sup>63</sup>. Platon rozwija idee pitagorejczyków; uznawali oni ład i proporcję za wyraz jedności, za piękne i przydatne, a Platon uważa, że miara i proporcja są pięknem i cnotą. Platon, akcentując zachwyt pięknem, ostrzega przed pozorami blasku. Na pytanie, co stanowi o prawdziwym blasku rzeczy (widzianych zmysłowo lub umysłowo), różnie odpowiadają następnii filozofowie.

Arystoteles, uznając, iż piękne może być to, co uchwytnie, do właściwości przedmiotów pięknych dodał ograniczenie (ωρισμενον): „[...] użył specjalnego wyrazu: εὐσινοπτον, czyli to, co »dobrze daje się objąć spojrzeniem«, co jest przejrzyste”<sup>64</sup>. Arystoteles, zauważa M. Krąpiec, silnie związał piękno z bytem, gdyż „spowodował, że koncepcja piękna została związana z koncepcją formy, jako czynnika konstytuwnego bytu”<sup>65</sup>.

Piękno „leży nie tyle w proporcji, ile w blasku, który w niej prześwieca”, i blask jest godny miłości; blask rozświecła i spaja wielość; piękno zmysłowe stanowi odbłask piękna nadzmysłowego – tak głosi Plotyn (*En VI, 7, 22*). Pseudo-Dionizy przedstawia piękno jako światło i blask; wiąże harmonię i światło, proporcję i blask. Światło staje się podstawowym pojęciem metafizycznej teorii piękna, odnoszącej się do całej rzeczywistości; wzrasta subtelność „świeatlnych terminów” (między innymi *resplendentia*)<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Zob.: ibidem, T. 1, s. 56.

<sup>63</sup> W. Tatariewicz: *Estetyka starożytna*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 135.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>65</sup> M.A. Krąpiec stwierdza, że Arystoteles „w formie (substancjalnej) widział czynnik stanowiący rację, dla której byt jest rzeczywistością bytem. I właśnie forma z jej różnymi kwalifikacjami miała także konstytuować piękno”. Zob.: J. Bańka: *Plotyn...*

<sup>66</sup> Zob.: W. Stróżewski: „*Claritas*”. *Uwarunkowania historyczne i treści estetyczne pojęcia*. „*Estetyka*” 1961, T. 2; A.H. Armstrong, R.A. Marcus: *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1964, s. 130 i nast.

Augustyn, w rozważaniach nad przedmiotem poznania, przyjmuje, iż piękno leży w świetle. Ma wizję rozumu, który przeniósł się „w dziedzinę zmysłu wzroku i rozglądając się po niebie i ziemi, dostrzegł, że podoba mu się tylko piękno, w pięknie zaś – kształty, w kształtach proporcje, a w proporcjach – liczby”<sup>67</sup>. To rozumowanie ukazuje metafizyczne podstawy estetycznego ładu, który jest przedmiotem poznania. Piękno to *splendor ordinis* („rozbłysk porządku”)<sup>68</sup>. W duchu neoplatońskim, Albert Wielki utożsamia arystotelesowską formę z blaskiem i wysuwa definicję piękna: „[...] rozbłysk formy (*resplendentia formae*) nad proporcjonalnymi częściami materii lub różnymi siłami i czynnościami”<sup>69</sup>. Piękno to jasność formy (*claritas formae*), która prześwieśla materię rzeczy<sup>70</sup>.

Dla teoriopoznawczej doniosłości pojęcia blasku prawdy w argumentacji scholastycznej istotne są ustalenia Tomasza z Akwinu<sup>71</sup>. Blask wiązał

<sup>67</sup> Cyt. za: W. Tatarkiewicz: *Estetyka średniowieczna*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 73.

<sup>68</sup> E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa 1953, s. 90 i nast.; M.A. Krąpiec: *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*. W: M.A. Krąpiec, S. Kamiński i inni: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996, s. 143.

W duchu platońsko-augustiańskim powiada Robert Grosseteste: *Lux est maxime pulchrificativa et pulchritudinis manifestativa* („Światło w najwyższym stopniu czyni rzeczy pięknymi i ukazuje ich piękno”). Cyt. za W. Tatarkiewicz: *Estetyka starożytna...*, s. 267. Podobnie rzecz ujmuje Bonawentura: *Lux est pulcherrimum et delectabilissimum et optimum inter corporalia* („Światło jest najpiękniejsze, najprzyjemniejsze i najlepsze wśród rzeczy cielesnych”). Cyt. za: W. Tatarkiewicz: *Estetyka średniowieczna...*, s. 275.

<sup>69</sup> Cyt. za M.A. Krąpiec: *Metafizyka...*, s. 143.

K. Michalski podnosi sprawę roli światła (blasku) w zaproponowanym przez Alberta Wielkiego rozdziale przedmiotów poznania między metafizyką (z teodyceą), matematyką i fizyką: „Przedmioty matematyczne są najbardziej dostosowane do siły poznawczej człowieka; natomiast przedmioty z dziedziny metafizyki wielkością swego światła osłepiają jego oczy, a przedmioty z dziedziny fizyki za mało z siebie wydzielają światła, gdyż zbyt wielką jego część pochłania ich materia.” Zob. K. Michalski: *Filozofia wieków średnich*. Kraków 1997, s. 565.

<sup>70</sup> W. Tatarkiewicz komentuje: „Od Pseudo-Dionizego Albert zaczerpnął [...] formułę, godzącą starogrecką estetykę (piękno polega na proporcji) z neoplatońską (piękno polega na blasku). Formuła ta mówiła, że wszelkie piękno polega zarówno na proporcji, jak i na blasku. [...] neoplatoński i dionizyjski blask Albert utożsamiał z Arystotelesowską formą. Forma znaczyła u Arystotelesa tyle, co istota rzeczy – teza więc Alberta orzekła, że rzeczy podobają się, są piękne, gdy w wyglądzie ich, w ich materii przebijają się i błyszczą ich istota. W myśl tego określał piękno: jest ono błyszczeniem (*splendor*) formy na proporcjonalnie zbudowanych częściach materii.” Zob. W. Tatarkiewicz: *Estetyka średniowieczna...*, s. 279.

<sup>71</sup> Krąpiec podkreśla doniosłość zaproponowanego przez Akwinatę rozumieniu piękna transcendentálnego i wskazuje na obecne w nim platońskie ślady: „Otóż jest sprawą niezwykle ważną i ciekawą, że Tomasz określił piękno: *id, quod visum placet* – »to, co ujrane – wzbudza upodobanie« [...]. To określenie piękna jakby uzupełnia drugą definicję [...] – *pulchrum est cuius ipsa apprehensio placet* – »piękne jest to, czego samo ujęcie poznawcze się podoba« [...]. Ukazanie więzi relacyjnej bytu i poznania oraz miłości było niewątpliwie związane

z proporcją: *Pulchrum consistit in quadam claritate et proportione*<sup>72</sup>. Na pojęcie piękna składa się blask i proporcja. Ich przyczyną ostateczną jest Bóg: „Bóg jest nazywany pięknem ponieważ we wszystkich rzeczach jest przyczyną harmonii i blasku”<sup>73</sup>. Piękno ma źródło w porządku istnienia i jest jego manifestacją. Rzecz jest piękną, „jeśli posiada blask właściwy swemu rodzajowi, duchowy lub cielesny” i ma należyte proporcje<sup>74</sup>. O pięknie – *proportio et claritas* – stanowi „zarówno wygląd rzeczy (gdy odpowiada jej istocie) i jej istota (gdy ujawnia się w wyglądzie)”. Istota rzeczy prześwieca przez wygląd zewnętrzny. Blask ciała wywodzi się z blasku duszy; *claritas causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus*<sup>75</sup>. Piękno jest nie tylko sprawą wyglądu rzeczy, lecz i ich istoty<sup>76</sup>.

Opozycja światłość – ciemność służy też w toku argumentacji do ukazania estetycznego wymiaru przedmiotu poznania. Estetyczna strona (blask, jasność, przejrzystość, prostota) poznawanego przedmiotu ma się w pełni ujawnić pod warunkiem osiągnięcia optymalnych zdolności poznawczych<sup>77</sup>. Pogląd ten jest niezależny od ustaleń co do rozumienia optymalnego stopnia poznania.

---

z tradycją platońską i arystotelesowską, ale zostało wyakcentowane w chrześcijaństwie u św. Bazylego Wielkiego [...], który zwraca uwagę, że proporcjonalność światła (blasku) występuje w stosunku do poznającego wzroku.

Tomaszowe dwie definicje piękna – *id, quod visum placet* i *cuius ipsa apprehensio placet* – zwracają uwagę na piękno jako transcendentálną właściwość bytu z jednej strony i na poznawczy, podmiotowy wyraz samego piękna w osobowym przeżyciu z drugiej strony.” Zob.: M. Krąpiec: *Metafizyka...*, s. 144.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 300.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 302.

Rola światła na poziomie inteligibilności wiąże się z działaniem Boga: „Tu owym pierwszym światłem jest Bóg, którego substancja jest identyczna z jasnością intelektu. Dzięki partycypacji w boskiej »claritas«, każdy byt jest tym, czym jest, i na swój sposób również »jasny«. Tomasz odnosi »claritas« w pierwszym rzędzie do formy: »omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divina claritatis«. Forma bowiem, jak powtarza Akwinata za Arystotelesem, jest racją inteligibilności każdej rzeczy, a więc racją, dla której każda rzecz może być dojrzana »okiem« intelektu. Kiedy teraz porównamy porządek poznania zmysłowego z umysłowym, to okazuje się, że tym jest światło fizyczne, które umożliwia percepcję zmysłową, co światło intelektu czynnego, które umożliwia poznanie intelektualne.” P. Jaroszyński: *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. Lublin 1986, s. 88.

<sup>74</sup> M.A. Krąpiec: *Metafizyka...*, s. 300.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 292.

<sup>76</sup> J. Maritain podkreśla związek blasku z istotą rzeczy: „Blask formy powinien być rozumiany w sensie wspaniałości ontologicznej, która w ten lub inny sposób ukazuje się naszemu umysłowi. [...] Słowa jasność, rozumiałość, światło, których używamy dla scharakteryzowania roli formy w sercu rzeczy, nie wyrażają koniecznie czegoś jasnego i rozumiałego dla nas, lecz coś, co jest jasnym i świecącym w sobie, co jest rozumiałe w sobie.” Zob.: J. Maritain: *Sztuka i mądrość*. Tłum. K. i K. Górecki. Poznań 1936, s. 27.

<sup>77</sup> Zob. między innymi: M. Heller: *Uchwycić przemijanie*. Kraków 1997.



**Mit Platońskiej jaskini a dzisiejsze spory o światło metafizyki  
i luministyczno-optyczne pojęcia epistemologii**

Spory o Platońską wizję wszczął już Arystoteles, podważając samo pojęcie idei: „Bez idei platońskich możemy się obejść, bo są pustymi dźwiękami.”<sup>78</sup> Należy jednak dodać, że argumentacja Arystotelesa – sięgająca do luministyczno-optycznej terminologii – wcale nie jest tak daleka od wizji Platona, jak chciał tego sam Stagiryta.

M. Heidegger, w istotnej dla niego polemice z wizją światła w Platońskiej jaskini, ujmuje bycie i nieskrytość słowem *Lichtung*, twierdząc, iż prześwit jest koniecznym warunkiem światła; żywi przy tym przekonanie, że proponując takie rozwiązanie, wychodzi poza dotychczasowe – tzn. Platońskie – rozumienie metafizyki.

Rozpatrując funkcje światła w argumentacji Heideggera, można zauważyć uwikłanie krytyki wizji Platona w tę samą, co Platońska metaforykę metafizyki świetlnej. *Lichtung* odsyła etymologicznie do światła, a w kontekście Platońskiej jaskini należy stwierdzić, iż prześwit i światło wzajemnie się warunkują: „Światło jest warunkiem wszelkiego ujawniania, w tym warunkiem jawności samego prześwitu i obecności bytu. Światło pozostaje do końca podstawowym rysem samej nieskrytości i w równym stopniu przysługuje mu *a-letheiczna* funkcja, co nieskrytości.”<sup>79</sup>

Argumentacja Heideggera, która miała wyjść poza platonizm metafizyki odwołującej się do luministycznej metafizyki, pozostaje – zdaniem Blandziego – uwikłana w Platońskie rozumienie światła: „[Mówić o prześwicie] bez udziału światła, to tak jakbyśmy mówili o »świetle« nieprzeniknionej ciemności [...]. Jeżeli jednak zachowamy światło, obie metafory nie tylko nie pozostają sprzeczne ze sobą, ale wzajemnie dopełniają się. Słowem, światło samo z siebie zakłada już z góry *otwartość* przestrzeni, zawiera w sobie wirtualnie możliwość świecenia.”<sup>80</sup> Jeśli natomiast pójść konsekwentnie za intencją Heideggera, to – przypuszcza Blandzi – można jedynie mówić o jakimś „świetle ciemności”, poetyckiej metaforze, która jednak nie komponuje się ze słownikiem filozoficznych pojęć.

Spór o Platońskie rozumienie światła podjął też E. Lévinas oraz J. Tischner, wskazując główne wątki myśli Lévinasa: „Idea dobra nie ma szczęścia do filozofów. Pojawiła się ona u Platona i zajęła takie miejsce, które wykluczało bliższe jej poznanie; była jako światło, które oświeca wszystko, ale samo pozostaje poza zasięgiem wzroku.” Konsekwencją pozostawiania do-

<sup>78</sup> Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973, *Analityki wtóre*, 83 a 29.

<sup>79</sup> Platoński „Parmenides” ..., s. 146.

<sup>80</sup> Ibidem.

bra „poza zasięgiem wzroku” ma być koncepcja Arystotelesa. Określenie idei dobra za pomocą światła sprawiło, iż filozofię dobra uprawiano „raczej na marginesie filozofii bytu”<sup>81</sup>. Z tradycją, w której światło służy do argumentacji za ideą dobra i dobro wiąże się z bytem, nie zgadza się Lévinas<sup>82</sup>.

Inny spór z tradycją argumentacji Platońskiej, jako przejawem (skrajnego) fundamentalizmu poznawczego, toczy się w epistemologii. W.v.O. Quine, analizując zasoby argumentacji epistemologicznej, proponuje odrzucić pojęcie idei, poznania i wiedzy, których rozumienie oparte jest przecieź na Platońskich obrazach luministyczno-optycznych. Sądzi, że dlatego należy te pojęcia odrzucić, iż w wyniku swej wieloznaczności prowadzą do nadużyć w argumentacji<sup>83</sup>. J. Katz poddaje z kolei krytyce Platońskie dziedzictwo zawarte w pojęciu intuicji: „Nasze pojęcie na temat intuicji zostało, zdaniem Katza, zniekształcone przez wywodzącą się od Platona metaforę, w której porównuje on intuicję idei do widzenia. Takiej koncepcji intuicji zaprzeczają oczywiście liczne świadectwa empiryczne.”<sup>84</sup>

Chęć przewyciężenia dziedzictwa argumentacji naznaczonej wyobrażeniami Platońskiej jaskini powraca z różnych przyczyn w wielu nurtach filozofii. Nieuchronne dziedzictwo Platońskiej argumentacji i chęć jego zmodyfikowania, a nawet – odrzucenia, zdają się charakterystyczne dla filozofii.

### Platońskie źródła współczesnej hermeneutyki

Podjmując, pod koniec *Prawdy i metody*, kwestię Platońskiego rozumienia światła, Gadamer powołuje się na wcześniejszą (z tego tomu) analizę dzieła sztuki, prowadzącą do kwestii hermeneutyki. Gadamer zastrzega się:

<sup>81</sup> J. Tischner: *Spotkanie z myślą Lévinasa*. W: E. Lévinas: *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippe'em Nemo*. Tłum. B. Opolska-Rokoszka, Kraków 1991, s. 7.

<sup>82</sup> Warto nadmienić, iż Tischner, który przystaje w dużej mierze na wizję Lévinasa, gdy sam rozwija myśl o dobru w argumentacji, odwołuje się do metaforyki świetlnej: „Człowiek jest blaskiem. Jak w kropli odbija się ogrom blasku słonecznego, tak w człowieku odbija się dobro Boga. Dobra, które stanowią człowieka są blaskami odbitymi. Prawda, którą ma człowiek jest odbiciem Bożej prawdy. [...] Taka jest logika ludzkiego dobra, że jest ono odbiciem. Jest darem. Jest łaską.” J. Tischner: *Pokora, czyli odzyskiwanie siebie*. „Gość Niedzielny” 1993, Nr 41, s. 5. Tischner argumentuje za swą wizją zgodnie z tradycją metafizyki świetlnej. Więź dobra i światła, przefiltrowana przez tradycję chrześcijańską, jest ujęta w paradygmacie Platońskim.

<sup>83</sup> Zob. M. Hempoliński: *Krytyka epistemologii fundamentalistycznej: R. Rorty i W.v.O. Quine*. W: *Pogranicza epistemologii*. Red. J. Niżnik. Warszawa 1992.

<sup>84</sup> R. Piłat: *Teorie semantyczne a informatyczne podejście w epistemologii*. W: *Pogranicza epistemologii...*, s. 95

R. Piłat referuje dalej poglądy Katza: „[Intuicja] rozumiana jako *quasi*-sposzrzeganie (wewnętrzne widzenie) musiałaby zakładać jakąś więź przyczynową pomiędzy tym, co sposzrzegane (ideą, sensem), a podmiotem sposzrzegającym.” Ibidem.

„Wszystko to bez [...] oglądania się na metafizykę światła.”<sup>85</sup> To – dotycząca ce toku argumentacji – zastrzeżenie jest wzorcowo niehermeneutyczne. Bo przecież nie chodzi o to, czy autor na coś się oglądał, ale o to, czy treści, jakie rozpatruje, same „oglądały” się na metafizykę świetlną, czy te treści pozostawały z nią w relacjach, które dopiero teraz dostrzegł wyrażający je filozof.

Za pomocny w swej argumentacji Gadamer uznaje „fakt, iż struktura światła jest [...] [niezależna od] wizji zmysłowo-duchowego źródła światła w stylu myśli neoplatonisko-chrześcijańskiej”. Powołuje się na komentarz Augustyna do *Księgi Rodzaju*, do stworzenia światła i dostrzega w nim spekulatywną interpretację języka. Dla Gadamera ważne jest, że światło stało się symbolem rozumu: „Światło, w którym artykułuje się nie tylko to, co widzialne, ale też sfera pojmovalności, nie jest światłem słońca, lecz światłem ducha, *nous*. [...] Światło, które pozwala wszystkiemu wystąpić w postaci jasnej i zrozumiałej, jest światłem słowa. Na metafizyce światła opiera się więc ścisły związek między przeświecaniem piękna i jasnością tego, co zrozumiałe.”<sup>86</sup>

Gadamer, zarysowując ontologiczne tło hermeneutycznego doświadczenia świata, wskazuje na źródłowo Platońską relację między świeceniem piękna a jasnością czegoś zrozumiałego. Piękno jest jasne, tak jak wszystko, co sensowne. Jasność broni prawdziwości tego, z czym zostaje związana. Gadamer przedstawia hermeneutyczną tezę: „Jasne jest zawsze coś wypowiedzianego”, coś rozjaśnionego językiem. Język, tak jak jasność, pozwala czemuś się zaprezentować. Odwołując się do Platońskiego obrazu światła w jaskini, można powiedzieć o języku, że sprawia, iż świat wyrowadzony przez niego z mroku ujawnia się w słowach: „Pytanie o język w perspektywie hermeneutyki to właśnie pytanie o światło.”<sup>87</sup>

Hermeneutyka, traktowana jako filozofia pierwsza, która dochodzi źródła, sama stanowi hermeneutykę Platońskiej jaskini.

### Nieunikniony błąd metafizyczny: światło i cień projekcji

Interesująco i ze zrozumieniem dla dziejów metafizyki, obraz światła i cienia rzucanego w czasie projekcji interpretuje J. Szrednicki. Zastanawiając się nad filozofią błędu i podnosząc sprawę naszej perspektywy teoretycznej, w której pojawiają się takie kwestie, jak paradoks strzały, dochodzi on do wniosku, iż „[najcięższym] rodzajem błędu jest błąd metafizyczny, a jego waga wynika stąd, że jest on nieunikniony”. Błąd ten czasem udaje się

<sup>85</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 436.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> K. Michalski: *Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa 1988, s. 168.

„dzięki geniuszowi” rozpoznać, ale uniknąć go trudno. Argumentując za tezę, iż mimo rozpoznania ten błąd jest nieunikniony, Srzednicki powiada: „[...] każda zasadnicza perspektywa jest jakąś perspektywą, a z innego kąta widzenia projekcją”. Zakładając taki kontekst, rozwija myśl o błędzie metafizycznym, odwołując się do relacji między światłem i cieniem: „[...] projekcja rzuca na coś światło, a na coś innego cień. W przeciwnym razie nie byłaby ani perspektywą, ani też projekcją.” Działanie światła powoduje, iż coś pozostaje skryte w cieniu: „Jednak perspektywa, która dobiera, oświetla, przyćmiewa, a nawet całkowicie zaciemnia elementy tej rzeczy, którą sobą obejmuje, z konieczności musi coś opuścić – w takich miejscach perspektywa generuje błąd metafizyczny.”

Dla Srzednickiego postęp „może niekiedy polegać na znajdowaniu miejsc, które takie błędy generują”<sup>88</sup>. Jednak zgodnie z przyjętym przez niego – źródłowo Platońskim – modelem „świata danego w świetle”, błędu metafizycznego nie sposób uniknąć.

### Uwagi końcowe

Można wysunąć kilka wniosków dotyczących opozycji światłość – ciemność w argumentacjach metafizyki i epistemologii.

1. Zmiany w metaforyce świetlnej są ściśle związane ze zmianami w modelach ontologicznych. Prawdliwość tę można prześledzić, poczynawszy od modeli greckich. Opozycję światłość – ciemność bowiem zawsze interpretowano w określonych metafizycznych ramach.

2. Pojęcia z kręgu opozycji światłość – ciemność odgrywają też istotną rolę w dyskusjach nad źródłami i przedmiotem poznania.

2.a. Im bardziej wyróżnia się rolę umysłu, tym więcej jest „światła” w argumentacji, tzn. większa jest rola metaforyki świetlnej. Obecność tej metaforyki nasila się też wraz z podkreśleniem wartości intuicji w poznaniu.

2.b. Im bardziej przedmiot poznania różni się od obiektów poznania zmysłowego, gdy przekracza zdolności poznawcze ludzkiego umysłu, tym więcej w jego opisie pojęć z kręgu opozycji światłość – ciemność (metaforyki metafizyki świetlnej). Prawdliwość ta zgadza się z obserwacją Arystotelesa: możliwa do osiągnięcia jasność poznania jest zdeterminowana jasnością przedmiotu poznania, przedmiot badań wyznacza metodę.

3. Analizy potwierdziły, że istotną własnością argumentacji filozoficznych jest ich opozycyjność oraz że szczególną rolę odgrywa w argumentacji opozycja światłość – ciemność i pojęcia przez nią generowane.

<sup>88</sup> J. Srzednicki: *Filozofia błędu*. „Prakseologia” 1993, nr 3–4, s. 49.

4. Przeprowadzone analizy wybranych tekstów wskazują też na różnicę między argumentacją a dowodzeniem. Wnioski płynące z rozważań są zbieżne z wnioskami sformułowanymi przez S. Kamińskiego: „Argumentacja tym różni się od dowodzenia, iż jej uzasadnianie przebiega nie tylko w sferze syntaktyczno-semantycznej, lecz także pragmatycznej (np. uwzględnia postawy myślowe tych, do których jest skierowana) i częściej opiera się nie tylko na prawach logiki dedukcyjnej. Przeważnie zresztą argumentacja, jako w zasadzie racjonalny zabieg erystyczny, zajmuje pozycję pośrednią między dowodzeniem a perswazją, czyli przekonywaniem retorycznym, które dokonuje się również w płaszczyźnie subiektywnej.”<sup>89</sup> Ów pragmatyczny (retoryczny i subiektywny) wymiar ukazuje się w interpretacjach opozycji światłość – ciemność. Dlatego właśnie argumentacje oparte na tej opozycji należy interpretować również w duchu przenikającej je metafizyki, a nie tylko w warstwie występujących w nich terminów filozoficznych.

5. Ocena zasad, jakimi kierowali się filozofowie, włączając opozycję światłość – ciemność do swej argumentacji, potwierdza tezę, iż opcja metafizyczna ma wymiar ideologiczny w tym sensie, że zależy od wyborów aksjologicznych: program metafizyczny jest określony przyjętymi wartościami (np. jasnością), które mają określony sens tylko w danym kontekście.

6. Wyniki analiz przemawiają za wnioskiem o niemożliwości wyjścia poza metaforykę metafizyki świetlnej. Różne są natomiast metafizyczne oceny roli tej metaforyki, i metaforyki w ogóle, w argumentacji.

6.a. Ogólny pogląd, będący wynikiem przeprowadzonych rozważań, jest zgodny z następującym stanowiskiem: „»Zła to metafora, której sens da się wyrazić inaczej niż metaforą« (J. Przyboś). Sens metaforycznych twierdzeń filozoficznych nie daje się z reguły wyrazić w sposób równie zadowalający przez żadne twierdzenia literalne. Toteż metafora uważana być musi nie tylko za dopuszczalny, ale co więcej, za najwłaściwszy środek wyrazu pewnych filozoficznych intuicji.”<sup>90</sup>

6.b. Przekonanie o niezbywalnej roli metaforyki świetlnej w argumentacji filozoficznej prowadzi do konstatacji: może jest wyłącznie sprawą metafizycznego wyboru, czy za pierwotne uznaje się światło fizyczne czy światło duchowe (światło fizyczne jest wtedy czymś analogicznym). Można też dopuścić różnorodne charakterystyki światła, zawieszając ontologiczny spór o jego formę pierwotną<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> S. Kamiński: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Do druku przygotował T. Szubka. Lublin 1989, s. 224. Zob.: B. Misiuna: *Rodzaje argumentacji filozoficznej*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9.

<sup>90</sup> M. Przełęcki: *O metaforze w filozofii*. W: *Moralność i społeczeństwo*. Warszawa 1969, s. 26. Podkr. – M.R.

<sup>91</sup> W związku z metaforyką świetlną, H. Rosnerowa zauważa, iż trudno dociec, czy pierwotne jest doświadczenie tzw. światła fizycznego, czy też duchowego: „[...] w przypadku

7. Celem klasycznie rozumianego filozofowania jest całościowy ogląd rzeczywistości (teoria), wyniki filozoficzne muszą być jednak prezentowane w obrębie spójnego zespołu tez (systemu). Opozycja światłość – ciemność, osłabiając argumentację w jej warstwie czysto dyskursywnej, wzmacnia jednocześnie jej prawdziwie filozoficzny, oglądowy charakter.

określeń fizyczno-zmysłowych, zwłaszcza świetlnych, płodne wydaje się nie dochodzenie genezy przerośniętej na planie *epistémé* i w aspekcie chronologii, tylko raczej szukanie cech wspólnych widzenia fizycznego i widzenia czy rozumienia umysłowego; ważna jest zawsze próba wykrycia jedności łączącej dwie dziedziny czy dwa porządki świata [...]” H. Rosnerowa: *O pojęciu metafory. (Próba studium analitycznego)*. „Roczniki Filozoficzne” 1979, z. 1, s. 72. Podobnie rzecz ujmuję A. Gawroński: „Na pytanie, kiedy pojęcia »wizja« używamy w znaczeniu dosłownym, a kiedy w znaczeniu metaforycznym, możemy tylko odpowiedzieć, że na dzisiejszym etapie naszej wiedzy nie potrafimy wyznaczyć wyraźnej granicy między różnymi użyciami tego słowa, z czego wynika, że musimy przyjąć istnienie ciągłości między nimi; dotyczy to także innych słów należących do języka i percepcji.” A. Gawroński: *Kształcenie filozoficznej wizji*. W: *Myśląc o filozofii*. Red. J. Gowin, J. Perzanowski. Kraków 1991, s. 96.

Marek Rembierz

THE OPPOSITION BETWEEN LIGHT AND DARKNESS  
IN THE ARGUMENTATION OF THE SO-CALLED *PHILOSOPHIA PRIMA*:  
SELECTED PROBLEMS PERTAINING TO METAPHYSICS  
AND THEORY OF COGNITION

Summary

The ways of argumentation analysed in the present article are meant to satisfy the postulate of investigating into what is first; they are based on the assumption that it is possible to arrive at what is first, and, while describing what is first, they refer to the opposition of light vs. darkness. Such ways of argumentation can be found, inter alia, in the works of the Pre-Socratics, in the Platonic metaphor of the cave, in Aristotle's texts, where he develops a theory of arriving at what is the first, in Plotinus's vision in, and in many later conceptions referring in one way or another to the above mentioned Greek sources. Additionally, the author takes into consideration various problems arising from modern changes in philosophy and connected with the traditional questions about the function of the opposition between light and darkness and related ideas from the circle of metaphysics and theory of cognition.

Paramount, in the argumentation of the first philosophers, is the relationship between pairs of opposite ideas such as light vs. darkness, or finite vs. infinite. The said relationship is one of the sources of the categories used in metaphysics and in theory of cognition. The Greeks put forward a model of the world in which light is partly responsible for the visible order; they made light penetrate the realm of cognition.

Many fundamental philosophical terms (such as “the light of reason,” “idea,” “theory,” “intuition,” “clarity,” “obviousness”) are permeated with metaphors originating from the opposition between light and darkness. The terms in question are derived from figures

involving the action of light, the relationship between murkiness and luminosity, the function, the function of eyesight and optical effects. The role of the discussed opposition is particularly remarkable in the current of thought known as "the metaphysics of light."

Changes in light metaphors are strictly connected with changes in ontological models. This correlation can be traced back to Greek models. The opposition between light and darkness has always been interpreted within a specific metaphysical framework.

Marek Rembierz

DIE OPPOSITION: HELLIGKEIT – DUNKELHEIT  
IN DER SOG. ERSTEN PHILOSOPHIE:  
AUSGEWÄHLTE METAPHYSISCHE UND ERKENNTNISTHEORETISCHE FRAGEN

Zusammenfassung

Die im vorliegenden Artikel untersuchten Argumente antworten auf die Forderung auf die Erkenntnis des Ersten, stützen sich auf eine Voraussetzung, dass es möglich ist, dazu was das Erste ist, zu gelangen, und charakterisieren das, was primär ist, indem sie sich auf die Opposition: Helligkeit – Dunkelheit berufen. Solche Argumente findet man bei Präsokratikern, in der platonischen Parabel über Felsenhöhle, in den Texten von Aristoteles, der die Theorie über das Gelangen dazu, was das Erste ist, entwickelt, und in der Vorstellung von Plotin als auch in vielen späteren Konzeptionen, die sich auf diese griechischen Quellen beziehen. Neben traditionellen Fragen nach der Rolle der Opposition: Helligkeit – Dunkelheit und der metaphysischen u. erkenntnistheoretischen Begriffe erscheinen noch die, mit den Veränderungen in der gegenwärtigen Philosophie begründeten Fragen.

In der Argumentation der ersten Philosophen wird die Verbindung zwischen den oppositiven Paaren „Helligkeit – Dunkelheit“ und „begrenzt – unbegrenzt“ hervorgehoben. Diese Verbindung gehört zu Quellen der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Kategorien. Die Griechen haben ein solches Modell der Welt verbreitet, in dem das Licht an der Erschaffung von einer sichtbaren Ordnung teil hat; sie haben verursacht, dass das Licht die Erkenntnisphäre durchdringt.

Durch die Metaphorik vom Bereich der Opposition: Helligkeit – Dunkelheit sind viele philosophische Haupttermini gekennzeichnet, wie z.B.: „Licht der Vernunft“, „Idee“, „Theorie“, „Intuition“, „Helligkeit“, „Offensichtlichkeit“. Diese Termini fußen auf die Darstellung von Lichteinwirkung, von der Relation zwischen Dunkelheit und Helligkeit, von der Tätigkeit des Gesichtsinns und von optischen Effekten. Die Rolle der Titelopposition lässt sich besonders in der philosophischen Strömung „Lichtmetaphysik“ erkennen.

Die Veränderungen im Bereich der Lichtmetaphorik sind eng mit Veränderungen der ontologischen Modelle verbunden. Der Regelmäßigkeit ist ab griechischen Modellen nachzugehen. Die Opposition: Helligkeit – Dunkelheit war schon immer in bestimmten metaphysischen Rahmen interpretiert.