

Janina Gajda-Krynicka
Status ontyczny Dobra w filozofii platońskiej

Zanim przejdę do próby pokazania, jak przedstawia się status ontyczny Dobra w filozofii platońskiej, chciałabym zrobić wstęp o charakterze metodologicznym. W tej chwili mówi się, że każdy podejmowany problem związany z filozofią platońską wymaga zajęcia stanowiska w tzw. kwestii platońskiej, a przynajmniej w kilku jej problemach. Otóż najważniejszy problem, jaki chcę w tej chwili przywołać i poruszyć, to problem paradygmatu interpretacyjnego. Najogólniej rzecz biorąc aktualnie wyróżniamy dwa paradygmaty: jeden, który jest określanym mianem unitarystycznego, i drugi, który jest określanym mianem ewolucyjnego.

Na czym polega paradygmat unitarystyczny? Głosi on, iż cała filozofia platońska sprowadza się do jednej koncepcji, do jednej teorii. Paradygmat ten obejmuje kilka teorii. Wspomnę o jego początkach, przywołując wrocławskiego filozofa Friedricha Schleiermachera. Otóż Schleiermacher jako badacz i tłumacz Platona, i twórca przełomu w hermeneutyce, przyjmował, iż Platon zręby całej swojej filozofii zawarł

w dialogu *Fajdros*, od którego promieniście rozchodziły się inne pisma, rozwijając ontologię, kosmologię, kosmogonię, etykę, teorię poznania. Cały projekt filozofii platońskiej odnajdziemy w *Fajdrosie* w jej aspekcie, jak mówił Schleiermacher, dydaktyczno-paideutycznym. Koncepcja Schleiermachera stanowiła swego rodzaju polemikę z ustaleniami twórcy paradygmatu ewolucyjnego, Hermanna. Na czym polega paradygmat ewolucyjny? Na przekonaniu, iż myśl platońska rozwijała się w kolejnych etapach. I ten właśnie paradygmat przyjmuję. W paradygmacie unitarystycznym można wyróżnić paradygmat Schleiermacherowski, do którego zaliczymy Karla Alberta czy Pierre'a Hadot'a przyjmujący, iż w gruncie rzeczy filozofia platońska jest tylko drogą do doskonalenia duszy. I takiej drogi powinniśmy w niej szukać, a nie koncepcji lub teorii.

I wreszcie powiedziałabym najbardziej istotny w tej chwili paradygmat, który preferuje szkoła tybingeńska i szkoła mediolańska, a konkretnie: Konrad Gaiser, Hans-Joachim Krämer, Thomas Alexander Szlezák i Giovanni Reale. Otóż nie akceptują oni założenia Schleiermachera, który uważał, że podstawą dla rekonstrukcji filozofii platońskiej jest reguła *sola scriptura*, a więc tylko tekst. W zamian przyjmują, że Platon od początku uważał, iż pierwszą postacią bytu są ἀρχαί, zasady: Jedno i nieokreślona Diada. Naukę o tych zasadach odtwarza się nie na podstawie dialogów, ale świadectw doksograficznych, zaś podstawą są dwa ustępy z pism platońskich: koniec dialogu *Fajdros* z tak zwaną krytyką pisma i fragment *Listu VII*, nieautentycznego (ale nie o sprawę autentyczności tutaj chodzi). Nasuwa się zatem pytanie, po co Platon pisał dialogi, skoro nie przekazują nam

one jego filozofii. Najogólniej rzecz biorąc po to, żeby ukryć w nich przemyślną siatkę białych plam, plan szyfrów i odwołań, które poprowadzą wiedzących, tych, którzy uczyli się nauki ustnej w Akademii, do nauki o zasadach. Platońskich dialogów nie rozumiemy bez βοήθεια, bez pomocy nauk niepisanych. Dość śmieszne są te szyfry, zazwyczaj platoński Sokrates mówi $\nu\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \Delta\iota\acute{\alpha}$, na Zeusa! W jednym dialogu zaś stwierdza $\nu\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \text{\AA}\pi\acute{o}\lambda\lambda\omega$, (tj. $\acute{\alpha}\text{-}\pi\acute{o}\lambda\lambda\omega\text{:}$ nie wielość, ale jedność).

Otóż ja tego paradygmatu nie przyjmuję. Przyjmuję, iż rekonstruujemy filozofię platońską na podstawie tekstów z pomocą świadectw doksograficznych. Przyjmuję ponadto, iż myśl platońska rozwijała się w czterech etapach. Pierwszy etap to pisma zwane dialogami sokratycznymi, które nazywam dialogami szukającymi. Będziemy do nich zaliczać *Apologię*, *Eutyfrona*, *Kritona*, *Lachesa*, *Charmidesa*. Czego w nich Platon szuka? Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa szuka treści, statusu i znaczenia pojęć ogólnych. A więc próbuje ustalić, czym jest pobożność, etyka, sprawiedliwość. Co interesujące, Platon stosuje tu metodę elenktyczną. Tytułem przykładu, w *Eutyfronie* Sokrates bada koncepcję pobożności i sprowadza ją do niedorzeczności. W dialogach tych nie odnajdujemy jednak definicji pozytywnych. Sokrates nie mówi nam, czym jest sprawiedliwość (a przynajmniej nie mówi tego w dwóch pierwszych księgach *Państwa*) lub pobożność. Zamiast tego mówi nam jedynie o pojęciu ogólnym. W tych dialogach, które określiam jako dialogi szukające, bardzo często pojawia się problem dobra, najwyższego dobra. Ale próżno byśmy szukali treści tego pojęcia. Nie wiemy, co jest tym Sokratesowym

najwyższym dobrem. On będzie nam mówił w *Apologii*, że Ateńczycy troszczą się o majątność, powroźenie, karierę polityczną, ale nie dbają o duszę, która jest najwyższym dobrem. Ale my *de facto* nie wiemy, jak należy o tę duszę dbać. Nie wiemy, co jest tym najwyższym dobrem na przykład w dialogu *Gorgiasz*. Pojawia się tutaj pewien problem, dla ilustracji którego posłużę się swoistym *experimentum crucis*. Mianowicie przyjrzyjmy się temu, jak najwyższe dobro definiują sokratycy, uczniowie Sokratesa. Nie mówię tu o Platonie, ale o Euklidesie z Megary, Arystypie z Cyreny czy o Antystenesie z Aten.

Euklides z Megary nadaje najwyższemu dobru status ontyczny, ponieważ utożsamia je z bytem. Jeśli przeczytamy zachowane fragmenty z *Socraticorum minorum*¹, to zobaczymy, że u Euklidesa w gruncie rzeczy najwyższe dobro jest takim parmenidesowym bytem. Jest tylko dobro, które jest niezrodzone i niezniszczalne, jedno, o którym można orzekać tylko w czasie teraźniejszym. A więc pojawia się tu po raz pierwszy koncepcja nadania dobru statusu ontycznego, choć nie przekłada się to na wartości etyczno-moralne. Przejdźmy do Arystypa z Cyreny. Powiada on wprost: najwyższym dobrem jest ἡδονή, rozkosz, przyjemność. Wszelkiego rodzaju nauki o tym, że mogą to być jakieś inne wartości, są tylko rzeczą umowną, natomiast zgodnie z charakterem człowieka najwyższym dobrem jest jego przyjemność, do której ma prawo dążyć nawet sprzeciwiając się prawom stanowionym, byleby go tylko nie złapano.

¹ G. Giannantoni (red.), *Socrates et Socraticorum reliquiae*, 4 t., Napoli 1990.

Najwyższe dobro dla Antystenesa z Aten, który miał być podobno najwierniejszym uczniem Sokratesa, to życie zgodne z naturą, a więc odrzucenie cywilizacji, odrzucenie tego, co jest wynikiem stanowienia, umowy społecznej, państwa, prawa, wartości.

Przykłady te pokazują, że nawet gdybyśmy przyjęli sokratejski rodowód filozofii Platona, to nie wiedzielibyśmy, czym jest to najwyższe dobro. Ale Platon przechodzi do drugiego etapu rozwoju swojej filozofii, przyjmując, iż pojęcia ogólne mają status ontyczny i bytują w innym niż fenomenalny świecie. Najprościej rzecz ujmując, są to idee, τὰ εἶδη, postaci, jak je nazywa Platon, przyjmując podział rzeczywistości na dwa światy. Odwołajmy się tutaj do końcówki VI księgi *Państwa* z jej słynną metaforą odcinka oraz do dialogu *Fajdros*, gdzie Platon posługuje się mniej ścisłym wywodem.

Metafora odcinka jest dobrze znana, a więc jedynie pokrótce ją przypomnę. Sokrates najprawdopodobniej rysuje na piasku Glaukonowi i Adejmantosowi odcinek, pokazując zarazem, jak przedstawia się natura rzeczywistości. Otóż mały odcinek to jest świat idei, świat, który Platon nazywa ὄν ὄντως ὄν – byt bytowo bytujący, Witwicki tłumaczy to jako „byt istotnie istniejący”, ale musimy odróżnić bytowanie od istnienia. Dlatego przyjmuję przekład „byt bytowo bytujący”. Tu mieszczą się idee, choć w swego rodzaju hierarchii. Nad ideami jest jeszcze jedna postać bytu, którą Platon sytuuje ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ponad bytem, i to jest idea piękna-dobra, καλοκαγαθία, odmienna od innych idei.

Przyjrzyjmy się statusowi ontycznemu idei w oparciu o dialogi *Fedon* i *Państwo*. Po pierwsze, idee są niezrodzone

i niezniszczalne. Po drugie, są one bytami prostymi. Po trzecie, nie wchodzą ze sobą w relacje, ale determinują postać świata fenomenalnego. Fenomeny uzyskują zatem swą postać od idei dzięki relacji naśladownictwa (μίμησις). Z kolei dzięki relacji uczestnictwa w ideach uzyskują istnienie. A więc każdy fenomen uczestniczy w idei i w każdym fenomencie jest obecna idea. Wspomniałam, że idee nie wchodzą ze sobą w relacje. Specyfika Idei Piękna-Dobra polega właśnie na tym, że umożliwia ona relację fenomenów i idei. Pokazuje nam to Platon w drugiej słynnej metaforze, tj. w metaforze słońca. Tym, czym jest słońce dla świata fenomenalnego, tym Idea Piękna-Dobra dla rzeczywistości. Gdyby nie było słońca, nie byłoby wegetacji, ani życia w świecie fenomenalnym. Gdyby nie było Idei Piękna-Dobra, nie byłoby relacji między ideą, a rzeczą, nie byłoby rzeczy. Gdyby nie było słońca, nie byłby możliwy ogląd zmysłowy świata. Gdyby nie było Idei Piękna-Dobra, nie byłoby możliwe poznanie intelektualne – ogląd idei. A więc w drugim etapie rozwoju myśli platońskiej, kiedy Platon uczy o ideach, Idea Dobra, traktowana zamiennie z Ideą Piękną (a więc καλοκάγαθία, Idea Piękna-Dobra) ma status ontyczny odrębny od innych idei. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Platon pokazuje funkcję Idei Piękna-Dobra, ale ona nie przekłada się na wartości etyczno-moralne.

Zobaczymy, jak ta sprawa wygląda w dialogu *Fajdros*. W drugiej mowie Sokratesa Platon wspomina o naturze rzeczywistości. Otóż, powiada, że dusze – mowa tu o prenatalnym bytowaniu duszy, przed wcieleniem, razem z bogami – wędrują po sklepieniu niebieskim. Znajdujemy tu słynne porównanie duszy do rydwana zaprzężonego

w dwa konie. Jeśli woźnica duszy (uosabiający jej rozumną część) zapanuje nad czarnym koniem (symbolizującym pożądlivość) i nad koniem białym (symbolem impulsywności), to taka dusza może przez długi czas wędrować po sklepieniu niebieskim i postrzegać bytujące tam idee: Sprawiedliwość Samą, Roztropność Samą, ale też i bytującą nad nimi postać bytu, którą Platon nazywa οὐσία ὄντως οὐσα (to jest to samo co ὄν ὄντως ὄν). Niech to będzie „byt bytowo bytujący” (choć trudno to przetłumaczyć). Różni się on w swoim statusie od idei, jest ze wszech miar doskonały. Jeśli porównamy słynną metaforę odcinka z *Państwa* z powyższą opowieścią z *Fajdrosa*, to zobaczymy, że ta οὐσία ὄντως οὐσα to Idea Piękna-Dobra, choć znów nie przekłada się na wartości etyczne-moralne.

Teraz przychodzi moment, kiedy pod wpływem zwłaszcza dialektyków megarejskich i polemik z Anystenesem, Platon dokonuje rewizji swojej nauki o ideach. Jest to trzeci etap rozwoju jego filozofii, a konkretnie jest to pierwsza część dialogu *Parmenides*, w którym pokazane są aporie, czyli nieusuwalne sprzeczności w nauce o ideach. To jest bardzo ciekawa sprawa. Otóż, występuje tam Parmenides i Zenon z Elei, i bardzo młody Sokrates (σφόδρα νέος). Przyjmuję, że pod postacią bardzo młodego Sokratesa, kryje się Platon jako twórca nauki o ideach, a pod postacią Parmenidesa, starszy Platon, który zrozumiał swoje błędy. Najważniejsze są dwie aporie.

Pierwsza to aporia uczestnictwa. Parmenides mówi do Sokratesa: jeśli idea jest bytem prostym, to w jaki sposób mogą w niej uczestniczyć ogromne zbiory fenomenów? Za Antystenesem weźmy sobie Ideę Koniowości. Mamy

jedną Ideę Koniowatości jako byt prosty i zbiór x (bardzo duży) koni fenomenalnych. Koń jest koniem ze względu na uczestnictwo w tej idei. Ale w jaki sposób? Czy jeden koń zabiera całą ideę dla siebie? Jeśli idea jest bytem prostym, to nie ulega podziałowi. Sokrates próbuje się bronić słynną metaforą żagla, mówiąc, że kiedy płyniemy statkiem czy promem, to chroni nas od słońca żagiel, który jest jeden dla wszystkich, ale Parmenides tę koncepcję obala. W rezultacie albo idea nie może być bytem prostym albo problem leży w relacji uczestnictwa.

Drugą aporię możemy nazwać za Arystotelesem aporią trzeciego człowieka. Na czym ona polega? Zbiór fenomenów, np. ludzi, jest ze względu na ideę „człowiekowatości” (proszę wybaczyć to określenie). Dzięki relacji $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ludzie fenomenalni są do siebie podobni. W związku z powyższym, razem tworzą zbiór rzeczy podobnych. Każdy zbiór musi być ze względu na coś. Wobec tego, pyta Parmenides, ze względu na co jest zbiór rzeczy podobnych, obejmujący Ideę „Człowiekowatości” i ludzi fenomenalnych? Sokrates odpowiada, że ze względu na ideę. Ale znów będziemy mieli zbiór rzeczy podobnych. Po raz pierwszy, jeszcze przed Arystotelesem, w *Parmenidesie* została sformułowana reguła, że łańcuch przyczyn i skutków nie może się ciągnąć w nieskończoność. Nie będę szerzej nawiązywała do krytyki teorii idei z *Parmenidesa*. Dodam jedynie, że na tym kończy się trzeci etap rozwoju myśli platońskiej.

Interesujące jest zakończenie pierwszej części *Parmenidesa*, kiedy Sokrates poddaje się i mówi „Parmenidesie, masz rację, ja już nie będę się więcej wypowiadał”, a Parmenides odpowiada: „Nie, nie Sokratesie, to tak nie może

być. Musi być jakaś pierwsza prosta zasada, tylko popracuj jeszcze, poszukaj!”. Kolejny etap rozwoju myśli Platona można określić jako drogę od teorii idei do teorii ἀρχαί. Można tu również wskazać na etap przejściowy, a mianowicie, gdy Platon w dialogu *Sofista* zamiast idei przyjmuje coś, co nazywa πέντε τὰ μέγιστα γένη – pięć najwyższych rodzajów, a więc byt, ruch, spoczynek, tożsamość i różnicę. Tożsamość i różnica, czyli relacje, mają w dialogu *Sofista* status ontyczny, co będzie ważne dla naszych poszukiwań statusu ontycznego Idei Dobra.

Za szkołą mediolańską a wbrew szkole tybingeńskiej przyjmuję – a tekst świadczy na korzyść mojej tezy – iż pierwszą propedeutykę nauki o ἀρχαί Platon pokazał w dialogu *Fileb*. Jego tematem są αἱ πρῶται ἀρχαί, pierwsze zasady, zaś dyskusja między Sokratesem i Protarchosem dotyczy tego, jaki model życia jest najlepszy, mianowicie czy model życia pogrążonego w ἡδοναί (w rozkoszach), czy model życia poświęcony filozoficznej kontemplacji. Sokrates z dialogów poszukujących czy z *Gorgiasza* nie wahałby się ani przez moment i stwierdziłby, że dobrem jest życie poświęcone filozoficznej kontemplacji. Natomiast Sokrates z *Fileba* powiada, że życie poświęcone filozoficznej kontemplacji byłoby życiem niepełnym, ponieważ mamy ciało, zaś ono ma też swoje wymagania. Wobec tego najlepsze życie to życie mieszane, mieszanina (μειζις), ale czego konkretnie? Filozoficznej kontemplacji i uciech. Problem jednak polega na tym, że nie wiadomo, w jakich proporcjach takie życie sobie ułożyć. Sokrates odpowiada, że prawdziwie dobre życie może prowadzić tylko filozof. Dlaczego? – dlatego, że filozof zna naturę rzeczywistości. A jaka jest ta natura rzeczywistości?

I tu następuje ten słynny fragment, kiedy platoński Sokrates wskazuje, że pouczyli nas o tym *παλαιοὶ σοφισταὶ* (dawni mędracy), którzy lepsi byli od nas, bo mieszkali bliżej bogów. Oczywiście ma on tutaj na myśli Pitagorejczyków.

Przytaczając ich koncepcje, Sokrates mówi co następuje: Uczyli nas, że kosmos to jest *μειξίς*, mieszanina dwóch *ἀρχαί*. Mianowicie *ἀρχὴ πέρας* oraz *ἄπειρον*. Warto podkreślić, że jest to jeszcze terminologia pitagorejska, którą Platon tutaj rozwija. Jaka jest *ἀρχὴ πέρας*? Zawiera w sobie miarę, właściwą miarę, proporcję, właściwą proporcję, które manifestują się w liczbie. Jaka jest *ἀρχὴ ἄπειρον*? Jest ona niedefiniowalna, jest przeciwieństwem *πέρας*. Kosmos jest mieszaniną tych dwóch *ἀρχαί*, choć one nie zmieszały się ze sobą same z siebie. Potrzebny był jeszcze dodatkowy czynnik, który nałożył jedną na drugą, nałożył *πέρας* na *ἄπειρον*, i ten czynnik platoński Sokrates nazywa mianem *νοῦς*, myśl. Jest to swego rodzaju jakby metazasada. To jest stosunkowo krótki fragment (właściwie powinno się mówić ustęp, a nie fragment), który zostanie rozwinięty w postaci wielkiej opowieści, mitu o powstaniu kosmosu w dialogu *Timajos*. Jeśli porównamy ten ustęp z *Fileba* z dialogiem *Timajos*, to zobaczymy, że to jest rozwinięcie wywodu ścisłego w wielką opowieść nie o stworzeniu, ponieważ filozofia starożytna nie zna koncepcji *creatio ex nihilo*, tylko o konstrukcji świata.

Spróbujmy zdefiniować dobro, jakie jawi nam się w dialogu *Timajos*. Wprawdzie Platon nie wartościuje ani *πέρας* ani *ἄπειρον*, ale warunkiem tego, iż kosmos jest strukturą ze wszech miar prawidłową, uporządkowaną, najlepszą, jest zawarta w *ἀρχὴ πέρας* proporcja, właściwa proporcja, miara, właściwa miara. A więc dobro jest miarą, dobro jest

właściwą proporcją, dobro obiektywizuje się w matematyce. Spójrzmy na skalę wartości, jaką Platon przedstawia nam w *Filebie*. Co jest na pierwszym miejscu? Miara, właściwa miara, proporcja, właściwa proporcja. Zobaczmy, jak różni się ta koncepcja dobra od dobra ukazanego w *Fajdosie*. Tam dobro manifestowało się w δύναις, w działaniu. Teraz zobaczmy, jak to wygląda w *Timajosie*. Ciekawa rzecz, że w tym dialogu Sokrates wprowadziwszy wszystkich w akcję powierza opowieść o powstawaniu świata pitagorejczykowi Timajosowi. Timajos opowiada, co następuje: kosmos ma swój początek. I to jest zupełnie nowa koncepcja w filozofii starożytnej, ponieważ do tej pory starożytni przyjmowali teorię wiecznego powrotu świata (ἀποκατάστασις), którą znamy z fragmentów Anaksymandra, Heraklita i innych jońskich filozofów natury. Po raz pierwszy pojawia się początek kosmosu. Co było przed? Była wieczność. W tej wieczności układał Demiurg. Proszę zauważyć, że Platon określa konstruktora mianem rzemieślnika. Nazywa go czasami bogiem albo Demiurgiem. Dalej, w tej wieczności bytowały idee, ale tylko jako wzory (παραδείγματα) oraz bytowało coś takiego jak ὑποδοχή, co Platon nazywa χώρα, czyli poruszające się bezładnie, nieuporządkowanym ruchem elementy w stanie totalnego chaosu. I tak było aż do momentu, kiedy bóg-demiurg to wszystko uporządkował. Platon wprowadza tu określenie „dobry”. Zauważmy, nie „dobro” tylko „dobry”. Dlaczego demiurg jest dobry? Jego dobroć manifestuje się w tym, że może wnieść ad do chaosu. W związku z powyższym podejmuje on decyzję, że ów chaos uporządkuje. A więc demiurg nie może być utożsamiany z dobrem, jest dobry, to jest jego cecha,

a manifestuje się to w tym, że z chaosu zawsze wyprowadza uporządkowanie. Podjąwszy tę decyzję demiurg szuka wzorca, a więc spogląda na świat idei. Ciekawa rzecz, że Platon nazywa tylko dwie idee z tego świata: ideę istoty żywej i ideę wieczności. Demiurg spoglądając na ideę istoty żywej postanawia uporządkować $\chi\acute{o}\rho\alpha$ na wzór istoty żywej. Istota żywa musi mieć duszę i ciało. Aczkolwiek demiurg najpierw konstruuje duszę, Platon w pierwszej kolejności opowiada o tworzeniu ciała. My zacznijmy od duszy. Z czego demiurg ją tworzy? Robi z trzech elementów. Platon mówi: $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, z tego samego, czyli jakby z własnej substancji, z substancji demiurgicznej, z $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, z czegoś co jest różne, czyli z materii $\chi\acute{o}\rho\alpha$, oraz z $\mu\epsilon\acute{\iota}\xi\iota\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, czyli z mieszaniny tego samego i różnego.

Utworzywszy duszę świata, demiurg rozciąga ją jakby w przestrzeni na kształt najdoskonalszej bryły, jaką jest kula. Następnie umieszcza on w tej bryle ciało świata, przeplatając przez nie duszę na kształt litery X. W ten sposób, zrobiwszy duszę, robi ciało świata, porządkując elementy w cztery bryły platońskie dla każdego pierwiastka. Czworoscian foremny i sześcian jako elementy ognia i ziemi. Elementy wody i element powietrza są pośrodku. Ciało świata jest konstruowane w proporcji geometrycznej, ponieważ świat jest stereometryczny. Utworzywszy kosmos jako strukturę doskonałą, jednocześnie jakby zapewnia jej niezniszczalność. Świat ma początek, ale nigdy nie będzie miał końca. Czy świat nie mógłby zostać zniszczony przez element zewnętrzny, np. przez uderzenie ogromnej komety? Nie, ponieważ demiurg wykorzystał cały materiał $\chi\acute{o}\rho\alpha$, nie ma już nic zewnątrz. Czy zatem świata nie może zniszczyć jakiś kataklizm

wewnętrzny? Również nie, ponieważ świat ma taką strukturę, że jego elementy są nierozzerwalne. Oczywiście świat mógłby zdekonstruować sam demiurg, ale nie ma w nim zawiści, on nie zniszczy swojego dzieła. Zobaczmy teraz, co się dzieje z ontycznym statusem dobra. Ono się gdzieś gubi. Demiurg, powtórzę jeszcze raz, to nie dobro, jest dobry, więc możemy przyjąć, że dobro to właściwe relacje i proporcje, które zostały jakby ucieleśnione w strukturze kosmosu.

Po utworzeniu kosmosu, demiurg stwierdza, że trzeba go zaludnić istotami żywymi, których jednak nie będzie tworzył samodzielnie. Pracę tę powierza metaforycznym „dzieciom bożym”, udzielając istotom żywym jedynie duszy rozumnej. Ale dzieci boże tworzą istoty żywe według planu demiurga. Według jakiej miary i proporcji je tworzą? Przytoczę tu kilka ciekawych wątków. Jest taki ustęp z *Timajosa*, kiedy do nas, do czytelników, mówi sam demiurg: jeśli chcecie żyć dobrze, to zwróćcie uwagę na to, że najważniejsza jest proporcja między ciałem i duszą. A więc dobro jest proporcją, jest właściwą miarą. Demiurg mówi: są różne proporcje, ale najważniejszą, jaka powinna zachodzić, jest ta między ciałem a duszą. I Timajos powiada: trzeba dbać o ciało na równi z duszą. Jeśli nie będziemy dbać o ciało, to i dusza zachoruje: nie będziemy jasno myśleć, nie będziemy mogli zdobywać wiedzy itd. Jeśli nie zadbamy o duszę, to wtedy i ciało ulegnie zepsuciu. To jest cała medycyna pitagorejska. Można się tu odwołać do Alkmeona z Krotonu, który po raz pierwszy sformułował koncepcję zdrowia jako równowagi elementów. A więc człowiek zdrowy ma tyle samo zimnego, co gorącego, tyle samo słodkiego, co gorzkiego, tyle samo lekkiego, co ciężkiego. Stan ten określał

on terminologią przejętą z polityki: ἰσονομία. Na czym polega choroba? Na przewadze jednego elementu nad drugim, np. gorącego nad zimnym. Co wobec tego powinien zrobić lekarz? Przywrócić równowagę elementów. Tak mówi platoński Timajos o równowadze duszy i ciała.

Nie ulega wątpliwości, iż Platon nauczał o ἀρχαί, zasadach, w Akademii. W *Filebie* pokazał propedeutykę, którą następnie rozwinął w wykładzie o Dobru, którego treść, znamy ze świadectw doksograficznych, przede wszystkim Arystotelesa i Arystoksenosa. Są to świadectwa z pierwszej ręki. Wszystkie testimonia na ten temat zostały zebrane przez Konrada Gaisera w tak zwanym *Corpus Gaiserianum*². Co do zawartego tam wyboru można nieco większe wątpliwości. Zwolenniczka paradygmatu ewolucyjnego, Margarita Isnardi Parente opracowała swój zbiór fragmentów doksograficznych³. Ja bym do *Corpus Gaiserianum* dołożyła jeszcze kilka, ale o tym za chwilę. W tym miejscu chcę nawiązać do „enigmatycznego wykładu o Dobru”⁴, jak go nazywa Konrad Gaiser, a który poświadcza Arystoksenos, perypatetyk i muzyk. Arystoksenos opowiada, iż Platon miał wygłosić publiczny wykład (co zdarzało mu się stosunkowo rzadko) na temat Dobra. Miało zejść się mnóstwo słuchaczy,

² K. Gaiser (red.), *Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, w: tegoż, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968, s. 532–533.

³ M. Isnardi Parente (red.), *Testimonia Platonica. Per una raccolta delle principali testimonianze sui λεγόμενα ἄγραφα δόγματα di Platone*, Roma 1997–1998 (t. I: *Le testimonianze di Aristotele*; t. II: *Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*).

⁴ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O Dobru”*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, 1997 nr 3 (23), s. 187–218.

bo byli bardzo ciekawi, czego się od Platona nauczą. Gdy usłyszeli, jak Platon mówił o matematyce, wszyscy uciekli, zostali tylko uczniowie: Arystoteles, Heraklides z Pontu, Histiajos i Aristoksenos, który jest naszym źródłem informacji. Nie znamy treści tego wykładu. W oparciu o świadectwa doksograficzne uważam, że Platon rozpoczął od definicji, że powiedział, jak żyć dobrze i szczęśliwie, że mówił o tym, co pokazał w dialogu *Fileb*, mianowicie, iż mieszanina kontemplacji filozoficznych i uciech musi podlegać ścisłym regułom matematycznym. Treść tego wykładu Arystoteles miał przedstawić w swoim traktacie *O Dobru*, który nie zachował się do naszych czasów. Powołuje się on jednak na ten wykład również w zachowanych fragmentach swego traktatu *Περὶ φιλοσοφίας (O filozofii)*. Problem polega na tym, kiedy Platon wygłosił wspomniany wykład. Jeżeli miało to miejsce, gdy był jeszcze młody, to podważałoby to zasadność paradygmatu ewolucyjnego. Moim zdaniem Platon wygłosił ten wykład już jako człowiek starszy.

Zobaczmy teraz, jak według świadectw Arystotelesa, Arystoksenosa i Simplikiosa wyglądać miała platońska nauka niepisana. Platon przyjmował, iż pierwszą postacią bytu są dwie ἀρχαί, których w nauczaniu ustnym nie określa już terminologią pitagorejską, lecz jako ἕν, jedno, i ἄοριστος δυάς, nieokreślona diada, którą definiował dodatkowo jako μέγας i μικρόν, jako wielkie i małe. W *Filebie* kosmos jednocy πέρας i ἄπειρον poprzez νοῦς. W *Timajosie* jest to demiurg, który nakłada na chaos porządek i dobro jakby model nowej istoty żywej. Natomiast w ustnej nauce niepisanej są tylko dwie ἀρχαί i nie ma już tej metazasady, nie ma boga, demiurga, nie ma niczego takiego jak νοῦς. Obydwie ἀρχαί

generują taką postać bytu, którą, jak podaje Arystoteles i inni, są liczby idealne posiadające status ontyczny, a więc jednia, dwójnia, trójnia, czwórnia, itd. Łącznie jest ich dziesięć, ale w gruncie rzeczy wystarczyłyby cztery pierwsze. Liczby idealne generują obiekty matematyki i idee, a te z kolei obiekty świata fenomenalnego.

Wśród zwolenników paradygmatu unitarystycznego w szkole mediolańskiej, a konkretniej u Giovanniego Reale, mamy do czynienia ze swego rodzaju dużą nadinterpretacją. Giovanni Reale wyraźnie stwierdza, że jedno, *ἓν*, powinno być identyfikowane z najwyższym dobrem, czyli z Bogiem, i że jedno stoi wyżej w hierarchii bytowości od nieokreślonej diady, którą właściwie Reale identyfikuje ze złem. Dlaczego uważam, że to nadinterpretacja? Po pierwsze, Platon nigdy nie wycofał się z koncepcji, zgodnie z którą zło nie ma statusu ontycznego. Jak pamiętamy z wielu dialogów, na przykład *Gorgiasz*, zło jest mniejszą ilością lub brakiem dobra. Zło nie posiada statusu ontycznego, w filozofii platońskiej nie ma nic z manicheizmu. Jedno i nieokreślona diada różnią się od siebie, ale jak pamiętamy z dialogu *Sofista*, dzięki relacji *ἕτερον*, dzięki relacji różności. Jeśli coś jest różne od dobra, to wcale nie musi być złe, jest po prostu odmienne. Przypomnijmy sobie, jak w *Filebie* definiuje się *πέρας* i *ἄπειρον*: *πέρας* ma w sobie liczbę, miarę właściwą, albo właściwą proporcję; *ἄπειρον*, ze względu na *alpha privativum*, jest tego pozbawiona, co nie znaczy – nawet jeśli uznamy, że *πέρας* to dobro – że *ἄπειρον* to zło.

Przyjrzyjmy się teraz, jak ten problem przedstawia się u Speuzypa i Ksenokratesa z Chalcedonu. Otóż przyjmijmy na moment, że *ἓν* to dobro, ze względu na właściwą miarę.

Drugi scholarcha Speuzyp przyjmuje koncepcję dwóch ἀρχαί, ale odrzuca koncepcję liczb idealnych, mających status ontyczny. Dla niego, jak i dla Arystotelesa, liczby matematyczne wartościowaniu nie podlegają. Z kolei trzeci scholarcha Akademii, Ksenokrates z Chalcedonu, przyjmuje dwie ἀρχαί, nazywa je νόμος i δυνάς. Po raz pierwszy mamy tu do czynienia z wartościowaniem zasad. Mamy mało fragmentów Ksenokratesa, ale myślę, że można w bardzo przekonujący sposób argumentować, że jeśli coś jest przeciwieństwem dobra, to można to określać mianem κακία, choć nie w aspekcie etyczno-moralnym, lecz w aspekcie niepodlegania mierze. Tak więc zło w aspekcie etyczno-moralnym manifestuje się dopiero w świecie fenomenalnym dzięki niewłaściwej decyzji ludzi.

Na zakończenie chcę postawić następującą tezę. *Corpus Gaiserianum* zawiera wiele fragmentów z Sekstusa Empiryka, ale jeśli przeczytamy dokładnie dziesiątą księgę *Przeciw matematykom*, to zobaczymy, że nie pojawia się tam imię Platona, i w tych fragmentach, które Gaiser zaliczył do testimoniów o nauce niepisanej w gruncie rzeczy pojawia się imię Pitagorasa. Warto tutaj przywołać zachowane fragmenty traktatu pitagorejczyka Pseudo-Archytasa *Περὶ ἀρχῶν* (*O zasadach*) i *Περὶ τοῦ καὶ αἰσθήσεως* (*O umyśle i postrzeganiu zmysłowym*). Ich autor stwierdza, że zasady (ἀρχαί) wszystkiego, co istnieje, muszą być dwie. I muszą być tak samo silne. Nie może zatem być tak, jak chce Giovanni Reale, że εἶν stoi wyżej w hierarchii bytowości. Czytamy dalej, że jedna zasada determinuje to, co jest w kosmosie zdefiniowane i nieuporządkowane, druga – to, co nieokreślone i nieuporządkowane; jedna ma w sobie miarę, porządek,

a rzeczy i stany utrzymuje w granicach podobnych struktur, zaś temu, co nie ma postaci, nadaje porządek i granice. Druga zasada nie podlega określonej definicji, nie ma w sobie miary i porządku, rozprzęga to, co uporządkowane, powoduje rozpad rzeczy zrodzonych i będących, zawsze obecna w rzeczach, stanach i zjawiskach upodabnia je do siebie. Z tej przyczyny fenomeny w końcu giną.

Jeszcze na moment wróć do *Fileba*. Protarchos stawia następujące pytanie: jeśli dobro jest strukturą uporządkowania, to jak to możliwe, że składa się z czegoś, co nie ma w sobie miary i porządku? Sokrates odpowiada w zaskakujący sposób. Jeśli określimy, że coś, jest większe niż metr, a mniejsze niż dwa metry, to w tym, że nie podlega określonej wymierności, jest ono ἄμετρον. Możemy określić coś jako bardziej żółte lub mniej żółte, jakby był jakiś miernik żółci, i w tym manifestuje się w języku ἄπειρον. Według Pseudo-Archytasa druga zasada, której nie nadaje on nazwy, manifestuje się w tym, że fenomeny, które są strukturami w końcu podlegają zniszczeniu.

Być może w powyższych rozważaniach było za mało o przekładalności dobra na zagadnienia etyczne, ale trzeba pamiętać, że dla Platona dusza jest wtedy dobra, gdy zachodzi właściwa relacja między częścią rozumną, impulsywną i pożądliwą. Musi być więc właściwa miara i właściwa relacja, ale jak to się przełoży na konkrety dla ludzi, to już osobna sprawa.