

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.01>

Marek PEREK

<https://orcid.org/0000-0002-1899-9911>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Dobro jest tożsame z Jednym. Ontologiczne podstawy matematyzacji rzeczywistości z nauk niepisanych Platona a nowożytnie aplikacje matematyki w nauce

Streszczenie

Szkoła Tybingeńska upowszechniła nową interpretację platonizmu, wedle której najcenniejszą część dorobku Akademii (są) stanowią tzw. nauki niepisane. Zawierają one ontologiczną teorię pierwszych zasad Jedna i Diady. W artykule omawiam jej matematyczne fundamenty w kontekście nowożytnych użyci struktur matematycznych w opisie rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Platon, nauki niepisane, ontologia, matematyzacja.

Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona o *Dobru* odniosła takie oto wrażenie. Sądziła, że będzie on mówić o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że **Dobro jest tożsame z Jednym**, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, część ganiła.

Arystoxenos

1. Problem statusu matematyki w bycie i w poznaniu.

Zadziwia poziom dokładności, w jakim struktury matematyczne uznane za modele teoretyczne przedmiotów badań fizycznych „pasują” do tego, co w nich jesteśmy w stanie zaobserwować. Matematyczne formuły praw mechaniki kwantowej są potwierdzone z tak niebywałą precyzją, iż trudno

przyjąć to za przypadkową koincydencję. Jest to jeden z niezliczonych sukcesów matematycznego podejścia do przedmiotów badań. Historia wykorzystywania matematyki jest starsza od nauk empirycznych i filozofii, z której się wyłoniły. Choćby w zastosowaniach architektonicznych i astronomicznych. Jednak dopiero szkoła pitagorejska nadała tym różnym technicznym praktyką nową jakość przez zaprzęgnięcie arytmetyki i geometrii do zadań czysto poznawczych. Odtąd formy matematyczne są stale implantowane w badaniach filozoficznych i naukowych. Narastająca skuteczność matematyki w dyskursie badawczym wygenerowała potrzebę odpowiedzi na dwa powiązane ze sobą pytania. Pierwsze, o ontologiczny status przedmiotów matematycznych: czy są ontycznym rusztowaniem rzeczywistości, odkrywanym przez przenikliwych badaczy, czy tylko użytecznymi fikcjami wymyślonymi przez pomysłowe umysły do skrótowego opisu dostrzeżonych regularności? Drugie, o zakres stosowności (obecności) matematyki: czy swym zasięgiem obejmuje ona całość bytu, czy tylko jej wybrane terytoria lub aspekty?

Wszyscy wiemy, który wariant zwyciężył w epoce nowożytnej, nieodwracalnie determinując dzieje poznania naukowego podziałem na matematyczne przyrodoznawstwo i czysto „jakościową” humanistykę. Po wpływie poglądów Galileusza, a szczególnie Kartezjusza, utrwalił się pogląd o reputacji dogmatu, że przedmioty świata przyrodniczego (*res extensa*) są naturalnym i jedynym obszarem przydatności form matematycznych do opisu i wyjaśnień naukowych, w odróżnieniu od obiektów swoiście ludzkich (*res cogitans*). Ów podział, dla tak wielu oczywisty i niepozabawiony alternatywy, był sukcesywnie pogłębiany metodologicznie wraz z sukcesami matematyzacji przyrody, kulminując w radykalnym przeciwstawieniu nomotetycznego przyrodoznawstwa idiograficznej humanistyce w teorii wiedzy Wilhelma Windelbanda. Trzeba jednak pamiętać, że na wybór zwycięskiej opcji aplikowania matematyki w badaniach naukowych znaczący wpływ wywarły określone okoliczności historyczne i preferencje filozoficzne fundatorów nowożytnych nauk przyrodniczych.

Przypomnijmy mało znane, a poznawczo przełomowe początki nowego podejścia w użyciu form matematycznych do obrazowania rzeczywistości, które były dziełem tzw. *Calculatores*, przede wszystkim Ryszarda Swinesheda i Williama Heytesbury’ego – późnośredniowiecznych członków Merton College w Cambridge. Ich odkrywczymi i badaczka, Anneliese Maier, nie bez powodu nazwała ich poprzednikami Galileusza, ponieważ jego metoda matematycznej rekonstrukcji diachronii ruchu była rozwinięciem ich technik geometrycznego uchwycenia narastania w czasie własności (jakości) (Maier 1949). Kalkulatorzy wprowadzili nowe pojęcia kinematyczne, a ich największym osiągnięciem było wprowadzenie p o j ę c i a c z a s u w obszar zastosowań geometrii; tryb badawczy nieobecny w nauce antycznej. Przykła-

dowo William z Heytesbury zdefiniował pojęcie szybkość średniej i szybkości w danym momencie, a wyrażeniem „prędkość prędkości” stworzyło podwaliny pod pojęcie przyspieszenia i ruchu jednostajnie przyspieszonego¹. Od nich zaczyna się nowa epoka zastosowań matematycznych, ciągle rozwijana we współczesnych naukach.

W kontekście rozpatrywanego przez nas problemu trzeba mieć na uwadze dwa metateoretyczne wyznaczniki wynalezionych przez nich technik wykorzystywania matematyki. Otóż byli oni ortodoksyjnymi przedstawicielami średniowiecznego arystotelizmu, podobnie jak Mikołaj Oresme, który rozszerzył ich metodę. Oznacza to, że wszyscy traktowali konstrukcje geometryczne wyłącznie jako *u m y s ł o w e f i k c j e*, jako „pomocze dydaktyczne” dla niewyrobionych umysłów wizualizujące narastanie (ubywanie) intensywności jakości, w żadnym wypadku za matematyczne szkielety *rzeczywistych zjawisk*. Po drugie, ponieważ nie widziano w nich form wtopionych w świat realny, odnoszono je jako niezobowiązujące wizualizacje nie tylko do ruchu lokalnego, ale *dowolnego* zjawiska, także нефизycznego². Jest znamienne, że Galileusz i Kartezjusz zdecydowali się wykorzystać ich metody matematyczne *wyłącznie* do ciał fizycznych i ruchu lokalnego. Przy czym uznali na mocy swoich przekonań filozoficznych zastosowane struk-

¹ Tzw. kwantyzacja jakości była próbą uściślenia peryferyjnego zagadnienia filozofii przyrody Arystotelesa, związanego z tym, że pewne jakości występują w rzeczach z różną intensywności i mogą się w nich stopniowo zmieniać. Przy rozwiązaniu tego problemu Kalkulatorzy dokonali przełomu w zastosowaniu matematyki w stosunku do metod antycznych. Niezamierzonym efektem ich badań było ujawnienie formalnego charakteru matematyki; idei, która mieściła się poza horyzontem poznawczym tradycji arystotelesowskiej i całej starożytnej Grecji. W technicznych ćwiczeniach przekroczyli oni wyobrażenia form matematycznych jako wyłącznie bezczasowych bytów, dostrzegając, że mogą być przydatnym formalizmem zdolnym do symbolicznego reprezentowania również obiektów czasowych, takich jak ruch. Na ich rysunkach *poła powierzchni* trójkątów lub prostokątów reprezentują *przyrost drogi* poruszającego się ciała, która jest jednowymiarową linią. Zob. Perek 2006.

² Wyjściowym impulsem w dyskusji nad kwantyzacją jakości było *teologiczne* zagadnienie infuzji cnoty miłosierdzia postawione przez Piotra Lombarda, który twierdził, że cnota miłosierdzia musi być w człowieku w różnej intensywności w różnych okresach czasu. Mikołaj z Oresme, który rozwinął techniki Kalkulatorów, przedstawiał „ilość” danej jakości za pomocą figur geometrycznych odpowiedniego kształtu i powierzchni, a nawet próbował tworzyć wykresy trójwymiarowe. Były to osiągnięcia otwierające drogę do matematycznej analizy ruchu przeprowadzone w kinematyce Galileusza. Jednak dla średniowiecznych arystotelików były to wyłącznie użyteczne fikcje wizualizujące zmienność *dowolnej* jakości, np. intensywności gniewu, miłości i innych „ruchów” duszy. Zarówno w wypadku zjawisk fizycznych, jak i psychicznych nie widziano w nich matematycznego odzwierciedlenia realnych procesów, gdyż te dla arystotelików miały bardzo skomplikowany; nazbyt trudny do uchwycenia przebieg. Dopiero metoda idealizacyjnych uproszczeń Galileusza, gwałcąca metodologię badań naukowych Arystotelesa, pozwoliły uczonemu z Pizy uznać je za matematyczną reprezentację realnych ruchów i *tylko* ruchów (Crombie 1960, 111–123).

tury matematyczne za istotowy składnik ontycznego wyposażenia świata przyrody. U pierwszego z nich był to wyraz jego neopitagorejskich inklinacji, u drugiego jedno z założeń rewolucyjnej metafizyki zasadzającej się na radykalnym rozdzieleniu świata fizycznego i duchowego. Na poglądy obydwu niewątpliwie oddziałał *Timajos* Platona, z opisem form geometrycznych implantowanych w strukturę rzeczy i kosmosu jako całości. Platońska wizja ładu świata zjawiskowego jako epifenomenu obecności struktur matematycznych w bycie jest wciąż twórczo rozwijana w matematycznym przyrodoznawstwie. W drugiej połowie XX w. przyjęła ona postać programu (zainicjowanego przez Einsteina) pełnej unifikacji praw świata fizycznego, o obiegu nazwie „teorii wszystkiego”, w której istota całej rzeczywistości materialnej ma być skondensowana do kilku równań matematycznych.

Nie sposób przeoczyć, że poszukiwana „teoria wszystkiego” ma być teorią wszystkich „rzeczy rozciąglonych” Kartezjusza i *tylko nich*. A co z pozostałą resztą tego, co istnieje? Powyższy tekst zawiera sugestię, jak mogłyby się potoczyć dzieje matematyzacji przedmiotów badań, gdyby ojcowie założyciele nowożytnej nauki i ich kontynuatorzy znali największe osiągnięcie Akademii; wielką ontologiczną unifikację *modo matematico*, w której struktura cała bez wyjątku rzeczywistości została sprowadzona rozumowaniami redukcyjnymi do mocy formotwórczych dwóch pozabytowych principów Jedna i Diady, które powołują do istnienia środkami czysto matematycznymi. Niestety, teoria oparta na postulacie, że wszelki byt jest ukonstytuowany matematycznie, a więc i świat duchowy, uległa całkowitemu zapomnieniu. Przyczynił się do tego fakt, że z ważnych wówczas powodów była ona znana wyłącznie z tradycji ustnej nazywanej naukami niepiśnianymi (*δογματα ἀγραφα*). Wypowiedź Arystoksenosa (ucznia Arystotelesa) z motta relacjonuje nieudaną próbę przedstawienia tej wysoce abstrakcyjnej teorii na otwartym wykładzie dla nieprzygotowanych słuchaczy. W mojej prezentacji ontologii nauk niepiśnianych zajmę się jej matematycznym ugruntowaniem, ponieważ zawiera ona – jak sądzę (i piszę o tym na końcu) – nową perspektywę poznawczego objęcia formami matematycznymi rzeczywistości ludzkiej.

2. Dociekanie prawdy o „prawdzie” Platońskiej

Każdy, kto choćby pobieżnie zna dzieje myśli europejskiej, ma świadomość różnorodności wpływów, jaki wywarł Platon na filozofię i całą kulturę duchową Zachodu. Wpływ ten realizował się poprzez najwybitniejszych myślicieli kolejnych epok, którzy nawiązywali do jego poglądów. Tę długą i – jak sądzę – niezamkniętą listę komentatorów Platona otwierają wielkie postacie starożytności, jak Arystoteles, Plotyn, Augustyn. W naszych czasach konty-

nuują ją tak wpływowi filozofowie, jak Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl Popper czy Alfred Whitehead, który powiadał, że cała filozofia europejska to tylko przypisy do Platona. Wyjątkowa pozycja Platona w kulturze Zachodu nie jest ugruntowana jedynie na bogactwie heurystycznych i polemicznych inspiracji, zapładniających umysły kolejnych generacji myślicieli. Jeśli uwzględni się absolutnie fundamentalny charakter pytań postawionych przez Platona oraz paradygmatyczne oddziaływanie języka jego dyskursu, będącego twórczym przepracowaniem form językowych greki do artykulacji podstawowych aporii filozoficznych i podaniu własnych rozwiązań – stwierdzenie Whiteheada można uznać za niepozbawiony podstaw skrót myślowy³.

Niegasnąca debata nad dziedzictwem Platona, odczytywanym i przetwarzanym na różne sposoby, ma jeszcze jeden współcześnie kontynuowany kierunek naznaczony problematyką hermeneutyczną. Toczy się od dwóch wieków na polu specjalistycznych badań historyków filozofii. Wraz ze wzrostem świadomości metodologicznej oraz pojawieniem nowych podejść i technik badawczych (historyczno-filozoficznych, filologicznych, hermeneutycznych) uczeni zajmujący się dorobkiem Akademii podejmują kolejne próby, aby dotrzeć do „oryginalnego” Platona, wolnego od deformujących domieszek interpretacyjnych, jakim rzeczywiście zabarwiali go w przeszłości doksografowie, komentatorzy i krytycy. W ostatnich dekadach coraz silniejszą pozycję zdobywa nowa interpretacja jego poglądów opracowana przez przedstawicieli tzw. Szkoły Tybingeńskiej (*Tübinger Platonschule*). Jej najoryginalniejszą i zarazem najbardziej kontrowersyjną przesłanką jest przekonanie, że pełna rekonstrukcja systemu Platona wymaga uwzględnienia oprócz treści wyrażonych w dialogach jej ezoterycznej części zawartej w naukach niepisanych. Zwolennicy powyższej orientacji utrzymują, że te ostatnie zawierają najistotniejszy składnik dojrzałego stadium platonizmu – jego ontologiczne jądro – teorię pierwszych pryncypiów wszelkiej rzeczywistości, o której tylko aluzyjnie wzmiankuje się w dialogach⁴.

³ W lakonicznej wypowiedzi Whitehead wyraził osobiste przeświadczenie o bogactwie i źródłowym charakterze Platońskiego dziedzictwa. Może wydawać się ona jedynie zamierzoną retoryczną hiperbolą, jeśli wpływy założyciela Akademii zawęża się do filozofów, którzy *świadomie i wprost* nawiązywali do myśli Platońskiej. A więc do jego sławnych apologetów i krytycznych komentatorów, którzy wychodząc od studiów nad jego filozofią, wypracowali własne stanowiska, w ramach których albo przyjmowali Platońską perspektywę, aby rozwijać jego intuicje intelektualne, albo podejmowali trud przezwyciężenia „słabości” jego systemu, proponując własne alternatywne rozwiązania.

⁴ Odzyskanie całości dorobku Akademii oraz wypracowanie nowego paradygmatu badań w tej dziedzinie jest uznawane za jedno z największych osiągnięć hermeneutyki XX w. Za głównych przedstawicieli hermeneutyczno-filozoficznej Szkoły Tybingeńskiej uważa się Hansa Krämera (Krämer 1959) oraz Konrada Geisera (Geiser 1963). Do grona najwybit-

3. Czym są nauki niepisane

W pierwszym przybliżeniu, jeśli się porządkuje przekonania Platona na podobieństwo systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego, teorię pierwszych pryncypiów można uznać za *t e o r e t y c z n ą* nadbudowę teorii idei. Należy przy tym zastrzec, że to niepowierzone piśmu ugruntowanie teorii idei przyczyniło się do jej znaczącej przebudowy w stosunku do wersji prezentowanej w dialogach. Protagonisci Szkoły Tybingeńskiej przyjmują, że nauki niepisane miały swoją genezę w wewnątrzakademickich próbach przezwyciężenia aporii wczesnej teorii idei, dostrzeżonych i w części rozwiązanych w dialogach (*Fileb*, *Parmenides*). Znamy je z analityczno-polemicznych komentarzy doktryny Platona autorstwa Arystotelesa – jego najwybitniejsza ucznia, współpracownika, a później najdocieklivszego krytyka. Osobiście sądzę, że poznawczo trafniejszą kwalifikacją późnych nauk Platońskich jest propozycja Seweryna Blandziego, aby widzieć w nich *zamiar* filozofii pierwszej w rozumieniu podanym *explicite* przez Arystotelesa w *Metafizyce* (Blandzi 2002, 18–35). Zgodnie z metodologicznym duchem Arystotelesowskiej teorii wiedzy nauki niepisane byłyby projektem badawczym zmierzającym do ustalenia wyczerpującej listy ostatecznych czynników kształtujących całą rzeczywistość, czyli zasad, przyczyn i elementów (*αρχαι, αιτιαι, στοιχεια*), leżących u podstaw wszelkiego bycia. Kluczem do ustanowienia i uporządkowania takiej listy, a – w konsekwencji – całej architektury ontologicznej świata Platońskiego, jest przedzałożenie tkwiące w podstawach filozofii starożytnej przejęte przez nowożytne przyrodoznawstwo. Głosi ono, że wszystkie poziomy rzeczywistości uzyskują swoiste dla siebie ustrukturuowanie (ontyczny ład) ze względu na niewielki zbiór (jedno-, dwu-, kilkuelementowy) *czynników* absolutnie pierwszych w porządku bytowym, do których dają się sprowadzić czynniki determinujące kolejnych rzędów. W naukach niepisanych prymarnymi operatorami bytu jest Jedno i Diada; pierwsze pryncypia nadające wszelkim bytom istnienie i rozpoznawalną w poznaniu ich postać.

Teorię pierwszych pryncypiów i Arystotelesowską filozofię pierwszą łączy wspólny cel: ustalenie ostatecznych fundamentów najszerzej rozumianej rzeczywistości i uzyskanie wyczerpujących i koniecznych logicznie wyjaśnień jej struktury. Ów cel przyświeca także współczesnym programom naukowym z obszaru badań fundamentalnych, których emblematycznym przykładem jest poszukiwanie teorii wszystkiego. Warto tu zwrócić uwagę na pokrewieństwo stosowanych przez ucznia i nauczyciela form dyskursu oraz na różnice w stosunku do praktyk współczesnych. Mimo znanych róż-

niejszych współczesnych kontynuatorów szkoły zalicza się Giovanniego Realego (Reale 2000) oraz Thomasa Szlezáka (Szlezák 2005).

nic w kwestiach filozoficznych oraz odmienności na poziomie języka⁵, nie ma wątpliwości, że mistrz i uczeń prezentują dwa warianty tej samej tradycji uprawiania badań⁶. Inaczej niż ma to miejsce we współczesnych wywodach naukowym, u obu myślicieli wykład o pierwszych zasadach, przyczynach i elementach nie ogranicza się do *samego wyłożenia* ostatecznych rezultatów badań, ustaleń, jakie są pierwsze zasady i przyczyny, czym są i jakie pełnią funkcje w formowaniu rzeczywistości? Powyższa wiedza występuje w obrębie większej całości poznawczej. Ma ona postać synoptycznej, wszechogarniającej syntezy znanych człowiekowi doświadczeń i nadaniu różnorodnej i złożonej rzeczywistości określonego *porządku ontologicznego i kosmicznego*. U Platona jest nim *jednolitość strukturalna* świata o wspólnych korzeniach matematycznych, u Arystotelesa – *hierarchiczny ład jestestw niehomogenicznych*, tj. niesprowadzalnych do bardziej elementarnych postaci bytu.

Warto w tym kontekście przywołać trzy charakterystyczne tryby dyskursu Platona i Arystotelesa (bez należnego im szerszego omówienia), w splocie których pojawia się problematyka nauk niepisanych. We współczesnym ideale nauki tego rodzaju rozważania występują w rudymenarnych formach albo zostały przesunięte do zadań nauk towarzyszących (metodologii, epistemologii, aksjologii itp.). Mam tu na myśli: (a) dyskusje z poglądami poprzedników, (b) wzajemne przenikanie się dyskursu przedmiotowego z rozważaniami metodologiczno-epistemologicznymi oraz (c) współobecność rozumowań redukcyjnych i dedukcyjnych. Wszystkie one mają swoje źródło w duchu aporetyki przenikającym filozofię starożytną. Wprawdzie można doszukać się w platonizmie i arystotelizmie systemowej organizacji wiedzy (sugerowaną samym zamysłem ustalenia pierwszych zasad), jednakże siłą napędową badań determinującą problematykę i kierunki rozważań są problemy odziedziczone przez tradycję⁷. Prezentacja

⁵ U Platona dominuje forma dialogu „symulująca” rozmowę z jej poznawczymi walorami, które wykorzystywał Sokrates. Arystoteles posługuje się oszczędnymi, pozbawionymi poetyckich uroków rozumowaniami (indukcyjnymi, dedukcyjnymi, redukcyjnymi) z formą podporządkowaną językowej jasności i logicznej ścisłości.

⁶ W zestawianiu intencji badawczych nauk niepisanych z Arystotelesowską filozofią pierwszą są wydobyte istotne podobieństwa z odsunięciem na dalszy plan wielu różnic, które nie mają większego znaczenia w naszym kierunku prezentacji nauk Akademii. Warto tu jednak wspomnieć o swoistości Platońskiej specyfice, której nie znajdziemy w szkole Arystotelesa. Najważniejsze dzieła Stagiryty mają cel czysto poznawczy, z wyraźnie zaakcentowaną odrębnością w stosunku do filozofii praktycznej. U Platona badania naukowe, oprócz zadań poznawczych, miały jeszcze walor ćwiczebno-przygotowawczy (dialektyka) w realizacji Sokratejskiej troski o duszę, osiągającą w Akademii poziom soteriologiczno-mistyczny (oczyszczający i uszlachetniający duszę).

⁷ Postęp w ich rozwiązywaniu odbywa się drogą kolejnych cykli okrężnych: pytanie, poszukiwanie odpowiedzi, krytyczne dostrzeżenie wątpliwości w samym pytaniu (*aporema*) lub

stanowisk poprzedników nie jest u filozofów antycznych jedynie historyczną prolegomeną do wyłożenia własnego stanowiska, lecz krytyczną, szczegółową analizą wszystkich prób w rozwiązaniu podejmowanych zagadnień, rozumianą jako kolektywny wysiłek poznawczy zbliżający do prawdy. Jej owocem jest wszechstronna ocena sytuacji problemowej oraz ekspozycja walorów teoretycznych, na bazie których są formułowane autorskie odpowiedzi na pytania postawione przez poprzedników.

W dyskusji z poprzednikami i dla ugruntowania własnego rozwiązania wymagane jest uwiarygodnienie drogi (*μετοδος*), która doprowadziła do właściwego wyniku. Stąd równoległa dyskusja nad metodologicznymi i teoriopoznawczymi zasadami, które uprawomocniają uzyskanie rozwiązań. Ponadto gdy znane jest rozwiązanie, trzeba sprawdzić, czy *rzeczywiście* rozwiązuje ono problem, który miało rozwiązać. W odniesieniu do ustalania zasad rzeczy są eksplorowane dwie drogi o orientacji wertykalnej: w górę i w dół (*κατοδος*, *ανοδος*). Droga w górę (rozumowanie redukcyjne) pokazuje, jak wychodząc z niższego poziomu porządku ontycznego można wywnioskować, jakie atrybuty musi mieć zasada, aby realizowała „funkcję” zasady obiektów tegoż poziomu rzeczywistości. Droga w dół (rozumowanie dedukcyjne) ukazuje, jak z wcześniej redukcyjnie wydobyte zasady faktycznie ustanawiają porządek bytowy, którego są zasadami.

Na koniec odpowiedzmy na pytanie, dlaczego teorii pierwszych pryncypiów nie powierzono pismu? Zdecydowały o tym czynniki z dwóch poziomów. Pierwszy był osadzony w pragmatyczno-zwyczajowych uwarunkowaniach działalności szkół filozoficznych, związanej z zabezpieczeniami mającymi minimalizować ryzyko niebezpiecznych przeinaczeń doktryny przez stronnicy lub nieprzygotowanych odbiorców. Drugi poziom miał korzenie w głębokich przeobrażeniach kulturowymi tamtych czasów wywołanych ekspansją pisma. Podział na ogólnodostępne treści egzoteryczne i specjalistyczne nauki ezoteryczne (*nota bene* wciąż obowiązujący w komercyjnej lub militarnej wiedzy technologicznej) wynikał z przeświadczenia, by chronić najcenniejszy dorobek szkoły; jej najgłębsze, nieoczywiste prawdy przed nieprzygotowanymi „profanami”. Nieograniczona dostępność do nauk szkoły może być szkodliwa dla niej samej (ryzyko ośmieszenia lub opaczniego zrozumienia), jak i dla przypadkowego odbiorcy, nieświadomego niebezpieczeństw niewłaściwego użycia wiedzy w praktyce życiowej. Intelektualny zamęt na otwartym wykładzie Platona jest tego dobitnym przykładem. Dlatego nauczanie najgłębszych prawd realizowano w długoletnich i żmudnych wtajemniczeniach w arkana szkoły⁸. Praktyka nauczania ust-

wewnątrz rozwiązania problemu (*απορια*), aby na nowym poziomie świadomości dotrzeć do rozwiązania właściwego (*ευπορια*).

⁸ Ustne przekazywanie wiedzy przez mistrza do zamkniętego kręgu najwybitniejszych uczniów jest powszechną metodą wdrażania adeptów do zaawansowanej pracy badaw-

nego jest uwikłana w zjawisko kulturowe osiągające swoją kulminację w czasach Sokratesa i Platona, jakim było ścieranie się tradycyjnej kultury mowy z nową kulturą pisma. Dialogi Platońskie są owocem czasów przejściowych, czyli przenikania się kultury ustnej (paradygmatycznie ucieleśnionej w postawie Sokratesa) i zwycięskiej kultury pisma (widocznej w praktyce pisarskiej Arystotelesa). Przedstawiciele Szkoły Tybingeńskiej dodają, że współobecność ustności i pisemności w tradycji Platońskiej znajduje wyraz nie tylko w samej formie dialogów („zapisów” rozmów), ale w czymś bardziej zasadniczym, mianowicie w ich *merytorycznej niesamodzielnosci*, która zmusza do interpretacyjnego wsparcia się o słowo mówione zawarte w *λογματα γραφα*⁹.

4. Trudności i ograniczenia w odtworzeniu i wyłożeniu nauk niepisanych. Problematyka ontologiczno-epistemologiczna nauk niepisanych objęta analizą

Już wstępna charakterystyka nauk niepisanych ujawnia część trudności w rekonstrukcji teorii pierwszych pryncypiów. Mam tu na myśli utrudnienia w odtworzeniu pełnego układu kontekstów kulturowych i filozoficznych, w jakich zanurzone są nauki niepisane. Są zrozumiałe tylko w obrębie intelektualno-kulturowego konglomeratu wyznaczającego horyzont myślowy tamtej epoki. Niektóre z ważnych wówczas idei i schematów myślowych

czej. Praktykowano ją w starożytnych prototypach instytutów naukowych i jest kontynuowana we współczesnych placówkach badawczych. W starożytności ów przekaz był zazwyczaj czymś więcej niż elementem technik badawczych. W prezentacjach dorobku antyku nieraz się przeocza, że szkoły filozoficzne organizowano nie tylko ze względu na potrzebę kolektywnego poszukiwania i gromadzenia wiedzy. Antyczne wspólnoty kultywowały w ramach *bios theoretikos* praktykę życiową, zaniechaną i zapomnianą, a wówczas uznaną za oczywistość, że jest ona wyróżnionym sposobem życia, prawdziwą sztuką życia, o czym pisze m.in. Pierre Hadot (Hadot 2003). Zaangażowaniu w postępowo poznawczy towarzyszyła troska o własną duszę. W szkołach z religijnym klimatem (jak w Akademii) prace badawcze przenikał duch religijnej soteriologii. Wychowawczo-soteriologiczny wymiar życia szkół filozoficznych tłumaczy Platońską krytykę nauczania za pomocą pisma. W dialogach wkłada on w usta Sokratesa argumentację, że wiedza powierzona piśmiu, bez możliwości elastycznego dostrajania się do poziomu odbiorcy, jest „złym nauczycielem”.

⁹ Wagę tego zapomnianego już kulturowego starcia łatwiej zrozumieć i docenić jego konsekwencje z dzisiejszej perspektywy, gdy na naszych oczach doświadczamy zderzenia tradycyjnej kultury pisma, ugruntowanej i zdemokratyzowanej przez wynalazek druku, z nową, ekspansywną kulturą obrazu, propagowaną przez elektroniczne mass media. Łatwiej też usprawiedliwić Friedricha Schleiermachera, wpływowego tłumacza i interpretatora dialogów Platońskich, dla którego (mimo ewidentnych świadectw u Arystotelesa) zignorował nauki niepisane i upowszechnił wykładnię Platońskiej doktryny ograniczoną do treści dialogowych.

utraciło poznawczą doniosłość, inne uległy przeobrażeniom, różniąc się już samymi językowymi sformułowaniami w stosunku do oryginału. Wszystko to powoduje, że łatwo mogą być zignorowane, przeoczone lub przeinaczone przez współczesnego czytelnika. W badaniach spuścizny Platona wszystkie trudności kumulują się w badaniach nauk niepisanych, skoro na ich odtworzenie odważono się dopiero kilka dekad temu, choć wszystkie najważniejsze i niepodważalne świadectwa (arystotelesowskie i neoplatońskie) znane były od dawna.

Jednym z osiągnięć współczesnej filozofii nauki i metod hermeneutycznych jest rosnąca świadomość, jak łatwo nieświadomie wprowadzić pojęcia i schematy myślowe podzielane przez badacza w rekonstruowany materiał historyczny, deformując tym oryginalne przesłanie dzieła. Tego rodzaju niebezpieczeństwa w badaniach myśli Platona wzmacnia podjęta przez niego tematyka i językowa forma, w jakiej została ujęta. Platon postawił pytania, które do dziś są uważane za fundamentalne dla dyskursu filozoficznego. Nauki niepisane wyróżnia skrajna abstrakcyjność wywodu; najgłębszy poziom dyskursu, na jaki język pozwala stawiać pytania poznawcze. Platon w mistrzowski sposób poradził sobie w dialogach pod względem pisarskim, twórczo przetwarzając potoczną grekę, która przy wszystkich swych walorach artykulacyjnych jest, po pierwsze, często nieostra znaczeniowo, po drugie, powstała do wyrażenia potocznego doświadczenia, a badania Platona dotyczą tego, co je przekracza. Stąd wątpliwości interpretacyjne i kontrowersje, zaczynające się już na etapie tłumaczeń tekstów źródłowych¹⁰.

Innym utrudnieniem badań jest brak systemowego wykładu metafizyki Platona. Uczeń Sokratesa jest wynalazcą metody postulatowej. Jego wywody z dialogów nie mają logicznej architektury systemu teoretycznego. Rekonstrukcja jakiegoś zagadnienia filozoficznego wymaga zazwyczaj zespolenia w jedną całość pojedynczych wątków rozproszonych w różnych passusach i dziełach. Zwolennicy nowej wykładni platonizmu tłumaczą ten stan rzeczy pozycją dialogów jako dzieł o charakterze *wyłącznie* ćwiczebno-przygotowawczym, w których nie przedstawia się ostatecznych i pełnych rozwiązań roztrząsanych problemów. Zadanie dialogowych ćwiczeń dialektycznych polega na odsłonięciu złożoności danego problemu poprzez analizy kolejnych dróg jego rozwiązywania, w która ujawnia ich błędność, wadliwość, ogra-

¹⁰ Już tak podstawowe słowa dyskursu Platońskiego i późniejszej metafizyki, jak *το ον, οντας, ουσια* tłumaczone w języku polskim słowami „byt”, „będące”, „substancja”, posiadają więcej niż jeden zamiennik w językach nowożytnych. Zamiennikom tym nadaje się różne znaczenia kontekstowe lub odcienie znaczeniowe. Dlatego badacze wybierają nierzadko własny przekład greckiego oryginału, gdyż – w ich mniemaniu – z pozoru drobne różnice semantyczne, a nawet gramatyczne w wyborze dopuszczalnego wariantu translacyjnego (na jaki pozwala otwartość językowa tekstu) przekładają się na znaczące rozbieżności w ich treści metafizycznej.

niczoność itp. Tybingeńczycy przypisują dialogom jedynie funkcję pomocniczą w rekonstrukcji nauk niepisanych, ponieważ tylko szczątkowo i aluzyjnie wzmiankuje się w nich (w „przygotowawczych”, niekompletnych wywodach) o ostatecznych rozstrzygnięciach zawartych w ezoterycznych naukach Akademii.

Jest jeszcze jedna, prozaiczna, acz dokuczliwa dość bariera w badaniu nauk niepisanych: bardzo skromna lista *testimoniów* Platońskich i niewiele bogatszy zbiór przekazów pośrednich. Razem niewiele więcej niż dziesięć stron tekstów. W tym ubogim zestawie materiałów źródłowych najliczniejszą i merytorycznie najważniejszą grupę stanowią fragmenty z *Metafizyki*, obarczone krytycznym nastawieniem Arystotelesa do Platońskich koncepcji. Inne, o proveniencji neoplatońskiej i neopitagorejskiej, napisano z kilkunastokrotnej perspektywy czasowej, z prezentacją nauk niepisanych naznaczoną własną orientacją filozoficzną. Wszystkie wymienione okoliczności przyczyniły się do tego, że nawet w środowisku zwolenników nowej wykładni Platona występują różnice w interpretacjach wielu składników teorii pierwszych pryncypiów, poczynając od kwestii zasadniczych (np. relacji nauk niepisanych do treści dialogowych) i kończąc na pozornie drobnych (np. jak tłumaczyć określone słowa czy zdania)¹¹. Nie ma „kanonicznej” wykładni teorii pryncypiów jako zestawu twierdzeń akceptowanych powszechnie przez środowisko badaczy Platona. Całościowe i rzetelne omówienie aktualnego stanu badań nad naukami niepisаныmi przekracza możliwości tego tekstu¹².

Niezależnie od trudności i ograniczeń badawczych oraz niepewności osiągniętych rezultatów rekonstrukcyjnych nauki niepisane zawierają problematykę mogącą zainteresować nie tylko historyka filozofii starożytnej. Badacze tego obszaru podkreślają, że walory poznawcze teorii pierwszych pryncypiów, przywrócone w nowej wykładni platonizmu, przekraczają wąskie poletko badań spuścizny Platona. W intuicjach i pomysłach filozoficznych nauk niepisanych można znaleźć cenne inspiracje odnoszące się do

¹¹ W bogatym zestawie problemów dyskutowanych przez najwybitniejszych komentatorów Platona wyróżniają się dwa ważne, które nie są rozważane w tym tekście. Pierwszy, mocno dzielący badaczy, to pytanie o stosunek nauk niepisanych do doktryny Platońskiej wyłaniającej się z dialogów. Tworzą one spektrum stanowisk rozpiętych między ekstremami. Są wciąż żywe stanowiska minimalizujące znaczenia doktryny ezoterycznej, na drugim biegunie są protagoniści Szkoły Tybingeńskiej obstający, że istotę platonizmu stanowią nauki niepisane, bez których nie da się właściwie odczytać „niezrozumiałych” fragmentów dialogowych. Drugie zagadnienie, wokół którego toczą się spory, to różne metafizyczne interpretacje relacji (bądź równoległości, bądź podległości) między Jednym a Diadą (Dembiński 2003, 122–130).

¹² Tekst musiałby być uzupełniony o rozbudowaną listę szczegółowych zagadnień, w których szacowano by hipotetyczny status większości twierdzeń ontologii nauk niepisanych wraz z omówieniami konkurencyjnych rozwiązań. Nie jest to konieczne do przedstawienia matematycznych fundamentów teorii pierwszych zasad bytu.

współczesnych dociekań filozoficznych, w szczególności filozoficznej refleksji nad ontologicznymi podstawami badań naukowych. W naukach niepisanych próbuje się, po raz pierwszy w dziejach filozofii, rozstrzygnąć fundamentalne kwestie, które *mutatis mutandis* nurtują również współczesnych uczonych, szczególnie filozofów nauki i epistemologów. W badaniach filozoficznych i naukowych doszło na przestrzeni wieków do niebywałego rozwoju poznawczego. W przełomowych momentach dokonywał się on drogą rewolucyjnych przewrotów, w których dochodziło do zerwań z wcześniejszą tradycją. Jednakże w tej serii kolejnych ewolucji i transformacji nigdy nie zaniedbano poszukiwań odpowiedzi na pytania postawione przez założyciela Akademii jako punkt wyjścia do poszukiwań zasad wszelkiego bytu. W wypadku nauk niepisanych są to kwestie docierające do kresu możliwości w stawianiu pytań wyznaczone przez język jako narzędzie artykulacji myśli. Platon pyta bowiem o ostateczne podstawy bytu, które same nie są bytem, „są” poza bytem.

W mojej prezentacji nauk niepisanych koncentruję się na dwóch zagadnieniach związanych – jak sądzę – z najbardziej oryginalną ich częścią, mianowicie na związkach ontologii i matematyki. Pierwszym z nich, w sformułowaniu ontologicznym, jest problem *sposobu* obecności struktur matematycznych w bycie, w sformułowaniu epistemologicznym, problem poznawalności rzeczywistości dzięki pośrednictwu matematyki. Drugi problem jest pewną uszczegółowioną wersją pierwszego. Dotyczy konkretnych rozwiązań w obrębie teorii pierwszych pryncypiów, które pozwalają wyrazić porządek strukturalnych *rzeczywistości ludzkiej* językiem wywodzącym się z matematyki. Innymi słowy, przerzucić most między dwoma światami rozdzielonymi w nauce nowożytnej przez oddziaływanie metafizyki Kartezjusza.

6. Aporetyczne źródła teorii pierwszych pryncypiów.

Trudności wczesnej teorii idei

Już wspomniałem, że systemowe wyłożenie Platońskiej ontologii jest możliwe na dwa sposoby: „w dół” i „w górę” (*κατοδος*, *ανοδος*). Można zacząć od natury pierwszych pryncypiów i dalej – w układzie dedukcyjnym – wykazywać, jak z tego, co absolutnie pierwsze (w sensie *αρχαι*) konstytuowane są kolejne, hierarchicznie uporządkowane poziomy rzeczywistości. Można też podążać w kierunku odwrotnym i dojść do pryncypiów na końcu jako ostatecznego zwieńczenia systemu teoretycznego w redukcyjnych rozumowaniach odtwarzających konieczne cechy, jakie muszą posiadać poszukiwane pierwsze pryncypia, aby (przy danej nam znajomości ładu rzeczywistości) spełniały funkcje, których się od nich wymaga, tj. jako absolutnie pierwszych podstaw bytu. Zważywszy na cele tekstu właściwsze będzie

przedstawienie teorii pierwszych pryncypiów w ujęciu problemowym, tj. jako ostatecznego rezultatu dyskusji nad zagadnieniami, uważanymi w czasach Platona za największe wyzwania filozofii. Taka perspektywa koresponduje z oporetycznym duchem Platońskiego dyskursu, charakterystycznym dla sposobu filozofowania tamtej epoki. Nadto pozwoli ona odsłonić główne intencje poznawcze, z których wyrasta ontologia nauk niepisanych. Dla prostoty wykładu pominię wiele szczegółowych kwestii i nie będę przestrzegał chronologii rozwijania się sytuacji problemowych¹³.

Z badań wynika, że teoria pierwszych pryncypiów wyłoniła się jako owoc zmagania z dwoma grupami problemów, którymi zajmowano się w Akademii w ostatnich dekadach życia Platona. Pierwszą są aporie wczesnej teorii idei, dostrzeżone przez krytykę wewnętrzną i zewnętrzną, które skłaniały do sądu, że teoria idei nie radzi sobie z problemami, do rozwiązania których została powołana. Druga grupa zagadnień jest związana z „absorpcją” dokonań szkoły pitagorejskiej i wewnątrzakademickich osiągnięć matematycznych do problematyki metafizycznej, z kluczową kwestią znalezienia *ontologicznego* uzasadnienia skuteczności poznania przy wykorzystaniu struktur matematycznych. Powyższe zadania badawcze były konsekwencją wcześniejszych pytań, które wyznaczyły kierunki poszukiwań filozofii starożytnej i w konsekwencji problematykę teorii idei. Przypomnijmy filozoficzne korzenie, z których wyrosła wczesna teorii idei.

Zagadnieniem niewątpliwie priorytetowym, odziedziczonym przez Platona po zastanej tradycji, było pytanie o byt (*το ον*). Widziano w nim od początku dwa komplementarne zagadnienia (stanowiące punkt wyjścia dwóch głównych nauk filozoficznych – epistemologii i ontologii), pytanie o poznawczą dostępność bytu oraz pytanie o jego ostateczne zrozumienie (istotę, naturę). Teoriopoznawczy aspekt pytania o byt jest w pewnym sensie pierwotny, ponieważ filozofię Platona należy uznać za kolejną, najbardziej wyrafinowaną próbę przewyciężenia relatywizmu sofistycznego i heraklitejskiego, które – każdy na swój sposób – podważały możliwość uzyskania wiedzy pewnej. Pierwszy podkreślał subiektywne źródła ludzkich sądów, drugi

¹³ W specjalistycznych badaniach historycznych ustalanie chronologii jest niezwykle istotnym narzędziem do wykazania kierunku wpływów czy zależności intelektualnej między filozofami lub szkołami filozoficznymi. W interesującym nas temacie matematyczno-ontologicznego kompleksu w myśli Platońskiej przedmiotem sporów jest adekwatne odtworzenie interakcji między „zewnętrzną” wiedzą pitagorejską o matematycznej naturze świata (którą rzekomo, jak podają niektóre źródła, miał Platon sobie „bezprawnie” przywłaszczyć) a autorskimi osiągnięciami Akademii. Jak sądzę, ów spór jest po części nierozstrzygalny, po części – jałowy. Nierozstrzygalny, ponieważ w murach Akademii pracowali najwięksi matematycy tamtych czasów Teajtet, Eudoksos, wychowankowie filozofów pitagorejskich, jałowy – bo w sposób sztywny szufladkujący myślicieli w zamknięte, hermetyczne szkoły, co deformuje klimat otwartości i kolektywnego przewyciężania trudności w poszukiwaniu prawdy.

głosił wszechobecną i nieustającą zmienność świata, czyli jej poznawczą nieuchwytność. Platon oparł swoją filozofię na dokonaniach Sokratesa oraz na ustaleniach ontologicznych Parmenidesa. Sokrates wykazał w swych technikach definiowania, że jest możliwe osiągnięcie wiedzy pewnej pod postacią pojęć ogólnych, które co do treści są stałe, a więc niezależne od zmienności świata zmysłowego i różnorodności ludzkich mniemań. Kierunek ontologicznych poszukiwań Platona jest konsekwencją milcząco przyjętego przed założenia, że **w a r u n k i e m k o n i e c z n y m** *stałości* wiedzy musi być odpowiadająca jej *stałość* określonych składników rzeczywistości. Pionierem tego kierunku badań był Parmenides. Omówimy szerzej eleackie tło Platońskiej metafizyki, ponieważ jest najważniejszym intelektualnym zapożyczeniem przepracowanym w teorii idei. Ujawnimy przy tym dwie ważne (często ignorowane) różnice konceptualne między myślą antyczną i nowożytną, których obecność dobrze ilustruje wzmiankowane wyżej ryzyko odczytywania starożytnych tekstów w świetle obcych im schematów myślowych. Pierwsza różnica dotyczy pojęcia „bytu”, współcześnie zrośniętego z pojęciem istnienia, druga Platońskiego pojmowania prawdy w relacji byt-myśl-język znacząco innej od jej wersji nowożytnej.

W swoim poemacie *O naturze* Parmenides wychodzi od wcześniej nieproblematyzowanego spostrzeżenia rodzącego refleksję ontologiczną, że wszelkie doświadczenie i każdy przedmiot naszego myślenia w jakiś sposób **jest**. Właśnie w tym samym **jest**, odnoszącym się do dowolnego bycia, dostrzegł archimedesowy punkt oparcia do dalszych rozważań. Jak rozumieć Parmenidesowe pytanie o **jest** bycia, o to, czym jest bycie? Jak odróżnić wyróżnione **jest** od „zwykłego” jest? Poszukiwania odpowiedzi na powyższe pytania muszą uwzględniać dwa poziomy trudności językowych. Z jednej strony, trudności samego Parmenidesa z językową artykulacją swych metafizycznych intuicji, z drugiej zaś – współczesne problemy z adekwatnym oddaniem w języku myśli Eleaty. Parmenides, a za nim kontynuatorzy refleksji metafizycznej, stali przed ogromnym problemem terminologicznym językowego ujęcia pomysłów filozoficznych. Mieli oni do dyspozycji potoczny język starogrecki i umiejętnie eksploatowali jego możliwości nominalizacji, nieocenione dla dalszego rozwoju terminologii filozoficznej. Praktyka transplanowania potocznych słów w abstrakcyjny dyskurs ontologiczny nastrocza jednak wiele trudności translacyjnych i interpretatorskich dla współczesnego odbiorcy.

Kłopoty pojawiają się już ze słowami *εστιν, ειναι* („jest”, „być”), od których wyszedł Parmenides¹⁴. Współcześnie upowszechniły się dwa sposoby

¹⁴ Parmenides wprowadził do ontologii *εστιν, ειναι* („jest”, „być”), ponieważ zawierają w sobie egzystencjalny sens tego wyjątkowego czasownika. Miejscami podpierał się ich znominalizowanym derywatem *εον* („będący”) dla wyrażenia swoich myśli. W wyniku podobnych zabiegów językowych powstały kolejne pojęcia ontologiczne będące imiesłowowymi

rozdzielania użyć słowa „jest”. W dyskursie logiczno-językowym zwykliśmy wyodrębniać dwie jego funkcje zdaniotwórcze: egzystencjalną i łącznikową (predykatywną). Pierwsza funkcja wyraża, że coś jest, druga komunikuje, że to, co jest, jest jakieś. W dyskursie ontologicznym różnice obu kontekstów uwyraźniono za pomocą specjalistycznej terminologii. Wszeghogarniające **jest** wszystkiego, co będące (a więc w abstrakcji pozbawione wszelkiego wewnętrznego zróżnicowania) zastępowane jest słowem „istnieć” lub jego nominalną wersją – „istnienie”. To zaś, *co* jest będące, zastępuje się terminem „byt”, rozumianym jako (urzeczowione) coś „wyposażone” w istnienie. Z kolei *jakie* jest istniejące coś, opisuje się terminami „cecha”, „jakość”, „atrybut”, „przypadłość” itp.

Bezrefleksyjne zastosowanie tej rozpowszechnionej terminologii, która przeniknęła do potocznego myślenia, może prowadzić do deformacji myśli Eleaty i całej tradycji greckiej filozofii. Parmenidesowego pytania o **jest** leżącego u podstaw wszelkiego bycia nie należy utożsamiać z „naturalnym” dla nas pytaniem o czyste istnienie (egzystencję). Jak pokazuje Charles Kahn w swoich badaniach nad czasownikiem „być”, takie pojmowanie bycia było obce myśleniu antycznemu (Kahn 1973, 331–370). Pojawiło się ono dopiero w filozofii chrześcijańskiej w obrębie absurdałnej dla Greków idei *creatio et nihilo* (bo dla nich z nicości może „powstać” tylko „drugie” nic: *ex nihilo – nihil*) i Boskiej omnipotencji. Wyjściowe pytanie o **jest** bycia nie możemy zatem bezkrytycznie zastępować pytaniem, czy to, co badane, jest (czy coś jest?)? Dla filozofów greckich coś, co jakoś jest, musi być zawsze „czymś” w swoim byciu. Byt jest zawsze jakoś dany, więc jego istnienie nie wymaga odrębnego dowodu. Wyjaśnienia wymaga określony sposób obecności przedmiotu badań¹⁵.

Dla Parmenidesa i całej tradycji starożytnej problemem rodzącym ontologię nie jest pytanie o warunkujące wszelkie bycie wyabstrahowane istnienie, lecz pytanie, dzięki czemu coś jest (jakimś) czymś i w konsekwencji, dzięki czemu jest właśnie tym (takim to a takim) czymś? Odpowiedź na to pytanie stanowi podstawową przesłankę stanowiska Eleaty i brzmi: właśnie

pochodnymi wyjściowego *εἶναι*. Na przykład *οὐταῖς οὐσία* zastępowane w języku polskim słowami „będące” i „substancja”. Tym potocznym słowom nadawano dodatkową treść filozoficzną (metafizyczną), budowaną przez kontekst wypowiedzi, a nie definicyjne uściślenia. Dlatego przekłady tekstów zawierających tego rodzaju terminy wymagają wielkiej staranności przy wydobywaniu ich właściwego sensu w obrębie systemu myślowego, który współtworzą.

¹⁵ Brak w filozofii greckiej wyodrębnionego i sproblematyzowanego sensu egzystencjalnego słowa „być” nie czyni ontologicznego myślenia filozofów greckich czymś uboższym. W stwierdzeniu „coś jest” eksplikacji wymagało „coś”, a nie oderwane od „coś” jego „jest”. Dla filozofów starożytnych istnienie rzeczywistości nie wymagało dowodu jako odrębnego rozumowania ani nawet powierzchownego uzasadnienia. Poznawanie zasadza się na stawianiu pytań. Próbując poznać „coś”, nie zaczynamy od pytania „czy coś jest?”, lecz od pytania „co to jest?”, które *implicite* nakierowuje na pytanie „jakie jest?”.

dzięki **jest** (nierozłącznemu i wciąż obecnemu) wszelkiego będącego coś jest czymś. To, co nie jest (niebędące, niebyt) nie może być doświadczane ani nawet pomyślane, bo z definicji jest „żadne”. Gdyby mogło „być” jakieś (choćby myślowo jakieś), przeszłoby na stronę będącego, co jest absurdalne. Fundamentalne **jest**, leżące u podstaw każdego będącego, narzuca określone warunki *wspólne* dla wszystkich będących. Jeśli trwałe i niezbywalne **jest** stanowi warunek bycia czymś, to niezbywalność ta powoduje, że będące nie może powstawać, ginąć i zmieniać się, bo utraciłoby swoje *trwałe* bycie czymś (tym, czym się jest jako konkretne będące), co oznaczałoby (myślowo) stanie się innym czymś, tracąc swoje konstytutywne, pierwotne bycie czymś. **Jest** z konieczności **jest** (nie da się pomyśleć będące jako niebędące). **Jest** jest jedno (a nie mnogie): nie ma różnych **jest**, stopniowalnych **jest** i podzielnych **jest** (tj. składających się z czegoś jeszcze bardziej podstawowego niż „ono”). **Jest** z analogicznych powodów jest ciągłe (nieprzerwane w „byciu sobą”) i wieczne.

Tak konceptualizowane **jest** będącego Parmenides zestawia i utożsamia z *myślą*. Jak rozumieć ową tożsamość? Myślicielom starożytnym mylnie imputuje się metafizyczne założenie o suwerenności czy nawet pierwotności myśli w stosunku do bytu, jak przyjmuje w nowożytnym paradygmacie za sprawą Kartezjusza. U Parmenidesa byt jako coś niezbywalnego (bo pomyślenie, że mogłoby go w ogóle nie być, jest niedorzeczne i byłoby uznane za pusty, sofistyczny werbalizm) jest czymś pierwszym, a myśl jedynie miejscem, gdzie się ujawnia. Prawdziwość i źródło prawdy tkwi w samym bycie. Aby właściwie zrozumieć teoriopoznawczy sens pierwotności bytu, znów powołajmy się na dokonania Kahna w rekonstrukcji rozumienia związku myśli (języka) z bytem w filozofii greckiej.

Problem bycia to przede wszystkim kwestia natury rzeczywistości lub struktury świata, przy bardzo ogólnym pojęciu słowa „świat”, który obejmuje wszystko to, co możemy wiedzieć lub badać, co możemy opisać w prawdziwych lub fałszywych wypowiedziach. Zagadnienie bytu dla filozofów greckich oznacza zatem: jak jest ustrukturuowany świat, by jego badanie, wiedza o nim i prawdziwy dyskurs były możliwe? W terminologii lingwistycznej oznacza to, że za podstawowe użycie czasownika „być” w powstaniu tzw. ontologii greckiej należy przyjąć zastosowanie, które nazywam funkcją werytatywną (*veridical use*), gdzie czasownik *estin* oznacza (jest prawdziwym) lub „jest faktem”, „zdarza się”, „zachodzi” (*is the case*) (Kahn, 1976, 357).

Parmenidesową tożsamość bytu i myśli należy zatem rozumieć w ten sposób, że owa relacja zachodzi wówczas, gdy przedmiotem myślenia jest wyżej pojmowana prawda. Wiedza zakłada prawdę, a prawda jest mówieniem tego, co jest¹⁶. Język, który wyraża myśl, jest odbiciem bytu, aczkolwiek nie w postaci

¹⁶ Platowska koncepcja prawdy nie może być rozpatrywana z nowożytnej perspektywy jako odniesienie podmiotowej (i zindywidualizowanej) myśli do *czegoś* poza nią i (potencjalnej) wewnętrznej zgodności między nimi, zgodność która postuluje jej podmiotowe stano-

prostej replikacji (prostego odbicia, które krytykował Gorgiasz). Między dziedziną empirycznego języka i prawdziwym bytem nie ma jedno-jednoznacznej korelacji. Empiryczny świat i powiązany z nim empiryczny język jest ugruntowany w bycie, jednakże język jako narzędzie jest podatny na deformacje. W filozofii reprezentują je fałszywe mniemania identyfikowane z niebytem (z tym, czego nie ma) w odróżnieniu od językowo wyrażonych myśli o prawdziwie będącego. Tylko to, co jest prawdą, jest tym, co będące. Myślenie bytu jest więc myśleniem prawdy: tego, co prawdziwie obecne¹⁷.

Platon rozwinął filozoficzne intuicje Sokratesa i eleatów w teorię idei, jedną z najdonioślejszych i najbardziej znanych w kulturze europejskiej (ze swoją metaforą jaskini i pomysłem rzeczywistości idealnej jako modelu świata zmysłowego). Z historycznego punktu widzenia była ona kolejną, najbardziej kompleksową wyrafinowaną próbą przewyciężenia eleackich aporii (jedność-wielość, stałość-zmienność) zbudowaną na analogicznej figurze myślowej, na jakiej oparli się jego poprzednicy filozofowie przyrody. Mianowicie na przeświadczeniu, że znany nam z doświadczenia świat jest objawem (fundującej go i determinującej) głębszej warstwy rzeczywistości, ukrytej przed bezpośrednią percepcją, której składnik (w postaci pierwiastków Empedoklesa, zarodków Anaksagorasa, atomów Demokryta) spełniają warunki, jakie Parmenides narzucił na byt. Wykazana przez Sokratesa stałość (pewność) wiedzy ma u Platona zakotwiczenie w stałym gruncie rzeczywistości, jakim jest ponadzmysłowy świat idei. Platónskie idee (zmodyfikowane, zwielokrotnione i zróżnicowane byty eleackie¹⁸) tworzą ontologiczny fundament dla wiedzy pewnej (*επιστημη*), różnej od zawodnych mniemań (*δοξα*), wywodzących się ze zmysłowych doświadczeń. Idee – jak sugeruje etymologia ich nazwy – spełniają funkcje formotwórcze w stosunku do fenomenów zmysłowych. Platon przybliży formotwórczą funkcję idei wiążącą dwie rzeczywistości za pomocą trzech relacji: wzorczo-modelowej (*παράδειγμα*), naśladownictwa (*μιμεσις*) i uczestnictwa (*μετεκσις*), które dookreślają w różnych aspektach źródłową relację *podobieństwa* między wzorcą ideą i jego zmysłową kopią.

wienia i nie wyklucza czysto podmiotowego „wkładu”, o którym mówił Kant. Prawda u Platona jest objawem, manifestacją bytu: *verum est manifestatio entis*.

¹⁷ Przy uwzględnieniu powyższych uwag Parmenidesowa koncepcja bytu jest uwolniona od zarzucanych mu jawnych absurdów, że każde pomyślenie ma rzeczywiste desygnaty. Niezwykle urzeczowione i zmaterializowane **jest** Parmenidesa przyjmuje postać bytu jako jednorodnej, ciągłej, pojedynczej kuli materii o skończonych rozmiarach, jak sugerują niektóre podręczniki filozofii.

¹⁸ Platon przewyciężył Parmenidesową jedność (pojedynczość) bytu, dostrzegając, że niebyt nie musi być z bytem wyłącznie w relacji przeciwieństwa. Tego, co jest jakoś będące, jest wiele, ponieważ „nie-bytem” jest każde *inne* niż byt (nie tylko to, co jest pojmowane jako biegunowe przeciwieństwo). Dlatego jest możliwa wielość i zmienność, czego egzemplifikacjami każde będące inaczej niż bycie bytu samego.

Krytyczna analiza teorii idei ujawniła, że wyjaśnienia struktury świata zmysłowego za pomocą relacji naśladownictwa i uczestnictwa są wyjaśnieniami połowicznymi, a nawet pozornymi i same wnikają się w nowe trudności – aporie. Przytoczmy najważniejsze zarzuty z bogatej listy zawartej w *Metafizyce*, na kartach której Arystoteles prowadzi polemiczny dialog z poglądami mistrza. Zdaniem Stagiryty – idee, zamiast wyjaśniać rzeczywistość, jedynie ją niejako podwajają, jedynie nadając tym pierwszym wyższy status bytowy w postaci stałości i wieczności. Wzorcze idee podobnie jak „człeko-podobni” bogowie są wieczni, tak idee zdają się być wiecznymi i niezniszczalnymi fenomenami. „Oddolnie” zreplikowany idealny Wszechświat (w postaci idei Kosmosu, Słońca, Księżyca itd.), paradoksalnie, właśnie przez swoją niezmienność, nie jest w stanie wyjaśnić powstawania, giniecia i zmienności swoich zjawiskowych odpowiedników (*Metafizyka*, 997b). Samo podobieństwo między ideami i fenomenami (dookreślone przez relację naśladownictwa i uczestnictwa) nie przesądza o *faktycznej* zależności od rzekomych wzorców. Co gorsza – prowadzi do trudności najdotkliwiej wyrażonych w argumentie „trzeciego człowieka”, rozważanym w *Parmenidesie* i *Metafizyce* (*Parmenides* 133a, *Metafizyka* 990b). W rozumowaniu tym podnosi się, że jeśli idea łączy jednorodne indywidua (np. idea człowieka indywidualnych ludzi), to musi istnieć trzeci wiążący element wyższego rzędu („trzeci człowiek”), który powoduje przez określoną zależność wyższego rzędu, że zachodzą konieczne, a nie przypadkowe podobieństwa między wzorczą ideą i naśladowującymi je rzeczami zmysłowymi. Ale ów nadrzędny łącznik, aby spełniał funkcję łącznika bytowego między rozdzielonymi światami idei i fenomenów, sam musiałby być „uprawomocniony” istnieniem kolejnego łącznika jeszcze wyższego rzędu i tak w nieskończoność¹⁹.

Argument „trzeciego człowieka”, istotą którego jest iteracja wspólnego orzecznika rozdzielonych klas, nie został skutecznie przewyciężony przez późniejszą koncepcję uczestnictwa, którą Stagiryta deprecjonuje jako jedynie zabieg werbalny nierozwiązujący wcześniejszych trudności²⁰. Sam Pla-

¹⁹ Arystoteles dodaje, że gdybyśmy próbowali ignorować konieczność istnienia trzeciego, wyższego ontycznie elementu, powodującego wspólność (podobieństwo) danej idei i naśladowujących ją fenomenów, to byłoby analogicznie, jak wówczas „jakby ktoś Kalliasa i jego drewnianą statwę nazwał «człowiekiem», nie dostrzegając niczego wspólnego między nimi” (*Metafizyka* 991a).

²⁰ Zarzut „trzeciego człowieka” jest uzasadniony, jeśli, zgodnie z interpretacją Arystotelesa, która na wieki zaciążyła nad Platonizmem, idee i fenomeny się *reifikuje*, tj. traktuje się je jak rzeczy o różnych właściwościach, co jest niezgodne z intencjami Platona, *explicite* wyłożonymi w teorii pierwszych pryncypiów (Blandzi 2002, 85). Jest interesujące, że Roman Ingarden, który nie mógł znać nauk niepisanych, zaproponował nową formę bytową idei (niepokrywającą się z formą samoistnego przedmiotu indywidualnego), która w podobnym duchu do nauk niepisanych odpiera Arystotelesowski zarzut „trzeciego człowieka” (Ingarden 1987, 211–250).

ton dostrzega problem i stawia w *Parmenidesie* pytanie, czym rzecz uczestniczy w idei (w jaki sposób, mocą czego?), która jest jego odseparowaną istotą; a więc tym, dzięki czemu rzecz jest tym, czym jest. W teorii pierwszych pryncypiów relacja uczestnictwa tak jest konceptualizowana, że zostaje przewyższony zarzut „trzeciego człowieka” i jednocześnie jest rozwiązany problem ostatecznej przyczynowości sprawczej, wobec którego „dialogowa” wersja teorii idei była całkiem bezradna. Arystotelesowskie krytyki ujawniły, że idee odseparowane od zmysłowych fenomenów wyjaśniają (nie bez aporii) jedynie przyczynowość wzorcą. Nie tłumaczą natomiast, jak jest możliwa moc sprawcza idei (*δυναμις*), jak aktualizują (*ενεργεια*) to, co w nich uczestniczy. Platon podejmuje w dialogach motyw demiurgicznych mocy sprawczych reprezentowanych przez ideę Dobra w *Państwie* i Demiurga w *Timajosie* (hipotetycznych protoplastów Jednego). Jednakże temat ten jest świadomie ograniczony do przekazu quasi-mitologicznego, wyrażonego językiem otwartych, antropomorficznych metafor. Dopiero swoiste rozszerzenie teorii idei i jej metafizyczne pogłębienie przez wprowadzenie pozabytowych pierwszych zasad przewyższa powyższe trudności w syntezie obejmującej synoptycznie wszelkie piętra i aspekty rzeczywistości.

7. Teoria pierwszych pryncypiów jako ostateczne ugruntowanie wszystkiego, co bytuje. Natura Jednego i Diady Nieokreślonej

Teoria pierwszych pryncypiów zakłada bogatsze hierarchiczne ustrukturywanie rzeczywistości w stosunku do dwupoziomowej ontologii świata idealnego i zjawiskowego z dialogów. Proste Parmenidesowe przeciwieństwo prawdziwie będącego bytu i nieistniejącego niebytu zostaje podwójnie rozbudowane: *wewnętrznie* o jestestwa, które się mieszczą między czystym bytem i czystym niebytem, *zewnętrznie* o pryncypia, które są poza bytem. Wewnętrzna rozbudowa wynika z przesłanki, że między absolutnym byciem i absolutnym nie-byciem mieszczą się *różne* sposoby bycia o porządku hierarchicznym. Parmenidesowa dysjunkcja „albo byt, albo niebyt” zostaje zastąpiona wielocłonową alternatywą różnych „nie-bytów” (bytów innych niż byt pierwszy w porządku ontycznym), tworzących wielopiętrową drabinę istnień²¹. Wymieńmy najważniejsze piętra bycia ontologii nauk niepi-

²¹ Malejąca doskonałość i tym samym niższa pozycja bytów z danego piętra jest następstwem utraty cech (lub ich słabnącej intensywności) w stosunku do bytów poziomu nadrzędnego. Ich ontologiczna nadrzędność polega na tym, że determinują (warunkują) ontycznie byty z piętra niższego. Analiza tych szczegółowych relacji logiczno-ontologicznych była przedmiotem żmudnych ćwiczeń dialektycznych młodszych członków Akademii.

sanych z pominięciem wewnątrzpoziomowych stratyfikacji. Najwyższą pozycję mają liczby idealne (idee liczb) i idee geometryczne. Poniżej stoją idee najwyższych rodzajów. Kolejny poziom to świat „dialogowych” idei uporządkowanych wedle malejącej ogólności. Poniżej świata idei mieszczą się przedmioty matematyczne – nieruchome, wieczne i (w odróżnieniu od idei) w nieskończonej ilości, wszystkie możliwe liczby, figury i bryły geometryczne. Nazywane są bytami pośrednimi, ponieważ rozdzielają świat idealny i świat zjawiskowy (zmysłowy), dno którego tworzą najprostsze składniki strukturalne: cztery pierwiastki Empedoklesa, którym w *Timajosie* nadano matematyczną formę brył foremnych. Najniższą pozycję bytową ma nieukształtowany substrat rzeczy – pierwotna materia (*ύλη, hyle*).

Cała ta hierarchicznie uporządkowana rzeczywistość uzyskuje swoje istnienie i organizujący ją ład dzięki mocom sprawczym dwóch pryncypiów transcendujących wszelki byt: Jedna, lokowanego *ponad* bytem jako czegoś lepszego niż byt, i Diady Nieokreślonej, umiejscawianej *poniżej* wszelkiego bytu. W swym współdziałaniu są ostateczną, pozabytową podstawą istnienia każdego bytu i określoności jego formy bytowej oraz pierwotnym źródłem całościowej harmonii rzeczywistości. Uobecnianie się Jedna i Diady (co nie znaczy Ich obecności *sensu stricto*) we wszystkich poziomach rzeczywistości lub – odwrotnie – uczestnictwo bytów różnych pięt w Jednym i Diadzie to zasadniczy temat nauk niepisanych. W dalszym wywodzie zajmiemy się tymi miejscami nauk niepisanych, w których ontologię przenika myśl matematyczna.

Heurystycznym źródłem teorii pierwszych pryncypiów jest pitagorejska matematyka czy raczej metamatematyka i wywodząca się z tej drugiej zmatematyzowana ontologia tej szkoły filozoficznej. Przedstawienie pitagorejskich korzeni nauk niepisanych w ontycznej stratyfikacji świata Platońskiego, podobnie jak omówienie wszystkich najważniejszych twierdzeń nauk niepisanych, przekracza możliwości tego tekstu²². Ograniczymy się do opisu ontologicznego „działania” pierwszych pryncypiów, do ich bipolarnego sprzęgnięcia w algorytmach demiurgicznych, w których aktualizują się na wszystkich piętach bytu ich moce formotwórcze. Można je przybliżyć metaforą „generowania” rozumianego jako pozaczasowej procedury na podobieństwo bezczasowych konstrukcji geometrycznych stosowanych w greckiej matematyce. W następnym paragrafie zostanie opisany „mecha-

²² Za Hansem Krämerem całą teorię można ująć w skondensowanej formie w następujących twierdzeniach. Jedno i Diada czyli Wielkie i Małe pełnią rolę transcendujących byt pierwszych zasad i najogólniejszych rodzajów, a zarazem najbardziej podstawowych immanentnych elementów wszelkiej rzeczywistości. Jedno jest miarą. Liczby wywodzą się z partycypacji Jedna oraz Wielkiego i Małego. Rzeczy zmysłowe są ukonstytuowane z idei oraz z Wielkiego i Małego. Idee są złożone z Jedna i Wielkiego i Małego. Idee są liczbami w tym sensie, że sprowadzają się do ciągu liczb idealnych. Dobro jest Jednością (Krämer 1990, 77–83).

nizm" formotwórczy pryncypiów w rzeczywistości zmysłowej, także tej swoiście ludzkiej.

Zaczniemy od charakterystyki Jednego, mając świadomość, że rozpatrywanie każdej z zasad z osobna jest tylko zabiegiem umysłowym. Oba pryncypia są nierozłączne. Ustanawiają i formują rzeczywistość tylko jak komplementarnie sprzężony układ. Rozpoczynamy od Jedna, ponieważ jego pozycja w konstytuowaniu struktur świata jest w pewnym sensie wyższa niż Diady (na podobieństwo przewagi Arystotelesowskiej formy nad materią). Najpierw spróbujemy wyodrębnić to specyficzne znaczenie słowa „jedno”, które należy przypisywać Jednu. Z „przygotowawczych”, dialektycznych wywodów Platona z *Parmenidesa* wynika, że o Jednym nic nie można orzekać. Na przykład autopredykatywnie, że „Jedno jest jedno”, lub tożsamościowo, że „Jedno jest Jednym”. Jeśli się ujmuje Jedno samo jako coś wyizolowanego, tj. oderwanego od tego, w czym może Ono uczestniczyć, to nawet „nie można o Jednym powiedzieć «jedno»” (*Parmenides*, 196a). Jako transcendentna zasada bytów sama nie jest bytem, a więc czymś, np. czymś jednym. Jedna nie można więc pojmować jako wyabstrahowanego obiektu posiadającego cechę jedności. Mając na uwadze ograniczenia języka nieprzygotowanego do wyrażania tego, co wykracza poza bytowość, można tylko powiedzieć, że Jedno „ma” jedność jako swoją wewnętrzną „istotę”, nie zaś jako coś, co można mu (jako czemuś) przypisać. Jedno nie ma cechy jedności, Jedno samo jest cechą jedności²³.

Jedno, jako coś, co nie jest, nie jest też *czymś*. Pozostaje więc poza wszelkimi określeniami stwierdzającymi lub negującymi i z tego powodu zdaje się być eleackim niebytem, czyli niczym. Aby temu przeciwdziałać Platon odmiennie konceptualizuje dwie fundamentalne opozycje ontologiczne: będące – niebędące, jedność – wielość. Parmenidesowe **jest** i **nie-jest** łączy relacja przeciwieństwa. **Jest** jest jedno, więc wielość – przeciwieństwo jedności – musi być po stronie **nie-jest**. Byt jest jeden, wielość nie istnieje. Platon przewyższa aporie eleackie przez umieszczenie wielości po stronie bytu, natomiast Jedno (a nie jedność) po stronie niebytu. Niebyt to nie (pojedyncze) przeciwieństwo (jednego) bytu, lecz różne i mnogie (nie-)bycia, czyli „bycie”

²³ Tak konceptualizowane Jedno jest zabezpieczone przed zarzutem „trzeciego człowieka”. Nie trzeba pytać o nadzasadę, która ustanawia, że Jedno jest właśnie Jednym i tak w nieskończoność. W odniesieniu do idei obrona przed zarzutem „trzeciego człowieka” polega (analogicznie) na wykazaniu, że traktuje się w nim elementy odrębnych porządków ontycznych jakby były synonimami, podczas gdy są one jedynie homonimami (czyli *różnymi* obiektami, ale o tej samej nazwie). Urzeczowienie idei i fenomenów zmysłowych, obce Platonowi, skłania do ujmowania ich w tej samej płaszczyźnie bytowej rzeczy indywidualnych. W jednym wypadku wiecznych i niezmiennych, w drugim – zmiennych i ginących. Fenomen uczestniczy w danej idei, bo ma *jej* cechę. Idea w niczym (wyższym) nie uczestniczy, aby mogła być sobą, bo jest właśnie ową cechą. O ideach, które są bytami, jest możliwe orzekanie tożsamościowe, np. Dobro jest Dobro, wykluczone w wypadku Jednego.

czymś innym od jednego (konkretnego) bycia. Stąd jest możliwe wiele zróżnicowanych sposobów bycia, wśród nich bycie zjawiskowe. Systematyzuje je podana wyżej stratyfikacja świata Platońskiego. Wielość bycia na każdym piętrze bycia objawia się w tym, że występuje w nim wiele bytów o tym samym statusie ontologicznym, ale różnym wyposażeniu ontycznym.

Zarysowany wyżej sposób pozycjonowania Jedna prowadzi do trudności teoriopoznawczych. Czy Jedno jako pryncypium, skoro nie jest bytem, nie sprowadza się do niedającego się pomyśleć bycia „niczym” Parmenidesa, tudzież nie zamienia się w zamknięte w sobie ponadbytowe „coś”, o którym też trzeba milczeć, ponieważ samo językowe „coś” zmusza nas, by traktować to, co reprezentuje, za będące po stronie bytu jako *jakieś* „coś”. Jedno jest niepoznawalne i językowo niewyraźne, ale Jedno samo. Można przebić się przez powyższe bariery ontologiczne zamykające pierwsze pryncypium przed tradycyjnymi ścieżkami poznania, jeśli ujmijemy Jedno relacyjnie, czyli w relacji do tego, że *jest zasadą* i jest zasadą *czegoś* (określonego). O Jednym można mówić, jakie jest, czyli myślowo je rekonstruować, po pierwsze dlatego, że można dociec warunków, jakie musi spełnić, żeby być zasadą wszystkich bytów. Po drugie, zostawia Ono w rzeczywistości *określony* (swoisty dla swojej natury) *s p r a c z y ś l a d*, w postaci pochodzących od Niego (we współdziałaniu z Diadą) skutków w świecie bycia. Tak więc Jedno, właśnie jako pierwsze pryncypium (*arche*) bytów, aby nim było, samo nie może być bytem. Musi być transcendentnym źródłem, z którego wszystko czerpie swój byt, i pierwszą przyczyną, dzięki której każdy byt jest bytem *określonym*. Źródło, z którego wypływa wszelki byt, aby sprawiało byt, musi mieć niewyczerpywalną moc sprawczą, jakiś nieustający „nadmiar”, który „przenika” do sfery będącego²⁴. Wykluczone z bytu Jedno jest jego zasadą w takim sensie, że bierze za pośrednictwem Diady udział w konstytuowaniu wielości bytów jako ich zasada formotwórcza. Jedno nie ma bytu, ale nie w sensie prywatnym (braku, deficytu), a jedynie w tym, który wyraża, że jest Ono bardziej elementarne od bytu. Byt jest względem Niego pochodny (*aitiaton*) i dzięki Niemu jest „czymś”. Z tych powodów mówi się o Nim, że jest czymś lepszym niż byt, a w tradycji neoplatońskiej jakimś „nadbytem” (*yperousion, proton, proousia*)²⁵.

²⁴ Barierę w językowym oddaniu ponadbyтового statusu Jednego oryginalnie próbuje przekroczyć Porfiriusz w swoim komentarzu do *Parmenidesa*. Do pozabytowego sposobu „bycia” Jednego używa on bezokolicznikowe znaczenie czasownika „być” (*einaí*), dla tego, co bytuje, jego *verbum finitum* „jest”. Ów niuans językowy nie jest w stanie oddać, czym jest ponadbytowa egzystencja, uwyrażnia natomiast, że zasada bytu pochodzi z wyższego poziomu ontologicznego. Owe „być” Jednego reprezentuje nie tyle jego sposób istnienia, co raczej niewyczerpaną (nieskończoną w swojej mocy sprawczej) źródłowość Jedna, z którego wypływa wszelkie konkretne (czyli skończone) „jest” (*verbum finitum*) każdego będącego.

²⁵ Z perspektywy eleackiej Jedno nie-będące-czymś wydaje się być czymś gorszym niż byt. W ujęciu Platońskim Jedno nie jest nicością, z której absurdalnie mógłby być generowany

Wybór tak skonceptualizowanego Jedna na przasadę wszystkiego wynikał ze strukturalnych właściwości jedności matematycznej ujawnionych w metamatematycznych badaniach pitagorejczyków. Jedność jest strukturalnie elementarna (tj. pod względem swej „wewnętrznej” budowy) w trojakim sensie: (a) jest jednostką, czyli modelem pojedynczości, z której może powstać mnogość, jako absolutnie prosta jest (b) niepodzielna, stając się prototypem integralności każdej całości, dzięki zaś niepodzielności staje się (c) wzorcową miarą i normą wszystkiego jako najbardziej elementarna miara jednostkowa (jak jedynka-monada, która dla Greków nie była liczbą, a pierwotniejszą od liczby jednostkową miarą, ze zwielokrotnienia której utworzona jest dowolna liczba naturalna). Ze względu na (a) ponadbytowe Jedno jest źródłem jednostkowania (wyodrębniania pojedynczych konkretności), ze względu na (b) jest przyczyną zespolenia danej jednostki w określoną całość. Jedno sprawia, że rzeczy są pojedyncze i jednolite: są dyskretnymi (nieciągłymi), trwałymi i tym samym tożsamymi z sobą obiektami o wewnętrznym zespoleniu części w uporządkowaną całość. W perspektywie poznawczej Jedno umożliwia stanowienie kresów, indywidualizację i identyfikację. Ze względu na (c) Jedno jest miarą wszelkiego bytu, także idealnego, np. Dobra i Piękna.

Przejdźmy teraz do opisu „natury” Diady jako zasady. Podobnie jak z Jednym należy zacząć od nazwy i jej dwóch uzupełniających określeń: Diada Nieokreślona (*Aoristos Duas*) oraz Wielkie i Małe (*mega kai mikron*). Słowo „Jedno” wywodzi się od „jeden” (*en*, jedynka), „Diada” (*Duas*) – od „dwa” (*duo*, dwójka). „Diada” mogłaby być zastąpiona słowem „Dwójnia”. Jednakże „Diada” przez cząstkę „dia” (obecną w takich słowach jak diagnoza, diareza, dialektyka, dialog itp.) oraz koneksje z źródłosłowową cząstką „du” (obecną w takich słowach jak dualny, dublować, duplikat itp.) lepiej oddaje wewnętrzną dwoistość, „dwoistą naturę” drugiego pryncypium. Diada jako zasada stanowi istotę czystej dualności, dwojenia lub podwajania (co uwyrażnia słowo „Dwójnia”), ale zarazem jest pryncypium wszelkiej podzielności, które zawsze musi zaczynać od roz-dwojenia (połowienia). Przybliżmy oblicza dwoistości Diady, z nich bowiem wywodzi się jej druga nazwa – Wielkie i Małe²⁶.

byt. Także przypisywana Jednu nieskończoność mocy nie ma sensu prywatnego jako braku granic, tak jak to się przypisuje bytom w tradycji greckiej, gdzie nie-skończone to tyle, co niepoznawalne lub nieracjonalne (*alogon*). To Diada, druga zasada, będzie tak właśnie pojmowana jako potencjalność Jednego. Nie jest autonomiczną istotą: tylko przynależąc do Niego udziela mu możliwości jego rozwinięcia. Jedno nie jest możliwością samą, ale ma możliwością aktualizowania się w ten sposób.

²⁶ W Platńskiej Diadzie nie jest wydobywany trzeci kontekst dwoistości (obok podwajania i połowienia), jakim jest wtórność jako przeciwieństwo pierwotności. Diada jest *oppositum* Jedna, ale w sprzężeniu biegunowym, w którym żadne ramię nie jest sprowadzalne do drugiego. Likwidacja lub realna separacja jednego bieguna unicestwia drugi oraz samą

Tak jak dwójka, pierwsza z liczb, jest pierwszą wielością, tak Diada w rozumieniu czystej dualności²⁷ jest uważana za zasadę wszelkiej wielości (pluralności nieodróżnianej). Diadę można nazwać ontycznym operatorem; źródłem wszelkiego wielokrotnienia, rozumianym jako bezczasowy algorytm multiplikacji. Podpierając się językiem matematycznych procedur komputerowych, taki algorytm byłby działającym na zasadzie pętli multiplikatorem przez „powielanie siebie”. Jak pisze Syrian: „Nanosi ona na wszystko formę samej siebie” (Blandzi 2002, 204) Diada powiela, kopiując według uprzednio istniejącego wzoru. Powtarzanie podwojeń stwarza możliwość nieograniczonej liczebności egzemplarzy w każdym obszarze bycia²⁸. Procedura powielania realizuje się nie tylko przez mnożenie (dublikację), ale także przez dzielenie (połowienie). Istnieją zatem dwa kierunki generowania wielości, ukazujące wewnętrzną dwoistość Diady: jej rozdwojenie na nieokreślone Wielkie i Małe. Jeśli nanosi formę dwojenia na samą siebie, zmierza ku Wielkiemu, gdy nanosi formę połowienia, dąży do Małości. Tak więc dzięki Diadzie możliwe staje się jakościowe stopniowanie i gradacja. Diada w swym zmierzaniu ku Małemu ujawnia, że jest zasadą wszelkiego podziału (diarezy). Natomiast procedura podziału (rozdawiania, dychotomii) czyni z Diady podstawę możliwości wszelkiej analizy i elementaryzacji, czyli wyodrębnienia elementów składowych.

Druga nazwa Diady – „Wielkie i Małe” – eksponuje kolejny aspekt natury drugiego pryncypium, mianowicie że jest ono źródłem wszelkiej relacyjności. Wielkie i Małe to *nieokreślona* relacja; podstawa wszelkiej relacyjności („więcej – mniej”, „dużo – mało” itd.). Dzięki swojej dwoistości jako mnożnika i dzielnika Diada jest generatorem wszelkich relacji, ale w ich nieokreślonej, potencjalnej postaci uzyskującej określoność przez udział pierwszej zasady jako Miary. W Diadzie jako bytowym warunku relacyjności manifestuje się jej równorzędna pozycja w stosunku do Jedna w ustanowieniu całościowego ładu świata. Deficyt relacyjności Diady realizuje się w obrębie pozabytowego związku pierwszych pryncypiów, w bipolarnej więzi

biegunowość. W ujęciu aksjologicznym „drugie” oznacza „gorsze”. Okazuje się, że są metafizyczne przesłanki, o których piszę niżej, by wiązać Diadę z przyczyną zła lub z jego istotą.

²⁷ „Czystość” dualności polega na jej nieokreśloności, braku zróżnicowania, na nieskończoności jej procedur. Jedno określa w nieokreślonym „surowcu” Diady kresy, różnicuje byty, nadaje każdemu z nich własną tożsamość.

²⁸ Platon wykluczał możliwość „wygenerowania” całej struktury rzeczywistości z jednej superzasady, jak to uczynił Plotyn w swojej konceptualizacji Jedna. Dla założyciela Akademii jest niedorzeczne, aby coś było tożsamościowo formujące i formowane zarazem. Z tych powodów konieczne było wprowadzenie Diady jako zasady komplementarnej. Bez niej niemożliwa byłaby żadna wielość, w tym liczba. Jedno samo, choć jest dzięki swej „monadyczności” miarą każdej liczby, samodzielnie nie wytwarza jakościowo różniących się między sobą liczb. Jedynie zapewnia im ich strukturalną jedność oraz odrębność w postaci różnej miary.

kontradiktorycznych elementów (jedność – niejedność, kres – bezkres, miara – bezmiar) – istotowy wymiar powoływania bytów do istnienia. Biegunowe sprzęgnięcie z Jednem odsłania kolejny aspekt dwoistej natury Diady, tym razem wyrażony w opozycji „dynamiczny – pasywny”. Dynamiczny moment Diady realizuje się w jej funkcji powielania (podwajania, połowienia). Pasywna strona drugiego pryncypium to rola receptorki form nadawanych przez Jedno. Można odwrócić kierunek procedur formowania bytów i wyjść od definicji Jedna jako Miary i następnie dojść do definicyjnych określeń Diady, pozbawiając drugą zasadę określoności wiązanych z Jednem (*a-oriston*, *a-peiron*, *a-metron*). Jeśli rozpatruje się łącznie pasywną stronę Diady i sposób definiowania jej przez оголoacanie z pozytywnych określeń, to można zauważyć, że jest ona modelem dla przejawów ontycznych dwóch kluczowych kategorii świata zmysłowego. Mam na myśli *m a t e r i ę* (*hyle*) pojmowaną jako nieukształtowany (i stąd niepoznawalny), czysty substrat ciał, ich podłoże (*ypokeimenon*) oraz *p r z e s t r z e ń* lub *m i e j s c e* (*chora*) zajmowane przez rzeczy fizyczne. Substrat może przyjąć każdą formę, miejsce – każde ciało²⁹.

Na koniec naszej charakterystyki Jedna i Diady oraz ich biegunowego sprzęgnięcia krótkie omówienie, jak pierwsze pryncypia manifestują swoją formotwórczą „aktywność” pod postacią elementarnych par przeciwieństw zestawionych po raz pierwszy przez pitagorejczyków. Chodzi o opozycje z kanonu podstawowych kategorii myślenia potocznego, filozoficznego i naukowego: tożsamość – różnica, jedność – wielość, określoność – nieokreśloność (granica – bezkres), równość – nierówność, stałe – niestałe. Pierwszy człon każdej pary przeciwieństw reprezentuje bytowe przejawy Jedna, drugi odciśnięte w bycie „własności” Diady. Każdy byt staje się bytem, uczestnicząc w Jedności i Diadzie. Jest ich ontycznym zespoleniem (*compositum*). W trzech pierwszych przeciwieństwach uczestniczy każdy byt, dwa ostatnie opisują swoistość świata zjawiskowego. Każde będące jest tożsame z sobą i różne od innego. Jest jednością (pojedynczością) wśród wielości innych bytów. Jest określone (takie to a takie) w wyniku recepcji nieokreślonego jeszcze bycia formy bytowej źródłowo pochodzącej od Jedna.

Ograniczę się do zilustrowania, jak tożsamość i różnica, a za nimi kolejne przeciwieństwa uobecniają się w pierwszych krokach „generowania” bytów, kiedy to prymarne Jedno samo (pozabytowe) staje się Jednym będącym; Jed-

²⁹ Wedle Arystotelesa przestrzenna (rozciągła) natura Diady wyraża się w zrównaniu czterech określeń: przestrzeni (*chora*), miejsca (*topos*), receptora form (*metaleptikon*) i materii (*hyle*). Z jednej strony, Platońskie określenie miejsca jako „rozstępu wielkości” każe je utożsamiać z rozciągłością przestrzeni, z drugiej zaś, pasywne i receptywne rozumienie miejsca i przestrzeni jako „czegoś określanego i obejmowanego przez formę” prowadzi do utożsamienia jej z materią. Trzeba tu dodać, że „przestrzenność” Diady należy rozumieć nie fizycznie, lecz także pozafizycznie jako ontyczne źródło *idealnej przestrzeni* (*hyle no-ete*) – przestrzeni możliwości różnicowania.

nym uczestniczącym w byciu. Każde z tego dwojga jest *tożsame* z sobą i zarazem *różne*, w tym wypadku o bycie Jedna będącego. Jedno będące liczebnie jest *jedno*. Ale przez to, że Jedno będące **jest**, to generuje się *wiełość*. Jest bowiem Jedno jako Jedno i jest Jego **jest** (jego bycie). W **jest** też jest *wiełość* (analogiczna do wyjściowej „dwójności” Jedna będącego). Pierwsza jedność (liczba jeden) jest jednością **jest** jako takiego (byciem identyfikowanym właśnie jako **jest**, a nie byciem jakimś „nie-jest”), druga jedność (dająca dwójkę) jest, dzięki któremu **jest** jest (jakoś istniejąca). I tak dalej zarówno w odniesieniu do Jedna, jak i Jego **jest** (*Parmenides* 142a–143a)³⁰.

Podobnymi krokami można rekonstruować pełną architekturę gmachu rzeczywistości Platońskiej. Każda jego „cegiełka” poczynając od liczb idealnych zawdzięcza swoje istnienie i bycie „czymś” pierwszym pryncypiom, partycypując w nieokreślonym byciu pochodzącym od Diady i uczestnicząc w Jednym, dzięki któremu są sobą – konkretnym bytem. Tożsamość w byciu tym a tym nadaje każdej rzeczy ściśle określoną pozycję na matrycy wszystkich istnień, u wyższych bytów w idealnej przestrzeni (*hyle noete*) możliwości różnicowania (zob. przyp. 34). Lokalizacja bytów w układzie „wertikalnym”, czyli na określonym piętrze stratyfikacji bytowej, jest determinowana przez byty z poziomu nadrzędnego. Rzecz zdobywa swój sposób istnienia oraz ontyczne wyposażenie przez uczestnictwo w określonym bycie dla piętra, któremu podlega. Tą drogą są też lokalizowane w układzie horyzontalnym, a więc w porządku taksonomicznym swego piętra bytowego, co odtwarzano w ćwiczenia dialektycznych jako stosunku między pojęciami. Byt rzeczy zmysłowych jest pochodną sposobu istnienia i form bytowych określonych idei, w których one uczestniczą. Idee, opisywane w dialogach jako jedności, nie są absolutnie proste. Też są mieszaniną bycia nieokreślonego i tego, co nadaje im określoną tożsamość. Idee uczestniczą w metaideach (zwanym liczbami idealnymi) oraz w ideach nadrzędnych rodzajów. Tą drogą stają się tożsame ze sobą i różne od innych idei³¹.

³⁰ Zgodnie z naukami niepisanymi Jedno będące należy identyfikować z pierwszą liczbą idealną, z Jednością idealną lub – jeszcze inaczej – z Jednością ejdetyczną, pierwszą z szeregu 10 liczb ejdetycznych, tzw. metaidei z najwyższego piętra świata Platońskich. Nieokreślone bycie Jedności idealnej aktualizuje się w bycie i staje się określone dzięki uzyskaniu formy pochodzącej od Jedna samego (pozabytowego).

³¹ Nie można zrozumieć niektórych twierdzeń nauk niepisanych bez znajomości metamatematycznej teorii liczb, która jest w nich implicytnie założona. Za pitagorejczykami Akademia przyjęła, że liczba nie jest miarą liczebności zbiorów, jak zdefiniuje ją później Arystoteles, Euklides i współczesna matematyka, lecz jako pierwotna relacja. Z tego powodu pojawiają się w ontologii Platońskiej liczby idealne. Bez koncepcji liczby jako relacji tajemniczo brzmi jedno z ważniejszych twierdzeń nauk niepisanych, że idee są liczbami (w domyśle idealnym). Jest to skrót myślowy komunikujący, że zewnętrzne stosunki między ideami i szerzej między wszystkimi „będącymi” dają się przedstawić jako całościowa sieć relacji wyrażanych środkami matematycznymi, czyli liczbowo.

8. Mechanizm formotwórczy pryncypiów w świecie zjawiskowym i w rzeczywistości ludzkiej

Cała rzeczywistość jest powołana do istnienia i ukonstytuowana w formach bytowych indywiduów jako rezultat kooperacji sprawczej Jedna i Diady. Na każdym poziomie bycia Jedno określa, utwierdza i rozgranicza byty wytworzone substratowo z kreatywnych mocy Nieokreślonego Wielkiego i Małego. W świecie zmysłowym naznaczonym zmiennością *sprawcze* możliwości drugiego pryncypium mają odrębną specyfikę ontyczną. We wszystkich obszarach istnienia poza rzeczywistością fizyczną Diada jako ontyczny operator nieskończonej i nieokreślonej replikacji lub *diarezy* oraz jako źródło gradacji jest w pełni zakrzepła w stanowieniu bytów w kooperacji z determinującą mocą Jedna. Wśród przedmiotów zmysłowych jej zdolność po-wieliania i po-dzielności jest żywa, mobilna, *in statu nascendi*, co może objawiać się jako źródło prze-sady, nie-doboru, nad-miaru, de-formacji, de-strukcyjnego roz-kładu. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ze swojej natury jest pozbawiona miary (umiaru) w możności pomnażania (powiększania, pomniejszania). Dopiero interwencja (nadzór) Jedna nad procesem rozmnażania, rozrostu pozwala utrzymać w ryzach multiplikatywny nadmiar lub niedomiar w stosownych granicach zrównoważenia i wyrównania, w niektórych wypadkach zawodząca w niedoskonałym świecie realnym.

Właśnie z tego powodu Diada ujawnia w świecie zjawiskowym, i tylko w nim, jeszcze jedno oblicze swej wewnętrznej dualności w algorytmach multiplikacji i gradacji bytów. Jest nią *dwoistość własnych skutków*, które mogą być kwalifikowane jako dobre lub złe. Jej kreatywna moc jest czynnikiem pozytywnym (konstruktywnym), acz tylko w pewnych granicach, których sama nie jest w stanie zakreślać. Pomnażanie i wzrost mogą być wartościowane dodatnio jako formy wzbogacenia i doskonalenia. Jednak po przekroczeniu pewnej granicy (miary lub normy) rozrost przechodzi w przerost, nadmiar, przesadę, przesyt, „psując” lokalnie harmonię nienaruszalną w wyższych piętach bytu. Diada działając w izolacji, a więc bez normatywnego wkładu Jedna, ciążyłaby w świecie zmysłowym ku stanom ocenianym jako negatywne. Z tych powodów Diadę uznano za źródło zła, Jedno zaś powiązano z Dobrem samym (ideą Dobra), co nazbyt skrótowo próbował przekazać Platon w otwartym wykładzie, wprowadzając w konfuzję słuchaczy. Diada stała się przyczyną zła w świecie zmysłowym w sensie pozbawiania tego, co pozytywne i unormowane, czyli eliminacji obecności w bycie Dobra-Miary. Zło samoistne, „niezmieszane” (*akra-ton*) nie istnieje, jest tylko *brakiem* (ubytkiem) dobra³².

³² Trudno nie dostrzec tu podobieństw z ontologicznym ujęciem zła w teodycei św. Augustyna, która – jak cała jego teologia – ma źródła Platońskie.

9. Uniwersalizm zmatematyzowanej ontologii nauk niepisanych a historyczne programy badawcze matematyzacji rzeczywistości

Wróćmy na koniec do kwestii zaznaczonej w podtytule tekstu. W mojej prezentacji ontologii „utajnionej” w ezoterycznych naukach Akademii starałem ukazać jej matematyczne i metamatematyczne podłoże stanowiące klucz do zrozumienia Platońskiej tezy o utożsamieniu Dobra z Jednym. W żadnym wypadku owej tożsamość nie można interpretować jako antropocentrycznej projekcji na świat pozaludzki. Tak mogła sądzić „ganiąca” część słuchaczy pamiętnego wykładu, przypisując Platonowi nieuprawnioną ekstrapolację ludzkiej aksjologii na całość bytu, którą ganił już Ksenofanes w krytykach wyobrażeń religijnych swoich ziomków. Teza Platona głosi coś przeciwnego. Zmatematyzowana ontologia nauk niepisanych promieniuje światopoglądową wizją, że ludzkie dobra, przedmioty namysłu etycznego, są jednym z niszowych konkretyzacji uniwersalnej mocy Jedna-Miary, objawiających się w egzystencjalnej warstwie człowieka społecznego (obywatela *polis*). W teorii Platona pozabytowe Jedno zostaje „wprowadzone” do ludzkiego świata przez owoce swych mocy formotwórczych, uobecniając się w niej *e j d e t y c z n i e* jako „norma” lub „miara” *każdego* bytu i *każdego* dobra. W świecie bycia Jedno wtapia się ontologicznie w Dobro same (ideę Dobra), stanowiąc jego istotę także w kwestii prawdy³³.

Już nasze zgrubne omówienie długo zapomnianego osiągnięcia szkoły Platońskiej skłania do kilku uwag o historii i – być może – o przyszłości stosowalności struktur matematycznych w poznaniu naukowym. Znajomość teorii pierwszych pryncypiów zmusza w pierwszej kolejności do poważnej korekty tradycyjnego poglądu o *formie i zakresie* obecności matematyki w systemie Platona. Dopóki nie zrekonstruowano nauk niepisanych i nie uwiarygodniono ich intelektualnego przesłania, matematyczne inklinacje Akademii były postrzegane aż do ostatnich dekad XX w. przez pryzmat *Ti-*

³³ W Jednym trzeba też widzieć źródło poznawalności, gdyż jest Ono racjonalnością. Jest racjonalnością samą (*logos, ratio*), ale jest też *alogon*, to znaczy niewymieralne i niepoznawalne, ponieważ nie mamy do Niego *bezpośredniego* odniesienia. Jedno jest niewymieralne, choć jest miarą wszystkich miar, gdyż nie ma nad sobą ontycznie wyższego wzorca własnej miary. Nie istnieje coś bardziej elementarne miarowo jak jedność Jedna. Natomiast Diada jest *alogon* nie tylko dla nas, ale i w sobie jako *apeiron* i brak miary. Tym, co zapewnia prawdę o poznawanym i co poznającemu udziela możliwości poznawania, jest idea Dobra. Znaczy to, że poznający i poznawane muszą i mogą pozostawać we wzajemnej odpowiedniości, ponieważ uczestniczą na równi w jednoczącej mocy Dobra jako Jedności-Miary. Dobro jako metafizycznie ucieleśnienie Jedność samej spaja poznającego z poznawany w jednoczącą relację, umożliwiając sobą zaistnienie *adaequatio*, zrównanie bytu z myślą – warunek prawdziwości poznania.

majosa, w którym omawia się, miejscami szczegółowo, jak struktury matematyczne konstytuują wewnętrzny porządek ciał (na najniższym poziomie w postaci geometrycznych form czterech pierwiastków-substratów) oraz globalny ład Wszechświata. *Timajos* jako dzieło egzoteryczne sugerował swoim opisem geometrycznego ustrukturyowania przyrody z a k r e s Platońskiego programu matematyzacji ontologii. Tekst sugeruje, że miał on polegać na wyrażeniu istoty przedmiotów cielesnych i porządku kosmicznego językiem znanej wówczas matematyki (elementarnej arytmetyki i geometrii) i *tylko nich*. O nie-przyrodniczych aplikacjach matematyki tradycja pisała milczy.

Wiemy z *Fizyki* i *Metafizyki*, że program matematyzacji ontologii (w tym przedmiotów realnych) spotkał się z krytyką Arystotelesa prowadzoną z pozycji jego stanowiska metafizycznego. Stagiryta zarzucał Akademii, że ontologiczna redukcja rzeczy zmysłowej do ich matematycznych rusztowań jest błędem *pars pro toto*, przez który zatracą się – jak sądził – nieredukowalną, jak o ś c i o w ą swoistość danej substancji – pełnię jej istoty³⁴. Ów pogląd wsparty rzeczowymi argumentami stał się częścią systemu przekonań i ufundowanego na nim światobrazu ostatnich czterech wieków średniowiecza. Późnośredniowieczna wizja Boga, świata i człowieka była spójną fuzją arystotelesowskiej metafizyki, kosmologii i teorii wiedzy z dogmatem chrześcijańskim. Legła ona w gruzach w okresie rewolucji naukowej XVII. wieku, zwanej też rewolucją kopernikańską³⁵. Ważną funkcję w zainicjowaniu przełomowych przemian paradygmatycznych spełniła recepcja nowych świadectw antycznych. Powszechnie wiadomo, że nowożytny nawrót do sięgania po środki matematyczne w poznania był, filozoficznie rzecz biorąc, powrotem do idei neopitagorejskich i neoplatońskich. Historycy i filozofowie nauki dodaliby, że wyjątkową rolę w wyzwoleniu się z więzów arystotelizmu odegrał *Timajos*, nieznany Europie łacińskiej aż do upadku Konstantyno-

³⁴ Wiemy, że teoria dwóch pozabytowych principów miała ratować projekt rzeczywistości idealnej (jako jego najwyższe zwieńczenie teoretyczne) przed aporiami dostrzeżonymi w starej teorii idei. Arystoteles już jako w pełni samodzielny myśliciel uznał za błędny pomysł rozdzielenia rzeczy od ich istot, umieszczonych przez Platona w świecie ponadniebnym. Wyznawał też inną, antypitagorejską koncepcję liczb, zgodnie z którą liczby nie mają żadnej bytowości, są czysto myślowymi abstrakcjami liczebności zbiorów. W kwestii udziału matematyki w bycie i poznaniu głosił pogląd, że ujawnia ona tylko pewną stronę *eidosu* – formy indywidualnych substancji, której nie jest w stanie w pełni zastępować ze względu na jej czysto jakościową zawartość.

³⁵ Choć w historiografii ów proces jest nazywany rewolucją (słusznie – ze względu na radykalność i globalność transformacji intelektualnych), w rzeczywistości realizował się przez półtora wieku jako mozolne i stopniowe wyzwalamie się z metafizycznych, kosmologicznych i metodologicznych schematów scholastycznego arystotelizmu i powołanie na ich miejsce zmatematyzowanego przyrodoznawstwa, opartego na zupełnie nowej podstawie metodologicznej.

pola. Dopiero to dramatyczne wydarzenie historyczne spowodowało, że w wyniku politycznych migracji dotarł wraz z uchodźcami na zachód Europy dialog z koncepcją Boga Matematyka. Świadczenia historyczne potwierdzają, jak wielki wpływ wywarły idee z *Timajosa* na poglądy Keplera i Galileusza. Obaj niemalże obsesyjnie poszukiwali właściwych matematycznych form mających reprezentować porządek ruchu ciał niebieskich i ziemskich.

Chrześcijańska koncepcja stworzenia rodzi pytanie, jak myślał Stworzyciel, urzeczywistniając świat. Średniowieczni filozofowie nie śmieli dociekać owych myśli-idei, przytłoczeni nieskończoną przewagą Boga nad stworzeniem i poczuciem wielkiej złożoności świata³⁶. Twórcy nowożytnego sposobu myślenia podjęli się tej prometejskiej misji uzbrojeni w Platoński pomysł, że demiurgiczne procedury są istotowo matematyczne, że wielość, różnorodność i złożoność przedmiotów materialnych (także złożoność ich ruchów i zmian) daje się poznawczo uporządkować za pomocą relatywnie prostych form (formuł) matematycznych. Jest znamienne, że sukces Newtonowskiej fizyki był interpretowany jako świadectwo dotarcia do Myśli Boga Stworzyciela³⁷. Misja „wydzierania” przyrodzie ukrytych w niej matematycznych reguł i algorytmów formotwórczych rzeczy oraz procesów stała się emblematycznym ucieleśnieniem ideału poznania nowożytnych nauk przyrodniczych. Zgodnie z Arystotelesowską teorią poznania naukowego badanie konkretnej rzeczy (substancji) kończyło się po ustaleniu jej istoty i ulokowaniu jej w drabinie jestestw (nie tylko fizyczno-przyrodniczych). W paradygmacie nowożytnej nauki poznać badaną rzecz, to w duchu matematycznej wizji przyrody z *Timajosa*, przejętej przez Galileusza, opisać regularności jej budowy i zachowania w języku matematyki, z milczącą sugestią, że program aplikowania matematyki dotyczy wyłącznie rzeczywistości fizycznej, czyli z wykluczeniem świata ludzkiego (*res cogitans*)³⁸.

³⁶ Mikołaj z Oresme, jeden z poprzedników Kopernika, miał ponoć mówić, że byłby gotowy udzielić Stwórcy paru rad przy kreacji nieba. W takiej to żartobliwej formie reagował na bałagan w astronomii Ptolemejskiej tamtych czasów, którą chaotycznie rozbudowywano o nowe epicykle, ekwanty i dyferensy, aby ją uzgodnić z obserwacjami. Kryzys w astronomii motywował Kopernika do poszukiwań całkiem nowego porządku kosmicznego.

³⁷ Ówczesne poczucie tryumfu umysłu ludzkiego w odtworzeniu Boskich idei konstytuujących ukryty ład świata dobrze oddaje entuzjastyczny epigram Aleksandra Pope’a, czołowego poety angielskiego Oświecenie, w którym apoteozuje dokonania Newtona w trawestacji pierwszych wersów Księgi *Genesis*: „Natura i prawa natury tkwiły ukryte w ciemności. Rzekł Bóg: Niech się stanie Newton. I wszystko stało się jasne”.

³⁸ Dla prostoty pomijam dwa niezwykle ważne czynniki sprzyjające rozwojowi poznawczemu, które pracują w pozytywnym sprzężeniu zwrotnym w badaniach nauk przyrodniczych. Jest nim, z jednej strony, wykorzystywanie w eksperymentach coraz bardziej specjalistycznych urządzeń i aparatów pomiarowych, z drugiej zaś, aplikowanie nowej, wyrafinowanej matematyki. Punktem zwrotnym w nowożytnej fizyce było wynalezienie przez Newtona i Leibniza analizy matematycznej i konstruowanie coraz doskonalszych teleskopów. Nowa matematyka generuje nową fizykę, a jej odkrycia dają impuls do nowej tech-

Minęło prawie pięć wieków od czasów renesansowej recepcji *Timajosa*, pół milenium wielkich sukcesów matematycznej drogi do prawd świata materialnego. Poczucie, że korzenie tej nadzwyczaj skutecznej postawy badawczej są autorstwa Platona, wyrazili w XX w. wielcy filozofujący fizycy, jak Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker czy Roger Penrose³⁹. Ostatni uczony został wybrany nieprzypadkowo. Jest on autorem kilku książek⁴⁰, w których świętokradczo wkracza do badań problemu psychofizycznego z fizyko-matematycznym modelowaniem procesów myślowych, które nie jest odświeżeniem materialistycznego (fizykalistycznego) redukcjonizmu z XIX w., słusznie nazywanego wulgarnym materializmem. W podjętych przez Penrose'a badaniach, nowatorskich i kontrowersyjnych zarazem (bo łamiących Kartezjańskie podziały), ontologia nauk niepisanych może odegrać inspirującą rolę (jak kiedyś *Timajos*) we wszystkich obszarach badań, w których z różnych, zwykle uzasadnionych powodów sprzeciwiano się matematycznemu modelowaniu przedmiotów badań, ponieważ były to kalki technik fizyki *res extensas*.

Teoria pierwszych pryncypiów daje swego rodzaju ontologiczną przepustkę do takich kierunków badań. Zawiera też interesującą wskazówkę heurystyczną. W świetle nauk niepisanych znane z *Timajosa* matematyczne (czytaj geometryczne) ustrukturuwanie przyrody jest zaledwie jedną z niezliczonych *egzemplifikacji* obecności form matematycznych w bycie. Regularne trójkąty, utworzone z nich bryły foremne pierwiastków-elementów oraz kołowe orbity ciał niebieskich są ucieleśnieniem mocy formotwórczej Jedna i Diady w tym konkretnym obszarze bytu, egzemplifikacją opisaną dość szczegółowo ze względu na strukturalną prostotę (elementarność) tej warstwy rzeczywistości. Na każdym poziomie rzeczywistości Platońskiej algorytmy formotwórcze pierwszych pryncypiów są realizowane z udziałem *odrębnych*, nieznanych jeszcze „matematyk”, które czekają na swoich odkrywców. Można tak domniemywać, ponieważ w ontycznym zróżnicowaniu dziedzin bytu, w których Jedno określa formę rzeczy i stanowi dla nich miarę

nologii, ta w kolejnym cyklu sprzężeń zwrotnych jest wykorzystywana do nowych eksperymentów i technik matematycznych.

³⁹ Heisenberg zwraca uwagę swych filozoficznych dywagacji poświęconych mechanice kwantowej na interesującą analogię formalną między matematycznym opisem atomów i cząstek elementarnych, z których są zbudowane, a geometryczną formą czterech pierwiastków Empedoklesa ujętych w tzw. bryły Platona, które są utworzone z dwóch rodzajów regularnych trójkątów, bytów dwuwymiarowych. W podjętym przez nas temacie von Weizsäcker jest osobą wyjątkową. Wybitny fizyk i akademicki filozof poświęcił w książce o filozoficznych podstawach unifikacji fizyki (Weizsäcker 1978.) cały rozdział o aktualności filozofii platońskiej w kontekście budowania jednolitego obrazu przyrody. Nawiązuje w nim do nauk niepisanych (lata siedemdziesiąte!) oraz do rozważań nad Jednym z *Parmenidesa*.

⁴⁰ M.in. Penrose 1995, Penrose 2000.

i normę, obowiązują ich odmienne *differentia specifica*. W obszarze logiki jest nim logiczna tożsamość (identyczność), na terytorium matematyki równość (izometria, kongruencja itp.), w świecie fizycznym niezmienniczość (np. zasady zachowania), w polityce jedność, w estetyce proporcja (harmonia), w etyce, tej antycznej, rozważa i umiarkowanie (*fronesis, sofrodyne*), w systemach (organizmach) biologicznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych – homeostaza, proliferacja i zrównoważony rozwój, w świetle współczesnego stanu wiedzy. Wszystkie piętra rzeczywistości determinuje Jedno, każde z nich inaczej.

Według Platona człowiekowi znane są bliżej tylko niektóre wzory i algorytmy niewyczerpanych mocy sprawczych Jedna i Diady; niewielki podzbiór *wszystkich*, jakie są zaangażowane w wygenerowanie pełni bytu. Ich znajomość jest częścią kognitywnego wyposażenia człowieka. Służą biologicznemu przetrwaniu i organizacji życia społecznego. Znamy procedury arytmetyczne i geometryczne potrzebne do sporządzania niezbędnych nam sprzętów, różne idee mechaniczne konieczne do zbudowania narzędzi i maszyn. Filozofia wydobyła i uwybraźniła w swoim specjalistycznym języku normy ujmujące istotę dóbr moralnych, piękna i innych przejawów ładu i harmonii. Wszystkie są wytworem formotwórczej kooperacji Jedna i Diady. Komplet (pełnych wersji) wszystkich algorytmów znany jest, by tak rzec, tylko Boskiemu Budowniczemu. Człowiek nie zna m.in. matematyczno-fizycznych algorytmów sprawczych roślin, zwierząt i samego człowieka⁴¹.

W XX w. doszło do radykalnej przebudowy naukowego obrazu świata w wyniku kilku rewolucji naukowych. W jego drugiej połowie przekroczono kolejną barierę poznawczą. Alan Turing zaczął realizować w swoich badaniach pomysł, że *wszelkie* myślenie, boskie, ludzkie, maszynowe, jest matematycznie algorytmizowalne. Ta śmiała idea, mająca nieznanego Turingowi starożytne *antecedensy*⁴², stała się teoretyczną podstawą do konstruowania elektrycznych urządzeń nazywanych współczesnych komputerami, prac nad sztuczną inteligencją i inspiracją do badań podjętych między innymi przez Penrose'a. Prawdopodobnie jest to wstępny etap wyłaniania się nowego paradygmatu naukowego. Musimy cierpliwie czekać na pojawienia się

⁴¹ W odkrytym pół wieku temu kodzie genetycznym można doszukiwać się semantyczno-biochemicznego analogonu geometrycznych form czterech elementów z *Timajosa* w obszarze życia. Trzeba jednak pamiętać, że to wielkie odkrycie tłumaczy na poziomie biochemii zjawiska dziedziczenia, a nie *tajemnicę życia*. W Akademii nie podejmowano badań wzorczych algorytmów znanych tylko Bogu, nie tylko ze względu na świadomość ograniczeń poznawczych człowieka. Teoria pierwszych pryncypiów poza realizacją czysto poznawczego celu dotarcia do ostatecznych podstaw rzeczywistości spełniała jeszcze inną funkcję. W Akademii liczyły się (kto wie, czy nie bardziej) wartości soteriologiczne, realizowane przez recepcję najgłębszych prawd o organizacji świata.

⁴² W tradycji neoplatońskiej przyjmowano, że liczbową jest nie tylko struktura duszy, ale i samego Umysłu (pierwszej hipostazy) (Blandzi 2003, 263).

matematycznych Keplerów i Turingów, którzy otworzą drogę do algorytmów formotwórczych i nowego typu regularności wkraczających do świata człowieka i jego kulturowych artefaktów, do Kartezjańskich *reses cogitans*.

Droga do teorii *prawdziwie „wszystkiego”* została jakby po raz drugi otwarta w czasach rehabilitacji ontologii nauk niepisanych. Nie wiadomo, jak będzie długa i kręta.

Bibliografia

Arystoteles, *Metafizyka*.

Blandzi S. (2002), *Platoński projekt filozofii pierwszej*, IFiS PAN, Warszawa.

Crombie A.C. (1960), *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tł. S. Łupacewicz, PAX, Warszawa.

Dembiński B. (2003), *Późna nauka Platona: związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice.

Geiser K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

Hadot P. (2003), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Fundacja Aletheia.

Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, tł. D. Gierulanka, t. II, PWN, Warszawa.

Kahn Ch.H. (1973), *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht.

Kahn Ch.H. (1976), Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (4).

Krämer H.J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Nr. 6, Winter, Heidelberg.

Krämer H.J. (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, State University of New York Press, Albany.

Maier A. (1949), *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma.

Penrose R. (1995), *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tł. P. Amsterdamski, PWN, Warszawa.

Penrose R. (2000), *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, tł. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.

Perek M. (2006), *Średniowieczna wizja świata a nowożytne przyrodoznawstwo: ciągłość czy zerwanie. Rola tzw. poprzedników Galileusza w ukształtowaniu nowożytnego ideału nauki*, Roczniki Antropologii Wiedzy, rocz. II, Wrocław.

Platon, *Parmenides*.

Platon, *Timajos*.

Reale G. (2000), *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn.

Szlezák T. (2005), *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty.

Weizsäcker C.F. (1978), *Jedność przyrody*, tłum. K. Napiórkowski i in., PIW, Warszawa.

The Good Is Equated to the Unity. Ontological Foundations of Mathematization of the Reality in Plato's Unwritten Doctrines in Reference to Modern Applications of Mathematics in Science

Summary

The Tübingen School spread a new interpretation of Platonism, according to which the most valuable part of the Academy's legacy are the so-called unwritten doctrines. These doctrines contain ontological theory of first rules of the Unity and the Dyad. The article discusses mathematical fundamentals of the doctrines in the context of modern applications of mathematical structures in the description of reality.

Keywords: Plato, unwritten doctrines, ontology, mathematization.