

Świadectwa niepisanej dialektyki Platona

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* /

In Memoriam

Konrad Gaiser (†03.05.1988)

Hans Krämer (†24.04.2015)

Giovanni Reale (†15.10.2014)

Wstęp do lektury źródeł

Pod tak sformułowany tytuł podpadają trzy specjalnie dobrane zestawy tłumaczonych przez nas tekstów źródłowych, które dotyczą niepisanej filozofii Platona. Dwa pierwsze znamy od samego Platona, natomiast zestaw trzeci testimoniów pochodzi głównie od najzdolniejszego jego ucznia Arystotelesa. Przekłady oraz interpretacje większości tych tekstów podejmowaliśmy już uprzednio, lecz tutaj proponujemy łącznie ich rozszerzoną i znacznie zmodyfikowaną wersję, mając na względzie przedłożenie Czytelnikowi polskiemu samych ważniejszych świadectw, dotyczących podstaw nowej interpretacji

Platona, z nieznamości których wynikają różne nieporozumienia i często pochopne osądy.

Ostatnia intrygująca partia *Fajdrosa* na temat stosowności i niestosowności pisarstwa stanowi nie tylko wymowne jego zakwestionowanie, ale i wyzywające potępienie (ὄνειδος), i to z ważkich powodów merytorycznych. Pismo jest niestosowne jako wtórny i martwy środek przekazu prawomocnej wiedzy, którą nabywa się na żywo w dialektyce ustnej wraz z dociekaniem istoty rzeczy. Wiedza ta zapisywana jest jedynie w duszach (umysłach) pojętych po temu rozmówców. Tworzenie pism to — na podobieństwo „letnich ogródków Adonisa” — marnowanie nasion, które nie wydają dojrzałych owoców. Pożytek z pism może zaistnieć jedynie wtedy, gdy ich autor filozof potrafi dowieść, że wszelkie one są poślednie czy marne (φαιῦλα), a jeśli nawet sam je tworzy, to jest w stanie wspomagać je logosem ustnym i tym sposobem krzewić treści cenniejsze (τιμώτερα) do wyrażenia. Od wszelkiego pisma „cenniejsze” są bowiem treści właściwie wpajane w duszach na temat sprawiedliwości, piękna i dobra itp., które nie są do powierzenia jedynie martwym znakom graficznym.

Wynika stąd, że autor *Fajdrosa* wszelkie pismo mniej lub bardziej uznawał za literaczkę ‘zabawę’ (παίδιά), stawiając przy tym istotny wymóg odautorskiego wspierania swych dialogów w dialektyce ustnej, o czym świadczą bezpośrednio i pośrednio świadectwa źródłowe.

Czy potępienie pisma w *Fajdrosie* odnosiło się tak samo do tworzonych przezeń dialogów, które przecież odzwierciedlały sokratejską żywą rozmowę w rozmaitych sceneriach i sytuacjach problemowych? Nałożenie takich osobliwych wymogów na nauczanie i uprawianie filozofii może wydawać się nam całkiem niezrozumiałe. Podobnie zresztą argumentował przeciwko pismu uczeń Gorgiasza, Alkidamas z Elai (przełom V/IV wieku p.n.e.) w swej rozprawce *O autorach mów czyli o sofistach*.

Drugie doniosłe świadectwo własne Platona na temat niestosowności pisma pochodzi z jego *Listu VII*, którego autentyczność niesłusznie była kwestionowana. To nie przypadek, że właśnie w tym autobiograficznym wątku wyznał Plato swoje *credo* co do argumentów przeciwko pismu oraz co do wymogów i wartości właściwie uprawianej filozofii. Wyznanie to wynikało też z osobistego rozczarowania, jakie spotkało Platona w jego krzewieniu filozofii. Wobec chełpliwego tworzenia pism przez tyrana Dionizjosa (czy jeszcze innych) na temat tego, czym on sam się zajmuje, Platon stwierdził wymownie wprost, że „nie ma i nigdy nie będzie jego żadnego pisma”. Z kontekstu wynika, że chodziło tu o kwestie pryncypiów, czyli naczelnych zasad natury (τὰ πρῶτα καὶ ἄκρα περὶ φύσεως — *Ep.* 344 d). Otóż ten właśnie motyw stanowił główny przedmiot owych *agrapha dogmata*, o których — jak zobaczymy — wzmiankował Arystoteles.

Istotne jest przy tym to, że Platon powtórzył tutaj swój ważki argument dotyczący ograniczoności i nieadekwatności pisma w dochodzeniu do prawomocnej wiedzy. To jeden z najwyraźniejszych jego argumentów filozoficznych, nie ujęty w stylu mitu czy alegorii, jak to czynił w swych dialogach literackich. Chodzi o cztery składniki wiedzy-twórcze (nazwa, definicja, wizerunek, wiedza-intelekcja), które mają też uzasadniać niestosowność w tym samego pisma. Dociekania wokół cnót i wad, prawdy i fałszu,

wymagają trudu myślowego w długim czasie, w trybie dialektycznym i elenktycznym (odpierającym błędy), aby „rozjaśnić pojęcie i rozumienie każdej rzeczy, starając się osiągnąć skupienie najwyższe w ludzkiej mocy”.

Wczytując się w intencje obydwu tych tekstów, możemy właściwie zrozumieć, jaką nadawał Platon wartość swym pisanym dialogom jako wykładni odsyłającej do jego ezoterycznej filozofii. Platon przecież rozmyślnie nałożył na pismo znamienne zastrzeżenia, ograniczenia i niedostatki filozoficznego przekazu. Jego mistrz Sokrates, jak wiadomo, niczego w ogóle nie pisał i takie podejście po części przejął Platon w swej dialektycznej oralności, jakkolwiek tworzył dialogi sokratejskie, które okazują się być tylko jedną stroną jego aktywności filozoficznej.

Okazuje się, że w dialogach Platona występuje wiele takich miejsc, gdzie doraźnie stawiane ważne kwestie odesłane zostają do dalszej dyskusji na inną okazję, jakby nie dało się ich dalej rozstrzygać w tej spisanej postaci. Są to niedomówienia, aluzje, odnośniki czy odsyłacze, do bardziej ścisłych założeń, racji i uzasadnień. Zazwyczaj Sokrates, choć w późniejszych dialogach również Gość z Elei, Timajos czy Ateńczyk, stwierdzają niemożność należytego wyłożenia takich kwestii, które wymagają ściślejszego i bardziej systematycznego ujęcia gdzie indziej. Te inne okazje to zapewne prowadzone przez Platona w Akademii ustne wykłady i konwersacje, o którym ślady przekazała tradycja pośrednia.

W związku z tym podajemy w wyborze z dziesięciu dialogów Platona przekład tych miejsc, które zdają się stanowić odsyłacze do owej niepisanej dialektyki. Najważniejsze i najdłuższe z nich, jak np. w *Politei* i *Filebie*, dotyczą metody dialektyki z odesłaniem do Idei Dobra na wyższym poziomie refleksji, sięgającym teorii pierwszych zasad. Skądinąd wiadomo, że był to przedmiot specjalnych dyskusji zwanych *agrapha dogmata*. Inne przytoczone tu miejsca z dialogów odnoszą się do zaplecza matematyzującego i dialektycznego w sensie sprzęgu pryncypiów: Jednego – Wielości. Rozpoznanie i badanie owych niedomowień czy odesłań w dialogach do czegoś poza nimi wraz z motywem ustnego wspierania pisanych treści — to nowa perspektywa w zintegrowanej interpretacji filozofii Platona.

Trzeci zestaw tekstów źródłowych w tym zakresie pochodzi głównie od Arystotelesa i jego komentatorów. Owe *Testimonia Platonica* podajemy tutaj w dość obszernym wyborze, jednak w innym porządku systematyzującym, aniżeli w dotychczasowych ich edycjach (Gaiser, Krämer, Richard, Isnardi Parente). I tak na pierwszym miejscu stawiamy świadectwa o Platonie z *Fizyki* Arystotelesa wraz z komentarzem Simplikiosa (nr 1–14), który powołuje się na (zaginione) pismo Arystotelesa *O Dobru*. Platon jawi się tu inspirująco w kontekście dociekań Stagiryty nad materią, ruchem i przestrzenią. Chodzi głównie o drugie pryncypium Platona (Wielkie i Małe, Diada nieokreślona). Arystoteles wzmiankuje o sformułowanej przez Platona nieco inaczej koncepcji materii w *Timajosie* i w jego *agrapha dogmata*.

Na drugim miejscu przytaczamy świadectwa z ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie mowa o rodowodzie filozofii Platona o ideach/formach, liczbach i wielkościach ejdetycznych oraz ich naczelnych zasadach/pryncypiach (nr 15–42). W kilku miejscach instruk-

tywny jest tu komentarz Aleksandra z Afrodyzji, również przywołującego wspomniane pismo Arystotelesa *O Dobru*. Materiał tych tekstów jest nader złożony, referujący i polemiczny zarazem. Arystoteles rozważa pogląd Platona łącznie ze stanowiskami Speuzypa i Ksenokratesa, nawiązując też do pitagorejczyków. Pewnym ułatwieniem w lekturze może być poniższy wykres ukazujący różne stanowiska Platona i tych jego uczniów łącznie z Arystotelesem w kwestii pryncypiów i bytów od nich pochodnych.

PLATON	SPEUZYP	KSENOKRATES	ARYSTOTELES
Jedno – Diada Wielkie – Małe	Jedno – Wielość	Jedno – Diada	Forma – Materia – Brak
Liczby i wielkości ejdetyczne	Nie przyjmuje	Przyjmuje jako tożsame z liczbami matematycznymi	Nie przyjmuje
Idee = formy	Nie przyjmuje	Przyjmuje	Nie przyjmuje jako byty oderwane
Przedmioty matematyczne	Przyjmuje	Przyjmuje	Nie przyjmuje jako byty pośrednie
Rzeczy zmysłowe			

Następnie przytaczamy świadectwo Diogenesa Laertiosa (nr 43), który za Arystotelesem przywołuje Platona podział przeciwieństw oraz bytów na samoistne i relacje. W dalszej kolejności (nr 44–46) zestawiamy z *Etyk* Arystotelesa te nieliczne, krytyczne wzmianki na temat Dobra według Platona. Z tym wiąże się słynne świadectwo Arystoksenosa (nr 47), który za Arystotelesem informuje nas, jak to Platon ujmował Dobro w aspekcie nauk matematycznych.

Na koniec nie może zabraknąć w naszym wyborze dwóch ważnych świadectw na temat platońsko-akademickiej teorii pryncypiów. Pierwsze z nich jest bliskie ujęciu Arystotelesa i pochodzi od jego ucznia Teofrasta z książki *Metafizyki* (nr 48); drugie zaś to znacznie późniejsze świadectwo z książki *Przeciw fizykom* Sekstusa Empiryka (nr 49), niezależne, jak się wydaje, od wersji Arystotelesa, choć w wielu punktach możliwe do uzgodnienia z nią.

Na podstawie powyższych świadectw własnych Platona oraz relacji doksograficznych Arystotelesa możemy coś wiedzieć o podwójnym nauczaniu twórcy Akademii: pisemnym, popularnym czy egzoterycznym w ogłaszanych dialogach oraz ustnym,

pogłębianym czy ezoterycznym w gronie najbliższych słuchaczy i uczniów. Wiekopomną zasługą szkoły tybingeńskiej (Gaiser, Krämer, Szlezák) jest nie tylko wydobywanie i wnikliwe potraktowanie świadectw o niepisanej dialektyce Platona, lecz także gruntowna próba zintegrowanej hermeneutyki dzieła pisanego i niepisanego twórcy Akademii. Rzecz pozostaje sporna i trudna dla wielu badaczy do przyjęcia. Zauważmy tylko, że niezrozumienie i nieporozumienie wokół platońskiej krytyki pisma i dialektyki oralności zdaje się również wynikać z nieznamomości tekstów źródłowych oraz zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*. Ta niechęć spotęgowana bywa jeszcze zwykłym uprzedzeniem do Arystotelesa ze strony wielu zwolenników Platona i (neo)platonizmu.

Wszelako *sine ira et studio* kwestią szczególnie istotną w tym wszystkim jest rozpoznanie owych Testimonia Platonica z perspektywy doksograficznej i aporetycznej Arystotelesa, skoro to właśnie od niego najwięcej mamy tych świadectw. O tym traktowaliśmy uprzednio: jak to Stagiryta przypisał Platonowi pewien ‘system analityczny’ w sensie redukcji wszechrzeczy do idei-form, a dalej do liczb i wielkości ejdetycznych, których naczelnymi zasadami są Jedno i nieokreślona Diada (Wielkie i Małe). Inspirowany niewątpliwie niepisaną dialektyką Platona (*agrapha dogmata*) i dyskusjami krytycznymi w Akademii przedłożył on konkurencyjną teorię pryncypiów, proponując własne rozstrzygnięcia tych samych i pokrewnych kwestii.

Z braku miejsca nie podejmujemy tu samej egzegezy tłumaczonych tekstów źródłowych. Odsyłamy przy tym do nowszej literatury przedmiotu (zob. Bibliografia), a także do niektórych artykułów w niniejszym numerze „Peitho” (zwłaszcza do prac Erlera, Krämera i Szlezáka). W każdym razie *res porro tractabitur*.

BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E., 1991, *Le dottrine non scritte di Platone 'Intorno al Bene' nelle testimonianze di Aristotele*, Napoli.
- BERTI, E., 2010, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma i Bari.
- BONAZZI M., 2015, *Il platonismo*, Torino.
- CATTANEL, E., 1996, *La teoria platonica-accademica degli enti matematici nella Metafisica di Aristotele*, Milano.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, München.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, w: K. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2, 1, Basel.
- GAISER, K., 1980, „Plato's enigmatic lecture *On the Good*”, *Phronesis* 25, s. 5–37 („Enigmatyczny wykład Platona *O Dobru*”, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1997), s. 187–218).
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli.
- GAISER, K., 1968², *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1998, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T.A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- ISNARDI PARENTE, M., 1997; 1998, *Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i λεγόμενα ἄγραφα δόγματα. Le testimonianze di Aristotele*, „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei”, s. 375–487; *II. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, *ibidem*, s. 1–120.
- KRÄMER, H.J., 1982 (2001⁶), *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1996, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commento storico-filosofico di Repubblica VII 534b3–d2*, Milano.
- KRÄMER, H., 2004, „Die Ältere Akademie“, w: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Basel, s. 1–165.
- KRÄMER, H., *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston 2014.
- NIKULIN, D., 2012, *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, New York.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- REALE, G., 2008, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle Dottrine non scritte*, Milano.
- RICHARD, M.-D., 1986; 2006², *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- RICHARD, M.-D., 2008, *Dottrine non scritte di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 1998, *Czytanie Platona*, Warszawa.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2005, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty.
- SZLEZÁK, T.A., 2010, „O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*”, *Peitho* 1 (1), s. 57–73.
- WESOŁY, M., 2004, *Sokrates i agrapha dogmata: dwa komplementarne zaplecza filozofii Platona*, w: *Spotkania platońskie*, Warszawa, s. 26–32.

- WESOŁY, M., 2004, „Historia peri physeos w ujęciu platońskiego *Timajosa*”, w: *Kolokwia Platońskie*. ΤΙΜΑΙΟΣ, Wrocław, s. 89–102.
- WESOŁY, M., 2006, „Przedmiot, kompozycja i metoda Platońskiego *Fileba*”, w: *Kolokwia Platońskie*. ΦΙΛΑΕΒΟΣ, Wrocław, s. 27–44.
- WESOŁY, M., 2006, „Parmenides z Elei — physikos i ‘Parmenides’ Platona — dialektikos: Perspektywy nowej interpretacji”, *Sprawy Wschodnie* 1–2, s. 53–67.
- WESOŁY, M., 2007, „Posłowie” w: Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, Kraków, s. 309–333.
- WESOŁY, M., 2008, „System analityczny Platona w relacji krytycznej Arystotelesa”, *Roczniki Filozoficzne*, s. 299–320.
- WESOŁY, M., 2012, „Plato’s Analytic System of Principles in Aristotle’s Critical Account”, w: *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, Zürich i New York, s. 247–275 (dopracowana wersja poprzedniego artykułu).
- WESOŁY, M., 2013, „Platona *Fajdros*: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma”, w: *Kolokwia Platońskie. Fajdros, Lectiones & Acroases Philosophicae VI* 2, s. 29–55.
- WESOŁY, M., 2015, „Der »Tübinger« Platon — nowy paradygmat hermeneutyczny”, w: *Antyk i współczesność*, Warszawa, s. 65–80.

I. ŚWIADECTWA WŁASNE PLATONA: ARGUMENTY PRZECIWKO PISMU

FAJDROS, 274 b–279 c

[S = Sokrates; F. = Fajdros]

S. - Pozostaje nam jeszcze wspomnieć o stosowności i niestosowności pisarstwa (γραφῆ), jak bywa ono pożyteczne, a kiedy nieodpowiednie. Czyż nie?

F. - Tak.

S. - Wiesz więc, w czym najbardziej uraczyć boga tworząc mowy lub traktując o nich?

F. - Bynajmniej. A ty?

S. - Ja mam do opowiedzenia pewne podanie naszych przodków, a oni sami znali prawdę. Gdybyśmy ją sami odkryli, czyby nam jeszcze coś zależało na poglądach ludzkich?

F. - Pytasz zabawnie. Lecz powiedz, cóżeś takiego słyszał.

S. - Słyszałem tedy, że koło Naukratis w Egipcie istniał jeden z dawnych bogów tamtejszych, któremu był i ptak poświęcony, nazywany Ibisem, a bogu samemu było na imię Teut. On to pierwszy wynaleźć miał liczbę i rachunki, geometrię i astronomię, a także szachownicę, kości do gry oraz pisma (γράμματα). Królem całego Egiptu był wówczas Tamuz, panując w owym wielkim mieście górnego Nilu, które Hellenowie zwą Tebami Egipskimi, a boga nazywają Ammonem. Do niego tedy przyszedł Teut, pokazał mu swe sztuki i powiedział, że trzeba je rozpowszechnić pośród pozostałych Egipcjan. Ten zaś pytał, jaki ma być pożytek każdej z nich, a w odpowiedzi tamtego, co wydało mu się, że trafnie lub nietrafnie mówi, jedno ganił, drugie wychwalał. Podobno o każdej sztuce miał Tamuz Teutowi wiele do powiedzenia za i przeciw, co wymagałoby tu długiego wywodu. A kiedy doszli do pisma, rzekł Teut: ‘Ta umiejętność, królu, uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w zapamiętywaniu, albowiem odkryte zostało lekarstwo na pamięć i mądrość’.

Na to król odpowiedział: „O najuczeńszy w sztukach Teucie, jeden potrafi płodzić wytwory sztuki a drugi oceniać, jaki los przypadnie — na szkodę i pożytek — tym, co zechcą się nimi posługiwać. Teraz ty, będąc ojcem pisma, w dobrej intencji przeciwnie rzekłeś do tego, co ono potrafi. Ono bowiem u uczących się sprawi w duszach zapomnienie z braku ćwiczenia pamięci, jako że przez zawierzenie pismu od zewnątrz jego obcych znaków sami w sobie nie będą skłonni do zapamiętywania. A zatem nie na pamięć, jeno na przypominanie odkryłeś lekarstwo. Co do mądrości, dostarczasz uczniom jedynie pozor, a nie prawdę. Dzięki tobie staną się nader bystrzy wzrokowo, bez nauki zdając się być erudydami, choć w większości to ignoranci i trudni do współzycia, mędrkami (δοξόσοφοι) zostaną zamiast mędrkami”.

F. - Sokratesie, jak ty łatwo przytaczasz podania egipskie i jakie tylko zechcesz!

S. - Podobno ci, mój drogi, co są w świątyni Zeusa Dodońskiego, powiadali, że mowy wróżebne wywodziły się z pewnego dębu. Ówczesnym ludziom, ponieważ nie byli mędr-

cami, jak wy młodzi, w prostocie ducha wystarczało wysłuchanie dębu i głazu, jeśli tylko prawdę mówił. A dla ciebie chyba ważniejsze to, kim jest mówiący i skąd pochodzi. Nie tylko bowiem zważasz na to, tak czy inaczej mają się rzeczy.

F. - Słusznieś mnie zganił. I mnie się zdaje, że co do pisma jest tak, jak mówi ów Tebańczyk.

S. - A zatem kto sądzi, że sztukę się w pismach przekazuje, i kto ją przyjmuje jako coś jasnego i trwałego wynikłego z pism, ten jest nader naiwny i nie zna zaiste wyroczni Ammona, skoro mniema, że mowy zapisane są czymś więcej niż tylko tym, aby posiadającą wiedzę mógł sobie przypomnieć to, o czym traktuje pismo.

F. - Zupełnie słusznie.

S. - Coś niepokojącego, Fajdroisie, zawiera w sobie pismo (γραφῆ), a prawdę rzekłszy, to i malarstwo. Toż i jego wytwory stoją przed nami jak żywe, a jeśli zapytasz je o co, całkiem dostojnie milczą. Tak samo i słowa pisane. Mógłbyś sądzić, że mówią one tak, jak istoty myślące, lecz jeśli zapytasz coś z tego, co mówią, pragnąc się czegoś nauczyć, jedno i to samo wciąż oznajmijają. Gdy raz jest napisana, dociera wszędzie taka mowa, zarówno do tych, co ją rozumieją, jak i do tych, dla których nic nie znaczy, i nie wiadomo do kogo powinna przemówić, a do kogo nie. Fałszywie zrozumiana i niesłusznie gardzona, wymaga zawsze pomocy swego ojca, gdyż sama niezdolna jest bronić się i udzielić sobie wsparcia.

F. - Również i to całkiem słusznie stwierdziłeś.

S. - No cóż, zobaczymy teraz inną mowę, rodzoną siostrę tamtej, w jaki sposób powstaje, w czym jest lepsza i solidniejsza z natury od tamtej?

F. - Czym ona jest i jak powstaje, chcesz powiedzieć?

S. - O takiej, co wraz z poznaniem naukowym pisana jest w duszy zdobywającego wiedzę, zdolna bronić się sama, wiedząc do kogo należy mówić, a przed kim milczeć.

F. - Mówisz o mowie tego, kto wiedzę posiada, żywej i pełnej ducha, której zapisanie nazwane może być słusznie pewnym jej obrazem.

S. - Całkowicie tak jest. Odpowiedz mi tedy: obdarzony rozumem rolnik, pielęgnując nasiona i pragnąc, by owoc wydały, czy poważnie posieje je latem w ogródkach Adonisa i cieszyć się będzie, widząc po ośmiu dniach, jak pięknie wchodzą, czy też uczyni to dla zabawy, tak od święta, jeśli w ogóle uczyni? Czy te, co wypielęgnował, podług sztuki uprawy posieje w podatnym miejscu, i będzie się cieszył, gdy w ósmym miesiącu jego zasiew osiągnął cel? -

F. - Tak też, Sokratesie, jedno uczyni poważnie, drugie zaś inaczej, jak powiadasz.

S. - A o kimś posiadającym wiedzę o prawości, pięknie i dobru, czyż powiemy, że ma mniej rozumu od rolnika w zakresie rozsiewania własnych nasion?

F. - Bynajmniej.

S. - A zatem poważnie nie zapisze ich na wodzie, posiewając czernidłem swego ryłka mowy niezdolne same się bronić, niezdolne nawet wystarczająco wyłożyć prawdy.

F. - Tego przecież niepodobna!

S. - Bo też nie! Lecz „ogródki z pism”, jak się zdaje, gwoli zabawy posieje on i zapisze, jeśli w ogóle zapisze, wzbogacając sobie wspomnienia, gdy „nadejdzie przynosząca

niepamięć starość”, i każdemu, kto pójdzie jego śladem, a radować się będzie, widząc swe wzrastające owoce. A gdy inni korzystać będą z innych zabaw, przepojeni na ucztach i w innych pokrewnych uciechach, wtedy on, jak się zdaje, zamiast tych, o jakich mówię, żyć będzie bawiąc się tamtymi.

F. - Mówisz o przepięknej, Sokratesie, wyzbytej próżności, zabawie tego, kto potrafi w mowach się bawić, prawiąc o sprawiedliwości i innych rzeczach, o których się wypowiadasz.

S. - Tak bowiem, drogi Fajdroisie, to jest. O wiele zaś piękniejsze, jak sądzę, staje się zamilowanie do tego, gdy ktoś stosując sztukę dialektyczną, wzięwszy podatną duszę, zasadzi i posieje w niej mowy wraz z wiedzą naukową, które potrafią przyjść z pomocą sobie samym i swemu siewcy, i nie są bezpłodne, lecz mają nasienie, z którego wzrosną i inne mowy w innych charakterach, zdolne wciąż wydać to nieśmiertelne nasienie, a dysponującego nim czyniąc szczęśliwym na miarę dla człowieka najbardziej możliwą.

F. - A to jeszcze piękniejsze, co mówisz.

S. - Teraz, Fajdroisie, ocenić możemy tamte rzeczy, po uzgodnieniu tych.

F. - Jakie to?

S. - Tamte, które chcąc dojrzeć, doszliśmy do tego, jak mamy rozważyć potępienie (ὄνειδος) Lizjasza w pisaniu mów, oraz same te mowy co pisane są zgodnie ze sztuką i bez sztuki. To więc co jest zgodne ze sztuką, a co nie, wydaje mi się, że zostało w miarę ukazane.

F. - I mnie się tak zdało, lecz przypomnij mi jeszcze, jak to było.

S. - Zanim ktoś pozna prawdę w każdej rzeczy, o której mówi lub pisze, i zdoła ją całościowo określić, a określiwszy znów dzielić na formy aż do czegoś niepodzielnego, tak samo co do natury duszy, winien pierwej wykryć formę dostosowaną do każdej natury, tak też winien ułożyć i uporządkować mowę, by oddać duszy złożonej mowy złożone i dostosowane, a duszy prostej mowy proste; nie wcześniej zdoła w sztuce, na ile to możliwe, podjąć rodzaj mów, ani w celu nauczania ani przekonywania, jak ukazał to cały nasz poprzedni wywód.

F. - Całkowicie tak też rzecz ta się przedstawia.

S. - Co się znów tyczy tego, piękne czy szpetne jest wygłaszanie i pisanie mów, i kiedy staje się słuszne wyrażenie potępienia, a kiedy nie, otóż wyjaśniały to nasze wypowiedzi przed chwilą.

F. - Jakie to?

S. - Że jeśli Lizjasz lub ktoś inny pisał kiedyś czy napisze prywatnie czy publicznie układając prawa, pisząc polityczne pismo, uznając w tym jakąś wielką trwałość i jasność, to piszącemu należy się potępienie, czy je ktoś wypowie czy nie. Albowiem nie rozpoznanie jawy od snu o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, złe i dobre, nie wymknie się prawdzie, by nie być potępiane najbardziej, choćby nawet chwalił to cały motłoch.

F. - Istotnie nie wymknie się.

S. - Kto zaś uważa, że w mowie napisanej na każdy temat musi być wiele zabawy, a nigdy żadna mowa wierszem i bez wiersza nie została napisana czy wygłoszona zasługując na miano poważnego zajęcia, jak recytowane były bez krytycznego osądu i nauki gwooli przekonywania, choć w istocie najlepsze z nich były dla znawców, jeno

środkiem przypominania sobie, natomiast w mowach dydaktycznych, wygłaszanych gwoli nauczania i zapisanych istotnie w duszy o prawych, sprawiedliwych, pięknych i dobrych rzeczach (περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν), jedynie w nich uważam, iż wyraża się jasność, celowość i wartościowe zajęcie. Należy tylko takie mowy nazywać właściwym im imieniem, jako że są prawowitymi dziećmi najpierw tego, kto dokonawszy odkrycia nosi je, w sobie, następnie tych, którzy jako jego synowie i bracia zarazem zrodzili je w tylu innych duszach na sposób wartościowy; a taki właśnie mąż, Fajdrosie, radując się z powodu tych innych mów, zdaje się być tym, jakim ja i ty życzylibyśmy się stać.

F. - Całkowicie pragnę i życzę sobie tego, o czym mówisz.

S. - Tak już w miarę bawiliśmy się w mowy. A ty idź i powiedz Lizjaszowi, że my obaj zeszliliśmy do nurtu i muzejonu Nimf i wysłuchaliśmy mów, które poleciły nam powiedzieć Lizjaszowi i każdemu, kto układa mowy, i Homerowi i każdemu, kto tworzył poezję gołą lub w pieśni, a po trzecie Solonowi i kto tam w mowach politycznych ułożył pisma (συγγράμματα) zwane prawami:

«Jeśli wiedząc, jak ma się prawda, ułożył je i może bronić, gdy dojdzie do odparcia (ἔλεγχος) tego, co napisał, a także sam twierdzi, iż zdolny jest dowieść, że te spisane są liche (τὰ γεγραμμένα φαῦλα), to takiego nie należy mienić przydomkiem tych, ale tamtych, co poważnie się tym zajmowali».

F. - Jakie więc nadasz mu przydomki?

S. - Nazywać go mędrce (σοφός), Fajdrosie, wydaje mi się za wiele i bogu jedynie przystoi. Lecz być miłującym mądrość (φιλόσοφος) lub kimś takim bardziej by mu przypadło i brzmiałoby stosowniej.

F. - Nie jest to wcale bez racji.

S. - Tego zaś, kto nie posiada rzeczy cenniejszych (τιμώτερα) od tych co ułożył lub napisał, w górę i dół długo obracając, do kupy klejąc i kreśląc, czy słusznie go jakoś nazwiesz poetą, pisarzem mów czy praw? -

F. - Jakże nie?

S. - Więc powiedz to swemu przyjacielowi!

F. - A ty co, jak postąpisz? Nie należy bowiem pominąć twego przyjaciela.

S. - Którego to?

F. - Pięknego Izokratesa. Cóż mu oznajmisz, Sokratesie? Cóż mu powiemy, że jest?

S. - Młody jeszcze Fajdrosie, jest Izokrates. Co jednak wyrokuję o nim, chcę powiedzieć.

F. - Cóż takiego.

S. - Wydaje mi się, że jego zdolności naturalne są lepsze od mów Lizjasza, a poza tym zmieszane są z charakterem bardziej szlachetnym; toteż nic dziwnego, gdyby z wiekiem nawet w zakresie tych samych mów, którymi teraz się zajmuje, przewyższał bardziej niż gdyby byli chłopcami, tych co nigdy nie zajmowali się mowami, i gdyby to mu jeszcze nie starczało, i jakieś zacięcie boskie pchało go dalej. Z natury bowiem, przyjacielu, pewna filozofia jest zawarta w jego umyśle. To bowiem ja obwieszczę ze strony tych oto bóstw, Izokratesowi mojemu oblubieńcowi, a ty obwieść to swemu Lizjaszowi.

F. - Tak niech będzie. Lecz chodźmy już, skoro skwar stał się znośniejszy.

S. - No, ale czyż przed odejściem nie wypada pomodlić się do tych tutaj?

F. - Czemuż nie!

S. - «Luby Panie, i wy inni tutaj bogowie, dajcie mi to, bym stał się wewnątrznie piękny! A na zewnątrz co mam, niech będzie zgodne z tym, co wewnątrz! Obym tak sądził, że bogaty jest mędrzec; mnogość zaś złota miał tyle, co by unieść je i zabrać z sobą mógł nikt inny, jak tylko ktoś powściągliwy (σωφρον)». - Czyż trzeba nam jeszcze czegoś innego, Fajdroisie? Dla mnie bowiem w sam raz tej modlitwy.

F. - I dla mnie o to się pomódl! Wspólne są bowiem dobra przyjaciół.

S. - Więc chodźmy.

L I S T VII, 340 b 1–345 e 3

Skoro tylko przybyłem [do Syrakuz], sądziłem, iż trzeba najpierw podjąć w tym próbę (ἔλεγχος), czy Dionizjos faktycznie zapalony jest do filozofii, jakby od iskry, czy też bezpodstawnie cała ta pogłoska docierała do Aten. Istnieje bowiem pewien sposób przeprowadzenia takiej próby, nietypowy zgoła, ale w istocie stosowny wobec tyranów, zwłaszcza gdy przepełnieni są wiadomościami gdzieś zasłyszanymi, co ja zaraz po przyjeździe spostrzegłem, że tak ma się sprawa z Dionizjosem. Takim ludziom trzeba wyłożyć, czym jest cały ten przedmiot, z ilu i jakich składa się dziedzin, ile też trudu wymaga. Ten kto to wysłucha, jeśli faktycznie ma być prawdziwym filozofem i godnym tego przedmiotu, będąc boski, uzna tę drogę, o której słyszał, za godną podziwu i do podjęcia teraz, jako że nie warto żyć inaczej. Potem sam łącząc się w trudzie ze wskazującym mu drogę, nie poprzestanie, zanim nie osiągnie celu we wszystkim, bądź też będzie w stanie już sam bez pomocy przewodnika sobą pokierować.

Tak oto zgodnie z powyższym rozumując żyje ktoś taki, podejmując owszem swe zwykle zajęcia, we wszystkim jednak wciąż ogarnięty filozofią i trybem życia na co dzień, jaki go najbardziej pouczy i uczyni zdolnym w zapamiętywaniu, rozumowaniu i trzeźwym panowaniu nad sobą; przeciwieństwo zaś tego z pogardą odrzuci.

Ci zaś, co w istocie nie są filozofami, a tylko ubarwieni pozorami wiedzy, jak ci, co mają ciała opalone od Słońca, widząc, ile trzeba nauk, jak wielkiego trudu i trybu życia na co dzień dla wprowadzenia ładu w tym przedmiocie, uznają to za trudne i niemożliwe dla siebie, ani też nie będą w stanie tym się zająć. Niektórzy z nich jednak przekonani są, że sami jakoby wystarczająco nasłuchali się tego wszystkiego i nie mają już dalszej potrzeby jakichś nauk. Próba ta okazuje się oczywista i niezawodna w odniesieniu do osób żyjących w zbytku i niezdolnych się trudzić, toteż nie należy nigdy zrzucić winy na przewodnika, lecz na siebie samego, nie zdolawszy zdziałać wszystkiego, co potrzebne w tym przedmiocie.

Tak oto Dionizjosowi powiedziałem wówczas te słowa. Wszystkiego jednak nie wyłożyłem, Dionizjos zresztą nie wymagał tego; sam bowiem zdawał się wiedzieć wiele ważnych rzeczy i dość nimi władać dzięki nasłuchaniu się tego od innych. Potem

nawet dowiaduję się, że sam coś napisał o tym, co zasłyszał, biorąc to za własny wytwór, niezależne w ogóle od tego, co miał usłyszeć. Nie znam żadnego z tych pism. Znam zaś pewnych innych piszących o tym samym, ale kimkolwiek oni są, nie znają samych siebie. Tyle mam tylko do powiedzenia o tych wszystkich, którzy pisali i pisać będą, o ile twierdza, że znają się na tym, czym ja się zajmuję, usłyszawszy to ode mnie albo od innych, bądź też odkrywając to sami; oni to w moim przekonaniu nie mają się czymś chwalić w tym przedmiocie.

Dotąd o tych [zasadach natury] nie ma mojego pisma i nigdy nie będzie (ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται); nie można bowiem tego w ogóle wyrazić, jak inne nauki (μαθήματα), lecz tylko z długiej dyskusji wokół tego przedmiotu i zżycia się z nim (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν), niespodziewanie, ja światło zapalone od podłożonego ognia, zrodzi się w duszy on sam i dalej rozwinie. Tyle wszak wiem, że napisane czy wypowiedziane przeze mnie były by najlepiej wyrażone, jako też to, że gdyby źle zostały napisane, sprawiłoby mi to największy smutek. Gdybym był przekonany, że winny być należycie spisane dla wielu i wypowiedziane, cóż piękniejszego miałbym do zrobienia w życiu, jak napisać to ludziom na wielki pożytek i naturę rzeczy (τὴν φύσιν) wszystkim na światło wyjawić? Ale nie uważam takie przedsięwzięcie o tych [zasadach] za dobre dla ludzi, chyba że dla tych niewielu, którzy zdolni są sami dokonać odkrycia dzięki nielicznym wskazaniom, przez innych zaś byłaby nietrafnie przyjęte z pogardą, zupełnie bezpodstawnie, inni jeszcze popadliby w pychę i próżną nadzieję, jakoby wyuczyli się rzeczy wspaniałych.

Zamierzam o tym nieco szerzej wspomnieć, bo może z tego, co powiem, rzecz okaże się jaśniejsza po wyłożeniu. Istnieje bowiem pewien prawomocny argument (λόγος ἀληθής), skierowany przeciwko ośmielającemu się cokolwiek pisać o tych sprawach, często już poprzednio przeze mnie wyłożony, który jednak, jak się zdaje, trzeba wypowiedzieć i teraz.

Otóż w każdym przedmiocie, co do którego stworzyć trzeba wiedzę naukową, istnieją trzy [składniki], czymś czwartym jest ona sama, a jako piąty trzeba założyć sam przedmiot poznania jako prawdziwie będący.

Po pierwsze — nazwa (ὄνομα); po drugie — definicja (λόγος); po trzecie — wizerunek (εἶδωλον); po czwarte — wiedza naukowa (ἐπιστήμη). Chcąc zrozumieć to, o czym teraz mowa, obierz jakiś jeden przykład i rozważ podług niego wszystko inne. Jest nim — powiedzmy — «koło» (κύκλος), którego nazwę przed chwilą podaliśmy.

Czymś drugim będzie jego definicja złożona z nazw i orzeczników: «to, co od krańców do środka jest równo wszędzie oddalone» — oto definicja tego, co ma nazwę «koła», jako też «kręgu» i «kuli».

Po trzecie — to, co się rysuje i zmazuje, kreśli za pomocą cyrkla i co ginie. Czym zaś jest koło samo w sobie, którego to wszystko dotyczy, nic z tego nie stanowi, jako że jest ono czymś od nich odrębnym.

Po czwarte — to wiedza naukowa, intelekacja (νοῦς) i prawdziwe mniemanie (ἀληθὴς δόξα) tego dotyczy; to wszystko należy ujmować jako jedno, nie zawarte ani w dźwiękach ani w figurach cielesnych, ale w duszach, stąd jasne, że jest czymś różnym od

natury samego koła i tych trzech rzeczy wymienionych uprzednio. Z tych zaś najbliższej w pokrewieństwie i podobieństwie do «piątego» dochodzi intelektcja; pozostałe natomiast bardziej odbiegają.

To samo zresztą dotyczy figury prostej i krągłej, kolorów, a także dobra, piękna i sprawiedliwości (περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου), każdego ciała wytworzonego sztucznie i powstałego z natury, ognia i wody i wszystkich tych żywiółów, wszelkiej istoty żywej, zwyczajów duchowych, wszelkich stanów czynnych i biernych. Jeśli nie uchwyci się odpowiednio tych czterech, to nigdy nie zostanie osiągnięte całkowite poznanie piątego.

Ponadto te [cztery] starają się ujawnić nie mniej jakość (τὸ ποῖόν τι) każdej rzeczy niżeli jej istotę (ἢ τὸ ὄν), wskutek słabości wyrażen języka (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές). Dlatego nikt obdarzony rozumem nie odważy się nigdy powierzyć im własnych przemyśleń, i to wyrażeniom nieruchomym, jakimi są te zapisane znaki.

Należy dobrze zrozumieć raz jeszcze to, o czym teraz mowa. Każde koło z wyrysowanych odręcznie bądź nakreślonych cyrklem, pełne jest przeciwieństw względem tego piątego — styka się bowiem z linią prostą wszędzie — koło zaś samo w sobie, jak mówimy, nie ma w swej naturze ni mniej ni bardziej czegoś przeciwnego. O żadnej z ich nazw nie mówimy, że jest bardziej trwała od innej, bo nic nie przeszkadza temu, by te obecnie zwane okrągłymi zwane były prostymi, a proste okrągłymi, by niczym mniej pewnie były dla tych, co je zamienili i nazywają na odwrót.

Ten sam argument dotyczy definicji, skoro złożona jest z nazw i orzeczników; niczego tu nie ma wystarczająco trwałego na sposób trwały.

Bardzo wiele argumentów dotyczy każdego z tymi czterech, jak są niejasne; najważniejszy zaś ten, o którym przed chwilą wspomnieliśmy, że z dwóch rzeczy: istoty i jakości czegoś, dusza docieka poznania nie jakości, ale istoty, a nie dociekany każdy z tych czterech rozpościera w duszy słowem i podług faktów to, co postrzeżeniami łatwe do odparcia to, co, się mówi i dowodzone wciąż wszystko, napelniając każdego człowieka, jak to się mówi, wszelkimi aporiami i niejasnościami.

W czym zatem jeszcze nie zwykliśmy dociekać prawdy, wskutek kiepskiego wyuczenia, a wystarcza rzut wizerunków, czyż nie stajemy się śmieszni jedni przed drugimi, pytani przed pytającymi, mogąc te cztery [składniki] utracić i odeprzeć. W czym zaś ten «piąty» rozstrzygnąć i ujawnić winniśmy, z umiających odpierać, ten kto zechce, zwycięży i sprawi, że dociekający w mowach lub pismach, czy w odpowiedziach na pytania ze strony wielu słuchaczy, okaże się niczego nie rozumieć w tym, o czym usiłuje pisać lub mówić, choć niekiedy oni nie wiedzą, że to nie dusza piszącego czy mówiącego bywa odparta, lecz natura każdego z tych czterech [składników], ukształtowana błędnie. Przebrnięcie przez nie wszystkie, postępując przy każdym w górę i w dół, z trudem tworzy wiedzę naukową, zrodzoną dobrze u tego, kto z natury jest dobry. Kto zaś ma złą naturę, jak to u wielu powstaje skłonność duszy do uczenia się i do tzw. cech charakteru, które są talk zepsute, iż nawet Linkeus nie zdołałby takim przywrócić wzroku.

Jednym słowem, zdolnego w tym przedmiocie nie uczyni nigdy ani łatwość uczenia się ani dobra pamięć (zasada bowiem tego nie rodzi się w obcych skłonnościach), toteż ci, którzy do rzeczy słusznych i tych co są piękne, nie są z natury sposobni ni zdol-

ni, bądź inni co łatwo się uczą i zaraz zapamiętują, ani tym bardziej ci co nie są zdolni ucząc się trudno i zapamiętując, otóż nikt z nich nigdy nie pozna prawdy o cnocie, na ile to możliwe, ani też o występku. Albowiem łącznie należy je pojąć, jako też łącznie fałsz i prawdę całego bytu, z całym wysiłkiem ćwiczeń i w długim czasie, jak rzekłem na wstępie. Z trudem zaś docierając wzajemnie każde z tych: nazwy i definicje, oglądy i percepcje, odpierane w życzliwych odparciach i bez zawiści posługując się pytaniami i odpowiedziami, rozjaśni się pojęcie każdej rzeczy i rozumienie, starając się osiągnąć skupienie najwyższe w ludzkiej mocy. Dlatego każdy poważny człowiek powinien być wielce rozważny, by pisząc o tych poważnych sprawach (τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι), nie popaść kiedyś u ludzi w zawiść i trudność zrozumienia.

Jednym słowem, należy z tego zrozumieć, że ilekroć zobaczy się czyjeś pisma, czy to będą prawa prawodawcy, czy z jakiejś innej dziedziny, to nie były one dlań zbyt poważne, jeśli on sam poważny, bo te leżą gdzieś w najpiękniejszym jego miejscu. Jeśli zaś przezeń faktycznie jako poważne zostały wyrażone na piśmie, «to zaiste nie bogowie», ale śmiertelni «sami utracili rozum» (*Iliada* VII 360; XII 234).

Idący za tą opowieścią i dygresją łatwo dostrzeże, że jeśli Dionizjos napisał coś na temat naczelných zasad natury (περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων), albo ktoś mniej lub bardziej znaczący, to nie ma w tym, co napisał, niczego wysłuchanego ani wyuczonego, moim zdaniem; podobnie bowiem jak ja szanowałby te sprawy i nie odważyłby się wyrazić ich w sposób bezładny i niewłaściwy. Nie napisał tego dla ćwiczenia pamięci — nie ma bowiem obawy, że ktoś to zapomni, jeśli to już raz przyswoi w duszy: wszystko to zawiera się bowiem w nader zwięzłych twierdzeniach (ἐν βραχυτάτοις). A może napisał to wskutek podłej ambicji, biorąc to za swoje czy wzięte z jakiegoś wykładu, którego nie był godny, żądny sławy przez udział w tym.

Jeśli więc Dionizjos sprawił to na podstawie jednej tylko odbytej ze mną dyskusji (μιάς συνουσίας), to zbyt szybko się pospieszył, a w jaki sposób to sprawił, «wie to tylko Zeus», jak mówi Tebańczyk, bo wyłożyłem mu — jak wspomniałem — tylko raz jeden, później nigdy więcej.

Zrozumieć zresztą trzeba — komu zależy na wykryciu tego, jak się stało to, co się stało — z jakiej racji nie odbyliśmy drugiej, trzeciej i więcej dyskusji. Czy Dionizjos wysłuchawszy tylko jeden raz, na tyle zdawał się wiedzieć i wystarczająco wiedział, czy sam to odkrył lub zaczerpnął wcześniej od innych, czy może uznał za fałszywe moje wypowiedzi, bądź też — po trzecie — nie były one na jego miarę, wykraczając poza jego możliwości, i uznał istotnie siebie za niezdolnego żyć w trosce o mądrość i cnotę?

Otóż jeśli uznał to za fałszywe, to zмага się z wieloma świadkami, którzy głoszą coś przeciwnego, a w tych sprawach trzeba by sędziów znacznie poważniejszych od Dionizjosa. Jeśli zaś sam wykryć je miał i zgłębić, a więc uznać za wartościowe dla kształcenia wolnej duszy, to czemuż — nie będąc przynajmniej dziwakiem — tak lekko wzgardził ich przewodnikiem i mistrzem? -

II. ODSYŁACZE W DIALOGACH

DO DIALEKTYKI PRYNCYPIÓW

[W WYBORZE]

1. *PROTAGORAS*, 356 e–357 c

- Bo cóż miałoby nam życie ocalić? Zaliż nie wiedza naukowa (ἐπιστήμη)? A ma nią być pewna wiedza miernicza, skoro istnieje pewna sztuka nadmiaru i niedomiaru? A skoro dotyczy parzystości i nieparzystości, to czyż może chodzić o inną niż arytmetyka? Zgodziliby się z nami ludzie czy też nie?

- Zdawało się również Protagorasowi, żeby się zgodzili.

- Otóż, moi ludzie, skoro ocalenie naszego życia polegać miało na trafnym wyborze pomiędzy przyjemnością i bólem, tym co wielkie i małe, większe i mniejsze, dalsze i bliższe, to czyż nie wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o miernictwo, czyli badanie nadmiaru i niedomiaru oraz ich równości wzajemnej?

- Ależ koniecznie.

- A jeśli miernictwo, to musi być ono jakąś sztuką czy nauką.

- Zgadza się.

- A jak jest to sztuka i nauka, innym razem rozważmy (εἰς αὐτὸς σκεψόμεθα). Że jest to nauka, tyle wystarczy w związku z dowodem, jaki ja i Protagoras mieliśmy przeprowadzić na temat tego, o co nas pytaliście.

2. *MENON*, 76 e–77 b

S. [= Sokrates]; M. [= Menon]

S. - W tonie tragedii, Menonie, jest ta odpowiedź [czym jest definicja koloru], toteż podoba się tobie bardziej niż tamta na temat figury.

M. - Zaiste.

S. - Jednak nie ona, synu Aleksidemos, jak sam się przekonuję, lecz tamta lepsza. Sądzę, że nie zdałaby się i tobie, jak wczoraj mówiłeś, gdybyś nie musiał odejść przed Misteriami, a tylko mógłbyś zaczekać i zostać wtajemniczonym.

M. - Ależ zacząłbym, Sokratesie, gdybyś mi wiele o tym opowiedział.

S. - A nie porzucę tego zamiaru, ze względu na ciebie i na mnie, by omówić te rzeczy. Lecz chyba nie będę w stanie wiele ich samych omówić. A staraj się i ty dotrzymać mi obietnicy, mówiąc ogólnie o cnocie, czym ona jest (ἀρετῆς περί ὅτι ἐστίν), i przestań

czynić wiele z jednego (πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός), jak mówią drwiąco o tych, którzy ściskając coś za każdym razem to psują, lecz zachowując ją całą i zdrową, powiedz to, czym jest cnota. Przykłady wziąć możesz ode mnie.

3. *FEDON*, 101 d–103 a

- Gdyby zaś ktoś opierał się temu założeniu (τῆς ὑποθέσεως), pozwoliłbyś mu na to i nie odpowiadałbyś, zanim byś nie rozważył wynikłych stąd konsekwencji (τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα), czy są one dla ciebie wzajemnie zgodne czy niezgodne. Skoro powinieneś dla tamtego założenia podać argument (λόγον), tak samo byś go podał, przyjmując inne założenie, które wydałoby się lepsze od powyższych, abys mógł dojść do czegoś prawomocnego. I abys tego nie wikłał, jak ci co orzekają sprzeczności, rozprawiając o zasadzie i jej konsekwencjach (περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων), gdybyś chciał odkryć coś z bytów. Tamtym chyba brak o tym zgoła jednego argumentu czy pomysłu; są bowiem zdolni pod znakiem mądrości mieszać wszystko, by móc zadowolić samych siebie. Ty jednak, jeśli należysz do filozofów, sądzę, iż uczynisz to, co ja mówię.

Ibidem, 107 b 4–10

- Nie tylko to, Simmiaszu, ale i tamto dobrze mówisz — rzekł Sokrates — że owe pierwsze założenia (ὑποθέσεις τὰς πρώτας), jeśli nawet są dla was wiarygodne, winny być jednak dociekane z większą jasnością (ἐπισκεπτέαι σαφέστερον). Jeżeli je wystarczająco rozważycie, to — jak sądzę — podążycie w argumentacji, jak to tylko dla człowieka jest najbardziej możliwe osiągnąć. Bo jeśli to właśnie stanie się jasne, niczego innego nie starajcie się szukać.

- Prawdę mówisz — odparł.

4. *POLITEIA*, 506 d–507 a

- Ależ na Zeusa, Sokratesie — rzekł Glaukon — nie przestawaj, jakbyś już był u celu. Wystarczy nam bowiem, jeśli tak jak rozważałeś o sprawiedliwości, umiarze i innych cnotach, tak też o Dobru rozważysz (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθης).

- Mnie też — odrzekłem — przyjacielu, to zupełnie wystarczy. Chyba jednak nie będę w stanie, bo choć mam dobry zamiar, wystawię się na pośmiewisko. Toteż, przyjaciele, czym jest samo to Dobro (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν), zostawmy to teraz, zbyt bowiem wielkie zdaje się mi na obecny rozpręd dojscie do tego, co stanowi obecnie mój pogląd. Co jednak wydaje się być potomkiem (ἔκγονος) Dobra i całkiem doń podobne, zamierzam powiedzieć, jeśli i wam to miłe, bo jeśli nie, to zostawmy.

- Ależ mów — odrzekł. Innym razem spłacisz zaległość opowiadając o ojcu.
- Zaiste chciałbym — powiedział — dług ten zwrócić i byście wy go podjęli, a nie, jak teraz, dając jedynie odsetki. Przyjmijcie więc, te odsetki, czyli potomka Dobra samego. A zważajcie przy tym, abym was gdzieś niechcący nie oszukał, dając fałszywą rację odsetek.
- Zważamy — odpowiedział — w miarę możliwości. A ty tylko mów!

Ibidem, 509 b–511 e

- Tak więc w rzeczach poznawalnych stwierdza się, że nie tylko poznanie wywodzi się od Dobra, lecz bycie i istność od niego pochodzą, chociaż Dobro nie jest istnością, a tylko czymś jeszcze ponad istnością wyższym godnością i mocą (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει).
- Na to Glaukon nader zabawnie rzekł: na Apollona, co to za demoniczna przesada!
- Toś ty winien — rzekłem — zmuszając, bym wypowiedział moje poglądy na ten temat (τὰ ἔμοι δοκοῦντα).
- I w ogóle nie poprzestawaj — powiedział — przynajmniej dopóki nie objaśnisz jego podobieństwa do Słońca, jeśli już cokolwiek pomijasz.
- Zaiste — rzekł — nader wiele pomijam.
- Nie powinienes pominąć nawet drobiazgu — odpowiedział.
- Sądzę, że i wiele pomijam — rzekłem. Na ile to jednak obecnie możliwe, umyślnie nie pominę.
- No właśnie — rzekł.
- Rozważ zatem, że — jak mówiliśmy — istnieją one obydwa [Dobro i Słońce]: jedno panuje nad rodzajem i miejscem noetycznym, drugie zaś nad postrzegalnym, by nie powiedzieć nad niebem, co wydałoby się tobie słowną sofistyką. Tak więc masz obydwie formy: postrzegalną i myślą.
- No mam.
- Biorąc więc jakby linię podzielona dychotomicznie na nierówne odcinki, podziel dalej każdy dział w tej samej proporcji: ten z rodzaju postrzegalnego i tamten z myślonego (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου), a będziesz miał we wzajemnej jasności i niejasności pierwszy dział rodzaju postrzegalnego jako obrazy (εἰκόνες). Nazywam tu obrazami najpierw cienie, potem odbicia w wodach i w tym, co złożone z przedmiotów gładkich, płaskich i jasnych, oraz wszystko tego typu. Czy pojmujesz?
- Owszem pojmuję.
- Weź zatem dział drugi, którego tamten jest odwzorowaniem: istoty żywe wokół nas, cały rodzaj roślin i wytworów sztucznych.
- Biorę - odpowiedział.
- Czy możesz i to stwierdzić — spytałem — że dzieli się on według prawdy i nieprawdy, jak przedmiot mniemania do przedmiotu poznania (τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν), tak też odwzorowanie do pierwowzoru?
- Mogę, jak najbardziej — odpowiedział.

- Rozważ teraz dział rodzaju myślnego, jak należy go podzielić.

- Jak?

- Otóż w jednej jego części dusza, posługując się podobiznami niby obrazami z poprzedniego działu, zmuszona jest prowadzić badanie wychodząc od założeń, nie zmierzając ku zasadzie, a tylko ku konkluzji (ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν). Natomiast w drugiej części — idąc ku bezzalożeniowej zasadzie od założenia i bez obrazów, wziętych z tamtego, prowadząc badanie za pośrednictwem samych form i na mocy ich samych (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον – ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

- Tego, coś powiedział — rzekł — nie zrozumiałem wystarczająco.

- To na drugi raz — odpowiedziałem — zrozumiesz. Łatwiej bowiem to pojmiesz po wyłożeniu tych kwestii. Sądzę jednak, iż wiesz, że zajmujący się geometrią i rachunkami oraz innymi takimi naukami, zakładając 'nieparzyste' i 'parzyste', 'figury', 'trzy formy kątów' i inne według każdego przedmiotu badań, przyjmują je jako znane w naoczności, tworzą z nich założenia, a żadnego tu nie wymagają uzasadnienia dla nich ani dla innych, jako że są oczywiste dla każdego; od nich więc zaczynając i przemierzając jeszcze pozostałe kończą zgodnie na tym, co pragną uzyskać w badaniu.

- Ogólnie więc — rzekł — wiem o co chodzi.

- Wiesz zatem i to, że posługują się formami postrzegalnymi i tworzą z nich definicje, choć nie o nich myślą, ale o tamtych, których są one odwzorowaniem, i tak tworzą definicje o kwadracie samym i przekątni samej, a nie o tej, którą kreślą. I podobnie w pozostałych przypadkach. Takie to oni konstruują i kreślą figury, które są jakby cieniami i wizerunkami w wodach, takimi to posługują się obrazami, starają się w badaniu dojrzeć tamte same w sobie, a nie można ich dojrzeć inaczej, jak tylko myśleniem (διανοίᾳ).

- Prawdę mówisz — powiedział.

- Taką to formę poznania nazwałem myślną, gdzie dusza w swoim badaniu zmuszona jest posługiwać się założeniami, nie zmierzając ku zasadzie, gdyż nie mogąc wznieść się ponad założenia, posługuje się obrazami, które odwzorowane są w odcinku niższym, jednakże obrazami uznanymi za jaśniejsze i cenniejsze od tamtych.

- Rozumiem — rzekł — że mówisz o geometrii i innych sztukach z nią spokrewnionych.

- Poznaj więc drugi dział z rodzaju zwanego myślnym, gdzie samo wnioskowanie na mocy dialektyki, czyniąc założenia już nie zasadami, lecz wychodząc istotnie od założeń jako podstaw i punktów oparcia (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), aby dojść do czegoś bezzalożeniowej zasady jako zasady wszystkiego (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν), a po jego uchwyceniu, na nowo obejmując jego zakres, można było zejść do konkluzji, nie posługując się już żadnym postrzeżeniem, lecz tylko samymi formami i kończąc na tych formach (ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη).

- Pojmuję — rzekł — niezbyt wystarczająco, bo zdajesz się mówić o złożonym dziele. Zamierzasz mianowicie wykazać, że rozważanie bytu i rodzaju myślnego podległe wiedzy dialektycznej jaśniejsze jest od wiedzy osiągananej w tzw. sztukach, gdzie założenia być muszą zasadami i poznawane myśleniem dyskursywnym, choć nie są dane

w postrzeżeniach, gdyż w badaniu nie dochodzi się do zasady, stąd też zdają się tobie one nie mieć w swym zakresie uzasadnienia rozumowego, chociaż wraz z zasadą należą do bytów myślnych. Zdaje mi się, że nazywasz myśleniem dyspozycje właściwą dla geometrii i tego rodzaju sztuk, ale nie rozumiem, jakby myślenie było czymś pośrednim między mniemaniem i rozumem.

- Całkiem toś trafnie wyraził — rzekłem. Przyjmij więc wraz ze mną przy tych czterech odcinkach cztery stany poznawcze powstające w duszy: intelekta (νόησις) w działaniu najwyższym, myślenie dyskursywne (διάνοια) w drugim, w trzecim zawierzenie (πίστις), a w ostatnim obrazowanie (εἰκασίς). I uporządkuj je według proporcji, kierując się tym, że tam gdzie prawda uczestniczy, tam też jest większy udział jasności.

- Pojmuje — rzekł — i zgadzam się i układam tak, jak mówisz.

Ibidem, 531 c–535 a

- Sądzę — rzekłem — że metoda tych wszystkich nauk, które rozważyliśmy, jeśli prowadzi do ich wspólnoty wzajemnej i pokrewieństwa, i biorąc to co jest dla nich wzajemnie swoiste, to traktowanie o nich prowadzi do tego, co zamierzamy, i nie trudzi się daremnie, a jeśli tak nie jest, to na darmo.

- I ja tak wnioskuję — odpowiedział. Lecz mówisz o nader wielkim dziele, Sokratesie.

- O wstępie do niego — spytałem — czy o czymś innym mówisz? Bo też nie wiemy, czy wszystko to jest wstępem do tego prawa, którego trzeba się wyuczyć? A nie wydają się tobie biegli w tym być dialektykami?

- Nie, na Zeusa — odparł. Chyba, że jacyś nieliczni, których przypadkiem spotkałem.

- Czy jednak — spytałem — ci co nie potrafią podać i uzyskać racji, znać będą kiedykolwiek coś, o czym mówimy, iż należy wiedzieć?

- Bynajmniej — odparł.

- A zatem, Glaukonie — rzekłem — czy to już jest to prawo, które ustanawia dialektykę? Bo choć ono myślnie, to odzwierciedla go możność oglądu, o której mówiliśmy, że stara się spoglądać już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na Słońce samo. Podobnie, gdy ktoś stara się mocą dialektyki, bez wszelkich postrzeżeń, dochodzić poprzez argumentacje do tego, co jest istotą każdej rzeczy, i nie poprzestanie, zanim samym myśleniem nie uchwyci istoty Dobra samego, a dochodzi do niego u kresu działu noetycznego, tak jak tamten u kresu działu postrzegalnego.

- Całkowicie tak jest — powiedział.

- Cóż więc, czy drogę taką nazwiesz dialektyką?

- Dlaczego nie?

- Oto więc — rzekłem — uwolnienie z kajdan i odwrócenie od cieni do wizerunków i światła, oto wyjście z podziemia na Słońce, i tam niemoc bezpośredniego spoglądania na zwierzęta i rośliny i światło Słońca, na zjawy odbite w wodach i cienie bytów, ale już nie na cienie obrazów rzuconych przez tamto drugie światło odbite jakby od Słońca. Otóż całe to zajmowanie się sztukami, któreśmy przeszli, taką moc zawiera i wznosze-

nie najlepszej części duszy do oglądania tego, co w bytach najlepsze, podobnie jak tamto podnoszenie tego, co najjaśniejsze w ciele do tego, co najświetniejsze w sferze cielesnej i miejscu postrzegany.

- Ja przyjmuję to w ten sposób — powiedział. Jakkolwiek wydaje to mi się we wszystkim trudne, to w inny sposób trudno tego nie przyjąć. Jednakże nie tylko w chwili obecnej trzeba tego wysłuchać, ale jeszcze często do tego wracać przyjmując, że tak się rzeczy mają, jak teraz powiedziano; przejdźmy zatem do samej tej pieśni i podążmy w ten sposób, jakbyśmy przystępowali do wstępu. Powiedz więc, jaka to jest metoda tej mocy dialektyki, na jakie rozpada się formy i jakie są jej drogi. One bowiem, jak się zdaje, mają być tymi, które do niej prowadzą, a kto do niej dojdzie, znajdzie jakby wytchnienie na drodze oraz cel podróży.

- Już dalej, drogi Glaukonie — rzekłem — nie zdołasz podążać. Co do mnie, nie porzucę żadnego zamiaru. Obyś tylko dojrzał nie obraz tego, o czym mówimy, jeno prawdę samą, jak ona mi się przedstawia. Czy obiektywnie czy nie, tego nie warto dalej rozpatrywać. Tylko żebyś cokolwiek z niej dojrzał, to trzeba utrwalić. Czyż nie?

- Jakżeby nie?

- A więc i o to, by sama moc dialektyki ukazać mogła komuś doświadczonemu te rzeczy, do których teraz przeszliśmy, bo inaczej jest to w ogóle niemożliwe.

- To właśnie — rzekł — warte jest utrzymania.

- A o to — rzekłem — nikt się z nami spierać nie będzie, gdy twierdzimy, że na temat tego, czym jest istota każdej rzeczy, żadna inna metoda nie stara się ujmować tego w zupełności. Bo wszelkie inne sztuki dotyczą mniemań czy pragnień ludzkich, albo powstawania i tworzenia, tak wszystkie oddane są trosce o istoty zrodzone i wytworzone sztucznie. A pozostałe, o których mówiliśmy, że dotyczą po części bytu, jak geometria i jej pochodne, postrzegamy, jakby śniły o bycie, na jawie zaś im niemożliwe dojrzeć, dopóki posługując się założeniami, nieosiągalne pozostają tamte [zasady], nie zdążając dla siebie przedłożyć uzasadnienia. Biorąc za zasadę to, czego się nie zna, a za konkluzję i ogniwa pośrednie to, o czym się nie wie, z czego zostały splecione, jakaż to siła zdoła kiedykolwiek taką zgodność nauk uczynić?

- Żadna — odpowiedziałem.

- Otóż — rzekłem — jedynie metoda dialektyczna postępuje w ten właśnie sposób, podnosząc założenia (τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα), by przytwierdzone zostały do samej zasady (ἐπ' αὐτήν τὴν ἀρχήν), a oko duszy zakopane w jakimś bagnie barbarzyńskim wyciąga i podnosi w górę, posługując się jako pomocnikami i przewodniczkami tymi sztukami, któreśmy przeszli, a które często nazywaliśmy naukami (ἐπιστήμας) podług zwyczaju, wymagają zaś one innej nazwy, bardziej jasnej od mniemania, nieco ciemniejszej od nauki. Gdzieś poprzednio określiliśmy je myśleniem dyskursywnym (διάλοισιν). Nie jest to, jak mi się zdaje spór o nazwę, dla tych, przed którymi, jak przed nami, stoi tak wielkie badanie.

- Bo też nie — odrzekł. Lecz tylko to ma się objaśnić w związku z tą dyspozycją, co jasno mówi się w duszy.

- Wystarczy więc — powiedziałem — jak przedtem, nazwać pierwszy dział nauką, drugi myśleniem, trzeci wiarą, a czwarty obrazami. Obydwa pierwsze to mniemanie, obydwaj drugie to myślenie noetyczne; mniemanie dotyczy powstawania, a myślenie noetyczne bytu. Czym jest byt do powstawania, tym myślenie do mniemania; czym zaś myślenie do mniemania, tym wiedza do zawierzenia, czyli myślenie dyskursywne do obrazu. Istniejące zaś w nich proporcje i podział dychotomiczny obydwu członów, złudnego i noetycznego, to już zostawmy, Glaukonie, abyśmy nie popadli w wywody znacznie bardziej złożone od tych, które odbyliśmy.

- Bo i mnie — dodał — tamte kwestie, na ile zdołałem je śledzić, takimi się zdają.

Czy nazwiesz dialektykiem tego, kto podaje wyjaśnienie każdej rzeczy, a tego kto nie tego nie potrafi, o ile nie jest w stanie ani sobie podać takiego wyjaśnienia ani komuś innemu, czy o takim nie powiesz, że nie ma rozumu w tym zakresie?

Jakżebyś mógł to powiedzieć?

I właśnie tak samo, co tyczy się Dobra (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ): kto nie potrafi wywodem określić (διορίσασθαι τῷ λόγῳ) idei Dobra, odrywając (ἀφελὼν) ją od wszystkich innych rzeczy, i tak jak w boju przechodząc przez wszystkie odparcia (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν), pragnąc nie podług mniemania, lecz podług istoty odpierać, w tym wszystkim trwałym wywodem rozstrzygać, to o kimś takim nie powiesz, że poznał samo Dobro ani jakieś inne dobro, bo jeśli wpadnie gdzieś na jego wizerunek, chwytając je mniemaniem, a nie wiedzą, i taki ktoś śniąc i przesypiając obecnie życie, zanim się tutaj obudzi, zejdzie w pierw do Hadesu i zaśnie tam ostatecznie.

Ależ na Zeusa — zawołał — stanowczo to wszystko potwierdzę.

- Przeto i chłopców twoich, których kształcisz w teorii i wychowujesz, jeśli kiedyś kształcić masz w praktyce, to — jak sądzę — nie pozwoliłbyś, by byli jak te niewymierne odcinki, lecz sprawując władzę w polis, niech będą panami w sprawach najważniejszych.

- No nie — odpowiedział.

- Czy zatem przykażesz im prawem, aby się najbardziej garnęli do takiego wychowania, dzięki któremu mogliby najlepiej wyuczyć się stawiać pytania i dawać odpowiedzi.

- Przykaże to prawem — odpowiedział.

- Czy więc nie wyda się tobie — rzekłem — że dialektyka stoi u nas najwyższej, jakby ukoronowaniem (θριγκός) nauk, i żadnej innej nie godzi się stawiać od niej wyżej, jako że stanowi już uwieńczenie nauk.

- Tak też mi się zdaje — odpowiedział.

5. PARMENIDES, 136 a–e

- Przykładowo — rzekł — jeśli się chce stwierdzić przy tym założeniu (τῆς ὑποθέσεως), które przyjął Zenon, jeśli wielość jest, to co musi wynikać i dla samych wielości względem ich samych i względem jednego, i dla jednego względem jego samego i względem wielości. A znów, jeśli wielości nie są, ponownie badać, co wynika i dla jednego i dla wielości, i względem ich samych i względem innych. I znów, gdy się założy,

jeśli jest podobieństwo, lub jeśli nie jest, co wyniknie z jednego i drugiego założenia, i dla samych założonych i dla innych, i względem nich samych i względem innych wzajemnie. I co do niepodobieństwa taki sam wywód, i co do ruchu i co do spoczynku, i co do powstawania i do giniecia, oraz co do samego bycia i nie-bycia.

- A jednym słowem, w związku z czymkolwiek co zwykle się zakłada, że jest i że nie jest, albo czemuś innemu podlega, należy badać wynikające konsekwencje czy to względem tego samego i względem każdego jednego z innych, jakie byś podjął, i względem większości i względem wszystkich jednak. I inne znów względem ich i względem czegoś innego, cokolwiek byś wciąż dobierał, czy to byś założył co jest, czy to co nie jest, jeśli chcesz doskonale wyćwiczony gruntownie prześledzić to, co prawdziwe (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές).

- Parmenidesie — rzekł Sokrates — ty mówisz o przeogromnym zadaniu i ledwo to rozumiem. Lecz czemuż sam nie podejmiesz się tego zakładając cokolwiek, abym zrozumiał to lepiej.

- Wielkie dzieło — odrzekł — Sokratesie, stawiasz przede mną w tym wieku. Lecz ty, Zenonie, odparł Sokrates — czemuż tego dla nas nie podejmiesz?

- Na to Zenon zaśmiał się mówiąc: Sokratesie, powinniśmy spytać o to samego Parmenidesa. Nie jest przecież czymś błahym to, co on mówi. Czyż nie widzisz, jak wielki trud mu zadajesz? Gdyby nas tu było więcej, nie należałoby o to pytać. Niestosowne bowiem mówić o tak wielkich sprawach wobec ludzi, zwłaszcza w takim wieku. Wielu zaiste nie wie, że bez takiego przebrnięcia przez wszystkie założenia i zbaczania (διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης), niemożliwym jest, natrafić na prawdę i mieć jej zrozumienie.

6. SOFISTA, 253 b–254 d

G. (= Gość z Elei); T. (= Teajtet)

G. - No cóż? Skoro uzgodniliśmy, że rodzaje mają podług siebie samych wzajemne wymieszanie, to czyż nie musi wraz z pewną wiedzą postępować w swych wywodach ten, kto zamierza trafnie wykazać, jakie rodzaje współbrzmia z jakimi, a jakie nie dopuszczają wzajemności? I czy są też takie, które objęte są przez wszystkie inne, by mogły wzajemnie się mieszać; i odwrotnie, w ich podziałach, czy odrębne są przyczyny dzieleńia poprzez całości?

T. - Jakżeby miał to czynić bez wiedzy, a może nawet tej najwyższej?

G. - Jakże więc teraz ją nazwiemy, Teajtecie? Toż, na Zeusa, podążaliśmy tak wpadając na wiedzę ludzi wolnych, a zdając się szukać sofisty, wykryty został najpierw filozof?

T. - Jak mówisz?

G. - Dzielenie podług rodzajów i ani tej samej formy nie ujmowanie za odrębną, ani odrębnej za tożsamą, czyż nie powiemy, że należy to do wiedzy dialektycznej?

T. - Tak jest — powiemy.

G. - Otóż ten, kto potrafi to czynić, dostrzeże należycie jedną ideę przechodzącą przez wszystkie, choć każda jedna leży oddzielnie, i wiele innych objętych wzajemnie przez jedną z zewnątrz, i jedną znów poprzez całą wielość zebraną w jednej, i wiele

wszędzie oddzielnie rozdzielonych. A jest to tym — jak każde z nich mogą się łączyć, i jak nie — umiejętność rozróżniania podług rodzajów.

T. - Całkowicie tak jest.

G. - Lecz wiedzę dialektyczną nie przyznasz, jak sądzę, nikomu innemu, jak tylko temu, kto filozofuje na sposób czysty i słuszny.

T. - Jakżeby przyznał ją komuś innemu?

G. - Filozofa zaś odnajdziemy w jakimś takim miejscu, teraz i potem, jeśli mamy go szukać, a dostrzec go wyraźnie też trudno, choć inny rodzaj trudności dotyczy sofisty, a inny filozofa.

T. - Także to?

G. - Jeden umykając w mroki niebytu, przywykły do nich dzięki wyćwiczeniu, wskutek ciemności miejsca trudny jest do rozpoznania. Czyż nie tak?

T. - Tak się zdaje.

G. - Natomiast filozof, związany wciąż poprzez rozumowania z ideą bytu, wskutek jasności miejsca wcale nie jest łatwo dostępny w oglądzie; u wielu bowiem ludzi oczy duszy w obliczu boskości nie są w stanie wytrzymać blasku.

T. - Zapewne i te trudności nie mniej się mają tak od tamtych.

G. - Może o nim [filozofie] niebawem rozważać będziemy jaśniej, jeśli dalej będzie to naszym zamiarem. A co się tyczy sofisty, to jasne, że nie należy ustawać, zanim mu się nie przyjrzymy należycie.

T. - Pięknie mówisz.

G. - Skoro więc uzgodniliśmy to, że niektóre spośród rodzajów zdołają wzajemnie się łączyć, inne zaś nie, jedne w mniejszym, drugie w większym stopniu, a nic też nie przeszkadza, by jedne poprzez wszystkie łączyły się z wszystkimi, to rozważmy z kolei konsekwencje tego argumentu, nie w odniesieniu do wszystkich form, by nie poplątać się w ich wielości, lecz wybierając niektóre z tzw. najwyższych, zbadajmy wpierw, jaką jest poszczególne, potem jaką ma możliwość wzajemnego łączenia się, abyśmy byt i niebyt zdołali uchwycić w pełnej jasności, a w naszym wywodzie nie zabraknie niczego, co się ich tyczy, na ile to pozwala metoda obecnego badania, jeśli zatem przypadnie nam jakoś stwierdzić, że niebyt jest ontycznie niebytem, to chyba zdołamy odejść bez uszczerbku.

7. POLITYK, 284 a– 285 c

G.= Gość z Elei; M. S.= Młodszy Sokrates

G. - Gdyby do niczego innego nie można było odnieść natury tego, co większe, jak tylko do tego, co mniejsze, to nie byłoby nigdy odniesienia do tego, co w miarę. Czyż nie?

M.S. - Owszem.

G. - Czy zatem sztuk samych i wszelkich ich wytworów nie niszczyliśmy tym argumentem, a także dociekanej obecnie polityki i wspomnianego tkactwa nie znosimy? Wszystkie one bowiem respektują w stosownej mierze to, co większe i mniejsze, nie jako coś

nierealne, tylko jako nader ważne w zakresie działań, i tym sposobem zachowując właściwą miarę spełniane są wszelkie dobre i piękne czynności.

M.S. - Jakżeby nie?

G. - Jeśli więc anulujemy politykę, to w konsekwencji nierozstrzygnięte będzie zbadanie tej królewskiej wiedzy.

S.M. - Zaiste.

G. - Czyż więc tak jak w *Sofiście* zmuszeni byliśmy uznać, że „niebyt jest”, skoro doprowadził nas do tego wywód, tak też i teraz trzeba przyznać, że to, co większe i mniejsze, staje się wymierne nie tylko w relacji wzajemnej, ale i względem powstania właściwej miary? Niemożliwe bowiem, by polityk czy ktokolwiek inny okazał się bezsprzecznie znawcą w zakresie działań praktycznych, nie akceptując czegoś takiego.

M.S. - Przeto i teraz należy postąpić zupełnie tak samo.

G. - Zadanie to, Sokratesie, jest jeszcze większe od tamtego. A pamiętamy, jak tamto było rozległe! Lecz założyć coś takiego o tych rzeczach jest całkiem słusznie.

M.S. - Co takiego?

G. - To, że obecne stwierdzenie wymagać będzie kiedyś dowodu ujętego na sposób ścisły (πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν). A że w obecnych wywodach rzecz objaśniona została pięknie i wystarczająco, argument ten wydaje się nam przychodzić wybornie z pomocą, w jaki sposób należy przyjąć istnienie tych wszystkich sztuk, jak i mierzyć to, co większe i mniejsze, nie tylko w relacji wzajemnej, ale również względem wytworzenia właściwej miary. Skoro ona jest, są i tamte, i jeśli tamte są, jest i ona; gdyby zaś nie było któregoś z nich, to nie będzie ani jednego ani drugiego.

M.S. - To słuszne. Co jednak z tego wynika?

G. - Wiadomo, że wyróżnić możemy sztukę mierzenia, jak zostało powiedziane, dzieląc ją dychotomicznie: po jednej stronie przyjmując wszelkie sztuki, które mierzą podług liczby długości, głębokości, szerokości i prędkości — względem ich przeciwieństwa, a po drugiej te wszystkie, co odnoszą się do właściwej miary, stosowności, odpowiedniej pory, nakazu i czegokolwiek innego, co zmierza ku środkowi od krańców.

M.S. - Mówiłeś o wielkim podziale obustronnym, i bardzo różniącym się wzajemnie.

G. - Tak oto niekiedy, Sokratesie, coś mądrego zdaje się twierdzić wielu z ludzi świątłych, którzy powiadają, że miernictwo dotyczy wszystkich rzeczy powstających, to co teraz powiedziano. W miernictwie bowiem w pewien sposób mają udział wszystkie te wytwory stanowiące sztukę. Wskutek zaś tego, że nie przywykli do badania podług form, oni łączą bezpośrednio te rzeczy, które są na tyle zróżnicowane, uznając je za całkiem podobne, i odwrotność tego czynią: nie dzieląc na części rzeczy różne, a należy, gdy tylko dojrzy się wspólnotę wielu rzeczy, nie oddalić się, zanim nie zobaczy się w niej wszystkie różnice, jakie tylko zawarte są w formach, i znów różnorodne niepodobieństwa, gdy dojrzy się we wielościach, nie należy w rozproszeniu zaprzestać, zanim ściskając wszelkie właściwości wewnątrz jednego podobieństwa nie obejmie się istoty jakiegoś rodzaju. Tyle więc wystarczająco niech będzie o nich powiedziane, i o niedoborach i nadmiarach.

Zważajmy jedynie na to, że zostały wynalezione o nich dwa rodzaje miernictwa, i to co powiedziane, mamy do zapamiętania.

M.S. - Zapamiętajmy.

8. FILEB, 15 d–17 e

S. = Sokrates; P. = Protarchos

S. - Niech tak będzie. Skąd więc zaczyna się ta długa i złożona batalia wokół tych kontrowersji? Czy może stąd?

P. - Skąd?

S. - Powiadamy gdzieś, że to samo Jedno i Wielość powstające w wywodach (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα) przebiegają wciąż każde ze stwierdzeń, i dawniej i obecnie. I nie ustanie to nigdy i nie zaczęło się teraz, lecz coś takiego, jak mi się zdaje, jest pewnym stanem samych wywodów, nieśmiertelnym i nie starzejącym się w nas. Gdy młody człowiek po raz pierwszy tego zakosztuje, uradowany jakby znalazł jakiś skarb mądrości, z radości i zadowolony wprawia w ruch każdy argument, raz obracając w jedno i drugie i zwijając w jedno, raz znów rozwijając i cząstkując, wpędzając w aporię najpierw i najbardziej siebie samego, a potem tego, kogo ma w danej chwili obok, czy to młodszego czy starszego, czy rówieśnika, jeśli się trafi, nie oszczędzając ni ojca ni matki, ani nikogo innego spośród wysłuchujących go, bodaj z innych stworzeń, nie tylko ludzi, bo nie oszczędziłby nikogo nawet z barbarzyńców, gdyby tylko miał skądś tłumacza.

P. - Czyż, Sokratesie, nie widzisz, jakie nas mnóstwo, i młodzi jesteśmy wszyscy. I nie boisz się, że napadniemy na ciebie z Filebem, jeśli nam nawymyślasz? Jednak przyswoimy to, co mówisz, jeśli jest jakiś sposób i środek na łagodne oddalenie tego zamętu od naszego wyvodu, by znaleźć jakąś drogę piękniejszą dla tego wyvodu; ty pomyśl o tym, my zaś wspólnie za tym podążymy w miarę możliwości. Nie mały bowiem to obecnie wywód, Sokratesie.

S. - Bo też nie, moi chłopcy, jak to powiada Fileb zwracając się do was. Nie ma i być nie może piękniejszej metody (ὁδός) od tej, której ja wciąż jestem miłośnikiem, choć często wymykając mi się pozostawiała mnie samego i bezradnego.

P. - Jakaż to ona? Powiedz tylko!

S. - Ukazać ją wcale nie trudno, zastosować zaś najtrudniej. Boć wszelkie zdobycze sztuki niegdyś wynalezione dzięki niej stały się oczywiste. Rozważ, o jakiej tu mówię.

P. - Powiedz tylko!

S. - To boski dar dla ludzi, jak mi się zdaje, gdzieś od bogów za sprawą jakiegoś Prometeusza wydarty wraz z pewnym olśniewającym ogniem. A oni dawni, potężniejsi od nas i bliżej bogów mieszkający, przekazali nam to przesłanie (φήμην), że z Jednego i Wielości złożone są byty orzekane jako wieczne, a zawierają w sobie wrodzony Kres i Bezczesność (ἕξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰετιζομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων). Należy więc, skoro one tak są uporządkowane, byśmy badali zakładając każdorazowo we wszystkim jedną Ideę (μίαν ἰδέαν περὶ

παντὸς): odnajdzie się ją bowiem w nich zawartą. Jeśli więc ją uchwycimy, po tej jednej dwie, jeśli są, zobaczyć należy, a jeśli nie, to trzy lub w jakiejś innej liczbie, i znów w ten sam sposób każdą jedną z nich, dopóki nie dojrzy się, że Jedno według zasad nie tylko jest Jednym, Wielością i Bezkresem, lecz także, jak wielkim jest (τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα). Ideę Bezkesu nie należy odnosić do mnogości, zanim nie dojrzy się jej wartości liczbowej zawartej pośrodku między Bezkresem i Jednym. Wtedy już można pominąć każdą jedną z tych wszystkich, które uczestniczą w Bezkresie.

Bogowie zatem, jak rzekłem, tak polecili nam badać i uczyć się i nauczać innych. Ze współczesnych ludzi mędracy przyjmują Jedno, jak się trafi, a Wielość wprowadzają prędzej lub wolniej, niż się należy; po Jednym zaś bezpośrednio Bezkes. Wymykają się im ogniwa pośrednie, w czym różnią się prowadzone przez nas wywody na sposób dialektyczny od ich ujęcia erystycznego.

P. - Co do jednych kwestii, Sokratesie, sądzę, iż w pewnym sensie ciebie rozumiem, o innych zaś, które głosisz, chciałbym jeszcze jaśniej usłyszeć.

S. - Jasne jest to, o czym mówię, na przykładzie liter alfabetu, więc uchwycić to w tych literach, których sam się wyuczyłeś.

P. - W jaki sposób.

S. - Dźwięk wychodzący z naszych ust jest chyba jeden, chociaż nieskończony co do mnogości u wszystkich i u każdego.

P. - Cóż więc?

S. - A przecież na żaden z obydwu sposobów nie jesteśmy jeszcze mądrzy, ani przez to, że znamy nieskończoność dźwięku, ani dlatego, iż znamy jego jedność. Wszelako znajomość jego ilości i rodzaju jest tym, co czyni każdego z nas gramatykiem [znawcą pisma].

P. - Całkowita prawda.

S. - A tym samym jest i to, co czyni kogoś znawcą muzyki.

P. - W jaki sposób?

S. - Dźwięk jest chyba i w tej sztuce jeden w sobie samym.

P. - Jakżeby nie?

S. - Zakładamy natomiast dwa tony: wysoki i niski, a trzeci jako homotoniczny. Czyż nie tak?

P. - Zaiste.

S. - Lecz nie byłbyś jeszcze mądry w muzyce znając tylko te dźwięki, chociaż nie znając ich nic nie będziesz wart, jak to się mówi, w tym przedmiocie.

P. - Bo też nic.

S. - Ale dopiero wtedy, przyjacielu, gdy uchwycisz, jaką liczbę mają interwały w obrębie tonu wysokiego i niskiego, jakiego są rodzaju, i granice tych interwałów, oraz ile powstało z nich systemów, które rozpoznając nasi poprzednicy przekazali nam ich następcom pod nazwą harmonii; ponadto w ruchach ciała takie różne stany, które, jak powiadają, mierzyć też trzeba za pomocą liczb, i jako rytmy i miary określać, i łącznie pojmować.

Tak oto należy prowadzić badanie w przypadku wszelkiej Jedności i Wielości. Bo skoro uchwycisz je w ten sposób, wtedy staniesz się mędrcom. Wtedy też każdy inny przedmiot biorąc w ten sposób do badania, tak samo staniesz się o nim znawcą. Wszelako bezkres poszczególnych rzeczy i nieskończona mnogość we wszystkim czyni cię każdorazowo niekonkluzywnym w myśleniu i nieścisłym, jeżeli niczego w niczym nie odnosisz nigdy do liczby.

P. - Przepięknie, Filebie, wydaje mi się to stwierdzenie wypowiedziane teraz przez Sokratesa.

Ibidem, 23 c–e

S. - Starajmy się uważnie przyjąć zasadę (ἀρχή) tego [wywodu].

S. - O jakiej tu mówisz?

S. - Wszystkie obecnie byty zawarte we wszystkim podzielmy dychotomicznie, czy raczej, jeśli wolisz, trychotomicznie.

P. - Podług czego, mógłbyś powiedzieć?

S. - Weźmy niektóre z obecnych tych wywodów.

P. - Jakie?

S. - Bóg — mówiliśmy gdzieś — ukazał Bezkres (τὸ ἄπειρον) i Kres (τὸ πέρας) bytów.

P. - W zupełności.

S. - Z owych Form (τῶν εἰδῶν) zakładamy dwie, a jako trzecią z tych obydwu jakieś Jedno wymieszane (ἐν τῷ συμμισγόμενον). Ja jestem, jak się zdało, jakimś śmiesznym człowiekiem rozdzielającym podług Form i zliczającym je.

P. - Co mówisz, mój drogi?

S. - Zdaje mi się, że zachodzi znów potrzeba czwartego rodzaju.

P. - Powiedz jakiego?

S. - Ich wzajemnego zmieszania dojrzyj przyczynę, i dołącz do trzech tamtych to czwarte.

P. - Czyż nie będziesz potrzebował i piątego jako rozdzielenie czegoś możliwego?

S. - Być może, ale nie myślę o tym teraz. Gdyby zaś zaszła potrzeba, pewnie wybaczysz mi goniącemu za piątym.

P. - Jakżeby nie.

Ibidem, 64 c – 66 d

S. - Czyż więc mówiąc, że stoimy już teraz w przedśionkach Dobra i jego domostwa (τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις καὶ τῆς οἰκίσεως), może trafnie to w pewien sposób wyrazimy?

P. - Mnie się tak wydaje.

S. - Cóż więc w tym zmieszaniu najcenniejsze zarazem i najbardziej być przyczyną okazałoby się nam wszystkim, że sprawia taką upragnioną dyspozycję? Dostrzegając

to bowiem zaraz rozważmy, czy rozkoszy czy rozumowi przypadło ono bliżej natury i bardziej swoiście we wszystkich?

P. - Słusznie. To bowiem dla rozstrzygnięcia jest nam najbardziej przydatne.

S. - A co do wszelkiej mieszaniny, nie trudno dojrzeć przyczynę, dzięki której każda albo jest coś warta albo w ogóle nic.

P. - Jak mówisz?

S. - Nikt chyba z ludzi tego nie ignoruje.

P. - Cóż takiego?

S. - Że nie osiągając miary i natury współmierności (μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως), jakakolwiek i jak tylko utworzona mieszanina, zatracą z konieczności swe mieszalniki i pierwotnie samą siebie. Nie jest już bowiem prawdziwym zmieszaniem, lecz jakąś bezładną masą stającą się każdorazowo ruiną dla rzeczy, które w nią popadają.

P. - Całkowita prawda.

S. - Obecnie umknęła nam możliwość Dobra w naturę Piękną (ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν). Umiar bowiem i współmierność (μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία) wszędzie piękniem i cnotą okazują się stawać.

P. - Całkowicie.

S. - A i prawda, mówiliśmy, że z nimi weszła w zmieszanie?

P. - Całkowicie.

S. - Jeśli przeto jedną tylko Ideą nie zdołamy ułoić Dobra (τὸ ἀγαθὸν), to weźmy je we trzy: w Pięknie, Współmierności i Prawdzie (κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ). Powiedzmy, że to niby Jedno (οἷον ἓν) najśluszniej uznajemy za przyczynę rzeczy w zmieszaniu, i dzięki temu jako Dobro (ὡς ἀγαθὸν) staje się ono samo.

P. - Najśluszniej więc.

S. - Teraz, Protarchosie, chyba ktoś z nas byłby zdolny zostać sędzią w sprawie rozkoszy i roztropności, które z nich jest bardziej pokrewne z dobrem i cenniejsze u ludzi i bogów.

P. - Jasne, lecz lepiej to rozwinąć w słowach.

S. - Podług każdego jednego z trzech rozsądzmy więc co tyczy się przyjemności i roztropności. Trzeba bowiem dojrzeć, któremu z obydwu przydzieliliśmy większe pokrewieństwo.

P. - Mówisz o Pięknie, Prawdzie i słusznej Mierze (κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος πέρι)?

S. - Tak. Najpierw zaś weź Prawdę, Protarchosie, a wzięwszy rozpatrz na trzy: rozum, prawdę i przyjemność, wiele czasu wnikając odpowiedz sobie, czy przyjemność jest bardziej spokrewniona z prawdą czy rozum?

P. - A po cóż tyle czasu? Sądzę bowiem, że wiele się różnią. Przyjemność bowiem ze wszystkich jest najbardziej kłamliwa, jak głosi powiedzenie, i w rozkoszach od Afrodyty, które zdają się największymi, nawet wiarołomstwo dostępuje przebaczenia u bogów, jakby to były rozkosze dziecięce wyzbyte nawet odrobiny rozumu. Rozum zaś albo to samo co prawda jest w wszystkich rzeczy najbardziej jednorodny i najprawdziwszy.

S. - Toteż po tym rozpatrz tak samo słuszną miarę, czy przyjemność nabyła jej więcej od rozumu, czy rozum od przyjemności?

P. - Łatwe do rozważenia i to badanie przedłożyłeś. Sądzę, że nie można znaleźć niczego z bytów co by było od przyjemności i nadmiaru radości mniej do wymierzenia, a nic bardziej wymiernego od rozumu i wiedzy naukowej.

S. - Pięknie rzekłeś. Jednak jeszcze powiedz co tyczy się tego trzeciego. Rozum nam więcej przydzielił piękna niż rodzaj przyjemności, toteż piękniejszy rozum od przyjemności, czy na odwrót.

P. - Wszak roztropności i rozsądku, Sokratesie, nikt nigdy ani we śnie ani na jawie nie widział szpetnym ani w ogóle nigdy nie dojrzy, że takim stał się czy stanie.

S. - Prawidłowo.

P. - Co do przyjemności zaś, i to tych największych, kiedy widzimy kogoś rozkoszującego się, widząc jak śmieszne i co najbardziej szpetne z nich wynika, sami wstydzimy się i obnażeni skrywamy jak najbardziej, nocy wszystkie te rzeczy powierzając, aby światło nie mogło ich dojrzeć.

S. - Wszędzie więc rozgłoś, Protarchosie, przez posłańców zwiastując i mówiąc do obecnych, że przyjemność nie jest pierwszym nabytkiem (κτῆμα) ani nawet drugim, lecz pierwszy jest w jakiś sposób to co w zakresie miary i mierzonego, oraz odpowiedniej pory (περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον) i wszystkie te [rzeczy], które należy uznać, że zawierają się we właściwej sobie dziedzinie.

P. - Tak się okazuje z tego, co obecnie zostało powiedziane.

S. - Drugi zaś nabytek jest w zakresie symetrii i piękna i dopełnienia i wystarczalności (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν) i wszystkich tych [stanów] tej samej rodziny.

P. - Tak się okazało.

S. - Trzeci więc nabytek, jak głosi moja wróżba, biorąc w zakresie rozumu i roztropności nie odbiegłbyś od prawdy.

P. - Zapewne.

S. - Czyż więc nie założymy jako czwarty te [dyspozycje] dotyczące duszy, nazwane naukami, sztukami, trafnymi mniemaniami (ἐπιστήμας τε καὶ τέχναις καὶ δόξαις ὀρθαῖς), które są jako czwarte w stosunku do owych trzech, jeśli bardziej z dobrem są współrodne niż z przyjemnością.

P. - Zgodziłbym się.

S. - Czy jako piąte zatem te założymy przyjemności określane jako wyzbyte bólu, nazywając je czystymi dla samej duszy, następujące po naukach i percepcjach zmysłowych?

P. - Zapewne.

S. Na szóstym pokoleniu — powiada Orfeusz — ‘zakończcie tok pieśni’. Wszak może i nasz wywód kończąc się na szóstym być w rozstrzygnięciu. Poza tym już nic nam nie pozostaje prócz nadania głowy rzeczom powiedzianym. -

9. *TIMAJOS*, 48 c–e

- Teraz niech przez nas podane będzie co następuje. Co tyczy się zasady bądź zasad wszechrzeczy (τὴν μὲν περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς), jakkolwiek się o tym mnie- ma, to nie jest teraz do wypowiedzenia, z żadnego innego względu, jak tylko dlatego, że trudno jest podług obecnego sposobu dociekania wyjawić te poglądy (τὰ δοκοῦντα), ani też wy nie sądzcie, że powinienem to powiedzieć, ani ja sam nie byłbym w stanie prze- konać siebie samego, czybym słusznie postąpił podejmując takie dzieło. Przestrzegając jednak wspomnianej na wstępie owej możliwości domyślnych wywodów, spróbuję nie mniej, lecz bardziej domyślnie, wyjść najpierw od zasady poszczególnych rzeczy i orzec o wszystkich łącznie. Wzywając i teraz na wstępie wywodów Boga wybawiciela, by nas odwiódł od błędnej i mylącej opowieści w stronę domyślnego poglądu, na nowo zacznij- my wykladać.

Ibidem, 53 c–d

- Najpierw to, że ogień, ziemia, woda i powietrze są ciałami, oczywiste to dla każde- go. Wszelka zaś forma ciała ma też głębokość. Wszelka znów głębokość musi zawierać w sobie naturę powierzchni, a podstawa powierzchni płaskiej złożona jest z trójkątów. Wszystkie zaś trójkąty wywodzą się z dwóch trójkątów, a każdy z nich ma jeden kąt prosty i dwa ostre. Z tych trójkątów jeden ma po obu stronach porcję kąta prostego rozdzielonego na dwa ramiona równe, a drugi ma dwie porcje kąta prostego rozdzielone- go na dwa ramiona nierówne. Taką zasadę przyjmujemy dla ognia i innych ciał, postępu- jąc wraz z koniecznością i domyślnym wywodem. Co zaś dotyczy zasad jeszcze nadrzęd- nych (τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν), Bóg je zna, a z ludzi ten, kto byłby mu miły.

Ibidem, 68 d 4–7

- Bóg posiada wiedzę wystarczającą i zarazem możliwość mieszania Wielości w Jedno i znów z Jednego w Wielość rozłączać (τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἓνός εἰς πολλὰ), a z ludzi nikt nie jest w stanie czynić niczego z tych, ani w przyszłości nie będzie.

10. *PRAWA*, 893 e–894 a

A. (= Ateńczyk); K. (= Klinias)

K. - Twierdzą więc, że rzeczy te tak się mają, jak ty mówisz.

A. - Bo łącząc się z sobą powiększają się, a rozdzielając niszczeją wtedy, gdy pozostaje regularny stan każdej z nich, a kiedy już nie trwa, w obu przypadkach następuje niszczenie. Skoro zachodzi powstawanie wszechrzeczy, to jaki tego stan? — Oczywiście, gdy prapoczątek osiągając wzrost dochodzi do drugiej przemiany, i od niej do następnej, i dochodząc aż do trzeciej, sprawia postrzeżenie u istot postrzegających. Przemieniając się więc w ten sposób i poruszając wszystko się staje. Byt jest ontycznie bytem, dopóki trwa, a przemieniając się w inny stan niszczyje całkowicie.

Ibidem, 965 b–e

A. - Dążyć zatem należy do pewnej ściślejszej *paidei* od tej poprzedniej.

K. - Zapewne.

A. - Czy ta, którą teraz prawie uchwyciliśmy, okaże się tą, na którą mamy zapotrzebowanie?

K. - W zupełności.

A. - Otóż mówiliśmy, że we wszystkim przedni wytwórca i strażnik nie tylko winien być w stanie dostrzec wielość, ale i starać się poznać Jedno, i znając je względem tego porządkować wszystko wspólnie postrzegając.

K. - Słusznie.

A. - Czyż więc ściślejsze powstałoby badanie i ogląd o czymkolwiek u kogokolwiek, niż to zdolne spoglądać na jedną ideę z wielości i niepodobieństw?

K. - No chyba.

A. - Chyba nie, bo faktycznie, mój drogi, od tej nie ma jaśniejszej metody dla nikogo z ludzi.

K. - Zawierając tobie, Gościu, zgadzam się, i tą metodą zmierzamy w wypowiedziach.

A. - Nakłaniać więc, jak się zdaje, należy strażników naszej boskiej *politei*, by dokładnie dostrzegali najpierw to, co wtedy poprzez wszystkie cztery [cnoty] tym samym się okazuje, co stwierdzamy w męstwie, umiarze, sprawiedliwości i roztropności jako będące Jednym, słusznie określając cnotę jedną nazwą. Tego, przyjaciele, jeśli pragniemy, teraz niejako silnie trzymając, nie puścimy, zanim wystarczająco nie powiemy, czym jest to, na co należy baczyć, czy Jednym czy całością czy obydwoma, czy jakby nigdy nie przypada z natury. Jeśli to nam umknie, to sadzimy, że nigdy nie nabędziemy należycie tego co tyczy się cnoty, o której nie będziemy w stanie powiedzieć ani czy są wielością ani czteroma, ani nawet jednym? Zatem jeśli nam doradzasz, przekonajmy się, w jaki inny sposób sprawimy w naszej polis zrodzenie ich; jeśli zaś wyda się to zupełnie do porzucenia, trzeba to dostrzec.

Ibidem, 968 c 3–e 5

A. - Przede wszystkim należy sporządzić pewien katalog tych wszystkich, którzy byliby zdolni z natury do bycia strażnikami [*polis*] ze względu na swój wiek i zdolności

w naukach, sposobie nawyków i charakterów. Zresztą to, czego mają się nauczyć i odkryć, nie jest ani łatwe ani bycie uczniem kogoś innego, kto to wykrył. W związku z tym okresy, w obrębie których winni to wszystko przyswoić, daremnie wyrazić na piśmie; im samym uczącym się nie stanie się jasne, co przyswoić się daje we właściwym czasie, zanim gdzieś wewnątrz duszy każdego powstanie jakaś wiedza o danym przedmiocie. Tak też wszystkie te rzeczy o nich nazwać niewyraźnymi (ἀπόρρητα), nie byłoby słusznie, niewyraźnymi zaś dlatego, że podane przedwcześnie (προρρηθέντα) niczego nie wyjawiają z rzeczy wypowiedzianych.

III. TESTIMONIA PLATONICA

[W WYBORZE]

{RELACJE Z KSIĄG *FIZYKI* ARYSTOTELESA

ORAZ Z KOMENTARZA SIMPLIKIOSA}

1. Aristoteles, *Phys.* I 4, 187 a 12–21 = TP 45 Gaiser

Jak twierdzą fizycy, dwa są sposoby [ujęcia zasad]. Niektórzy bowiem przyjmują jedno ciało jako substrat: czy to któreś z trzech czy to coś innego gęstszego od ognia i rzadszego od powietrza, a inne rzeczy tworzą poprzez zgęszczenie i rozrzedzanie, wprowadzając wielość — tymi są przeciwieństwa, ogólnie nadmiar i niedobór, jak Platon to nazywa Wielkim i Małym (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), przy czym czyni je materią (ὑλην), a Jedno — formą (τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος). Tamci zaś jeden substrat czynią materią, a przeciwieństwa uznają za zróżnicowania i formy. Inni znów twierdzą, że z czegoś jednego wydzielają się przeciwieństwa, jak głosi Anaksymander, oraz ci, którzy twierdzą, że jest Jedno i Wielość, jak Empedokles i Anaksagoras.

2. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 151, 6–19 = TP 8 Gaiser

Powiada zaś Aleksander, że „według Platona zasadami (ἀρχαὶ) wszechrzeczy i samych idei są Jedno i nieokreślona Diada (τό τε ἓν ἐστὶ καὶ ἡ ἀόριστος δυάς), którą nazywał Wielkim i Małym, jak również w [księgach] *O dobru* (περὶ τὰγαθοῦ) wspomina o tym Arystoteles.” Można to wziąć i od Speuzypa, Ksenokratesa i od innych, którzy

uczestniczyli w wykładzie Platona *O dobru*; wszyscy oni bowiem spisali i zachowali jego poglądy i powiadają, że tymi zasadami on się posługiwał. A że Platon nazywał zasadami wszechrzeczy Jedno i Nieokreśloną Diadę, jest całkiem prawdopodobne (to bowiem twierdzenie Pitagorejczyków, a Platon zdaje się często podążać za Pitagorejczykami). To zaś stwierdzenie, iż Nieokreślona Diada jest też zasadą idei, zwana Wielkim i Małym, i przez nie oznaczająca materię, jakże ma być tu konsekwentne, skoro Platon ogranicza materię tylko do świata zmysłowego, bo w *Timajosie* wyraźnie powiada, iż jest ona właściwa dla powstawania i w niej się staje rzecz powstająca. Mówił też, że idee są poznawalne umysłem, a materia „do zawierzenia w bękarcim rozumowaniu” (νόθω λογισμῶ πιστήν).

3. Aristoteles, *Phys.* I 9, 192 a 3–25

Zajmowali się tym i niektórzy inni, ale niewystarczająco. Najpierw bowiem zgadzają się, że coś może absolutnie powstawać z niebytu, jeśli słusznie powiada Parmenides. Następnie wydało się im, że skoro [jakaś rzecz] jest numerycznie jedna, to i potencjalnie jest tylko jedna; to jednak znacznie się różni. My zaś twierdzimy, że materia i brak są odrębne; z nich materia jest niebytem według przypadłości, natomiast brak podług siebie samego: ta materia jest bliska i jakoś substancją, tamten zaś [brak] w żaden sposób. Jedni zaś niebyt jako Wielkie i Małe przyjmują podobnie: albo obydwie razem albo każde oddzielnie. Dlatego zupełnie różny jest ten [nasz] i tamten sposób przyjęcia triady [pryncypiów].

Doszli aż do tego, że musi pewna natura być substratem, a czynią ją jedną. Bo jeśli ktoś przyjmuje Diadę, nazywając ją Wielkim i Małym, to bynajmniej nie przyjmuje tego samego; przeoczył bowiem drugą [naturę]. Ona bowiem trwając jest współprzyczyną wraz z formą rzeczy powstających, jak gdyby matką. Ta druga część przeciwieństwa często zdaje się komuś kierującemu myśl na jej czynnik zła w ogóle nie występować. Wobec bowiem czegoś boskiego, dobrego i upragnionego, twierdzimy, że jest jego przeciwieństwo, a z drugiej strony to, czego się pragnie i pożąda podług własnej natury. Przypada zaś im twierdzić, że przeciwieństwo pożąda swego zniszczenia. A przecież ani forma nie może pragnąć samej siebie, bo nie ma jej potrzeby, ani też przeciwieństwo (zniszczalne wszak nawzajem są przeciwieństwa), lecz tym jest materia [co pożąda formy], podobnie jak żeńskie pożąda męskiego, a brzydota piękna; z tym jednak, że nie brzydota sama przez się, lecz według przypadłości, ani płeć żeńska [sama przez się], ale według przypadłości.

4. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 247, 30–248, 15 = TP 31 Gaiser

Skoro Arystoteles wielokrotnie wspomina o Platonie, jak nazywał materię Wielkim i Małym, trzeba wiedzieć, co przytacza Porfiriusz z XI księgi Derkylidesa *O filozofii Platona*, gdzie czyni się wywód o materii, opisujący wypowiedź Hermodorosa, towarzy-

sza Platona, z jego pisma o Platonie, z którego okazuje się, że Platon przyjmując materię według nieskończoności i nieokreśloności, ukazał ją jako należącą do rzeczy przyjmujących więcej i mniej, z których jest owo Wielkie i Małe. Powiadał bowiem, że:

„Spośród bytów jedne nazywa [Platon] samoistnymi (καθ' αὐτὰ), jak np. człowiek i koń, drugie zaś względem innych (πρὸς ἕτερα), a z tych jedne jako przeciwieństwa (πρὸς ἐναντία), jak dobro względem zła, drugie zaś jako relacje, z których jedne są określone, a drugie nieokreślone”.

Po czym wywodzi:

„Otóż wszelkie rzeczy określane jako Wielkie względem Małego mają czegoś więcej i mniej. Może bowiem to więcej zmierzać bardziej i mniej do nieskończoności. Podobnie to, co szersze, głębsze, cięższe i lżejsze, i wszelkie takie określenia zmierzają do nieskończoności. Takie zaś określenia, jak równość, trwałość i zharmonizowanie, nie mają czegoś więcej i mniej, natomiast mają je ich przeciwieństwa. Może bowiem być coś bardziej nierówne od nierównego, bardziej ruchliwe od ruchomego, i bardziej niezharmonizowane od niezharmonizowanego, toteż wszystkie spośród tych obydwu sprzęgów, z wyjątkiem jednego elementu, przyjmują owo więcej i mniej. Dlatego niestałość, bezkształtność i bezkres, i taki niebyt, orzekane są podług zaprzeczenia bytu. Z czymś takim nie wiąże się ani zasada ani substancja, lecz w jakieś nieoznaczoności się mieści...”.

5. Aristoteles, *Phys.* III 2, 201 b 16–26 = TP 55A Gaiser

Że pięknie zostało powiedziane, jasne i z tego, co inni twierdzą o ruchu, i z tego, iż nielatwo jest rozstrzygnąć go inaczej. Nie zdołały bowiem nikt umieścić ruchu i zmiany w jakimś innym rodzaju, co oczywiste z tego, jak niektórzy go zakładali twierdząc, że odrębnością, nierównością i niebytem jest ruch. Z tych nic nie musi się poruszać, ani jako odrębności, ani jako nierówności, ani jako niebyty. Wszak przemiana do nich ani od nich nie jest więcej niż z ich przeciwieństw. Powód odnoszenia do nich taki, że ruch wydaje się być nieokreślony, i że zasady drugiego zestawu wskutek pozbawień są nieokreślone. Żaden z nich nie jest ani czymś ani jakimś, ani żadną z innych kategorii.

6. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 430, 34–431, 16 = TP 55B Gaiser

„Tamte zaś — powiada [Arystoteles] — odrębność, nierówność i niebyt, jeśli Platon i Pitagorejczycy nazywali przyczynami ruchu, było to możliwe, jednak niewystarczające dla określenia ruchu. Nie jest bowiem tożsama przyczyna ze skutkiem. A nazywając go

niebytem, jeśli nawet coś prawdziwie orzekli, to dodali tu jakąś przypadłość ruchu, a nie to, czym ruch jest”.

A że Platon jako przyczynę orzekł nierówność, w krótkce będzie jasne, gdy przytoczymy wypowiedz Platona. Na razie tyle tylko trzeba wiedzieć, że i Eudoksos badając przed Aleksandrem pogląd Platona o ruchu i zaprzeczając temu, napisał, co następuje:

„Platon nazywa ruch Wielkim i Małym, niebytem, anomalią i tym wszystkim, co do tegoż prowadzi. Okazuje się jednak niedorzeczne nazywanie ruchu czymś takim. Zdaje się bowiem przy występowaniu ruchu poruszać się to, w czym on jest. Gdy jest nierówność czy anomalia, stawianie wymogu poruszania się, to śmieszne. Lepiej bowiem orzec takie przyczyny, jak [podaje] Archytas”. I nieco dalej: „nieokreśloność — powiada — przywołują pięknie przy ruchu Pitagorejczycy i Platon (nikt bowiem inny o tym nie mówił). Lecz określono i to, co nie jest, i niedoskonałość i niebyt (powstaje bowiem, powstając zaś nie jest)”.

7. Aristoteles, *Phys.* III 4, 202 b 30–203 a 16 = TP 23A Gaiser

Skoro nauka o naturze (περὶ φύσεως) zajmuje się wielkościami, ruchem i czasem, z czego wszystko koniecznie jest nieskończone lub ograniczone, jeśli nawet nie wszystko jest nieskończone lub ograniczone, jak np. doznanie lub punkt (z tych chyba nic nie musi być jednym czy drugim), to byłoby wskazane, aby traktujący o naturze rozważał o nieskończoności (περὶ ἀπειρου), czy jest czy nie, a jeśli jest, to czym jest. Że dla tej nauki właściwe jest o tym badanie, świadczy to, iż wszyscy, którzy zdają się poważnie zajmować tą filozofią, prowadzili wywód o nieskończoności, i wszyscy zakładają ją jako pewną zasadę bytów; jedni — jak pitagorejczycy i Platon — jako samą przez się, nie zaś jako przypadłość czegoś innego, ale jako samą nieskończoność będącą istnością. Lecz Pitagorejczycy [zakładają ją] w rzeczach zmysłowych (bo nie tworzą oderwanej liczby), i bycie na zewnątrz nieba nieskończoności.

Platon natomiast twierdzi, że na zewnątrz nie ma żadnego ciała, ani też idei, bo tam one nie są; nieskończoność zaś jest i w tych i w tamtych. Jedni zaś twierdzą, że nieskończoność jest parzystością; ta bowiem obejmująca i przez nieparzystość ograniczona dostarcza rzeczom bezkresu. Świadectwem tego to, co przypada liczbom: układając bowiem gnomony wokół jedynki i oddzielnie, raz powstaje wciąż inna forma, raz jedna. Platon zaś przyjmuje dwie nieskończoności: owo Wielkie i Małe.

8. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 453, 22–455, 14 = TP 23B Gaiser

Lecz nie ma idei na zewnątrz nieba — powiada [Platon], bo nie ma ich gdziekolwiek ani w ogóle w miejsku. Nieskończoność zaś jest i w rzeczach zmysłowych i w ideach. Podają bowiem, że Platon zasadami rzeczy zmysłowych nazywa Jedno i nieokreśloną Diadę, a nieokreśloną Diadę założywszy w bytach noetycznych twierdził, że jest nieskoń-

czona, bo Wielkie i Małe ustanawiając zasadami nazwał je nieskończone i to w wywodach *O dobru* (περὶ τὰγαθοῦ), w których uczestnicząc Arystoteles, Heraklides, Hestiajos i inni towarzysze Platona, spisali te enigmatyczne stwierdzenia, jak zostały wypowiedziane. Porfiriusz zaś zapowiadając rozwikłanie tego napisał w komentarzu do *Fileba* co następuje:

„Platon zakłada, że to, co większe i mniejsze, silniejsze i słabsze, są z natury nieskończonego. Gdzie bowiem one zachodzą postępując w natężeniu i zaniku, nie zatrzymuje się ani nie ogranicza to, co w nich uczestniczy, lecz prowadzi do nieokreśloności w nieskończonym. Podobnie ma się większe i mniejsze oraz ich odpowiedniki, zwane przez Platona Wielkim i Małym. Założmy pewną wielkość ograniczoną, np. łokieć, którego dzieląc po połowie, jeśli jedną z połówek pozostawimy nierozciętą, a drugą tnąc na odcinki przyłożymy do połówki nierozciętej, powstaną dwie części łokcia: jedna idąc ku mniejszemu, a druga ku większemu bez końca. Nie doszlibyśmy nigdy do nierozdzielności tnąc na części; ciągłością bowiem jest łokieć. Ciągłość zaś dzieli się na części wciąż rozdzielne. Takie zaś nieprzerwane rozcinanie wykazuje pewną naturę nieskończoności zawartą w łokciu, a raczej ich więcej: jedną ciągnącą się ku Wielkiemu, a drugą ku Małemu. W nich zaś uwidacznia się nieokreślona Diada, złożona z jednostki [ciągnącej się] ku Wielkiemu i ku Małemu.

A przypada to ciałom ciągłym i liczbom; pierwszą bowiem liczbą jest parzysta dwójka, w naturze zaś parzystości zawiera się podwójność i połowiczność: podwójność w zwiększaniu, a połowiczność w zmniejszaniu. Zwiększanie więc i zmniejszanie jest w parzystości. Pierwszą zaś parzystością w liczbach jest dwójka, lecz sama w sobie nieokreślona; określa się zaś poprzez udział Jednego. Określa się bowiem dwójka, o ile jest jakąś jedną formą. Elementy więc liczb to Jedno i Diada: ono jako ograniczenie i formotwórcze, ona zaś jako nieokreślona w zwiększaniu i zmniejszaniu”.

Tak powiedział Porfiriusz prawie dosłownie, zapowiadając rozwikłanie enigmatycznych stwierdzeń z dysputy *O dobru*, i że były one chyba zgodne z tymi spisanyymi w *Filebie*.

Także Aleksander, i on zgodnie to stwierdza na podstawie wywodów Platona *O dobru*, o których donosił Arystoteles i inni towarzysze Platona; napisał zaś co następuje:

„Dociekając zasad bytów Platon, skoro mniemał, że liczba jest pierwsza z natury od innych rzeczy (krańcami bowiem linii są punkty, a punkty są monadami mającymi położenie, bez linii zaś nie ma płaszczyzny ani bryły, liczba natomiast może być i bez nich), skoro więc z natury pierwsza od innych rzeczy jest liczba, uznał ją za zasadę, a za zasady pierwszej liczby zasady wszelkiej liczby. Pierwszą zaś liczbą jest dwójka, której zasadami stwierdził, że są Jedno oraz Wielkie i Małe. O ile bowiem jest dwójką, zawiera w sobie mnogość i nieliczność (πληθος και ὀλιγότητα); o ile zaś jest w niej podwójność, zawiera mnogość (mnożość bowiem, zwiększanie i wielkość to pewna podwójność); o ile zaś połowiczność, zawiera nieliczność. Stąd też są w niej podług tych zwiększanie i zmniej-

szanie oraz Wielkie i Małe. O ile zaś każda z jej części to monada, a ta to jakaś jedna forma, jest to dwoistość (τὸ δυαδικόν), a uczestniczy ona w monadzie.

Dlatego zasadami Diady orzekł Jedno oraz Wielkie i Małe. Nieokreśloną Diadę orzekł zaś przez to, że uczestniczy w Wielkim i Małym, czyli że zawiera coś bardziej i mniej tego, co większe i mniejsze. Postępując bowiem według przyrostu i zaniku nie zatrzymują się one, lecz podążają do nieokreśloności nieskończonego. Skoro więc pierwszą z liczb jest dwójka, a jej zasadami są Jedno oraz Wielkie i Małe, to muszą one być zasadami wszelkiej liczby. Liczby zaś są elementami wszelkich bytów. Toteż zasadami wszechrzeczy są Jedno oraz Wielkie i Małe, czyli nieokreślona Diada. Bo i każda z liczb, o ile jest czymś takim, jednym i określonym, uczestniczy w Jednym; o ile zaś dzieli się i jest mnogością, uczestniczy w nieokreślonej Diadzie. Nazwał też Platon idee liczbami. Domyślnie więc uczynił zasady liczby zasadami idei. Diadę zaś nazwał naturą nieskończoności, gdyż Wielkie i Małe czy też większe i mniejsze nie są określone, lecz mają czegoś więcej i mniej, co ciągnie się do nieskończoności”.

Tak oto Arystoteles po wyłożeniu, w czym zakładali nieskończoność Pitagorejczy-cy i w czym Platon, docieka następnie, czym orzekli Pitagorejczycy nieskończoność i dlaczego.

9. Aristoteles, *Phys.* III 6, 206 b 16–33 = TP 24 Gaiser

Poprzez dodawanie tak nieskończoność jest potencjalnie, co w pewien sposób tak samo zwiemy ją w trybie dzielenia. Zawsze bowiem coś z zewnątrz będzie można uchwycić, jednak nie przekroczy się każdej wielkości, jak przy podziale nie przekracza się każdej określonej i zawsze będzie mniejsza. Toteż przekroczenie każdej przez dodawanie, potencjalnie nie jest możliwe, skoro nie ma według przypadłości nieskończoności w akcie, jak twierdzą badacze natury, że zewnętrzne ciało kosmosu, którego substancją jest powietrze lub coś jeszcze innego, jest nieskończone. Lecz jeśli nie jest możliwe, by ciało zmysłowe było w ten sposób nieskończone aktualnie, to jasne, że nie byłoby jej też potencjalnie przez dodawanie, chyba że odwrotnie, jak to się mówi, poprzez dzielenie, skoro i Platon stworzył dzięki temu dwie nieskończoności, gdyż sądził, że przewyższa się zarówno przy zwiększaniu, jak i przy podziale. Utworzywszy je dwie, nie posługuje się jednak nimi; ani bowiem w liczbach przy dzieleniu przypada nieskończoność (gdyż monada to minimum), ani przy zwiększaniu (gdyż tworzy liczbę tylko do dziesiątki).

Ibidem, III 6, 207 a 18–21; 29–32 = TP 53A Gaiser

Stąd też odnoszą się z powagą do nieskończoności (wszystko ona obejmuje i wszystko w sobie zawiera), dlatego że posiada pewne podobieństwo do całości. [...] Skoro zawiera się w przedmiotach zmysłowych, jak i noetycznych, owo Wielkie i Małe musiało zawierać przedmioty noetyczne. Nedorzeczne jednak i niemożliwe, by coś niepoznawalnego i nieokreślonego obejmowało wszystko i określało.

10. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 503, 10–18 = TP 53B Gaiser

Wykazawszy, że nieskończoność jest raczej obejmowana niż obejmuje, i że niepoznawalna jest w swej naturze, [Arystoteles] odpiera powierzchowne przejęcie wywodów Platona. Twierdzić miał bowiem Platon w wykładach *O dobru*, że Wielkie i Małe jest materia, którą też nazywał nieskończonością, a wszystkie przedmioty zmysłowe objęte są przez nieskończoność, i niepoznawalne są wskutek zawierania materii oraz posiadania natury nieskończonej i płynnej. W konkluzji więc twierdzi, że na podstawie tego wywo-
du wydaje się, iż także w przedmiotach noetycznych występuje Wielkie i Małe, jakim jest nieokreślona Diada, będąc i ona wraz z Jednym zasadą każdej liczby i wszystkich bytów. Liczbami bowiem są idee.

11. Aristoteles, *Phys.* IV 2, 209 b 11–17 = TP 54A Gaiser

Dlatego Platon powiada w *Timajosie*, że materia (ύλη) i przestrzeń (χώρα) są tym samym; pojemnik (τὸ μεταληπτικὸν) bowiem i przestrzeń to jedno i to samo. W inny zaś sposób tam określa pojemnik i w tak zwanych poglądach niepisanych (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν), chociaż miejsce i przestrzeń tym samym nazywał. Wszyscy bowiem twierdzą, że miejsce jest czymś, czym jednak, tylko on starał się orzec.

***Ibidem*, IV 2, 209 b 32–210 a 2**

Wydaje się, że zawsze gdzieś znajduje się byt i owa odrębność poza nim. Platona jednak trzeba spytać, czy należy na marginesie orzec, dlaczego nie ma w jakimś miejscu form [=idei] i liczb, skoro uczestniczenie to miejsce (τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος), czy to Wielkie i Małe uczestniczenia czy też materii, jak w *Timajosie* napisał.

12. Themistios, *In Aristot. Phys.* 106, 18–23 = TP 54B Gaiser

Platon powiada w *Timajosie*, że materia i przestrzeń są tym samym; pojemnik bowiem form (czyli materia) i przestrzeń (czyli miejsce) tym samym nazywa. Jednak inaczej powiada w *Timajosie*, że materia przyjmuje formy, inaczej też w niepisanych poglądach; tam bowiem podług uczestnictwa, a w niepisanych podług podobieństwa.

13. Philoponos, *In Aristot. Phys.* 521, 9–15 = TP 54B Gaiser

To jest inaczej nazywał materię w *Timajosie*, a inaczej w poglądach niepisanych, to jest w dyskusjach niepisanych (ἐν ταῖς ἀγράφοις συνουσίαις). W niepisanych bowiem dyskusjach nazywał materię Wielkim i Małym, jak poprzednio stwierdził Arystoteles

(i mówimy, dlaczego Wielkie i Małe to materia), w *Timajosie* zaś nazywa materię pojemnikiem, dlatego że uczestniczy w formach. Owe niepisane dyskusje Platona Arystoteles był opisał.

14. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 542, 9–12 = TP 54B Gaiser

Na inny sposób w *Timajosie* nazywa materię, na inny też w niepisanych dyskusjach. W *Timajosie* bowiem nazywa ją pojemnikiem (zawiera się „jakoś najtrudniej do pojęcia” (ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ — *Tim.* 51 a), natomiast w niepisanych dyskusjach zwał ją Wielkim i Małym.

{RELACJE Z KSIĄG METAFIZYKI ARYSTOTELESA

ORAZ Z KOMENTARZA ALEKSANDRA Z AFRODYZJI}

15. Arystoteles, *Metaph.* A 6, 987 a 29–988 a 17 = TP 22A Gaiser

Po wspomnianych filozofach nastąpiła działalność Platona, w wielu punktach wynikająca z nich, posiadająca jednak i własne osobliwości niezależnie od filozofów italskich. Od młodości bowiem zapoznając się wpierw z Kratylosem i poglądami Heraklitowymi, że wszystkie rzeczy zmysłowe ciągle płyną i nie ma o nich stałej wiedzy, te kwestie również później tak ujmował. Sokrates zaś rozprawiał na tematy etyczne, a o całej naturze w ogóle nie; w nich bowiem poszukiwał tego, co ogólne, i pierwszy zwrócił myśl na poznanie definicji. Platon więc dzięki temu ukierunkowany przyjął, że odnoszą się one do czegoś innego, a nie do rzeczy zmysłowych; niemożliwe bowiem, by była wspólna definicja o którejś z rzeczy zmysłowych ciągle zmieniających się. Nazwał więc tego rodzaju byty ideami (ιδέαι), a rzeczy zmysłowe są poza nimi i według nich wszystkie orzekane; przez uczestniczenie bowiem jest wiele rzeczy zmysłowych równoimiennych z formami (εἶδη). Zmienił tylko nazwę na uczestnictwo; Pitagorejczycy zaś twierdzą, że byty są naśladowaniem liczb, a Platon, że uczestnictwem, zmieniając tę nazwę. Czym jednak jest to uczestnictwo czy naśladownictwo form — pozostawili ogólnemu domysłowi.

Ponadto powiada, że obok rzeczy zmysłowych i form są pośrodku przedmioty matematyczne, różniące się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i nieruchome, a od form tym, że są liczne i podobne, każda zaś forma jest jedna tylko. Skoro więc formy są przyczynami innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami wszystkich bytów. Jako materia Wielkie i Małe są zasadami, a jako istotność — Jedno; z nich bowiem przez uczestnictwo Jednego są idee [i] liczby. Otóż to, że Jedno jest formą i nic innego Jednem

się nie orzeka, twierdził podobnie do Pitagorejczyków, a także to, podobnie do nich, że liczby są przyczynami substancji innych rzeczy. To zaś, że zamiast nieskończoności jako Jednego wprowadził Diadę, nieskończoność z Wielkiego i Małego, było jego własnym pomysłem. I jeszcze to, że umieścił liczby poza rzeczami zmysłowymi, tamci zaś powiadają, że liczby są samymi tymi rzeczami, a przedmiotów matematycznych pomiędzy tymi nie zakładają. Tak więc Jedno i liczby poza rzeczami ułożył, ale nie tak, jak Pitagorejczycy; wprowadzenie bowiem form stało się dzięki badaniu nad definicjami (poprzednicy bowiem dialektyką jeszcze nie dysponowali); uczynił natomiast Diadę drugą naturą dlatego, że liczby — z wyjątkiem pierwszych — z niej się pięknie rodzą, niby z jakiejś matrycy.

To jednak zachodzi odwrotnie, nie jest bowiem trafne takie ujęcie. Otóż z materii liczne się tworzą [przedmioty], forma zaś raz tylko stwarza, a okazuje się, że z jednej materii powstaje jeden stół, nadający zaś formę, będąc jeden, liczne wytwarza [przedmioty]. Podobnie ma się mężczyzna w stosunku do kobiety: ona bowiem zapładnia jest przy jednym zbliżeniu, mężczyzna zaś może zapłodnić wiele kobiet. I takie to są wyobrażenia ich zasad.

Platon więc w dociekaniach tak to określił. Jasne jest z tego, co powiedziano, że posługiwał się tylko dwiema przyczynami: tą czym coś jest i tą podług materii (formy bowiem tego, czym coś jest są przyczynami innych rzeczy, a dla idei [przyczyną jest] Jedno). A czym jest materia jako substrat, o której orzekane są idee w rzeczy zmysłowych, Jedno zaś orzeka się w ideach, otóż jest nią Diada, Wielkie i Małe. Ponadto przyczynę dobra i zła nadał elementom: jedną temu, a drugą tamtemu, jak o tym mówiliśmy, że dociekali pewni wcześniejsi filozofowie, jak Empedokles i Anaksagoras.

16. Alexander, *In Aristot. Metaph.* 55, 20–56, 35 = TP 22B Gaiser

Jako zasady bytów Platon i Pitagorejczycy przyjęli liczby, ponieważ ich zdaniem zasada jest czymś pierwszym i niezłożonym; od ciał zaś pierwszymi są płaszczyzny (są one bowiem najprostsze i nie rozkładalne, pierwsze z natury), od płaszczyzn linie z tej samej racji, a od linii punkty, które matematycy nazywali znakami oni zaś monadami. Są one całkowicie niezłożone i nie mające niczego przed sobą. Monady zaś są liczbami, a zatem liczby są pierwsze wśród bytów.

A skoro według Platona formy są pierwsze, czyli idee są pierwsze od bytów względem nich [pochodnych] i mających od nich bycie (a że one istnieją, starał się dowieść wieloma argumentami), przeto formy nazywał liczbami. Jeśli bowiem sama forma jest pierwsza od innych bytów, a nic nie jest pierwsze od liczby, to formy są liczbami. Dlatego też twierdził, że zasady liczby są także zasadami form, i że Jedno [stanowi zasadę] wszechrzeczy.

Ponadto formy to zasady innych rzeczy, a dla idei będących liczbami zasadami są zasady liczby. Twierdził zaś, że zasadami liczby są Monada i Diada. Skoro bowiem w liczbach jest Jedno i to co poza Jednym to, czym jest wielość i małość, co najpierw jest w nich poza Jednym, założył to jako zasadę dla wielości i małości. Jest zaś pierwsza

dwójka poza jedynką, mająca w sobie wielość i małość. Podwójność bowiem to wielość, a połowa to małość, które występują w Diadzie. Są to zaś przeciwieństwa wobec jedynki, skoro ta jest niepodzielna, a tamta podzielna.

Ponadto przekonany, że dowiódł, iż równość i nierówność to zasady dla bytów samoistnych oraz opozycji (wszystko bowiem starał się sprowadzić do tych najbardziej prostych), równość nałożył na monadę, a nierówność na przewyższanie i zmniejszanie; w Diadzie bowiem jest nierówność w Wielkim i Małym, czym jest zwiększanie i zmniejszanie. Dlatego też nieokreśloną nazywa samą Diadę, gdyż żadne z dwóch, ani zwiększające ani zwiększane jako takie, nie jest określone, lecz nieokreślone i nieskończone.

Określiwszy się w Jednym nieokreślona Diada rodzi dwójkę w liczbach; jedna bowiem co do formy jest taka dwójka. Zresztą pierwsza liczba to dwójka, a jej zasady to przewyższające i przewyższane, skoro w pierwszej dwójce występuje podwójność i połowa: podwójność bowiem i połowa jest przewyższającym i przewyższanym, a przewyższające i przewyższane nie jest już podwójnością i połową. Takie więc są elementy podwójności. A skoro po określeniu przewyższającego i przewyższanego powstaje podwójność i połowa (nie są już bowiem one nieokreślone, jak też potrójność i to, co trzecie, albo poczwórność i to, co czwarte, bądź też cokolwiek z innych [wielkości] mających już określone zwiększanie), tworzy to naturę jednego (jedynka bowiem jest czymś szczegółowym, konkretnym i określonym), a zatem elementami Diady w liczbach byłyby Jedno oraz Wielkie i Małe. Lecz pierwszą liczbą jest dwójka; te więc są elementy dwójki.

Z tych więc racji przyjął Platon, że zasadami liczb i wszelkich bytów są Jedno i Diada, jak o tym mówi Arystoteles w księgach *O dobru*.

Ibidem, 57, 3–11

Jest tak dlatego, gdyż wydaje mu się, że Diada stanowi rozdzielenie wszystkiego tego, co czego się stosuje; dlatego też nazywa ją czynnikiem podwajającym. Czyniąc bowiem dwukrotnym wszystko to, do czego się stosuje, dzieli to odpowiednio, nie pozwalając pozostać tym, czym było. Takie dzielenie jest powstawaniem liczb. Tak jak matryce i wzorce czynią podobnymi wszystkie przedmioty na nich modelowane, tak też Diada będąc jakby jakąś matrycą staje się sama z siebie rodzicielką liczb, czyniąc wszystko dwójką i podwójnym, co czego została przyłożona. Przyłożona do jedynki wytworzyła dwójkę (dwa razy jeden to dwa), do dwójki — czwórkę, do trójki — szóstkę. Podobnie i przy innych liczbach...

17. Arystoteles, *Metaph.* A 9, 990 b 15–22 = TP 48A Gaiser

Ponadto bardziej ściśle z owych argumentów jedne tworzą idee relacji, o których nie mówimy, że jest rodzaj samoistny, inne zaś orzekają 'trzeciego człowieka'. A w ogóle to argumenty dotyczące form podważają to, czego chcemy jeszcze bardziej od bycia idei.

Wynika bowiem z tego, że nie Diada jest pierwsza, lecz liczba, a relacja [jest pierwsza] od samoistności, i wszystko to, co niektórzy wywnioskowali z mniemań o ideach, popadło w sprzeczność z ich zasadami.

18. Alexander, *In Arist. Metaph.* 85, 15 = 48B Gaiser

Bardzo a nawet najbardziej pragną, by były [przyjęte] zasady; zasady bowiem dla nich są też zasadami samych idei. A zasadami są Jedno i nieokreślona Diada, jak poprzednio stwierdził i dociekał sam [Arystoteles] w księgach *O dobru*. Lecz i zasady liczby są podług nich te same. Te jednak zasady — powiada — podważają tamte argumenty wprowadzające idee. Z ich zaś podważeniem, podważone też będą następstwa zasad, jeśli takie wynikają z zasad, czyli także idee.

19. Aristoteles, *Metaph.* A 9, 992 a 10–b 18 = TP 26A Gaiser

Chcąc sprowadzić substancje do zasad, zakładamy odcinki złożone z krótkiego i długiego (z jakiegoś małego i dużego), płaszczyznę z szerokiego i wąskiego, oraz ciało z głębokiego i płytkiego. Jak jednak płaszczyzna zawierać ma linię, a bryła linię i płaszczyznę? Innym przecież rodzajem jest szerokie i wąskie oraz głębokie i płytkie. Podobnie jak nie przysługuje im liczba, gdyż wielkie i małe jest od nich odrębne, to jasne, że żaden z wyższych [rodzajów] nie będzie przysługiwać niższemu. Wszak szerokie nie jest rodzajem głębokiego, gdyż ciało byłoby jakąś płaszczyzną.

Nadto z czego będą się wywodziłyby punkty? Z takim więc rodzajem zmagał się Platon, jakby pewnikiem geometrycznym, chociaż nazywał początkiem linii, co często zakładał, niepodzielne odcinki. Musi jednak być jakiś ich kres, toteż z tej racji jest odcinek i jest punkt.

W ogóle to w dociekanej mądrości chodzi o przyczynę rzeczy jawnych, co przeoczyliśmy (niczego bowiem nie mówimy o przyczynie, skąd jest zasada zmiany), a sądząc, że określamy ich substancję, mówimy, że są inne substancje, jakoby tamte były ich substancjami. Na próżno to mówimy, bo uczestniczenie, jak wcześniej rzekliśmy, nie oznacza niczego. Ani bowiem w naukach nie dostrzegamy tej przyczyny, dzięki której działa wszelki umysł i cała natura, ani też z taką przyczyną, którą zwiemy jedną z zasad, idee nie mają żadnego związku, lecz nauki matematyczne stały się dla współczesnych filozofią, choć twierdzą, że należy je uprawiać gwoli innych rzeczy.

Ponadto substancję substratu mógłby ktoś uznać za materię bardziej matematyczną, i raczej do orzekania i bycia różnicą substancji i materii niż materią, np. wielkie i małe, jak to fizycy zwą rzadkim i gęstym, twierdząc, że są to pierwsze zróżnicowania substratu; tym bowiem jest nadmiar i niedobór. Co do ruchu zaś, jeśli te stanowią ruch, jasne, że

idee będą w ruchu. Jeśli zaś nie, to skąd wzięłby się ruch? Całe bowiem badanie o naturze byłoby podważone.

Co zaś wydaje się łatwe, wskazanie, że wszystko jest jednym, tu nie zachodzi. Na mocy bowiem ektezy nie zachodzi, że wszystko jest jednym, lecz że jest jakieś samo jedno, gdyby ktoś dodał wszystko. A nawet nie to, jeśli się nie doda, że powszechnik jest rodzajem, co jednak w niektórych przypadkach jest niemożliwe.

Nie mają też żadnej racji następujące po liczbach [ejdetycznych] odcinki, płaszczyzny i bryły, ani jak są czy będą ani nie mają żadnej możliwości. Te bowiem nie mogą być ideami (bo nie są liczbami), ani bytami pośrednimi (bo tamte są matematyczne), ani ciałami zniszczalnymi, lecz zdają się jakimś czwartym rodzajem.

20. Alexander, *In Arist. Metaph.* 117, 22–118,1 = TP 26B Gaiser

Owo „zakładamy” mówi teraz zgodnie z poprzednimi wywodami. Uznając jakby za własne prostuje mniemanie o ideach. Przedstawia zaś ich pogląd, który też wyraził w [księgach] *O filozofii*. Chcąc bowiem byty (wciąż substancjami nazywa byty), te więc chcąc sprowadzić do zasad, które zakładali (a były dla nich zasadami bytów Wielkie i Małe, które zwali nieokreśloną Diadą), do niej więc chcąc wszystko sprowadzić, orzekli zasadami odcinka krótkie i długie, jakby geneza odcinka była z jakiegoś długiego i krótkiego, czym jest Wielkie i Małe, albo jakby wszelka linia była z nich obydwu; płaszczyzna zaś z wąskiego i szerokiego, czym też jest owo Wielkie i Małe.

21. Aristoteles, *Metaph.* Δ 6, 1016b24–31 = TP 35a Gaiser

To co niepodzielne ilościowo, wszędzie i bez położenia, zwie się monadą, a co niepodzielne wszędzie i ma położenia — punktem. Podzielna ilościowo w jednym wymiarze jest linia, w dwóch — płaszczyzna, w każdym i trójwymiarowo — ciało. Także w porządku odwrotnym: podzielna w dwóch wymiarach jest płaszczyzna, w jednym tylko — linia, a w ogóle niepodzielne ilościowo są punkt i monada, przy czym monada nie ma położenia, punkt zaś ma.

22. Aristoteles, *Metaph.* Δ 8, 1017 b 17–21 = TP 33a Gaiser

Ponadto [istnościami są] wszelkie części tkwiące w tych [rzeczach], które określają i oznaczają konkret, po rozłożeniu których rozkłada się także całość, jak np. dla płaszczyzny — ciało, jak mówią niektórzy, i powierzchnia [po odjęciu] linii, a w ogóle i liczba zdaje się do nich należeć, po jej bowiem odjęciu już nic nie pozostaje, a określa się nią wszystko.

23. Aristoteles, *Metaph.* Δ 11, 1018 b 37–1019 a 4 = TP 33a Gaiser

Ponadto wcześniejszymi zwane są cechy rzeczy wcześniejszych, jak np. prostociec [wcześniejsza jest] od płaskości: ta bowiem jest cechą istotną linii, a tamta powierzchni. Jedne więc w ten sposób zwane są wcześniejszymi i późniejszymi, drugie zaś według natury i istoty, te co mogą być bez innych, tamte zaś bez nich nie mogą; rozróżnieniem tym posługiwał się Platon.

24. Aristoteles, *Metaph.* Z 2, 1028 b 16–32 = TP 28a Gaiser

W poglądzie niektórych krańce ciała, jak płaszczyzna, linia, punkt i monada, są istnościami (οὐσίαι) i to bardziej niż ciało i bryła. Ponadto jedni sądzą, że poza rzeczami zmysłowymi nie ma już niczego, inni zaś, że jest więcej i bardziej realnych bytów wiecznych, tak jak Platon [zakładał] formy i przedmioty matematyczne, dwie istności, a jako trzecią — substancję ciał zmyslowych.

Speuzyp zaś [przyjął] jeszcze więcej istności, począwszy od Jednego, i zasady każdej istności, inne dla liczb, inne dla wielkości, a dalej dla duszy; i tym sposobem powiększył ilość istności.

Niektórzy znów [Platon, Ksenokrates] powiadają, że formy i liczby mają tę samą naturę, inne zaś są nimi objęte: linie i płaszczyzny, aż do substancji nieba i rzeczy zmyslowych.

25. Aristoteles, *Metaph.* Z 11, 1036 b 12–17

I sprowadzają wszystko do liczb, i twierdzą, że pojęcie (λόγος) linii jest pojęciem dwójki. Spośród rzeczników idei jedni [uznają] dwójkę za linię samą w sobie, inni zaś za formę (εἶδος) linii. Niekiedy bowiem tym samym jest forma i to, czego jest formą, jak np. dwójka i forma dwójki. W przypadku linii tak jednak nie jest.

26. Aristoteles, *Metaph.* Λ 8, 1073 a 18–22 = TP 62 Gaiser

Liczbami bowiem nazywają idee rzeczniczy idei, a o liczbach raz mówią jako nieskończonych, raz jako ograniczonych do dziesiątki (z jakiej zaś przyczyny jest taka właśnie mnogość liczb, nie twierdzą niczego ściśle z dowodem).

27. Aristoteles, *Metaph.* M 4, 1078 b 7–1080 a 11

O przedmiotach matematycznych, że są bytami i jak są bytami, i jak pierwszymi i jak nie pierwszymi, tyle powiedziano. Co zaś się tyczy idei trzeba wprawdzie rozważyć sam ten pogląd wokół idei, nie łącząc go wcale z naturą liczb, lecz tak jak przyjmowali na początku ci, którzy twierdzili, że są idee. Nasunął się tedy pogląd o formach tym, którzy przekonani o prawdziwości heraklitowych wywodów powiadali, że wszystkie rzeczy zmysłowe wiecznie płyną, toteż jeśli istnieje ma o czymś wiedza i mądrość, to muszą być jakieś inne natury trwające poza rzeczami zmysłowymi; nie może bowiem być wiedzy o rzeczach płynących.

28. Aristoteles, *Metaph.* M 6, 1080 a 12–30 = TP 59 Gaiser

Skoro już o tych [ideach] rozstrzygnięto, dobrze będzie znów rozważyć konsekwencje wynikające z twierdzeń głoszących, że liczby są samymi oddzielnymi istnościami i pierwszymi przyczynami bytów. Z konieczności, jeśli liczba jest jakąś naturą i istota jej nie jest inna, lecz taka właśnie, jak twierdzą niektórzy, to albo musi być coś pierwszego zawierające ją, odrębne co do formy wszystko, i to albo przypada wprost monadom i jest niepołączalna dowolna monada z dowolną monadą, albo wprost kolejno wszystkie są łączalne dowolna z dowolną, jak twierdzą, że jest to liczba matematyczna (gdyż w liczbie matematycznej niczym nie różni się jedna monada od drugiej), albo jedne są łączalne, a inne nie (np. jeśli po jedyńce jest pierwsza dwójka, potem trójka, i tak dalej każda inna liczba, to monady łączalne są w każdej liczbie, jak np. te z nich w pierwszej dwójce, i te pierwszej w trójce, i tak dalej przy innych liczbach. Te zaś w dwójce samej w sobie względem tych w trójce samej w sobie, są niepołączalne, podobnie i z pozostałymi kolejno liczbami.

Ibidem, 1080 b 4–33

Sposoby więc, według których istnieje mogą liczby, są z konieczności jedynie takie. Otóż ci, którzy twierdzą, że Jedno (τὸ ἓν) stanowi zasadę i element wszechrzeczy, a z tego i czegoś innego jest liczba, prawie każdy z nich w pewien sposób to orzekł, z tym wyjątkiem, że wszystkie monady są niepołączalne. A było to słuszne; nie może bowiem być jeszcze innego sposobu poza wymienionymi.

Jedni [Platon] więc powiadają, że są obydwa typy liczb: jeden mający przedtem i potem idee, a drugi matematyczny poza ideami i rzeczami zmysłowymi, i obydwa są oddzielone od rzeczy zmysłowych.

Inni zaś [Speuzyp], że jest tylko liczba matematyczna, pierwsza z bytów, oddzielona od rzeczy zmysłowych.

Także Pitagorejczycy [przyjmują tylko] jedną liczbę matematyczną, z tym że nie oddzieloną, a z niej — powiadają — składają się substancje zmysłowe. Całe bowiem niebo

tworzą z liczb, z wyjątkiem monadycznych, lecz zakładają monady jako posiadające wielkość. Jak zaś powstała pierwsza jedynka mająca wielkość, zdają się natrafiać na trudność.

Ktoś inny [Ksenokrates twierdzi], że jest tylko pierwszy typ liczb, czyli liczb ejdetycznych; niektórzy zaś uznają i liczbę matematyczną za taką właśnie.

Podobnie co do długości, płaszczyzn i brył. Jedni [Platon] bowiem uznają za odrębne przedmioty matematyczne i te następujące po ideach. Spośród twierdzących inaczej jedni [Speuzyp] orzekają przedmioty matematyczne i na sposób matematyczny, ci co nie czynią Idei liczbami ani nie twierdzą, że idee istnieją. Inni znów [Ksenokrates] orzekają przedmioty matematyczne, ale nie na sposób matematyczny; nie dzieli się bowiem każda wielkość na wielkości, ani dowolne monady nie tworzą diady (dwójki).

Że liczby są monadyczne, wszyscy to zakładają, z wyjątkiem Pitagorejczyków, ci co powiadają, że Jedno jest elementem i zasadą bytów; tamci zaś zakładają liczby mające wielkość, jak mowa była o tym poprzednio.

29. Aristoteles, *Metaph.* M 7, 1081 a 12–17 = TP 60 Gaiser

Jeśli idee nie są liczbami, to w ogóle one nie mogą być; bo z jakich zasad będą idee? Liczba bowiem bierze się z Jednego i nieokreślonej Diady, i zwą się one zasadami i elementami liczby, a nie można ich porządkować ani jako wcześniejszych od liczb ani jako późniejszych.

Ibidem, 1081 a 21–25

Pierwsza dwójka nie powstaje bowiem z Jednego i nieokreślonej Diady, a dalej kolejne liczby, jak zwie się dwójkę, trójkę i czwórkę — zarówno bowiem w pierwszej dwójce rodzą się monady, jak to on [Platon] pierwszy powiedział, że z nierównych (z wyrównanych bowiem powstawały), czy też inaczej...

Ibidem, 1081 b 17–22

... niemożliwe, by było powstawanie liczb jako rodzących się z Diady i Jednego. Dwójka bowiem rodzi się jako część trójki, a ta czwórki, i w ten sam sposób to zachodzi z kolejnymi liczbami. Lecz z pierwszej dwójki i nieokreślonej Diady powstała trójka, dwie dwójki poza Diadą samą w sobie...

Ibidem, 1082 a 11–15

Wszak musi z nie przypadkowych dwojek składać się czwórka. Albowiem nieokreślona Diada, jak powiadają, biorąc określoną dwójkę wytworzyła dwie dwójki; z tego bowiem, co otrzymała, była tworzeniem dwójki.

30. Aristoteles, *Metaph.* M 8, 1083 a 17–b 19 = TP 56 Gaiser

Dlatego więc, jeśli liczbami są idee, to oczywiste, że ani wszystkie monady nie mogą być łączalne (σύνβλητοι), ani wzajemnie niepołączalne (ἀσύνβλητοι) na żaden ze sposobów. Lecz i to, co mówią niektórzy inni o liczbach, nie jest słuszne. Są zaś tacy [Speuzyp], którzy nie sądzą, by istniały idee, ani absolutnie ani jako będące jakimiś liczbami, a tylko przedmioty matematyczne i liczby jako pierwsze z bytów, a zasadą ich jest samo Jedno. Niedorzeczne wszak, by Jedno było czymś pierwszym z jednostek, jak tamci powiadają, a Diada z dwójek nie, ani triada z trójek; z tej samej bowiem racji są one wszystkie. Jeśli więc tak się rzecz ma z liczbą i założy się, że jest tylko liczba matematyczna, to Jedno nie będzie zasadą (musi bowiem owo Jedno różnić się od innych monad; jeśli zaś tak, to jakaś dwójka jest pierwsza od dwójek, i podobnie innymi liczbami po kolei).

Jeśli zaś Jedno stanowi zasadę, to raczej muszą — jak mówił Platon — rzeczy tak mieć się z liczbami, i być pierwsza dwójka i trójka, a liczby nie być wzajemnie łączalne. Gdyby znów to ktoś założył, powiedziano, że wyniknie wiele niemożliwych konsekwencji. Musi jednak być tak albo inaczej, toteż jeśli ani tak ani nie tak, to liczba nie mogłaby być oddzieloną.

Z tych wywodów jest jasne, że najgorzej orzeka trzeci sposób, że tym samym jest liczba ejdetyczna i matematyczna. Muszą tu bowiem do jednego poglądu dochodzić dwa błędy; nie może liczba matematyczna być w taki sposób, lecz przyjmując osobliwe założenie trzeba rzecz naciągać, co przypada tym, którzy idee nazywają liczbą, i z konieczności je orzekają.

Pitagorejski sposób [ujęcia liczby] zawiera po części mniejsze trudności od wspomnianych już, po części zaś posiada inne osobliwe. Nie ujmowanie liczby jako oddzielonej usuwa bowiem wiele spośród niemożliwości; to jednak, aby ciała złożone były z liczb, a liczba ta była matematyczną, jest niemożliwe.

Nie jest bowiem prawdziwe orzekanie niepodzielnych wielkości, a jeśli nawet taki sposób ma najwięcej racji, to jednak monady wielkości nie posiadają. Bo składanie z niedziałek jakże ma być możliwe? Wszak liczba matematyczna jest monadyczna. Tamci zaś byty nazywają liczbą; stosują zatem twierdzenia do ciał, jakby z tych wywodziły się liczby.

31. Aristoteles, *Metaph.* M 8, 1084 a 7–10 = TP 63 Gaiser

Ponadto jeśli każda idea jest ideą czegoś, a liczby to idee, to liczba nieskończona będzie ideą czegoś, czy to rzeczy zmysłowych czy czegoś innego. Jednak ani na mocy założenia nie jest to możliwe, ani zgodnie z wywodem, choć oni w ten sposób stawiają idee.

Ibidem, M 8, 1084 a 12–17 = TP 61 Gaiser

Bo jeśli tylko do dziesiątki [dochodzi] liczba [ejdetyczna], jak niektórzy twierdzą, to prędko zabraknie form — na przykład jeśli trójką jest człowiek sam w sobie, to jaką liczbą będzie koń sam w sobie? Ciąg tych liczb nie przekracza bowiem dziesiątki; musi więc być którąś z tych liczb (są nimi bowiem substancje i idee), lecz ich zabraknie (więcej jest bowiem form istot żywych).

Ibidem, 1084 a 25–b 2

Niedorzeczne, by była idea dziesiątki, a jedenastki już nie, ani kolejnych liczb. Ponadto są i powstają pewne rzeczy, których idee nie istnieją, a dlaczego nie ma ich idei? Idee zatem nie są przyczynami.

Ponadto niedorzeczne, jeśli liczba dochodząca do dziesiątki jest czymś bardziej realnym i ideą samej dziesiątki, chociaż nie ma powstawania samej jedynki, tamtej natomiast jest. Starają się dojść aż do dziesiątki będącej liczbą doskonałą.

Tworzą też byty pochodne, takie jak próżnia, proporcja, parzystość i inne tego typu w obrębie dziesiątki; jedne wywodzą z zasad, jak ruch — spoczynek, dobro — zło, inne zaś z liczb. Dlatego Jedno to parzystość; jeśli bowiem zawiera się w trójce, to jakże piątka stanowi parzystość?

Ponadto tworzą wielkości i wszystko to, co dotyczy ilości, jak np. pierwotny odcinek, czyli niedziałkę, następnie dwójkę i dalsze liczby aż do dziesiątki.

32. Aristoteles, *Metaph.* M 9, 1085 a 7–14 = TP 27a Gaiser

Podobne trudności dotyczą też rodzajów późniejszych od liczby, mianowicie linii, płaszczyzny i ciała. Jedni bowiem tworzą je z form Wielkiego i Małego, i tak odcinki z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z głębokiego i płytkiego; takie są formy Wielkiego i Małego. Co zaś tyczy się zasady, które jest przeciwstawne Jednemu, różni z nich różnie zakładają.

33. Ps.-Alexander, *In Arist. Metaph.* 777, 9–21 = TP 27b Gaiser

A jakie są rodzaje późniejsze od liczby, podaje on wymieniając długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Stwierdza, że ci, którzy chcą też wielkości wyprowadzić z dwóch zasad — z Jednego i nieokreślonej Diady — głoszą, iż linia bierze od Diady długie i krótkie, płaszczyzna szerokie i wąskie, a bryła głębokie i płytkie. Nazywali je bowiem długim i krótkim, a pozostałe formami Wielkiego i Małego w nieokreślonej Diadzie.

Zasadę zaś stanowiącą Jedno — powiada — nie wszyscy wprowadzili podobnie, lecz jedni głosili, że same liczby wnoszą formy do wielkości, jak np. dwójka do linii, trójka do płaszczyzny, czwórka do bryły (o tym w księgach *O filozofii* donosi on na temat Platona,

stąd tutaj krótko i zwięźle wyłożył ich myśl). Inni zaś tworzyli formę tych wielkości przez udział Jednego.

34. Aristoteles, *Metaph.* M 9, 1086 a 2–18 = TP 57 Gaiser

Ci bowiem [Speuzyp] co przyjmują tylko przedmioty matematyczne poza rzeczami zmysłowymi, dostrzegając trudność i sztuczność dotyczącą form, odeszli od liczby ejdetycznej i utworzyli matematyczną.

Natomiast ci [Ksenokrates], którzy przyjmować chcą zarazem idee i liczby, nie dostrzegając, jeśli założy się takie zasady, jak istnieć ma liczba matematyczna poza ejdetyczną, uczynili pojęciowo tożsamą liczbę ejdetyczną i matematyczną, chociaż faktycznie znosi się tu liczbę matematyczną (głoszą oni bowiem jakieś osobliwe, a nie matematyczne założenia).

Ten zaś [Platon] kto pierwszy przyjmował, że idee są liczbami, słusznie oddzielił idee i przedmioty matematyczne. Z tego wiec wynika, że wszyscy poniekąd mają rację, ale ogólnie rzecz biorąc nie mają racji. A nawet sami to potwierdzają, gdyż ich twierdzenia nie zgadzają się i są rozbieżne. Przyczyną jest to, że ich hipotezy i zasady są fałszywe.

35. Syrianus, *In Arist. Metaph.* 159, 33–160, 5 = TP 58 Gaiser

Sam [Arystoteles] przyznaje, iż nie powiedziano niczego wbrew ich założeniom, ani w ogóle nie przysłał on na liczby ejdetyczne, jakoby były odrębne od matematycznych, co poświadcza w drugiej księdze *O filozofii* w ten sposób: „toteż jeśli inną liczbą są idee, a nie matematyczną, żadnego o niej nie mieliśmy pojęcia. Któż bowiem z nas wielu mógłby pojąć jakąś inną liczbę?” — Toteż i teraz jakby wbrew wielu tym, którzy nie pojmują innej liczby od monadycznej, poczynił obiekcje, jakkolwiek nie wniknął w myśli ani zasadę tych boskich mężów.

36. Aristoteles, *Metaph.* N 1, 1087 b 4–12 = TP 49 Gaiser

Ci co jedno z przeciwieństw czynią materią, niektórzy [przeciwstawiają] Jednemu nierówność, jakby stanowiło to naturę mnogości, ten zaś [Speuzyp] Jednemu [przeciwstawia] mnogość (rodzą się bowiem liczby dla tamtych z nierówności Diady, z Wielkiego i Małego, dla niego zaś z mnogości, na mocy istotności Jednego dla nich obydwu). Ten bowiem kto powiada, że nierówność i Jedno są elementami, uznaje nierówność za Diadę złożoną z Wielkiego i Małego, i twierdzi, jakoby Jednym była nierówność oraz Wielkie i Małe (nie rozstrzyga, czy pojęciowo, a nie numerycznie).

37. Aristoteles, *Metaph.* N 2, 1089 a 31–b 15 = TP 29 Gaiser

Badanie to zdaje się dotyczyć tego, w jaki sposób byt jest orzekany wielością podług substancji; liczby bowiem, długości i ciała są z rzeczy zrodzonych. Niedorzeczne jest badanie, jak wielością jest byt jako istota, ale nie w jaki sposób jest jakością czy ilością. Wszak Nieograniczona Diada nie jest przyczyną, ani Wielkie i Małe, dwóch białości albo wielości kolorów, zapachów czy kształtów. Byłyby przecież one liczbami i monadami. Gdyby zaś do tego doszli, dostrzegliby przyczynę i w tamtych; przyczyna bowiem ta sama lub analogiczna.

Ta sama pomyłka jest też przyczyną, że ci, którzy poszukiwali opozycji względem bytu i Jednego, z czego są i te byty, założyli relację i nierówność, co nie jest przeciwieństwem ani negacją tamtych, a jedną naturą bytów, tak jak istota i jakość. Powinno się zbadać i to, w jaki sposób relacji jest wiele, a nie jedna. Obecnie zaś bada się, jak jest wiele monad poza pierwszym Jednym, a już nie jak liczne nierówności poza nie-równością. A przecież stosują i orzekają Wielkie i Małe, liczne — nieliczne (z których biorą się liczby), długie — krótkie (z czego powstaje długość), szerokie — wąskie (z czego płaszczyzna), głębokie — płytkie (z czego bryły). A jeszcze orzekają wiele form relacji; cóż więc dla nich jest przyczyną wielości?

38. Aristoteles, *Metaph.* N 3–4, 1090 b 5–1091 a 29 = TP 28 b Gaiser

Są też tacy, którzy z tego, iż krańcami i ekstremami linii jest punkt, płaszczyzny linia, a bryły płaszczyzna, sądzą, że natury te muszą istnieć. Trzeba i ten argument rozważyć, czy nie jest zbyt słaby. Ekstrema bowiem nie są substancjami, lecz raczej wszystkie są kresami (skoro i dla spaceru i w ogóle ruchu jest jakiś kres; będzie więc nim konkret i jakaś substancja, lecz to niedorzeczne). A gdyby nawet były takimi, to wszystkie będą z rzeczy zmysłowych (o nich bowiem orzekał ten argument). Dlaczego więc mają być oddzielone?

Ponadto mógłby ktoś spytać, nie będąc zbyt przekonany co do każdej liczby i przedmiotów matematycznych, czy w niczym nie są od siebie zależne [stany] wcześniejsze i późniejsze. Gdyby bowiem nie było liczby, to w ogóle nie będzie wielkości dla głoszących, że są tylko przedmioty matematyczne, a jeśli tych nie ma, [to nie będzie] duszy i ciał zmysłowych. Nie wydaje się jednak na podstawie zjawisk natura być tak epizodyczna, jak kiepska tragedia.

Ci zaś, którzy zakładają idee, unikają tego zarzutu; tworzą bowiem wielkości z materii i liczby, z dwójki długości, z trójki chyba płaszczyzny, z czwórki zaś bryły, czy też z innych liczb. Nie czyni to żadnej różnicy, czy będą to idee czy jakiś inny ich sposób, i w czym są zależne od bytów. W niczym bowiem jako obiekty matematyczne nie są zależne. Bo nie ma o nich żadnego takiego twierdzenia, chyba że ktoś zechce naruszyć [nauki] matematyczne i tworzyć jakieś własne mniemania. Nie trudno bowiem przyjm-

ją dowolne założenia, rozciągać wywód i łączyć z sobą wnioski. Oni więc w tym myślą się wiążąc z ideami przedmioty matematyczne.

Pierwsi z nich [Platon] wprowadzając dwojaki typ liczb: ejdetyczny i matematyczny, nie powiedzieli i nie byli w stanie powiedzieć, jak i z czego będzie liczba matematyczna. Czynią ją bowiem pośrednią między [liczbą] ejdetyczną i zmysłową. Jeśli bowiem [powstaje] z Wielkiego i Małego, będzie tożsamą z tamtą liczbą idei (z jakiegoś innego Małego i Dużego tworzą się bowiem wielkości?). Jeśli zaś orzeknie się coś innego, to orzeknie się wiele elementów. A jeśli czymś jednym jest zasada obydwu [liczb], to czymś wspólnym dla nich będzie Jedno. Należy też zbadać, w jaki sposób Jedno jest tymi wielkościami, i zarazem powstawanie liczby inaczej niż z Jednego i nieograniczonej Diady jest według niego [Platona] niemożliwe.

Wszystko to nielogiczne, zмага się z sobą samym i z trafnymi założeniami, i zdało się w tym być podobne do rozwlekłego wywodu Simonides; taki rozwlekły wywód powstaje, gdy któryś z niewolników gada niczego rozsądnego nie mówiąc. Same elementy — Wielkie i Małe — zdają się krzyczyć jakby szarpane [za włosy]; nie zdołają przecież w żaden sposób wytworzyć liczby, a jedynie poprzez podwajanie wychodząc od dwójki.

Niedorzeczne jest też tworzenie genezy bytów wiecznych, a raczej jest to jedna z niemożliwości. Czy zatem Pitagorejczycy tworzyli czy nie tworzyli ich genezy, w ogóle nie należy wątpić; wyraźnie bowiem wypowiadają się, jak z jedynki składa się czy to z płaszczyzn czy z barwy czy z nasienia czy też z takich [elementów], wyrażenie których z trudem podają, że „bezpośrednio poblizze bezkresu objęte zostało i ograniczone przez kres”.

Skoro bowiem tworzą genezę kosmosu i chcą wyrażać się na sposób fizyczny, słusznym będzie rozpatrzenie czegoś z ich poglądów na temat natury, co jednak wykracza poza obecne badanie. Poszukujemy bowiem zasad w bytach nieruchomych, toteż należy rozważyć genezę takich liczb. Nie podają jednak genezy [liczby] nieparzystej, jakby jasne to było z genezy parzystej. Pierwszą zaś liczbę parzystą niektórzy wytwarzają ze zrównania nierównych Wielkiego i Małego. Musi więc w pierw być w nich nierówność przed zrównaniem (w wieczności nie ma jednak żadnej wcześniejszości), przeto jasne, że nie dla samego rozważenia tworzą genezę liczb.

39. Ps.-Alexander, *In Aristot. Metaph.* 819, 37–820, 7 = TP 68 b Gaiser

Skoro Ksenokrates podejmując obronę Platona, jak o tym mowa w I księdze *O niebie*, powiedział, że w celu dydaktycznym i poznawczym — w jaki sposób, jeśli idee powstały, możliwym było ich powstawanie — przyjął i wyłożył, jakby miały powstawać z Wielkiego i Małego zrównanych na mocy Jednego, jeśli możliwym było ich powstawanie. Skoro więc powiedział to Ksenokrates, Arystoteles zaś wykazał, że wcześniej musi być nierówność, co wywodzi: „toteż jasne, że nie dla analizy teoretycznej”, ani w celu dydaktycznym „tworzą genezę liczb ejdetycznych”, lecz jakby w przekonaniu, że powstają te, o których oni głoszą.

40. Aristoteles, *Metaph.* N 4, 1091 b 13–15; 26–35 = TP 51 Gaiser

Spośród tych, którzy twierdzą, że są nieruchome istności, jedni powiadają, iż samo Jedno jest samym Dobrem (αὐτὸ τὸ ἔν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ); sądzą zatem, że Jedno jest w największym stopniu jego istotą. [...]

Ponadto jeśli formy są liczbami, to wszelkie formy są jakby pewnym Dobrem. Ale wtedy każdy założyć może idee czego tylko zechce; a jeśli tylko [idee] Dóbr, to idee nie będą substancjami; jeżeli zaś także substancji, to dobrami będą wszelkie zwierzęta, rośliny i wszystko w nich uczestniczące. Te jednak okazują się niedorzeczne, i przeciwieństwo jest elementem, czy to będąc mnogością czy nierównością, czy wielkim i małym, samym złem.

Dlatego ktoś [Speuzyp] wystrzegał się wiązania Dobra z Jednym jako czymś koniecznym, skoro powstawanie [bierze się] z przeciwieństw, a zło ma być naturą mnogości. Inni zaś [Platon] nazywają nierówność naturą zła.

41. Aristoteles, *Metaph.* Γ 2, 1003 b 33–1004 a 2 = TP 39A Gaiser

Toteż tyle jest form Jednego, ile i bytu. Dociekanie ich istoty należy do tego samego rodzaju wiedzy; mówię tu np. o tożsamym, o podobnym i innych takich formach. Prawie zaś wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się do tej zasady; zostały one przez nas rozwiązane w *Wyborze przeciwieństw*.

***Ibidem*, Γ 2, 1004 b 27–1005 a 2 = TP 40A Gaiser**

Ponadto jedno z zestawu przeciwieństw stanowi brak, a wszystkie sprowadzają się do bytu i niebytu, oraz do Jednego i Mnogości, jak np. spoczynek do Jednego, ruch do Mnogości. Niemal wszyscy przyznają, że byty i substancje złożone są z przeciwieństw; wszyscy więc zasady uznają za przeciwieństwa. Jedni bowiem zakładają nieparzystość i parzystość, inni ciepło i zimno, inni kres i bezkres, inni miłość i waśń. Wszystkie też inne zdają się być sprowadzane do Jednego i Mnogości (weźmy ich naszą redukcję), a zasady innych podpadają w całości jakby pod te rodzaje.

42. Alexander, *In Arist. Metaph.* 250,13–20 = TP 39B Gaiser

Nazywa zaś zasadą przeciwieństwo: Jedno i opozycję Jednego, czym jest Wielość. Tożsame bowiem jest jakimś Jednym, a odrębne mnogością i w mnogości. Tak samo i podobne i równe podpada pod Jedno, a niepodobne i nierówne pod mnogość. Dla poznania, że prawie wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się jakby do zasady - Jednego i Mnogo-

ści - odsyła nas [Arystoteles] do *Wyboru przeciwnstw*, gdzie o nich specjalnie rozważał. Traktował o takim wyborze również w drugiej księdze *O dobru*.

Ibidem, 262, 18 = TP 40B Gaiser [cf. TP 41A–41B; 42A–42B Gaiser]

W słowach „weźmy ich naszą redukcję” — odsyła nas [Arystoteles] do wskazówek w drugiej księdze *O dobru*.

{ŚWIADECTWO U DIOGENESA LAERTIOSA}

43. *Divisiones Aristotelicae*, Diogenes Laertios III 104–105 = TP 44b Gaiser

Przeciwnstwa dzielą się na trzy grupy. Mówimy np. że dobre rzeczy są przeciwnstwami złych, jak sprawiedliwość względem niesprawiedliwości, roztropność względem głupoty, itp. Złe zaś rzeczy są przeciwnstwem złych, jak rozrzutność względem sknerstwa, a bycie ukaranym niesłusznie względem słusznego ukarania. I takie złe rzeczy są złym przeciwnstwami. Natomiast ciężkie względem lekkiego, szybkie względem powolnego, i czarne względem białego, na zasadzie żadnego z tamtych obydwu nie są przeciwnstwami. Spośród więc przeciwnstw jedne są sobie przeciwne, jak dobro złu, inne zaś jako zło względem zła; jeszcze inne jak żadne z obydwu względem żadnego.

Ibidem, III 108–109 = TP 43 Gaiser

Spośród bytów jedne są samoistne, inne zaś orzeka się jako relacje. Te więc zwane samoistnymi, to takie, w określeniu których niczego się nie dodaje: takimi są np. człowiek, koń i inne istoty żywe. W określeniu ich bowiem nic innego nie występuje. Wśród zaś tak zwanych relacji dodaje się coś do ich określenia, jak np. większe od czegoś, albo szybsze od czegoś, piękniejsze od czegoś, itp. Bo to, co większe, jest większe od mniejszego, a to, co szybsze, jest szybsze od czegoś. Spośród bytów więc jedne są samoistnymi, drugie zaś relacjami. Tak oto [Platon] dzielił naczelne [byty] według Arystotelesa.

{RELACJE Z ETYK ARYSTOTELESA}**44. Aristoteles, EN I 4, 1095 a 30–b3 = TP 10 Gaiser**

Nie zapominajmy o tym, że różnią się wywody wychodzące od zasad i te zmierzające do zasad. Dobrze bowiem Platon stawiał tak kwestię i badał, czy droga prowadzi od zasad czy ku zasadom, jak na stadionie bieg od sędziów ku mecie czy odwrotnie. Należy bowiem zaczynać od rzeczy znanych, a te są dwojakie: te nam znane i te w sensie bezwzględnym.

Ibidem, I 4, 1096 a 17–19

Może lepiej rozważyć [dobro] ogólne i rozstrzygnąć, jak się go orzeka, jakkolwiek takie dociekanie stało się niemiłe przez to, że nasi przyjaciele wprowadzili Formy. Zdałoby się chyba to być lepsze i dla ocalenia prawdy trzeba też naruszyć osobiste względy, zwłaszcza że jesteśmy filozofami. Jedno i drugie nam bowiem drogie, choć jest rzeczą świętą przedkładać prawdę. Wprowadzający ten pogląd nie tworzyli Idei tam, gdzie orzekali wcześniejszość i późniejszość, dlatego też nie tworzyli Idei liczb. Dobro zaś orzeka się i w tym, czym coś jest, i w jakości, i w relacji, a to, co samoistne jako substancja jest z natury wcześniejsze od relacji (czymś bowiem z natury wtórnym ona się zdaje i przypadłością bytu), toteż nie może być jakiejś wspólnej idei dla wszystkich.

45. Aristoteles, EE I 8, 1218 a 15–32

Trzeba znów ukazać Dobro samo w sobie inaczej niż się je obecnie przedstawia. Obecnie bowiem ujmuje się Dobro wychodząc od rzeczy nie uzgodnionych, od których ukazują Dobra ogólnie uznawane, od liczb, że sprawiedliwość i zdrowie stanowią Dobro; są bowiem porządkiem i liczbami, jako że Dobro przysługuje liczbom i jednostkom, ponieważ Jedno jest Dobrem samym w sobie.

Należy zaś wychodzić od rzeczy uzgodnionych, takich jak zdrowie, siła, umiarkowanie, gdyż Piękno zawiera się raczej w bytach nieruchomych. Wszystkie one bowiem są porządkiem i spoczynkiem; jeśli zatem tak [rzeczy się mają], to tamte [nieruchome] są w większym stopniu [Dobrem], gdyż one [porządek i spokój] przysługują im jeszcze bardziej.

Jest to dowód przesadny, że Jedno to Dobro samo w sobie, bo liczby pragną [Jedynki]: nie mówi się tu jasno, w jaki sposób jej pragną, lecz głoszą to całkiem luźno. Jakże można by przyjąć pożądanie w rzeczach, którym nie przysługuje życie? Należy o tym rozważyć i niczego nie ujmować bez należytej racji tam, gdzie nie łatwo zawierzyć rozumowaniu. Twierdzenie, że wszystkie byty pragną jakiegoś Jednego-Dobra, nie jest praw-

dą; każdy bowiem pragnie swego własnego Dobra: oczy wzroku, ciało zdrowia, i wszystko inne podobnie.

46. Aristoteles, *MM I 1, 1182 a 23–30* = TP 9 Gaiser

Następnie Platon trafnie rozdzielił duszę na rozumną i nierozumną, i przydzielił każdej odpowiednie cnoty. Aż dotąd pięknie; to jednak, co potem stawia, już nie jest trafne. Albowiem zmieszał i powiązał cnotę z rozważaniem nad Dobrem, co nie jest słuszne, gdyż nie jest to właściwe. Mówiąc bowiem o bycie i prawdzie, nie powinien rozprawiać o cnocie; niczego przecież nie ma tutaj wspólnego.

Ibidem, I 1, 1183 a 38

A może posługując się takim Dobrem jako zasadą, od której wychodząc, wypowie się o rzeczach poszczególnych. Nie jest to jednak trafne. Należy bowiem zakładać odpowiednio do tego zasady.

{ŚWIADECTWO ARYSTOKSENOSA}

47. Aristoxenus, *Elem. Harm. II 39–41* = TP 7 Gaiser

Lepiej jest chyba podać na wstępie metodę danej rozprawy, czym ona jest, aby znając uprzednio jakby drogę, po której się kroczy, łatwiej postąpimy wiedząc, na jakim odcinku jesteśmy, i nie zagubimy się sami wypaczając przedmiot. Tak oto Arystoteles stale opowiadał o tym, czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona *O dobru* (περὶ τὰγαθῶν). Każdy z nich bowiem przychodził zakładając dowiedzieć się czegoś o tych uznawanych przez ludzi dobrach, takich jak bogactwo, zdrowie, siła, czy w ogóle o jakimś chwalebny szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że Dobro jest Jednym (ἀγαθὸν ἕστιν ἓν), całkowicie — jak mierniam — wydało się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali.

Jakaż więc tego przyczyna? Nie przewidzieli tego, lecz tak jak erystycy podchodzili do potwierdzenia samej nazwy. Jeśli zaś, jak sądzę, ktoś całość uprzednio streści, to rzecz zrozumie ten, kto zamierza wysłuchać, lub jeśli mu się nie spodoba, pozostanie przy przyjmowanym przez siebie poglądzie.

{RELACJE Z KSIĘGI METAFIZYKI TEOFRASTA}

48. Teophrastus, *Metaph.* 6 a 15–b 17 = TP 30 Gaiser

Z tej więc czy z tych zasad byłoby słuszne (a może jeszcze z innych, gdyby ktoś je założył) uzyskać wynikłe wprost następstwa (τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι) i dotąd dochodząc nie zatrzymywać się. To zgoła jest cechą kogoś doskonałego i mądrego, co niegdyś rzekł Archytas o Eurytosie układającym jakieś kamyczki; twierdził bowiem, że ta oto liczba [dotyczy] człowieka, tamta konia, tamta jeszcze czegoś innego.

Obecnie zaś wielu dochodząc do pewnego [zakresu przedmiotów] zatrzymuje się, tak jak ci, którzy przyjmują Jedno i nieokreśloną Diadę; utworzywszy bowiem liczby, płaszczyny i bryły, pomijają prawie wszystko inne, prócz tego co tyle tylko podejmują i ukazują, że jedne rzeczy są z nieokreślonej Diady, takie jak miejsce, próżnia i bezkres, inne zaś z liczb i Jednego, jak dusza i jakieś jeszcze inne. Czas tworzą łącznie z niebem, i wiele innych rzeczy, jednak o niebie i pozostałych obiektach nie czynią już żadnej wzmianki.

Tak postępują zwolennicy Speuzypa, z pozostałych zaś nikt prócz Ksenokratesa; ten bowiem wszystko rozmieszcza jakoś po świecie, podobnie rzeczy zmysłowe, umysłowe, matematyczne i jeszcze boskie. Próbuje i tego Hestiajos dochodząc do pewnego jedynie [zakresu przedmiotów], nie tak jak mówiono tylko o tych pierwszych.

Platon zaś w sprowadzeniu do zasad (ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς) zdawał się dotykać innych rzeczy łącząc je z ideami, a te z liczbami, od tych zaś dochodząc do zasad, a następnie podług genezy dochodzi aż do tych wspomnianych. Inni zaś dotykają tylko zasad. Niektórzy w nich upatrują prawdę; byty bowiem dotyczą tylko zasad.

Zachodzi zaś coś przeciwnego w innych badaniach: w tamtych bowiem [rzeczy następujące] po zasadach mają większą moc i są doskonalsze te dotyczące nauk. A to zgoła słuszne; tutaj chodzi o zasady, a w pozostałych [naukach] dociekanie wychodzi od zasad.

Ibidem, 9 a 27–b 7

Platon zaś i pitagorejczycy [przyjmują] wielki odstęp [między bytami myślonymi i zmysłowymi, a te] wszystkie pragną naśladować [tamte]; wszelako tworzą jakby pewną antytezę nieokreślonej Diady i Jednego, w której jest bezkres, bezład i wszelka, by tak rzec, bezkształtność sama w sobie. W ogóle to nie jest możliwa bez niej natura całości, lecz jakby ma część równą czy przeważa jedna nad drugą; tak też zasady są przeciwieństwami.

{RELACJE Z KSIĘGI SEKSTUSA EMPIRYKA PRZECIWFIZYKOM}

49. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X 248–283 = TP 32 Gaiser

(248) Skoro do rzeczy związanych z czasem należy też liczba, dlatego że bez miary liczbowej nie powstaje mierzenie czasu, jak np. godzin, dni, miesiący i lat, sądzimy, iż słusznym jest po przeprowadzonym przez nas badaniu o czasie, przedstawić też wywód o liczbie, zwłaszcza że najbardziej uczeni z fizyków przyznali liczbom tak wielkie znaczenie, toteż uznali je za zasady i elementy wszechrzeczy. Są zaś nimi następcy Pitagorasa z Samos.

(249) Twierdzą bowiem, że ci co oryginalnie filozofują, podobni są do tych, którzy zajmują się mową. Tak bowiem jak tamci badają wpierw wyrażenia (z wyrażeń przecież jest mowa), a skoro z sylab są wyrażenia, rozważają wpierw sylaby, a skoro z sylab są analizowane elementy artykułowanego dźwięku, to o nich najpierw prowadzą dociekanie. (250) Tak też — powiadają rzecznicy Pitagorasa — powinni w istocie fizycy, badając na temat natury całości, dociekać pierwszych elementów, do jakich prowadzi analiza tej całości (εἰς τίνα τὸ πᾶν λαμβάνει τὴν ἀνάλυσιν).

Twierdzenie, że zasada wszechrzeczy jest zjawiskowa, jest jakoś afizyczne; wszelkiemu bowiem zjawisku przypada być złożonym z rzeczy niejawnych, a co złożone z niektórych, nie jest zasadą, lecz tylko to, co z samego złożenia (251). Stąd też nie należy twierdzić, że zjawiska są zasadami wszechrzeczy, lecz składniki zjawisk, a te już nie są zjawiskami. Przeto założyli, że zasady bytów są niejawne i nieoczywiste, choć nie powszechnie (252). Ci bowiem głoszący, że atomy czy podobnoczastki albo masy czy ogólnie ciała noetyczne, są zasadami wszelkich bytów, po części mieli rację, po części mylili się. O ile sądzili, że zasady są niejawne, postępowali jak należy, o ile zaś zakładali je jako cielesne, mylili się. (253) Tak bowiem jak ciała noetyczne i niejawne poprzedzają ciała zmysłowe, tak też owe bezcielesne winny być zasadami i dla ciała noetycznych. I jest to zasadne. Tak bowiem jak elementy wyrażenia nie są wyrażeniami, tak też elementy ciał nie są ciałami. Albo więc mogą być ciałami albo bezcielesne; przeto w ogóle są bezcielesne.

(254) Nie można jednak twierdzić, że atomom przypadło być odwiecznymi, i przez to będąc cielesnymi móc być zasadami wszechrzeczy. Po pierwsze, ci głoszący, że elementami są podobnoczastki, masy i najmniejsze ciała bez części, przydzielają im odwieczne trwanie, toteż atomy w nie większym stopniu niż tamte są elementami. (255) Dalej zakłada się, że atomy są prawdziwie odwieczne, lecz w ten sposób ci co tworzą niezrodzony i odwieczny świat w nie mniejszym stopniu prowadzą badanie od tych, którzy najpierw ustanawiają dla niego zasady. W ten sposób i my — powiadają Pitagorejczycy z filozofów przyrody — prowadzimy badanie tego, z jakich składników powstały te ciała wieczne i poznawalne myślą.

(256) Albo więc cielesne są ich składniki albo bezcielesne. Że są ciałami, tego nie powiedzielibyśmy, skoro trzeba by stwierdzić, że ich ciała są składnikami, i w ten sposób

postępować w badaniu w nieskończoność, że wszystko powstaje bez początku. (257) Pozostaje więc powiedzieć, że ze składników bezcielesnych jest układ ciał noetycznych (na co i Epikur przystał, mówiąc, że ciało pojmuje się według złożenia formy, wielkości, oporu i ciężaru). Że bezcielesne winny być zasady ciał poznawalnych myślowo, z tego, co powiedziano, jest jasne.

(258) Lecz jeśli pewne byty bezcielesne poprzedzają ciała, to jeszcze nie są one z konieczności elementami bytów i jakimiś naczelnymi zasadami. Rozważ bowiem bezcielesne idee, które według Platona poprzedzają ciała, a każda z powstających rzeczy względem nich się staje, lecz nie są one zasadami bytów, skoro twierdzi się, że każda idea ujęta podług siebie jest jedna, a podług więzi z inną lub innymi jest dwójką, trójką i czwórką, tak iż jest coś stojącego powyżej ich bytowania, mianowicie liczba, poprzez udział w której jedynka, dwójka, trójka czy jeszcze wyższe liczby, są przez nie stanowione.

(259) Także figury bryłowe są wcześniejsze myślowo od ciał, mając naturę bezcielesną, lecz jeszcze nie panują nad wszystkim; poprzedzają je bowiem pojęciowo figury płaskie, gdyż z nich to składają się bryły. (260) Nikt jednak nie uznałby figur płaskich za elementy bytów, gdyż każda z nich składa się dalej z poprzedzających je linii, a linie mają w sobie uprzednio pojęte liczby, jako że przez trzy linie określany jest trójkąt, a przez cztery czworokąt. A skoro linia prosta nie jest pojmowana bez liczby, bo prowadząc z punktu do punktu otrzymuje się dwójkę, a wszystkie liczby jako takie podpadają pod jedno (bo i dwójka jest jakimś jednym i trójka jako trójka jest jakimś jednym, i dziesiątka jest jednym — naczelna z liczb).

(261) Stąd wychodząc Pitagoras twierdził, że zasadą bytów jest monada, przez uczestnictwo w której każdy z bytów zwie się jednym. Ta według samej siebie pojęta jest monadą, włączając zaś do siebie coś innego spełnia tak zwaną nieokreśloną Diadę, dlatego sama nie jest żadną z arytmetycznych i określonych dwójek, a wszystkie dwójki ujmowane są podług jej udziału. Tak też dowodzą w przypadku monady.

(262) A zatem dwie są zasady bytów: pierwsza monada, przez udział w której wszystkie arytmetyczne monady ujmowane są jako jedynki, oraz nieokreślona Diada, przez udział w której wszystkie określone diady są dwójkami. A że takie są w istocie zasady wszechrzeczy, pouczają Pitagorejczycy rozmaicie.

(263) Spośród bowiem bytów — powiadają — jedne pojmuje się według odróżnienia ($\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$), drugie według przeciwieństwa ($\tau\alpha\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$), a trzecie jako relacje ($\tau\alpha\ \delta\grave{\epsilon}\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\iota$). Według odróżnienia te, co są same przez się i podmiotami we własnym opisie, jak np. człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze, ogień. Każde z nich bowiem rozważa się niezależnie, a nie w powiązaniu z czym innym.

(264) Podług przeciwieństwa zaś występują te, które pojmuje się na podstawie przeciwstawienia czegoś jednego względem drugiego, jak np. dobro i zło, prawe — nieprawe, pozytywne — bezużyteczne, święte — nieświęte, zbożne — bezbożne, ruchome — spoczywające, i inne tym podobne.

(265) Relatywnymi zaś bywają te, które pojmowane są podług związku z czymś innym, jak np. prawe — lewe, góra — dół, podwójne — połowiczne. Prawe bowiem

pojmuje się w stosunku do lewego, a lewe w stosunku do prawego, góra w stosunku do dołu, a dół w stosunku do góry, i podobnie w innych przypadkach.

(266) Różnią się zaś — powiadają — rzeczy pojmowane według przeciwieństwa od tych relatywnych. W przeciwieństwach zanik jednego stanowi powstawanie drugiego, jak np. w zdrowiu i chorobie, ruchu i spoczynku, bo powstanie choroby jest usunięciem zdrowia, a powstanie zdrowia usunięciem choroby; powstanie zaś ruchu jest zanikiem spoczynku, a powstanie spoczynku zanikiem ruchu. Ten sam wywód dotyczy bólu i bezbolesności, dobra i zła, i ogólnie rzeczy mających naturę przeciwieństw.

(267) Natomiast relacje zawierają wzajemne występowanie i wzajemne zanikanie obydwu członów. Bo nie byłoby niczego prawego, gdyby nie występowało lewe, ani też podwójnego, gdyby nie było połowiczego, czego jest podwójnym.

(268) Ponadto przy przeciwieństwach nie uwzględnia się w ogóle czegoś pośredniego, jak właśnie w przypadku zdrowia i choroby, życia i śmierci, ruchu i spoczynku. Nie ma bowiem niczego pośredniego między zdrowiem i chorobą, życiem i śmiercią, czy też między ruchem i spoczynkiem. Natomiast przy stanach relatywnych jest coś pośredniego; np. wobec tego, co większe, i tego, co mniejsze, spośród stanów relatywnych, czymś pośrednim będzie to, co równe, tak samo wobec tego, co liczniejsze i mniej liczne — to co przeciętne, a wobec tonu wysokiego i niskiego — współbrzmienie.

(269) W przypadku jednak tych trzech rodzajów: bytów samoistnych, tych podług przeciwieństwa oraz tych pojętych jako relacje, powinien z konieczności stać nad nimi jakiś rodzaj nadrzędny, i istnieć pierwotnie z tej racji, że wszelki rodzaj wyprzedza podrzędne mu gatunki. Wraz z jego uchylem usuwa się wszystkie jego gatunki, natomiast uchylając gatunek już nie eliminuje się rodzaju; ten bowiem zależny jest od tamtego, a nie odwrotnie. (270) Tak więc dla bytów pojętych samoistnie uczniowie Pitagorejczyków ustanowili rodzaj jakby ogarniający — Jedno; zgodnie z nim bowiem występuje samoistość, tak też wszystko podług odróżnienia jest jednym i rozważane samoistnie.

(271) Co zaś się tyczy przeciwieństw twierdzili, że zasadą ich jest, pełniąc funkcję rodzaju, równość i nierówność. W tych bowiem dostrzega się naturę wszelkich przeciwstawięń, np. naturę spoczynku w równości (nie dopuszcza się bowiem czegoś więcej i mniej), a ruchu w nierówności (dopuszcza się tu czegoś więcej i mniej). (272) Podobnie to, co zgodne z naturą, występuje w równości (wierzchołek bowiem jest nieprzekraczalny), to zaś, co jest wbrew naturze, w nierówności (dopuszcza bowiem czegoś więcej i mniej). Taki sam wywód dotyczy zdrowia i choroby, prostości i krzywizny.

(273) Natomiast relacje podlegają rodzajowi w przewodzie i niedoborze. Albowiem wielkie i większe, liczne i liczniejsze, wysokie i wyższe, pojmuje się według przewagi, natomiast małe i mniejsze, nieliczne i mniej nieliczne, niskie i niższe, według niedoboru.

(274) Skoro więc byty samoistne, przeciwieństwa i relacje, będąc rodzajami, ujęte są jako podporządkowane innym rodzajom, takim jak Jednemu, równości i nierówności, przewodzie i niedoborowi, zobaczymy, czy i te rodzaje mogą być sprowadzone do innych. (275) Istotnie równość nie sprowadza się do Jednego (Jedno bowiem pierwotnie samo z sobą jest równe), a nierówność upatrywana jest w przewodzie i niedoborze; nierówne bowiem są te rzeczy, w których jedno przewyższa, a drugie jest przewyższane. Wszak

przewaga i niedobór układają się według porządku nieokreślonej Diady, skoro pierwsza przewaga i niedobór zawiera się w Diadzie, w przewyższającym i przewyższanym.

(276) Wysunęli zatem zasady wszechrzeczy w sensie naczelnym: pierwszą Monadę i nieokreśloną Diadę. Z nich zaś powstaje, jak twierdzą, jedynka w liczbach, a dalej w nich dwójka: z pierwszej Monady jedynka, z Monady zaś i nieokreślonej Diady — dwójka. Dwa razy jeden to dwa, a kiedy nie było jeszcze w liczbach dwójki, nie było też w nich podwajania, bo bierze się ono z nieokreślonej Diady, i tak z niej i z Monady powstała dwójka w liczbach.

(277) Tak samo i pozostałe liczby zostały z nich wytworzone: z Jednego zawsze ograniczającego oraz z nieokreślonej Diady tworzącej dwójkę i ciągnącej liczby w nieskończoną mnogość. Stąd twierdzą, że w zasadach tych rolę przyczyny sprawczej spełnia Monada, biernej zaś materii — Diada. I w ten sposób wytworzyły się z nich powstające liczby, jako też kosmos i uporządkowały wszystko co jest w kosmosie.

(278) Albowiem punkt ustanawia się wprost podług Monady; tak jak Monada jest czymś nierozdzielnym, tak też i punkt, a tym sposobem jak Monada jest pewną zasadą w liczbach, tak i punkt jest pewną zasadą w liniach. Toteż punkt spełnia funkcję Monady, linię zaś pojmuje się według idei Diady; podług bowiem transpozycji rozumie się dwójkę i linię.

(279) Albo inaczej: pomiędzy dwoma punktami ujęta długość bez szerokości jest linią. Toteż podług dwójki będzie linia, a płaszczyzna podług trójki, którą nie tylko rozważa się jako samą długość, jaką była dwójka, ale i dołącza się trzeci wymiar, czyli szerokość. (280) Zakładając trzy punkty, dwa na przeciwległej odległości, a trzeci po środku od obydwu przy utworzonej linii, w innym jeszcze kierunku, to otrzyma się płaszczyznę. Figurę brylową i ciało, takie jak piramida, tworzy się podług czwórki. Dodając bowiem, jak się rzekło, do trzech ułożonych punktów jakiś punkt z góry, otrzyma się figurę piramidalną ciała brylowego; występują tu bowiem już trzy wymiary: długość, szerokość, głębokość.

(281) Niektórzy [Speuzyp?] zaś twierdzą, że ciało składa się z jednego punktu; taki bowiem punkt swym ruchem wytwarza linię, a linia poruszając się tworzy płaszczyznę, ta zaś poruszana w głąb rodzi ciało o trzech wymiarach.

(281) Różni się jednak takie stanowisko od wcześniejszych Pitagorejczyków. Tamci bowiem [Platon] wywodzą liczby z dwóch zasad: Monady i nieokreślonej Diady; potem z liczb — punkty, linie, figury płaskie i bryły. Ci zaś wytwarzają wszystko z jednego punktu; z niego bowiem powstaje linia, z linii płaszczyzna, a z niej ciało.

(283) Oprócz tego wytwarzają oni ciała bryłowe pod przewodnictwem liczb; z nich zatem składają się ciała zmysłowe: ziemia i woda, powietrze i ogień, i w ogóle kosmos, który — jak twierdzą — kierowany jest według harmonii, ponownie odwołując się do liczb, w jakich zawarte są proporcje utworzonych z doskonałej harmonii konsonancji: tej *diatesaron* [kwarty], tej *diapente* [kwinty] i tej *diapason* [oktawy], z których pierwsza wyraża się w proporcji przewyższania o jedną trzecią, druga o jedną drugą, a trzecia w podwójności.

MARIAN ANDRZEJ
WESOŁY

/ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu /

Testimonies on Plato's Unwritten Dialectic

The present account – conducted in the paradigm of the recent approach to Plato – comprises a new translation with a short introduction and source bibliography. It consists of three major parts: I. Plato's own testimonies: arguments against writing; II. References within the dialogues to the dialectic of principles (a selection); III. Testimonia Platonica (a selection). Apart from the relevant parts of Plato's dialogues, the testimonies of Aristotle, Theophrastus and Sextus Empiricus have been taken into account. The translation of the testimonies has been arranged in a more systematizing manner than it was in the previous editions. The idea is to provide the Polish reader with reliable sources on the widely discussed hermeneutics of the written and unwritten Plato.

KEY WORDS

Plato, *agrapha dogmata*, Aristotelian viewpoint, Plato's theory of principles