



PLATON

Parmenides, czyli o Ideach (137c–142a)

Parmenides, or On the Ideas (137c–142a)

Wprowadzenie

Platoński dialog *Parmenides* zwyczajowo dzielony jest na dwie części¹. Przekład pierwszej z nich został opublikowany w poprzednim tomie „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”². Ta krytyczna pierwsza część dialogu jest prezentacją aporii wynikłych z przyjęcia założeń eleacko-sokratejskich, na których zasadzała się teoria idei rozwinięta przez Platona w poprzednich dziełach. Dążąc do zapewnienia idei absolutnej czystości, integralności i separacji (*χωρισμός*) od rzeczy świata zmysłowego, Platon oparł się na parmenidesowym modelu samotożsamości (*αὐτὸ καθ’ αὐτό*) jedno-Bytu. W tym ujęciu idei jako autorelatywu prezentuje się ona jako jedno-Byt sam wedle siebie – czyli bez relacji do innych idei i do swoich odwzorowań. Konsekwencje tego pomysłu okazały się nader aporematyczne, *eidos* zredukowany do czystej (niezłożonej) monadycznej natury okazuje się całkowicie niepoznawalny. Samokrytyczna hipoteza I, której przekład przedstawiamy poniżej, przeprowadzająca redukcję *eidosu* do prostej numerycznej jedności monady, stanowi kulminację aporetycznej części dialogu, z drugiej zaś strony jest ogniwem, które zapoczątkowuje zarazem jego drugą, konstruktywną część. Część druga (dialektyczna) dialogu nie jest wykładem teorii ostatecznych zasad tzw. niepisanej nauki Platona. Jego merytoryczny podtytuł brzmi bowiem: *O ideach, logiczny*. Przedmiotem roztrząsań drugiej części tego dialogu nie jest też Jedno w rozumieniu neo-platońskim, lecz właśnie idea (*τὸ εἶδος αὐτό*) jako Jedno w relacji do samej

¹ Zob. podział treści dialogu: S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992, s. 135–142.

² Platon, *Parmenides, czyli o Ideach (126a–137c)*, przeł. S. Blandzi, K. Słaby, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 2024, nr 69, s. 399–426.

siebie oraz do innych idei (ἐν sc. εἶδος πρὸς τᾶλλα sc. εἶδη). Jeśli idee mają stanowić podstawę zasadnej wiedzy i mowy, nie mogą być one wyłącznie prostymi monadami. Rozumienie idei jako samej jedności, wykluczającej wszelką jej relację do wielości odwzorowań oraz wielość jej odniesień ejdetycznych, okazuje się niewystarczające (133c 8–9). W *Sofiście* Platon mówi już wyraźnie o wspólnocie, korespondencji (κοινωνία) idei, ich splataniu się (συμπλοκή). Tworzą one całość, ejdetyczną logo-sferę, w której pewne idee wiążą się ze sobą, inne zaś nie: „dlatego też z wzajemnych relacji idei wynikł nam logos”: Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν (259e 5–6). Rozważania drugiej części *Parmenidesa* stanowią podstawę dla tego rodzaju przeformułowania teorii idei.

Podstawą przekładu jest wydanie Johna Burneta: *Platonis opera*. T. 2, Tetralogias III–IV continens recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1973. Śródtytuły, przypisy oraz podkreślenia (w postaci rozstrzeleń) pochodzą od tłumaczy, podobnie jak wtrącenia czy dopowiedzenia umieszczane w nawiasach kwadratowych.

Parmenides, czyli o Ideach (137c–142a)

Hipoteza I. Henologia negatywna

Założenie

[137c]

- Dobrze więc – powiedział [Parmenides] – jeśli jest jednym, to owo Jedno nie będzie wielością, czyż nie?
- Przecież nie mogłoby [– odparł Arystoteles].

Część i całość

- A więc nie może mieć ono części, ani być całością.
- Jak to?
- Przecież część jest chyba częścią całości.
- Tak.
- A czym jest całość? Czy całością nie będzie to, czemu nie brakuje żadnej części?
- Z pewnością.
- W obu przypadkach więc owo Jedno byłoby złożone z części – gdyby było całością i gdyby miało części.
- Koniecznie.
- A zatem [137d] w ten sposób w obu przypadkach Jedno byłoby już wielością, a nie jednym.
- To prawda.
- Jednak ono powinno być nie wielością, lecz właśnie jednym.
- Rzecz jasna.
- Owo Jedno więc nie będzie całością, ani też nie będzie miało części, jeżeli ma być jednym.
- Nie będzie.

Ograniczone i nieograniczone

- A zatem skoro nie ma ani jednej części, to nie będzie mieć też początku ani końca, ani nawet środka, bo te byłyby już jego częściami.
- Słusznie.

- A to właśnie koniec i początek stanowią granicę w każdym przypadku.
- Jakżeby nie?
- Zatem Jedno będzie pozbawione granic, skoro nie ma ani początku, ani końca.
- Zgadza się.

Kształt

- A więc nie ma też kształtu: bo przecież nie ma [137e] udziału ani w prostocie, ani w krągłości.
- Jak to?
- Otóż okrągłe jest chyba to, czego krańce ze wszystkich stron są równo oddalone od środka.
- No tak.
- A proste właśnie to, czego środek znajduje się naprzeciw obu jego krańców.
- Tak właśnie.
- Więc owo Jedno miałoby części i byłoby wielością, gdyby miało udział w kształcie – czy to prostym, czy też okrągłym.
- Niewątpliwie.
- A zatem nie jest ani proste, [138a] ani okrągłe, i to właśnie dlatego, że nie ma części.
- Słusznie.

Bycie w czymś

- I skoro jest właśnie takie, to również nie będzie mogło być w czymś – ani w czymś innym, ani w sobie samym.
- Jak to?
- Gdyby było w czymś innym, to wtedy chyba zostałoby objęte tym czymś dookoła, a tym samym stykałoby się w wielu miejscach z wieloma częściami tego czegoś. Jednak skoro to Jedno jest n i e p o d z i e l n e i nie ma udziału w kształcie okrągłym, to przecież nie może się zetknąć z wieloma punktami na swoim obwodzie.
- To rzeczywiście niemożliwe.
- Lecz gdyby nawet było i samo w sobie, byłoby obejmowane przez nic innego jak przez siebie samo – skoro byłoby właśnie [138b] w sobie. Nie sposób przecież być w czymś i nie być przez to obejmowanym.
- No nie sposób przecież.

– Z pewnością więc czymś innym będzie to, co obejmuje, a czymś innym to, co jest obejmowane, a przecież jedno i to samo nie może obu tych rzeczy doznawać i czynić jednocześnie – przynajmniej nie w pełni; i w ten sposób owo Jedno nie byłoby już jednym, lecz dwoma.

– Nie byłoby.

– Więc chyba to Jedno nie jest w czymś, skoro nie jest w sobie ani w czymś innym.

– Nie mogłoby być.

Ruch i spoczynek

– A rozważ teraz, skoro tak się sprawy [z owym Jednym] mają, czy może ono być w ruchu lub spoczywać.

– Dlaczego by nie?

– Ponieważ gdyby było w ruchu, to przemieszczałoby się [138c] albo zmieniało: bo przecież mamy tylko takie [formy] ruchu.

– No tak.

– A gdyby Jedno zmieniało się co do samego siebie, to chyba nie mogłoby być już Jednym.

– Nie, rzeczywiście.

– Zatem nie jest ono w ruchu, a przynajmniej nie w sensie zmiany.

– Zdaje się, że nie.

– Może więc się przemieszcza?

– To chyba możliwe.

– Jednak gdyby owo Jedno przemieszczało się, to wtedy – rzecz jasna – albo obracałoby się dokoła w tym samym [miejscu], albo też przechodziłoby z jednego miejsca na drugie.

– Koniecznie.

– A gdyby obracało się wkoło, to oczywiście jego środek musiałby pozostawać w spoczynku i musiałoby ono mieć również inne części, które przemieszczałyby się wokół tego środka: jednak w jaki [138d] sposób mogłoby się przemieścić wokół środka coś, co nie ma właśnie środka ani części?

– No nie mogłoby, w żaden sposób.

– To może zmieniając położenie, dostaje się z jednego miejsca na drugie i to w ten sposób się porusza?

– Jeśli już, to chyba tak.

– Czy jednak nie okazało się niemożliwe, żeby Jedno było w czymś³?

– No tak.

³ Sc. w jakimś miejscu.

- Czy więc nie jest tym bardziej niemożliwe, by dokąds się dostawało?
- Chyba nie rozumiem dlaczego.
- Jeżeli coś się dokąds dostaje, to czy nie jest konieczne, żeby – dopóki się tam nie dostało – jeszcze tam nie było, a zarazem – jeżeli w istocie się tam dostaje – żeby nie było całkiem poza tym miejscem?
- Tak jest, koniecznie.
- Jeżeli więc cokolwiek [138e] miałyby doznawać czegoś takiego, to chyba tylko takie coś, co posiada części: bo wtedy pewne z nich byłyby już w tym miejscu, a zarazem inne byłyby jeszcze poza nim. A to, co nie ma części, nie może w żaden sposób być jednocześnie w danym miejscu i poza nim.
- To prawda.
- A czy to nie jest zupełnie niemożliwe, by coś, co ani nie ma części, ani nie jest całością, dostawało się gdzieś, skoro nie może się nigdzie dostawać – ani wedle części, ani jako całość?
- Na to wygląda.
- Zatem [owo Jedno] ani nie zmienia [139a] położenia, przechodząc gdzieś i dostając się dokąds, ani obracając się w tym samym [miejscu], ani też samo nie podlega zmianie.
- Zdaje się, że nie.
- Zatem wedle każdego rodzaju ruchu owo Jedno jest nieruchome.
- Rzeczywiście, nieruchome.
- Ale przecież twierdzimy tu również, że to niemożliwe, by było ono w czymś.
- Tak istotnie twierdzimy.
- A więc nigdy nie będzie ono w tym samym [miejscu]⁴.
- Jak to?
- Ponieważ wtedy właśnie byłoby już w czymś – w tym samym właśnie, w czym ono już jest.
- Niewątpliwie tak jest.
- Ale ono nie mogło być ani w sobie samym, ani w czymś innym.
- Nie mogło.
- A zatem w żaden sposób Jedno nie jest w tym samym [miejscu].
- Zdaje się, że nie.
- [139b] Lecz właśnie to, co nigdy nie jest w tym samym [miejscu], nie może ani trwać w bezruchu, ani też spoczywać.
- To przecież byłoby niemożliwe.

⁴ W kwestii wątpliwości co do interpretacji tego miejsca zob. komentarze do „Bycia w czymś” i do „Ruchu i spoczynku”.

– Owo Jedno zatem – jak się wydaje – ani nie spoczywa, ani nie jest w ruchu.

– Najwyraźniej tak się okazuje.

Tożsamość i różnica

– A więc nie może być również tożsame – ani z czymś innym, ani z sobą samym, i nie będzie też różne – ani od siebie samego, ani też od czegoś innego.

– Jak to?

– Bo gdyby było różne od siebie, to byłoby chyba czymś innym niż Jedno, a wtedy nie byłoby już jednym.

– To prawda.

– A znowuż gdyby było tożsame z czymś innym, [139c] to byłoby właśnie tym czymś, a nie samym sobą, tak że i w tym przypadku nie byłoby już tym, czym właśnie jest – mianowicie Jednym – lecz czymś różnym od Jednego.

– Rzeczywiście, nie byłoby.

– Zatem nie może być ani tożsame z czymś innym, ani też różne od siebie samego.

– Nie może.

– I dopóki będzie Jednym, nie będzie też różne od czegoś różnego, bo przecież nie wypada, by to, co jest jednym, było czymś różnym od czegoś; jest to właściwe tylko temu, co jest różne, i niczemu innemu.

– Słusznie.

– Wszak Jedno nie będzie czymś różnym przez to właśnie, że jest jednym: nie sądzisz?

– W rzeczy samej, nie będzie.

– Lecz jeśli nie będzie różnym z tego powodu, to i samo przez siebie nie będzie się różnić, a jeśli nie będzie różnym samo przez siebie, to też nie będzie różnym ono samo. A skoro ono samo w żaden sposób nie jest różne, to nie będzie się różnić [139d] od niczego.

– Słusznie.

– I nie będzie również tożsame z sobą samym.

– A to dlaczego nie?

– Bo z pewnością natura jedności jest inna niż natura tożsamości.

– Jak to?

– Ponieważ ilekroć coś staje się z czymś tożsame, to nie staje się [przez to] jednym.

– Ale jak to?

– Przykładowo kiedy coś staje się tym samym, co wiele, to musi stawać się właśnie wieloma, a nie jednym.

– To prawda.

– Lecz gdyby Jedno w żaden sposób nie różniło się od tożsamości, to za każdym razem, kiedy tylko coś stawałoby się z czymś tożsame, to zawsze stawałoby się też Jednym, a kiedy stawałoby się Jednym, to stawałoby się również tożsamym. [139e]

– Z pewnością

– Jeśli więc Jedno będzie ze sobą samym tożsame, to nie będzie jednym ze sobą samym i w ten sposób, chociaż jest jednym, nie będzie już jednym. Ale coś takiego jest przecież niemożliwe. Tak więc nie jest możliwe, by Jedno było różne od czegoś innego i tożsame ze sobą samym.

– Istotnie, tak być nie może.

– I w ten właśnie sposób Jedno nie będzie ani różne, ani tożsame, ani ze sobą samym, ani też z czymś innym.

– No nie, rzeczywiście.

Podobieństwo i niepodobieństwo

– Co więcej, nie będzie też podobne ani niepodobne do czegokolwiek: ani do siebie samego, ani do czegoś innego.

– Jak to?

– Ponieważ „podobne” znaczy pod „pewnym względem nacechowane tożsamością”.

– Tak.

– A natura tożsamości okazała się odrębna od natury Jednego. [140a]

– Okazała się przecież.

– Lecz gdyby Jedno doznawało czegoś poza tym, że jest Jednym, to byłoby już wtedy czymś więcej niż jedno, a to jest niemożliwe.

– No tak.

– Tak więc w żaden sposób Jedno nie może być nacechowane tożsamością – ani z czymś innym, ani z sobą samym.

– Okazuje się, że nie.

– A stąd też nie może być również podobne ani do czegoś innego, ani do siebie.

– Zdaje się, że nie.

– A dalej, owo Jedno nie będzie też mogło być nacechowane różnością, bo i w ten sposób doznawałoby już czegoś więcej niż to, że jest Jednym.

– Tak by było.

– A skoro „podobne” oznacza właśnie „nacechowane tym samym pod pewnym względem”, to wtedy coś, co jest nacechowane różnością, [140b] czy to w stosunku do siebie, czy do czegoś innego, będzie właśnie niepodobne.

– Słusznie.

– A Jedno, jak się zdaje, skoro w żaden sposób nie jest nacechowane różnością, to nie jest również w żaden sposób niepodobne – ani do siebie, ani do czegoś innego.

– No przecież nie mogłoby.

– Jedno więc nie będzie podobne i niepodobne ani do czegoś innego, ani też do siebie.

– Okazało się, że nie.

Równość i nierówność

– A skoro jest takie, to zapewne nie będzie też ani równe, ani nierówne – i to ani ze sobą samym, ani z czymś innym.

– Dlaczego?

– Otóż gdyby było równe, to miałyby te same miary jak to, z czym byłoby równe.

– No tak.

– A gdyby było większe [140c] lub mniejsze od czegoś, z czym byłoby współmierne, to chyba miałyby więcej miar, gdyby to coś było mniejsze, a mniej miar, gdyby było większe.

– Tak jest.

– A jeśli byłoby większe albo mniejsze od rzeczy, z którymi nie byłoby współmierne, to względem jednych miałyby mniejsze miary, a względem innych większe.

– Jakżeby nie?

– Czy zatem nie jest niemożliwe, żeby to, co nie ma udziału w tożsamości, było tożsame pod względem miary, albo w ogóle by było pod jakimkolwiek względem tożsame?

– No niemożliwe.

– Skoro więc nie ma tych samych miar, to nie będzie też równe – ani sobie, ani czemuś innemu.

– Tak się przynajmniej wydaje.

– Lecz gdyby miało więcej czy mniej miar, to miałyby też właśnie tyle części, ile miar, a [140d] stąd też nie byłoby już dłużej jednym, lecz tak licznym, jak jego miary.

– Słusznie.

– A gdyby miało jedną miarę, stałoby się równe tej mierze, jednak to, żeby było ono czemuś równe, okazało się niemożliwe.

– Tak się rzeczywiście okazało.

– Skoro więc nie ma udziału ani w jednej mierze, ani w wielu, ani nawet w niewielu, i skoro całkiem nie uczestniczy w tożsamości, to – jak się wydaje – nie będzie równe ani sobie, ani czemuś innemu, i podobnie – nie będzie też większe ani mniejsze, czy to od siebie, czy to od czegoś innego.

– Całkowicie się zgadzam. [140e]

Starsze i młodsze

– No cóż, a czy wydaje się możliwe, aby Jedno było starsze lub młodsze od czegoś, albo by było w tym samym wieku, co coś innego?

– Dlaczego nie?

– Ponieważ gdyby było w tym samym wieku, co ono samo lub coś innego, to miałyby chyba udział w równości i w podobieństwie pod względem czasu, a powiedzieliśmy już, że ani podobieństwo, ani równość nie wiążą się z Jednym.

– Tak powiedzieliśmy.

– A również i to powiedzieliśmy, że ono nie uczestniczy w niepodobieństwie ani w nierówności.

– Jak najbardziej.

– Więc w jaki sposób [141a] mogłoby być w tym samym wieku, albo starsze czy młodsze od czegoś, skoro takie jest?

– W żaden sposób.

– Zatem Jedno nie będzie ani w tym samym wieku, ani młodsze, ani starsze, ani w stosunku do siebie, ani też do czegoś innego.

– Zdaje się, że nie.

– Może więc owo Jedno – jeśli takie właśnie jest – w ogóle nie może być w czasie? Bo czy nie jest konieczne, że jeśli coś jest w czasie, to ciągle staje się starsze samo od siebie?

– Konieczne.

– A czyż to, co starsze, nie jest zawsze starsze od czegoś młodszego?

– Jakżeby inaczej? [141b]

– A więc to, co staje się starsze od siebie samego, jednocześnie staje się młodszym od siebie, jeżeli ma mieć coś, od czego staje się starszym.

– Jak to rozumiesz?

– W ten sposób: jeśli dwie rzeczy już są od siebie różne, to nie mogą dopiero stać się różnymi, one raczej już są, lub były, albo też dopiero będą różne. Jednak kiedy jedna rzecz dopiero staje się różna od

drugiej, to nie można powiedzieć, że ta druga jest już różna od niej, albo że była czy będzie od niej różna; ona z konieczności wyłącznie staje się różna od tej pierwszej i nie jest na żaden inny [141c] sposób [określona].

– To przecież konieczne.

– Lecz w istocie starszeństwo polega na różnieniu się od czegoś młodszego i od niczego innego.

– Tak przecież jest.

– Konieczne jest więc, żeby to, co staje się starsze od samego siebie, zarazem stawało się od siebie młodsze.

– Tak mi się zdaje.

– Ale rzecz jasna to coś nie staje się ani dłużej, ani krócej niż ono samo, lecz zarówno staje się, jak i jest, i stało się, i ma być przez czas równy z nim samym.

– Konieczne i to.

– Konieczne jest więc – jak się zdaje – żeby cokolwiek, co trwa w czasie [141d] i co ma w nim udział, miało ten sam wiek, co ono samo, i jednocześnie by stawało się starsze i młodsze od siebie.

– To chyba konieczne.

– Lecz żadne z tych określeń nie wiązało się z owym Jednym.

– Żadne przecież.

– Stąd też nie wiążą się one z owym Jednym w czasie i nie jest ono w czasie.

– Tak właśnie wychodzi z tego rozumowania.

– Cóż więc? Czy nie wydaje ci się, że „było” i „stało się”, i „stawało się” oznaczają jakoś uczestnictwo w czasie przeszłym?

– I bardzo.

– [141e] A te: „będzie” i „stanie się”, i „będzie się stawać”? Czy nie oznaczają uczestnictwa w czasie przyszłym?

– Oznaczają.

– A „jest” i „staje się”? Czy nie oznaczają uczestnictwa w czasie teraźniejszym?

– Z pewnością.

– Jeśli więc to Jedno w żaden sposób nie uczestniczy w żadnym [aspekcie] czasu, to ani się kiedyś nie stało, ani nie stawało się, ani nie było kiedyś, ani teraz nie powstało, ani się nie staje, ani nie jest, ani kiedyś się nie stanie, ani nie będzie się stawać, ani nie będzie.

– Szczera prawda.

Bycie i uczestnictwo

– Czy więc jest możliwe, by coś uczestniczyło w byciu⁵ inaczej niż na któryś z tych [wymienionych] sposobów?

– Nie jest możliwe.

– A więc Jedno w żaden sposób nie uczestniczy w byciu.

– Zdaje się, że nie.

– Owo Jedno więc w żaden sposób nie „jest”.

– Zdaje się, że nie.

– Więc nie „jest” też w taki sposób, żeby „być jednym”, wtedy bowiem byłoby już będącym i uczestniczyłoby w byciu. Lecz, jak się zdaje, owo Jedno ani jednym jest, ani w ogóle „jest”, jeśli musimy zawierzyć [142a] tego rodzaju argumentacji.

– Tak mi się zdaje.

– A czy temu, co nie jest – nie-będącemu – mogłoby coś przysługiwać lub je określać?

– Nie mogłoby.

– Ani więc nazwy nie ma, ani wyślowienia, ani wiedzy jakiegś o nim, ani spostrzeżenia, ani mniemania.

– Zdaje się, że nie.

– Więc ani się go nie nazywa, ani się o nim nie orzeka, ani nie mniema, ani się go nie poznaje i nie ma niczego, co mogłoby je postrzegać.

– Nie wydaje mi się.

– A czy mogą się tak mieć sprawy z owym Jednym?

– Nie sądzę, żeby mogły.

⁵ Sc. uczestniczyło w byciu czymś, w jakimś sposobie bycia czymś.

Komentarz

Założenie

Z samym sformułowaniem założenia hipotezy I – $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \tau\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\eta\ \mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$ – wiążą się dwie najistotniejsze trudności interpretacyjne, z którymi powinien zmierzyć się każdy tłumacz tego tekstu. Po pierwsze, nie jest w pełni jasne, czy pierwsze wystąpienie $\acute{\epsilon}\nu$ należy traktować jako podmiot zdania („Jedno”), jak zwykło się to czynić, czy też jako orzecznik („jednym”, p.n.). Po drugie, w zależności od rozstrzygnięcia pierwszego problemu należy określić, w jakiej roli występuje tu orzeczenie $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ – czy ma w tym miejscu znaczenie egzystencjalne („istnieje Jedno”), czy też jest ono zwykłą spójką zdaniową („jest jednym”), czy też może występuje tu ono w jakiejś innej funkcji, np. potencjalnej. Podchodząc do rozwiązania tych trudności, należy mieć oczywiście na oku spójność proponowanego przekładu z pozostałą częścią tekstu, szczególnie zaś z pozostałymi założeniami hipotetycznymi. Każda z ośmiu hipotez platońskiego *Parmenidesa* rozpoczyna się przez wprowadzenie założenia zaczynającego się każdorazowo od identycznej frazy: $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ – w przypadku badań pozytywnych, lub $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ – w wywodach negatywnych. Należałoby więc oczekiwać, że przekład będzie w tym względzie konsekwentny, np. gdybyśmy chcieli rozumieć sformułowanie pierwszego założenia jako zdanie egzystencjalne, to będziemy musieli również uznać za takowe egzystencjalne zdania pozostałe sformułowania założeń.

Przeważająca część współczesnych tłumaczy przyjmuje, że założenie jest paradygmatycznym przypadkiem zdania egzystencjalnego. Uznają oni, że czasownik $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ występuje tu w znaczeniu „istnieć”, a podmiotem zdania jest termin $\acute{\epsilon}\nu$. Na taką też interpretację zdecydowali się obaj polscy tłumacze dialogu (Władysław Witwicki: „Jeżeli istnieje Jedno, to ono nie może być tym samym, co wiele?”⁶, Jacek Górniak: „Jeżeli istnieje jedna porcja materii, to czy nie jest prawdą, że wiele porcji materii nie może istnieć?”⁷). Można powiedzieć, że taki przekład jest niewłaściwy, odwołując się do rozstrzygających badań Charlesa Kahna nad użyciem czasownika „być” w starożytnej grece⁸, jednakże wydaje się, że kluczowa jest w tym miejscu argumentacja

⁶ Platona *Parmenides*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1961.

⁷ J. Górniak, „*Parmenides*” Platona, „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. IV, Warszawa 1985, s. 48.

⁸ Ch. Kahn, *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece*, [w:] *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 8–33.

wychodząca od samego tekstu greckiego. W przypadku *Parmenidesa* bowiem interpretacja „egzystencjalna” natrafia na niepokonane problemy. W wypadku tego rodzaju przekładu trudno wyjaśnić spójność całości założenia hipotetycznego, co widoczne jest już na gruncie hipotezy I. Wydaje się bowiem zupełnie niezrozumiałe, w jaki sposób z samego „istnienia” Jednego miałyby wypływać to, że przykładowo nie jest ono tym samym, co wiele. Na gruncie hipotezy II (142b–157b) taki przekład wydaje się równie niedorzeczny; trudno byłoby rozsądnie argumentować, że Platon głosił teorię „istnienia” podzielnego na części. Najgorszą sytuację otrzymujemy jednak w hipotezach negatywnych: albowiem czy można podejrzewać, że z założenia stwierdzającego „nieistnienie” Jednego mogą wynikać jakiegokolwiek konsekwencje dla niego prócz tego tylko, że ono nie istnieje, a zatem nie może być o nim żadnej mowy?

W związku z powyższym można zaproponować dwa komplementarne podejścia do odczytania hipotez *Parmenidesa*.

Punktem wyjścia dla pierwszego ujęcia jest odczytanie partii „metodologicznej” zaproponowane w komentarzach do poprzedniej, pierwszej części przekładu⁹. Możemy otóż przyjąć, że termin *ἓν* w pierwszym wystąpieniu jest podmiotem zdania, z tym jednak zastrzeżeniem, że czasownik „być” należy rozumieć jako niekompletny, wymagający dookreślenia. Owo dookreślenie *ἔστιν*, wyjaśnienie tego, w jakim sensie będzie ono rozumiane, znajdujemy każdorazowo w drugiej części okresu warunkowego. W przypadku hipotezy II powiedzenie „Jedno jest” należy zatem rozumieć jako „Jedno jest nie-wieleścią”. W zgodzie z metodą wyłożoną w pierwszej części dialogu, w założeniu „jeśli Jedno jest”, rozpatrującym Jedno w odniesieniu do siebie samego (*πρὸς αὐτό*), „jest” może oznaczać wyłącznie „jest jednym” i w tej właśnie formie założenie to pojawia się w dalszej części dialogu (137d 3: *εἰ ἓν ἔσται τὸ ἓν*; 142c 1–3 przy wskazaniu różnicy między hipotezą I i II: *ὁμοιον ἂν ἧν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἔν. νῦν δὲ οὐχ αὐτὴ ἔστιν ἢ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν*). Na marginesie warto zwrócić w tym miejscu uwagę na nawiązanie do podtrzymywanej przez Zenona na początku dialogu (128b 3–4) równoważności formuł „jest nie-wieleścią” i „jest jednym”. Z kolei w przypadku hipotezy II, badającej „jedno” w relacji do czegoś, „jest” znaczy tyle, co „jest czymś/uczestniczy w czymś” (142c 5–7). Analogicznie należy rozumieć hipotezy negatywne – *εἰ ἓν μὴ ἔστιν* – w ich przypadku będziemy mieć do czynienia z rozróżnieniem na nie-bycie czymś (hipoteza V) i nie-bycie żadnym czymś (hipoteza VI).

⁹ [S. Blandzi, K. Słaby], *Komentarz*, [w:] Platon, *Parmenides, czyli o Ideach* (126a–137c), s. 423–424.

Punktem wyjścia dla nowego odczytania jest wypowiedź Parmenidesa z pierwszej jeszcze części dialogu. Przypomnijmy, że platoński Parmenides wyszedł z propozycją, by dialektyczne ćwiczenie przeprowadzono na przykładzie jego „własnego założenia” dotyczącego „Jednego Samego” (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ). Tak sformułowana przez Eleatę teza daje do myślenia. Wszak historyczny Parmenides nie głosił nauki o Jednym, ale o Będącym (τὸ ἕν). Platon zauważa jednak, iż Eleata stawia niejako znak równości między Będącym i Jednym. Oczywiście Będącemu nie brakuje jedności i spójności (συνεχές, w. 6), ale należy także, twierdzi Platon w *Parmenidesie*, Jedno i Będące od siebie odróżnić (142c; 143a–b 7). Albowiem Samo Jedno zdaniem Platona jest tym, co w obrębie Będącego jako Całości gwarantuje mu jedność. Z tego rozumowania wywodzi się urastająca do jednej z fundamentalnych sentencji filozofii greckiej zasada, iż bycie jednym jest warunkiem *sine qua non* bycia czymś.

Wypowiedziane teraz przez Parmenidesa jako hipoteza I założenie εἰ ἕν ἐστιν (błędnie tłumaczone: „jeżeli Jedno istnieje”) w zasygnalizowanej już komplementarnej interpretacji odsyła *implicite* do właściwego podmiotu tej hipotezy, którym jest – podkreślmy – owo „Będące” z poematu Parmenidesa. Mając to na uwadze, pierwsza teza hipotezy I *Parmenidesa* głosi: „jeżeli [Będące] jest jednym, to czy [jako] Jedno (τὸ ἕν) nie mogłoby być tym samym, co Wiele?” (εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν;). Ujawnia się tu dwuznaczność zawarta już potencjalnie we fragmencie B8 poematu Parmenidesa (w. 6), co do której Platon czyni zaraz aluzję w wieńczącym pierwsze założenie pytaniu. Jest jeden Byt, który jednak, mimo iż jest jednym (sc. w kontraście do wielości), jest orzekalny wielorako (*vide* B8). Będące jest numerycznie „jedno”, przy czym ἕν wzięte predykatywnie uwydatnia „bycie jednym” (w. 6) = niepodzielnym (w. 21) jedno-Będącego. Krótko ujmując: Platon określa w tym kontekście byt, tj. ideę (εἶδος), skrótowo „Jednym”, zatem ogólne założenie drugiej części dialogu należałoby rozumieć: „Jeżeli Jednym (sc. εἶδος) jest”. Dla zaznaczenia substancywności Jednego stosowana jest pisownia „Jedno” dużą literą.

Część i całość

W pierwszej kolejności okazuje się, że omawiane Jedno nie może być całością ani mieć części. Określenia „część” i „całość” są ze sobą nierozdzielnie związane, część jest zawsze częścią całości, a całość – zdefiniowana jako to, czemu nie brakuje żadnej części – jest zawsze czymś złożonym. Na marginesie warto odnotować, że niemal identycznie brzmiące określenie całości znajdujemy w księdze Δ Arystotelesowskiej *Metafizyki*: całością

nazywa się to, czemu nie brak żadnej części, na podstawie których nazywa się ją właśnie całością z natury (*Met.* 1023b 26: Ὅλον λέγεται οὐ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει; Plat. *Parm.* 137c 7: οὐχὶ οὐ ἄν μέρος μηδὲν ἀπῆ ὅλον ἄν εἴη;). Niemożliwość opisanego Jednego jako całości z częściami oznacza w pierwszym rzędzie, że nie może być ono rozumiane jako cielesna, rozciągła rzecz, na co wskazują kolejne kroki dowodowe. To jednak nie wszystko. Jedno, na mocy założenia, nie może mieć w sobie również złożoności w znaczeniu wielości cech i określeń, które by mu przysługiwały; mówiąc szerzej, nie może stanowić kompleksu, w którym wyróżnialne byłyby różne aspekty. Same terminy „część” i „całość” należy zatem rozumieć możliwie najszerszej, a więc nie tylko jako złożoność fizykalną, lecz także jako złożoność pojęciowo-logiczną. Stanie się to o wiele jaśniejsze na gruncie hipotezy II, gdzie Jedno okaże się właśnie całością, której częściami-aspektami będą ἐν oraz ὅν/εἶναι. Nie jest to szczególnie niecodzienne rozumienie słów „część” i „całość”, co ponownie wydaje się potwierdzać użycie tych słów przez Arystotelesa, który np. gatunki nazywa częściami rodzajów¹⁰.

Granica i nieograniczoność

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że ἄπειρον nie jest tu w żadnym razie określeniem pozytywnym oznaczającym jakąś cechę rozważanego Jednego. Chodzi tu raczej o stwierdzenie braku zasadniczych określeń – mianowicie początku, końca i środka – wynikającego z niepodzielności, czyli niezłożoności Jednego. W hipotezie I granice rozumiane są przede wszystkim w sensie przestrzennym, ich brak bowiem wywodzi się bezpośrednio z niemożliwości przypisania Jednemu określeń geometrycznych. Można tu dostrzec pewne pokrewieństwo z argumentami Melissosa, szczególnie z fragmentem B5, gdzie wskazuje się, że gdyby Będące nie było jednym, miałoby już pewne granice (εἰ μὴ ἐν εἴη, περαινεί πρὸς ἄλλο). Wydaje się, że Melissos również rozumie określenie ἄπειρον w sensie negatywnym, jako brak granic: po pierwsze, czasowych, po drugie, przestrzennych, a nie jako nieskończoną rozciągłość w czasie bądź przestrzeni. Ów brak granic, wynikający z niezłożoności, prowadzi w ostateczności do przyjęcia, że Jedno (a w przypadku Melissosa – Będące) nie może być rozumiane jako cielesna sc. rozciągła rzecz. Nieograniczoność w sensie pozytywnym pojawi

¹⁰ Cf. Arist. *Met.* 1023a 19: ἔτι εἰς ἃ τὸ εἶδος διαιρεθεῖν ἄν ἄνευ τοῦ ποσοῦ, καὶ ταῦτα μόρια λέγεται τοῦτου. διὸ τὰ εἶδη τοῦ γένους φασὶν εἶναι μόρια. [...] ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου. διὸ τὸ γένος τοῦ εἶδους καὶ μέρος λέγεται, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῦ γένους μέρος.

się dopiero w rozważaniach hipotezy II – rozważane tam Jedno jako całość okaże się „nieskończone” w tym sensie, że można wyróżnić potencjalnie nieograniczoną liczbę przynależnych do niego aspektów (μόρια).

Kształt

Platon oczywiście nie twierdzi tu, że jedyne możliwe kształty to proste i okrągłe. Wychodzi raczej z założenia właściwego dla starożytnej geometrii, dopuszczającej jedynie konstrukcje wykonalne za pomocą liniału i cyrkla. Stąd też, jak zwraca uwagę Proklos, nie stwierdza po prostu, że Jedno nie jest proste ani okrągłe, lecz właśnie że nie ma udziału w prostocie ani w krągłości, dopuszczając tym samym (na mocy uczestnictwa w jednym i drugim zarazem) kształty mieszane. Wprost zresztą wskazuje to w hipotezie II: „skoro więc Jedno jest takie [jak powiedzieliśmy], może, jak się zdaje, mieć udział w pewnym kształcie, czy to prostym, czy to okrągłym, lub jakimś zmieszanym z obu” (145b 4-5: Καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν μετέχει ἂν τὸ ἓν, ἤτοι εὐθέος ἢ στρογγύλου ἢ τινος μεικτοῦ ἐξ ἀμφοῖν). Próbę ogólniejszej definicji kształtu znajdujemy w *Menonie*, gdzie Sokrates powiada, że „kształt jest granicą bryły” (76a 6-7: ὅπερ ἂν συλλαβῶν εἶποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι).

Podobną definicję „prostego” odnajdujemy w arystotelesowych *Topikach* (148b 27-30: οὗ τὸ μέσον ἐπιπροσθεῖ τοῖς πέρασιν). Oba te sformułowania – jak się wydaje – opierają się na pewnym wizualnym wyobrażeniu: gdy „patrzmy” z początku linii i jej środek leży na równi z jej końcem, zasłaniając niejako go sobą, to właśnie wtedy mamy do czynienia z linią prostą. Por. też Eucl. *Elem.* I 4: „Prostą jest linia, która jest położona »na równi« względem punktów na niej leżących” (Εὐθεῖα γραμμὴ ἐστίν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ’ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται).

Bycie w czymś

Wyrażenie „coś jest w czymś” wydaje się na pozór wyłącznie odnosić do bycia w pewnym miejscu w przestrzeni. Nie jest to, rzecz jasna, wyłącznie skojarzenie związane z naszym językiem, również w grece znaczenie „być w pewnym naczyniu, lub ogólniej, w pewnym miejscu” było zasadnicze, co zresztą potwierdza Arystoteles w księdze IV *Fizyki* (210a 24: πάντων δὲ κυριώτατον τὸ ὡς ἐν ἀγγείῳ καὶ ὄλως ἐν τόπῳ). Należy tu jednak zaznaczyć, że omawiane wyrażenie jest wieloznaczne, i nie w każdym swoim zastosowaniu musi odnosić się do „rzeczy” rozciągniętych. Ze wspomnianej już partii *Fizyki* (210a) dowiadujemy się, że opisuje ono także m.in. ogólne relacje mereologiczne, a więc zawieranie się części w całości i całości w częściach,

oraz relacje logiczne, zawieranie się gatunków w rodzajach i orzekalność rodzajów o podległych im gatunkach.

Szerszy sens tego wyrażenia będzie dla nas szczególnie istotny w rozważaniach hipotezy II dotyczących Jednego Będącego, które stanie się podstawą do rozumienia idei jako kompleksu obejmującego wielość aspektów. Na gruncie hipotezy I sytuacja nie jest jednak aż tak klarowna. Na pierwszy rzut oka wydaje się zrazu, że skoro już na samym początku wykluczaliśmy określenia „część” i „całość”, a więc i wszelką złożoność w sensie różnych pojęciowo wyróżnialnych aspektów, w omawianej partii hipotezy polegać będziemy głównie na sensie przestrzennym, a więc że celem wywodu będzie dalsze wykazanie niemożliwości opisu Jednego jako quasi-materialnej rzeczy. W istocie może wskazywać na to przede wszystkim fakt, że pierwsza część dowodu, dotycząca „bycia w czymś innym”, opiera się na pojęciu „stykania się” (ἄπτεσθαι), które odnosi się głównie do rzeczy rozciąglitych – stykać się mogą obiekty geometryczne, jak bryły czy płaszczyzny, oraz ciała fizyczne. Pewien wyjątek jednak może stanowić końcowa część wywodu wykazująca, że Jedno nie może być w sobie samym, tu bowiem Platon posługuje się bardziej neutralnym czasownikiem, mianowicie „obejmować” (περιέχειν). Gdyby Jedno było w sobie samym, musielibyśmy odróżnić Jedno jako „obejmujące” i Jedno jako „obejmowane”, a więc Jedno jako pewną całość i Jedno jako wszystkie części obejmowane przez tę całość. Być może więc wchodzi tu w grę inna interpretacja, niezawężona wyłącznie do „bycia w miejscu”. Możliwe, iż chodzi tu o wskazanie, że nie jest możliwe, by Jedno, wzięte jako wszystkie jego aspekty, w przypadku szczególnym również własności, było w sobie samym wziętym jako całość obejmująca te aspekty, ponieważ na mocy założenia hipotezy jest ono niepodzielne. Przy takiej interpretacji stałoby się jasne, dlaczego Platon wyprowadza z tego rodzaju niemożliwości „bycia w czymś” to, że nie może być ono niezmienne. Otóż Jedno nie może być niezmienne, ponieważ nie może stanowić stałego podmiotu, który obejmowałby wielość orzekanych o nim własności.

Na marginesie warto zauważyć, że omawiana partia rozumowania jest bliźniaczo podobna do nawiązującej do Melissosa części wywodów Gorgiasza z Leontinoj. Z relacji Sekstusa (*Adv. Math.* VII 69–70) dowiadujemy się, że Gorgiasz przy okazji dowodu, że Będące nie może być zrodzone ani niezrodzone, wykazuje, że skoro jest ono pozbawione granic, nie będzie mogło być nigdzie – ani w czymś innym, ani w sobie samym. Wywodzi dalej, podobnie jak w naszym dialogu, że w obu przypadkach należałoby odróżnić obejmujące od obejmowanego, co prowadziłoby z jednej strony do założenia, że możliwe jest objęcie czegoś bezgranicznego, a tym samym że może być coś większego od tego, co nie ma granic, a z drugiej strony do pewnego po-

dwojenia Będącego, do ujęcia go jako miejsca i rzeczy znajdującej się w tym miejscu¹¹.

Ruch i spoczynek

Cała partia rozumowań ukazuje dobitnie specyfikę greckiego rozumienia κίνησις. Słowo to bowiem, jak mówi Platon ustami Parmenidesa, oznacza nie tylko ruch przestrzenny, lecz również zmianę w sensie szerszym, np. zmianę jakości danej rzeczy. Analogiczną klasyfikację form ruchu znajdujemy w platońskim *Teajtecie* (181d 5: Δύο δὴ λέγω τούτω εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν), w *Prawach* (893c–894c) z kolei wyliczono aż dziesięć rodzajów ruchu: ruch okrężny, ruch z miejsca do miejsca, łączenie, rozłączanie się, wzrost, ubytek, stawanie się, zatrąę, a także ruch poruszający inne rzeczy oraz ruch poruszający zarazem inne rzeczy i siebie samego. Wydaje się jednak, że klasyfikacja z *Praw*, z wyjątkiem może dwu rodzajów „ruchu wprawiającego w ruch”, jest co do zasady zgodna z tą z *Parmenidesa*, pierwsze dwie formy odpowiadają przemieszczaniu się, a pozostałe sześć – zmianie jakościowej.

Sama argumentacja przedstawiona w tej partii jest w znacznej mierze dość prosta: nie można orzec o Jednym żadnej z form ruchu przestrzennego, jako że wymagają one rzeczy złożonej z części, z kolei przyjęcie, że Jedno się zmienia, prowadziłoby do stwierdzenia, że przestaje być już Jednym. Jednakże w ostatnim kroku rozumowania występuje pewna osobliwość. Parmenides usiłuje przekonać młodego Arystotelesa, że Jedno nie może być również w spoczynku, wykorzystując przy tym konkluzję poprzedniej części rozumowań, mianowicie że Jedno nie może być w czymś. Wynika stąd oczywiście, że nie może również być w tym samym (sc. miejscu), to jednak pozwala nam wykluczyć jedynie nieruchomość w sensie trwania w jednym i tym samym położeniu. Należy jednak przyjąć, że spoczynek, analogicznie do ruchu, także ma znaczenie podwójne: nieruchomość i *niezmiennność*. W istocie więc rozwiązanie całego problemu zależy od interpretacji wcześniejszej partii dialogu dotyczącej „bycia w czymś”, a konkretniej od tego, czy możemy rozsądnie przypisać temu wyrażeniu znaczenie np. „bycia w jakimś stanie”. Jeżeli przyjmiemy, że poprzednio dowiedziono jedynie

¹¹ Sext. *Adv. Math.* VII 69.3–70.4: εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν. εἰ γὰρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἐστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τινι. μείζον γὰρ ἐστὶ τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδὲν ἐστὶ μείζον, ὥστε οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον. καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα· τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἐστίν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα.

niemożliwości bycia w miejscu, nie będziemy mogli wykorzystać tego twierdzenia do wykluczenia niezmienności Jednego. Wydaje się jednak, że również przy takiej interpretacji można uznać tę trudność za przemyślaną część konstrukcji, przyjmując, że nieruchomość w znaczeniu niezmienności wyklucza się ostatecznie w kolejnej partii rozumowań, przy okazji wykazania niemożliwości identyczności Jednego ze sobą.

Tożsamość i różnica

Pierwsze dwa momenty rozumowania są już na pierwszy rzut oka oczywiste: Jedno – skoro jest tylko jednym – nie może być różne od siebie samego, bo wtedy, rzecz jasna, nie byłoby już jednym, co stałoby w sprzeczności z założeniem; z drugiej strony nie może ono być także tożsame z czymś innym sc. z czymś, co jednym nie jest, bo wtedy również jednym by już nie było. Kolejny krok dowodu wprowadza jednak pewną komplikację. Okazuje się bowiem, że Jedno nie może być również różne od [wszystkiego] innego, ani też tożsame samo ze sobą. Twierdzenia te na pozór wydają się niedorzeczne, a nawet niezgodne z punktem wyjścia rozważań hipotezy I – Jedno przecież, jeśli jest właśnie jednym, to rzecz jasna nie może być czymkolwiek innym, a więc musi się od wszystkiego innego różnić. Co więcej, wyjściowe sformułowanie założenia wydaje się zdaniem tożsamościowym – czy to, że Jedno jest tylko Jednym, nie oznacza właśnie, że jest ono tożsame z samym sobą?

Rozumowanie Parmenidesa z dialogu nie jest jednak zwyczajnym sofistycznym wybiegiem; aby właściwie zrozumieć, o czym rzeczywiście mówi tu Platon, należy zwrócić uwagę na kilka subtelności w przedstawionej argumentacji. Pierwsza istotna w tym miejscu kwestia z perspektywy platonizmu wydaje się oczywista. Uczestnicy rozmowy zgadzają się, że Jedno nie może się różnić od czegoś przez sam fakt bycia jednym. Chodzi tu o proste rozróżnienie treści dwu określeń: jedności i różności – bycie jednym to nie to samo, co bycie różnym. W związku z tym kiedy stwierdzamy, że coś różni się od czegoś, to wskazujemy już pewien kolejny aspekt rzeczy, odkrywamy coś, co nie wynika bezpośrednio z samej jej istoty. Platon wprost wyrazi to w *Sofiście*, wskazując, że każda jedna rzecz różni się od wszystkich pozostałych nie ze względu na swoją własną naturę, lecz na mocy uczestnictwa w idei różności (255e 4–6: ἐν ἑκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου). Owo rozróżnienie treściowe prowadzi nas jednak do kolejnego istotnego rozpoznania. Otóż różnica, w przeciwieństwie do jedności, jest ze swej natury określeniem relacyjnym. Platon podkreśla, że nie ma nic, co byłoby różne po prostu – samo z siebie; jeśli coś już jest różne, to zawsze od czegoś różnego (255d:

τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον). Wbrew potocznym wyobrażeniom rzeczy nie różnią się od siebie tylko przez to, czym są. Gdybyśmy rozpatrzyli pewną rzecz w całkowitej izolacji od wszystkiego innego, to nie będzie się ona różnić od niczego, ona po prostu będzie tym, czym jest. Jednak kiedy spoglądamy na rzecz w kontekście, w relacjach z innymi rzeczami, czy też w zestawieniu ze wszystkim, co nią właśnie nie jest, okazuje się ona czymś różnym od nich. To właśnie zestawienie pewnych dwóch rzeczy pokazuje, że różnią się one od siebie. W istocie, bez wzajemnego odniesienia nic nie może się różnić. W przypadku rozważań hipotezy I sprawa wydaje się tym bardziej jasna, rozpatrujemy tu bowiem Jedno jako takie – będące jednym καθ' αὐτό – a więc w separacji od wszystkiego innego. Nie ma więc mowy o jakimkolwiek zestawieniu czy uczestnictwie – tu bowiem pojawiłoby się już pewne rozdzielenie na to, co uczestniczy, i to, w czym to uczestniczy. Gdyby rozważane Jedno miało się różnić, miałoby odniesienie do czegoś innego, udział w czymś innym niż ono samo, a tym samym musiałyby nie być już niezłożonym prostym Jednym, moglibyśmy bowiem wskazać w nim dwie „własności”: jedność i różność.

Argumentacja wykazująca niemożliwość samotożsamości Jednego jest do pewnego stopnia analogiczna. Na samym początku platoński Parmenides przekonuje młodego Arystotelesa, że czymś innym jest „bycie tożsamym”, a czymś innym „bycie jednym”. Stwierdzenie, że coś jest jednym – przynajmniej w sensie omawianym na gruncie hipotezy I – pociąga za sobą przyjęcie, że to „coś” nie ma w sobie żadnej wielości. Inaczej rzecz ma się z tożsamością, można bowiem być tym samym, co pewna wielość, a wtedy nie jest się już jednym, lecz właśnie wieloma. Wynika stąd, rzecz jasna, że określenie „tożsamość” ma inną treść niż „jedność”. A zatem stwierdzając, że Jedno jest tożsame z samym sobą, wprowadzilibyśmy do podmiotu rozważań kolejne już określenie, które nie jest równoznaczne z „byciem jednym”, tym samym owo Jedno – z założenia „będące” tylko jednym – okazałoby się mieć w sobie pewną dwoistość, dwa aspekty, mianowicie jedność i tożsamość. W tym miejscu jednak wchodzi w grę inna jeszcze, subtelniejsza kwestia. Otóż tożsamość, podobnie jak różnica, a w przeciwieństwie do jedności, jest relacją. Kiedy mówimy, że coś jest tożsame, zawsze musimy wskazać, z c z y m to jest tożsame. W przypadku tożsamości z sobą (autorelatyw) drugim członem relacji jest dalej ten sam termin, jednak i tutaj wykraczamy poza sam podmiot orzekania, posługując się niejako j e d n y m i t y m s a m y m j a k d w o m a, jak zwraca uwagę Arystoteles (*Met.* 1018a 8–10: ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν· ὡς δυοὶ γὰρ χρῆται αὐτῷ). Wyrażenie językowe samotożsamości wpisuje się całkowicie w formę predykatywną naszego mówienia i myślenia. Innymi słowy, orzekając, że coś jest tożsame ze

sobą, ujmujemy jedno i to samo w podwojeniu, czyli jako podmiot i orzecznik samego siebie. W tego rodzaju formule wkrada się już jednak pewne zapośredniczenie, formalnie sygnalizujące odróżnienie dwu aspektów w tej samej rzeczy. Rozważane w naszej hipotezie Jedno, rozumiane radykalnie jako czyste Jedno, nie może zostać wyrażone w predykatywnej formie językowej. Jako że jest ono całkowicie niepodzielne (nie można w nim wyróżnić nic prócz niego samego), to nie można również nic o nim orzec.

Podobieństwo i niepodobieństwo

Podobieństwo i niepodobieństwo rozumie się tutaj jako szczególny przypadek tożsamości i różnicy, posiadanie tego samego aspektu, co coś innego, oraz różnienie się pod pewnym względem. W związku z tym okazuje się, że Jedno nie może być ani podobne do czegoś, ani też niepodobne, ponieważ musiałyby wtedy uczestniczyć w tożsamości i różnicy, a więc mieć pewną dodatkową cechę, która wykracza poza samo bycie jednym, co też na mocy założenia jest niemożliwe, jako że wprowadziłoby to już pewną wielość do Jednego. Oczywiście wskazanie, że dwie rzeczy są podobne lub niepodobne, wymagałoby też wykazania, pod jakim w z g ł ę d e m takimi one są. To zaś jest niemożliwe ze względu na założoną niepodzielność Jednego.

Równość i nierówność

Po wykluczeniu podobieństwa i niepodobieństwa uczestnicy dialogu przechodzą do rozważenia, czy Jedno rozumiane zgodnie z wyjściowym założeniem można opisać za pomocą terminów związanych z miarą, a więc jako większe, mniejsze lub równe czemuś. Rozumowanie jest tu dość klarowne. Jedno na mocy założenia jest niepodzielne, nie może więc w żadnym razie być wielkością ani liczbą, te bowiem z natury są zawsze podzielne. Równość zaś, tak samo jak nierówność, może zachodzić jedynie pomiędzy wielkościami lub liczbami. Porównanie pewnych dwóch rzeczy wychodzi zawsze od ich podziału na pewne „jednostki” podstawowe. Sens użytych w tej partii terminów dość dobrze objaśnia Proklos w swoim komentarzu (*In Parm.* 1206):

„Równym” nazywa [Platon] „to, co mierzy się dokładnie tymi samymi miarami”, „współmiernym” zaś „to, co mierzy się tą samą miarą – jeśli jest większe, to wziętą więcej razy niż u mniejszego, jeśli jest mniejsze, to mniej razy niż u większego”; „niewspółmiernym” z kolei [nazywa] „to, co jest podzielne na części równe pod względem liczby, ale nierówne pod względem wielkości” – w przypadku, gdy jest mniejsze, oczywiście na mniejsze części, jeśli jest większe, oczywiście na większe,

i to, co mniejsze, będzie składało się z równej ilości mniejszych miar, a to, co większe, z równej ilości większych. Jeśli bowiem weźmiesz bok i przekątną [kwadratu] i podzielisz każde z nich na pół, to oczywiście jest, że jedno z nich będzie mieć każdą z połówek większą, a drugie mniejszą.

ἴσον μὲν λέγων τὸ τοῖς αὐτοῖς μέτροις μετρούμενον, σύμμετρον δὲ τὸ τῷ αὐτῷ μέτρῳ μετρούμενον, ἐὰν μὲν μείζον ᾦ, πλεονάκις ἢ τὸ ἔλαττον, ἐὰν δὲ ἔλαττον, ἐλαττονάκις ἢ τὸ μείζον, ἀσύμμετρον δὲ τὸ διαιρούμενον εἰς ἴσα μὲν κατ' ἀριθμὸν, ἄνισα δὲ κατὰ μέγεθος, εἰ μὲν ἔλαττον εἴη, δῆλον ὡς εἰς ἐλάττονα, εἰ δὲ μείζον, δῆλον ὡς εἰς μείζονα· τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον μικροτέρων ἔσται μέτρων ἴσων κατ' ἀριθμὸν, τὸ δὲ μείζον μειζόνων· ἐὰν γὰρ λάβῃς τὴν πλευρὰν καὶ τὴν διάμετρον καὶ διέλῃς ἐκατέραν διχα, δῆλον ὡς ἡ μὲν μείζον ἔξει τῶν μερῶν ἐκάτερον, ἡ δὲ ἔλαττον.)

Starsze i młodsze

Czasowość zostaje wyłożona za pomocą najprostszych, codziennych określeń z czasem związanych – „bycie starszym”, „bycie młodszym” oraz „bycie w tym samym wieku”. Rozważane w hipotezie I Jedno nie może zostać opisane za pomocą tych kategorii, jako że ich zastosowanie wiąże się z wcześniej wykluczonymi określeniami, mianowicie z podobieństwem i terminami dotyczącymi miary: „większe–mniejsze”, „równe”. W związku z tym uczestnicy dialogu szybko dochodzą do konkluzji, że Jedno w ogóle nie może być obiektem czasowym. Następujący w międzyczasie wywód dotyczący natury stawania się w czasie może sprawiać pewne trudności interpretacyjne, dlatego też warto go krótko omówić.

Uczestnictwo w czasie, który – co oczywiście – płynie do przodu, polega na ciągłym stawaniu, na postępowaniu obiektu w zgodzie z nurtem owego płynięcia. Chcąc powiedzieć, że pewna rzecz zmieniła się przez upływ czasu, w pierwszej kolejności wskazuję, że stała się ona starsza. Jednak starszeństwo jest terminem porównawczym; by wskazać, że coś staje się starsze, muszę określić, względem czego się takim staje. Tak samo w przypadku szczegółowym gdy chcę powiedzieć po prostu, że coś się starzeje, czy też staje się coraz starsze, muszę wskazać na pewien punkt odniesienia; w tym wypadku będzie to oczywiście przeszły stan danej rzeczy. To właśnie kryje się pod sformułowaniem „jeśli coś jest w czasie, to ciągle staje się starsze samo od siebie”. Co jednak Platon ma na myśli, gdy ustami Parmenidesa przekonuje nas, że „to, co staje się starsze od siebie samego, jednocześnie staje się młodszym od samego siebie”? Wbrew pozorom nie mamy tu do czynienia z jakąś szczególnie obcą czy niecodzienną ideą. Osobliwość tego

sformułowania wynika raczej z tego, że w naszym codziennym użyciu języka nie problematyzujemy tej kwestii. Otóż kiedy stwierdzam, że staję się coraz starszy, mam na myśli to, że nie jestem już taki, jak byłem kiedyś, że ciągle oddalam się od pewnego przeszłego stadium swojego rozwoju. Wskazuję więc na zwiększający się dystans między mną obecnie a pewnym obrazem mnie z przeszłości. Idąc za tym tokiem rozumowania, skoro ja staję się coraz bardziej odmienny od siebie z przedtem, to również ten ów „punkt”, do którego się odnoszę, z którym się porównuję, staje się coraz bardziej oddalony od tego, kim jestem obecnie. Nie chodzi więc o to, że pewien nieaktualny już stan rzeczy w tajemniczy sposób podlega zmianie. W porządku obiektywnym, rozpatrywany sam w odniesieniu do siebie, jest on dokładnie tym, czym był już wcześniej. Jednak rozpatrzony właśnie jako punkt odniesienia pozwalający mi wskazać, o d c z e g o staję się starszy, w z g l ę d e m c z e g o się zmieniam, ów kształt mnie z przeszłości zmienia się więc względem obecnego mnie, który wciąż postępuje z nurtem czasu, a więc staję się coraz m ł o d s z y w stosunku do coraz s t a r s z e g o obecnego i przyszłego mnie. Mamy tu prostą dwustronność relacji – skoro oddalam się od pewnego punktu, on również oddala się ode mnie. Przy okazji tych rozważań pojawia się jednak inny, być może poważniejszy problem. Można by zastanowić się, czym właściwie jest ów przyszły stan rzeczy, z którym ją porównujemy, i czy w ogóle może mu przysługiwać jakakolwiek, nie tylko relacyjna, własność? Czy coś, co już nie jest, może rzeczywiście stawać się jakieś? I co miałoby to znaczyć? W związku z dotyczącą określeń czasowych partią hipotezy II można podjąć próbę sformułowania pewnego rozwiązania tej trudności.

Bycie i uczestnictwo

Pytając, „czy jest możliwe, by coś uczestniczyło w byciu [sc. czymś] inaczej niż na któryś z tych sposobów”, Platon nie ma oczywiście na myśli wymienionych w poprzedniej kwestii określeń czasowych. Jak zwraca uwagę Proklos, chodzi tu właśnie o wszystkie wyliczone w hipotezie I kategorie czy sposoby bycia, takie jak bycie całością, bycie w sobie czy bycie tożsamym¹². Konkluzja hipotezy I nie jest więc całkowicie „nihilistyczna”. Platon w żadnym razie nie twierdzi tu, że tak rozumiane Jedno nie może istnieć. To, że Jedno w żaden sposób nie j e s t, oznacza, że nic nie można o nim orzec, nawet tego, że jest jednym. Takie czyste Jedno w sobie, czyli bez uczestnictwa w byciu czymś

¹² Procl. *In Parm.* 1240, 5–10: πάν γάρ, φησί, τὸ μετέχον οὐσίας κατὰ τι τούτων ἐστὶ μετέχον, οὐ τῶν προσεχῶς εἰρημένων λέγων, ἀλλὰ πάντων ὁμοῦ τῶν ἐν τῇ πρώτῃ κατηγορημένων ὑποθέσει, οἷον ἢ ὅλον ἐστὶν ἢ μέρη ἔχον ἢ ἀρχὴν ἢ μέσον ἔχον ἢ τελευτην ἢ ἐν αὐτῷ ἢ ἐν ἄλλῳ, καὶ ἐξῆς πάντα τὰ ἀποπεφασμένα τοῦ ἐνός.

(οὐσία), jest całkowicie nieorzeczalne. Jeśli więc Parmenidesowi chodziło o zaakcentowanie samo-tożsamości jedno-Bytu, Platon (po przesunięciu akcentu na jego „samość”) skłania się, by wydzielić z jedno-Bytu czyste przed-bytowe Samo Jedno jako rdzeń samo-bytu idei (αὐτὸ τὸ εἶδος). To właśnie niewyrażalna (niepredykatowalna) Samość poprzedza i warunkuje tożsamość Bytu. Owo rozdzielenie Jednego i Będącego jest jednak tylko dziełem myśli, jak zaznacza Platon, podobnie jak rozdzielenie materii i formy, które nie istnieją w oddzieleniu od siebie. Platon traktuje to jako pewien eksperyment myślowy, owo Jedno Samo pozbawione bycia czymś jest wyróżnione wyłącznie myślowo (τῆ διανοίᾳ μόνον) w oddzieleniu od tego, w czym ono uczestniczy (143a 7–8: ἄνευ τούτου οὐ μετέχει). W rzeczywistości chodzi o to, by przywrócić ten naturalny związek Jednego z Będącym (ἐν ὄν). ∞

*Przełożyli i opatrzyli komentarzem
Seweryn Blandzi i Kamil Słaby*

SEWERYN BLANDZI – Chairman of the Advisory Board of the “Archive of the History of Philosophy and Social Thought” and the Editor in Chief from 2009 until 2025. Head of the Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of the Sciences. Chairman of the Polish Society of Systematical Philosophy, editor of the book series: “Hermeneutics of the Problems of Philosophy”, “Studies in Systematical Philosophy” and “Philosophy and Cultural Studies Revisited / Historisch-genetische Studien zur Philosophie und Kulturgeschichte”. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into ontology, German philosophy and hermeneutics. He published (*inter alia*): *Henologia, meontologia, dialektyka: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie (Henology, Meontology, Dialectics. Platonic Search for Ontology of Ideas in Parmenides)* (Warsaw 1992), *Platoński projekt filozofii pierwszej (Platonic Project of First Philosophy)* (Warsaw 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona (Between Parmenides’s Aletheiology and Philo’s Ontotheology)* (Warsaw 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

SEWERYN BLANDZI – przewodniczący Rady Programowej i wieloletni redaktor naczelny „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (2009–2025), kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, redaktor serii wydawniczych „Hermeneutyka problemów filozofii”, „Studia z filozofii i systematycznej” i „Philosophy and Cultural Studies Revisited / Historisch-genetische Studien zur Philosophie und Kulturgeschichte”. Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofią niemiecką i hermeneutyką. Autor książek: *Henologia, meontologia, dialektyka: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne* (Warszawa 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

PLATON

KAMIL SŁABY – PhD student in the Doctoral School of Humanities, University of Warsaw. He obtained an MA in philosophy and classical philology at the University of Warsaw. He researches the philosophy of Plato and Neoplatonism. He translated *De malorum subsistentia* by Proclus.

KAMIL SŁABY – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW, absolwent Wydziału Filozofii i Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Jest badaczem Platona i neoplatonizmu. Przetłumaczył traktat Proklosa *De malorum subsistentia*.