

Dariusz Olesiński

Poznanie Dobra jako zwieńczenie Platońskiej dialektyki

Słowa kluczowe: Platońska dialektyka, metoda hipotetyczna, *katharsis*, noeza, Platońska koncepcja dobra

and so it was that later
as a mirror told its tale
that her face at first just ghostly
turned a whiter shade of pale

Procol Harum: A Whiter Shade Of Pale

Zwierciadlane odbicie

Zgodnie z argumentacją zawartą w Platońskim *Fedonie*, nadmierne zaufanie, jakim człowiek obdarza rozum, prowadzić musi nieuchronnie do rozczarowania, stając się w konsekwencji swym przeciwieństwem — mizologią, a zatem całkowitym zwątpieniem w możliwość racjonalnego poznania¹. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na niedoskonałą naturę samego człowieka, a co za tym idzie, jego zdolności argumentacyjnych. Platońska polemika z mizologią wiedzie zarazem do wskazania, że lekarstwem na tę duchową przypadłość ma być posługiwanie się metodą dialektyczną w jej hipo-

¹ Zob. Platon: *Fedon*, 89d—90c. Tłum. R. Legutko. Kraków 1995.

tetycznej postaci, a zatem krytyczne użycie rozumu związane z rozpoznaniem jego naturalnych ograniczeń poznawczych².

Dialektyka hipotetyczna to złożony proces poznawczy, którego kolejne etapy Platon zarysowuje następująco: przede wszystkim należy sformułować wyjściową hipotezę, którą uznaje się za najbardziej prawdopodobną, a następnie określić, czy konsekwencje owej hipotezy są zgodne z innymi przyjmowanymi przekonaniem bądź założeniami dotyczącymi rozważanego tematu. Wreszcie trzeba zastosować metodę hipotetyczną wobec samej tej hipotezy, która wyjściowo została sformułowana, czyli wysunąć dalszą hipotezę, której prawdziwość jest konieczna i wystarczająca zarazem do uzasadnienia prawdziwości wyjściowo sformułowanej hipotezy, a w dalszej kolejności badać zgodność konsekwencji wynikających z tej nowej hipotezy z posiadanym zasobem przekonań i założeń — i tak czynić dopóty, dopóki nie osiągnie się hipotezy wystarczająco akceptowalnej (ικανόν)³.

Bezpośrednio przed przedstawieniem owej metody zostaje w dialogu przywołana ważna dla zrozumienia jej statusu analogia, w której Platon posługuje się obrazem zaćmienia słońca. Oglądanie tego zjawiska wymaga jakiegoś medium, w którym się ono odbija — takiego jak lustro wody — inaczej bowiem obserwatorowi grozi oślepienie, a co za tym idzie, poznawcza niemoc⁴. Podobną rolę — pośredniczącego narzędzia w poznaniu „prawdy bytów” (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)⁵ — odgrywać mają wywody (λόγοι), do których ucieka się Sokrates rozczarowany brakiem efektów w swych dotychczasowych poszukiwaniach mądrości, opartych głównie na poznaniu zjawisk, choć w zamierzeniu dotyczących wiedzy o prawdziwej przyczynie rzeczy. Jednak zgodnie z tą analogią λόγος, podobnie jak rzeczywistość zjawiskowa, stanowi tylko mniej lub bardziej dokładny obraz oryginalnej, prawdziwej rzeczywistości, a zatem zostaje mu przyznany status mimetycznych cieni, co nieuchronnie decyduje o ograniczeniach poznawczych, jakie należy wiązać z owym medium, a tym samym — również z opartą na nim metodą hipotetyczną.

Sokrates wskazuje zarazem, że zdecydowana większość ludzi nie potrafi znaleźć właściwej przyczyny (αἰτία) rzeczy. Zauważa: „Ale tej siły (δύναμιν), dzięki której rzeczy umieszczone są teraz najlepiej, jak tylko można je było ułożyć, oni nie szukają ani też nie przypisują jej

² Zob. D. Olesiński: *Symfonia logosu w Platońskim „Fedonie”*. W: *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*. Red. D. Kubok, D. Olesiński. Katowice 2011, s. 59–72.

³ Zob. ibidem, 100b–101e.

⁴ Zob. ibidem, 99d–100a.

⁵ Zob. ibidem, 99e6.

żadnej mocy duchowej. [...] Nie sądzą bowiem, iż dobro — to, co wiążące — rzeczywiście wiąże rzeczy i utrzymuje je razem (ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴοται)⁶. Ta ogólna charakterystyka dobra — jako tego, co ma moc prawdziwego wiązania rzeczywistości — staje się podstawą dalszych rozważań dotyczących jego natury, jakie podjął Platon w *Politei*. W dialogu tym zostaje rozpoznana fundamentalna rola idei Dobra jako naczelnej zasady (ἀρχή), funkcjonującej w trzech podstawowych porządkach rzeczywistości — metafizycznym, epistemologicznym i praktycznym, oraz jako przyczyny (αἰτία) wszystkiego, co słuszne i piękne (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν)⁷.

Co znamienne, Platon, przedstawiając pryncypialne funkcje Dobra, nie czyni tego wprost, lecz ponownie korzysta z metaforyki solarnej. Tym razem jednak słońce zostaje metaforycznie określone jako syn Dobra⁸; relacja łącząca ojca i syna służy tu wyrażeniu analogii pozycji i funkcji utworzonej przez dwie różne (pod względem ontologicznej i aksjologicznej zawartości) sfery — nadrzędnej, którą reprezentuje ojciec (porządek noetyczny), i podrzędnej, reprezentowanej przez syna (porządek zjawiskowy). Słońce, jako źródło światła, zostaje tym samym pojęte jako warunek możliwości widzenia, czyli relacji poznawczej, jaka zachodzi między okiem a zmysłowymi przedmiotami⁹. Dostarcza ono nie tylko światła (będąc w ten sposób *causa cognoscienti* zmysłowego świata), lecz także ciepła — przyczyniając się do odżywiania i rozwoju, a zatem do powstawania (γένεσις) rzeczy zjawiskowych, tym samym spełniając wobec nich funkcję *causa efficiens*¹⁰. Przeniesiona *per analogiam* na wymiar noetyczny pierwsza część metafory ilustruje relację epistemologiczną, druga natomiast — relację metafizyczną. Dobro wiąże bowiem z sobą obiekty poznania (idee), prawdę i byt¹¹, będąc z jednej strony przyczyną wiedzy i prawdy umożliwiającą poznanie bytu¹², z drugiej zaś, w porządku metafizycznym, przyczyną bytu oraz istoty idei¹³.

Z przedstawioną przez Platona analogią zawartą w tej solarnej metaforyce związane są jednak pewne trudności interpretacyjne, dotyczące zwłaszcza kwestii wyróżnionego statusu natury Dobra oraz

⁶ Platon: *Fedon*, 99c... Tłum. R. Legutko.

⁷ Zob. Platon: *Państwo*, 511b, 517c. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2003.

⁸ Zob. ibidem, 506e—509b.

⁹ Zob. ibidem, 508b—509a.

¹⁰ Zob. ibidem, 509b.

¹¹ Zob. ibidem, 508d.

¹² Zob. ibidem, 508e.

¹³ Zob. ibidem, 509b.

jego relacji do świata idealnego i zjawiskowego. Taką trudność stanowi choćby kwestia właściwego rozumienia procesu generowania idei, który jest odpowiednikiem występującego w porządku empirycznym (κόσμος αἰσθητός) procesu γένεσις. Idee otrzymują od Dobra bycie i istotę¹⁴, ale jako bytom z definicji wiecznym i niezmiennym, a zatem niestworzonym, nie może im, w odróżnieniu od rzeczy zjawiskowych, przysługiwać powstawanie i giniecie. W efekcie sugeruje to ujawnienie się pewnej niezgodności w obrębie solarnej analogii — jeśli funkcja, jaką pełni słońce wobec zjawisk, może być wyjaśniona za pomocą konceptu przyczyny sprawczej (*causa efficiens*), to z pewnością nie może tak być w odniesieniu do relacji Dobra do idei. W jakim zatem sensie Dobro miałoby przyczyniać się do genezy wiecznych i niezmiennych obiektów w obrębie κόσμος νοητός?

Jak wskazuje Mario Vegetti, ten problem tylko pozornie jest paradoksalny, ponieważ Dobro, które gwarantuje ideom w sposób właściwy ich idealne bytowanie, gwarantuje zarazem esencję i prawdę, konsystencję i trwałość ontologiczną, która czyni je prawdziwymi, normatywnymi i paradygmatycznymi obiektami¹⁵. Dlatego też „generowanie” idei nie polega na przechodzeniu od nieistnienia do istnienia, ale na spełnianiu kognitywnej relacji uobecniania prawdy, wyznaczonej polarnym napięciem podmiotu-przedmiotu (subiektywności i obiektywności), innymi słowy — ma pierwotnie charakter epistemologiczny, a nie metafizyczny.

Trzeba jednak zauważyć, że to ze względu na swój status bytowy idee stają się adekwatnymi i wartościowymi przedmiotami poznania, zdolnymi do ugruntowania ἐπιστήμη — mianowicie dzięki byciu niezmiennymi i prawdziwymi obiektami w porządku ontologicznym, co ostatecznie wynika z ich partycypacji w idei Dobra. Prowadzi to do istotnej kontrowersji interpretacyjnej, związanej z pytaniem o wyróżniony status Dobra, zwłaszcza w aspekcie możliwości jego poznawczego uchwycenia.

W próbie odpowiedzi na wspomniane pytanie odwołajmy się wstępnie do pojęciowego rozróżnienia *idealnych* i *specyficznych* atrybutów idei¹⁶. Skoro idea Dobra jako jedyna wprowadza relacje o charakterze kauzalnym, nie tylko w odniesieniu do zjawisk, lecz także

¹⁴ Zob. ibidem 509b.

¹⁵ M. Vegetti: *Dialettica*. In: *Platone. „La Repubblica”, vol. V (libros VI—VII)*. Ed. M. Vegetti. Napoli 2003, s. 272.

¹⁶ Rozróżnienie to, choć rozmaicie konceptualizowane, wprowadza wielu współczesnych komentatorów myśli Platonskiej — zob. między innymi: G. Vlastos: *Degrees of Reality in Plato*. In: *Idem: Platonic Studies*. Princeton 1973, s. 58—75; D. Keyt: *Plato's Paradox that the Immutable Is Unknowable*. „Philo-

w odniesieniu do innych idei (uczestniczących w niej jako w meta-idei), oznacza to, że obdarza je niespecyficznymi, należącymi do wszystkich idei atrybutami. Dlatego też za uzasadnioną można uznać koncepcję, zgodnie z którą należy odróżnić pochodzące od Dobra atrybuty idei jako idei, czy też inaczej — ich idealne atrybuty od ich własnych, specyficznych atrybutów, to znaczy takich, które każda z idei ma na mocy bycia tą właśnie, określoną idea.

Dla lepszego zrozumienia idealnych i specyficznych atrybutów bytu, a co za tym idzie, funkcji, jakie spełnia Dobro wobec idei, zobrazujmy je za pomocą przykładu idei koła¹⁷. Idealne atrybuty takiej idei — podobnie jak każdej innej — dotyczą jej bycia idea, rozumianego jako bycie inteligibilne, niezmienne, esencjalne, konieczne, bezwzględne, niestopniowalne¹⁸. Natomiast atrybuty własne idei koła sprowadzają się do specyficznej treści, konstytuującej kolistość jako kolistość w jej maksymalnej, esencjalnej czystości.

Aby być kołem, zmysłowy obiekt musi partycypować w idei koła, a partycypacja ta to nic innego jak posiadanie atrybutów specyficznych (*proprium*) idei koła, konstytuujących „bycie kulistym”. Z tego względu idea Dobra nie wchodzi tu jeszcze w interferencje ze zjawiskami inaczej niż tylko w sposób pośredni, mianowicie stanowiąc idealne atrybuty wszystkich idei, decydujące o ich byciu inteligibilnym obiektem. Aby jednak być *dobrym* (*resp.* doskonałym) kołem, zmysłowy przedmiot musi w pewnej mierze partycypować również w idealnych atrybutach idei koła, atrybutach, które są z kolei wynikiem partycypacji idei koła w idei Dobra. Zarazem zjawisko, partycypując w idealnych atrybutach idei, staje się lepszym (doskonalszym)

sophical Quarterly” 1963, vol. 74, no. 19, s. 1—14; G. Santas: *The Form of the Good in Plato’s Republic*. In: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Ed. G. Fine. New York 1999, s. 247—274; M. Dixsaut: *Encore une fois le bien*. In: *Études sur la republique de Platon*. Vol. 2: *De la science, du bien et des mythes*. Ed. M. Dixsaut. Paris 2005, s. 225—255; Ch. Shields: *Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato’s Republic*. In: *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht 2011, s. 281—296. Zastosowanie owego rozróżnienia sugeruje również fragment zawarty w Arystotelesowskich *Topikach* 137b67 — zob. G. Santas: *The Form...*, s. 259.

¹⁷ Zob. G. Santas: *The Form...*, s. 264.

¹⁸ Atrybuty te pojawiają się wielokrotnie w całym *Corpus Platonicum* przy okazji charakteryzowania statusu idei; dobrym przykładem, w którym występuje szczególne ich nagromadzenie, jest kluczowy fragment *Uczty* — zob. Platon: *Uczta*, 210e—211b. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2002. Podstawowym synonimem doskonałości jest przy tym dla Platona niezmienność, co znajduje wyraz w wielu sformułowaniach występujących w trakcie dialogu, zob. np. Platon: *Państwo...*, 380e, 381a—b.

w takiej mierze, w jakiej zachodzi owa partycypacja, ponieważ to właśnie idealne atrybuty są tym czynnikiem, który decyduje w idei o byciu najdoskonalszym bytem o określonej treści.

Za sprawą posiadania idealnych atrybutów idee wyrażają Dobro, wykazując doskonałość — w tym przypadku bycie najlepszym z wszelkich kół. Ponieważ możliwe jest stopniowanie intensywności partycypacji tego, co zmysłowe, w tym, co inteligibilne, zauważmy, że uczestnictwo jedynie w specyficznych atrybutach idei koła nie może uczynić ze zmysłowego obiektu *dobrego* (możliwie najlepszego) koła, dlatego że specyficzne atrybuty idei koła nie mają żadnego odniesienia do idei Dobra, jako że w nim nie partycypują.

Ze zrozumienia natury tego, z czego idee wyprowadzają swą istotę i bycie, wynika, że ich idealne atrybuty stanowią zarazem specyficzne atrybuty idei Dobra; to z niej bowiem pochodzi ich idealność (ich bycie ideami), a zatem także ich esencjalność (οὐσία). Toteż idea Dobra może być pojęta jako przyczyna formalna (*causa formalis*) idei¹⁹, będąc przyczyną ich bytu i istoty, jak też ich poznawalności. Wydaje się zatem, że w ten sposób rozpoznane i skonceptualizowane Dobro jest tym, co ostatecznie uprawomocnia ἐπιστήμη, stanowiąc mocny grunt do zbudowania gmachu niezachwianej wiedzy o rzeczywistości.

Tymczasem Platon wyraźnie zaznacza, że idea Dobra nie jest wprost i całkowicie przez człowieka poznawalna i że próba jej poznania wymaga wielkiego trudu: „Jeśli natomiast chodzi o to, co mnie się zdaje, to wydaje mi się, że na szczycie tego, co poznawalne, znajduje się idea Dobra i trudno ją dostrzec (μόγισ ὀράσθαι), lecz kto ją dojrzy, ten wywnioskuje, że jest ona dla wszystkiego (πάντων) przyczyną (αἰτία) wszystkiego, co słuszne i piękne (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν)”²⁰. Choć zatem idea Dobra należy do obszaru tego, co poznawalne (ἐν τῷ γνωστῷ)²¹, to jednak podpada pod jego ekstremalną granicę (τελευταία), która jest usytuowana jako τέλος tego, co noetyczne (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει)²², stanowiąc niejako punkt graniczny, z którego rozpoczęcia się dostępne tylko wytrwałemu dialektykowi poznanie synoptyczne. W efekcie wyznacza ona zadanie procesowi poznawczemu, realizację jego ostatecznego celu²³.

¹⁹ Zob. G. Vlastos: *Reasons and Causes in the Phaedo*. „The Philosophical Review” 1969, vol. 78, no. 3, s. 291—325.

²⁰ Platon: *Państwo...*, 517b—c. Tłum. własne.

²¹ Zob. ibidem, 517b.

²² Zob. ibidem, 532b.

²³ M. Vegetti: *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' et le sue funzione*. In: *Platone...*, s. 275.

Ze względu na doskonałość Dobra samego, a zarazem niedoskonałość jakiegokolwiek innego dobra, właściwa droga rozwoju filozoficznego wymaga ciągłego utrzymywania owego Dobra jako ostatecznego i najwyższego celu poznania, jako że bez jego poznania niemożliwe jest poznanie jakiegokolwiek innego dobra. Dusza każdego człowieka z natury poszukuje tego, co najlepsze, a zatem Dobra, ale w owych poszukiwaniach pozostaje stale zagubiona (ἀπορούσα), jeśli chodzi o uchwycenie jego rzeczywistej istoty²⁴. Tymczasem jedyną pewną miarę dobroci dla wszystkich rzeczy stanowi stopień ich partycypacji w dobroci owego doskonałego Dobra. Jak dobitnie stwierdza Sokrates, „miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, nie jest w ogóle miarą. Co bowiem nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego (ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον). Tylko się niekiedy tak komuś wydaje, że to wystarczy, i nie ma potrzeby szukać dalej”²⁵. Zarazem najlepszą metodą, która może pomóc zagubionej duszy w jej poszukiwaniu Dobra, jest właśnie metoda dialektyczna.

Katarktyczna moc dialektyki

Zgodnie z Platońskim świadectwem, zawartym w metaforze linii²⁶, dialektyczny proces składa się z dwóch wyodrębnionych, choć połączonych z sobą, etapów — drogi w górę (anabazy), od hipotez ku absolutnemu początkowi, a następnie drogi zstępującej (katabazy) — od pierwszej zasady z powrotem do hipotez. Górną granicę obszaru, w którego obrębie przebiega dialektyczny dyskurs, wyznacza zatem niehipotetyczna zasada, utożsamiona z Dobrem, dolną stanowi natomiast świat potocznych przekonań znajdujących oparcie w rzeczywistości zjawiskowej. W metaforze tej Platon zmierza do dokładniejszego wyjaśnienia tego, co zostało już wstępnie, bardziej figuratywnym językiem, zobrazowane w przedstawianej wcześniej analogii słońca — mianowicie, w jaki sposób dialektyk może wznieść się do poznania Dobra oraz jak należy dokładniej rozumieć stosowaną w tym procesie metodę hipotetyczną.

²⁴ Zob. Platon: *Państwo...*, 505e.

²⁵ Ibidem, 504c. Tłum. własne.

²⁶ Zob. ibidem, 511b—c.

Mając to na uwadze, spróbujmy zatem wyjaśnić istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy dwoma najwyższymi odcinkami w metaforze linii, czyli różnicę pomiędzy matematykami (i poznaniem naukowym) a dialektykami (i poznaniem filozoficznym). Zgodnie z Platońskim świadectwem matematycy nie są w stanie zrozumieć liczb i figur, czy też ogólniej — treści, które postulują w formułowanych hipotezach²⁷. Przykładowo, kiedy matematyk definiuje koło, nie myśli o żadnym specyficznym kole, które spostrzega lub też wyobraża sobie, ale raczej o tym, czym koło jest „idealnie”, to znaczy czym „powinno być”; a w tym „idealnie” i „powinno być” kryje się właśnie odniesienie do Dobra, odniesienie, za którym matematycy nie potrafią jednak podążać, ponieważ „śnią tylko na temat bytu (ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὕν), niezdolni do ujrzenia go na jawie, tak długo, jak długo posługują się założeniami (ὑποθέσει)”²⁸.

Tymczasem prawdziwe poznanie koła zależy od zdolności jego ideacji, czyli od odróżnienia, czym ono jest w swej istocie, od jego niedoskonałych manifestacji pojawiających się zarówno w zmysłowej percepcji, jak i w wyobraźni. Ale owa ideacja nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem Dobra, skoro to ono jest jej przyczyną. Dobro jednak nie może być przedmiotem poznania w takim sensie jak byt (idea), gdyż samo jest zasada, która umożliwia wszelkie poznanie idei; nie może być zatem rozpoznawane wprost — jako jakiś zewnętrzny wobec owego przykładowego koła obiekt — lecz raczej właśnie jako rzeczywista przyczyna umożliwiająca jego poznanie.

Platońska dialektyka hipotetyczna wprowadza tym samym fundamentalną zmianę w rozumieniu zadania, jakie stoi przed filozoficzną argumentacją. Okazuje się bowiem, że w odróżnieniu od hipotetycznej metody matematyków nie przeprowadza ona dowodów wychodzących od pierwszych zasad (dogmatycznie założonych aksjomatów), ale rozpoczyna swe badanie od przyjętych wstępnie mniemań i niepewnych przekonań, starając się dopiero znaleźć zasady, które by owe przekonania uzasadniały. We właściwej argumentacji dialektycznej pryncypia występują zatem nie na jej początku, lecz na końcu; toteż ma ona nie tyle charakter dedukcyjno-apodyktyczny, ile raczej krytyczno-badawczy²⁹.

Istotne wyjaśnienia tej kwestii przynosi następujący fragment: „Jedynie metoda dialektyczna (διαλεκτική μέθοδος) podąża tą drogą, że znosi założenia (ὑποθέσεις ἀναίρουσα) i odnosi je do początku sa-

²⁷ Zob. ibidem, 510c—d, 533b—c.

²⁸ Ibidem, 533b—c. Tłum. własne.

²⁹ Zob. S. Scolnicov: *Plato's „Parmenides”*. London 2003, s. 11.

meo (αὐτὴν τὴν ἀρχὴν), aby się utwierdzić³⁰. Sugerowane w nim zniesienie (ἀναίρεσις) czy też obalenie hipotez zgodne jest bardziej z duchem Sokratejskiej metody elenktycznej (ἐλεγχος), prezentowanej w wielu wczesnych dialogach, niż z procesem ich dedukcyjnego dowodzenia.

Dialektyk znosi bowiem hipotezy, aby wykazać, że nie są one w stanie adekwatnie wyrazić Dobra, które samo uczyniłoby ich przedmiot czymś więcej niż tylko hipotetycznym, jak również po to, aby dotrzeć do poznania Dobra dzięki autentycznej aktywności badawczej, która owo Dobro presuponuje. Odkrycie Dobra jest tożsame z odkryciem tej presupozycji, czyli odkryciem jego funkcji jako ostatecznej przyczyny poznania. W ten sposób, w rzeczywistym procesie refutacji hipotez, dialektyk może zyskać lepszy wgląd w prawdę, która sytuuje się już poza hipotetycznym charakterem formułowanych twierdzeń. Dlatego też Sokrates zauważa: „Jeśli ktoś by nie potrafił wyodrębnić myślowo (διορίσασθαι τῷ λόγῳ) i odróżnić idei Dobra (ἀγαθοῦ ἰδέαν) od wszystkich innych przedmiotów i przetrwać przy tym jak w walce wszelkie argumenty obalające (ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων), pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, lecz na istocie rzeczy (κατ' οὐσίᾳ), a nigdy by na tej drodze jego myślowe ujęcie nie padło, to o takim powiesz, że on wobec tego nie zna ani Dobra samego (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), ani żadnego innego dobra (ἄλλο ἀγαθόν)”³¹.

Biegły w swej sztuce dialektyk musi być zatem zdolny do oddzielenia Dobra od tego wszystkiego, co jedynie owo Dobro zakłada jako zasadę swego bytowania i inteligibilności. Ze względu na to, że treść określonej hipotezy reprezentuje jej niedoskonałe przejawy, owa hipoteza zdolna jest przedstawić tylko sposób, w jaki rzecz siebie wyraża i jak się o niej orzeka (ποιόν τι), a nie to, czym ona jest (τι ἐστίν) — nie może więc przyczynić się do zrozumienia prawdziwej natury rzeczy³². Stąd też twierdzenia (jako słowne wyrazy myśli) są ze swej natury zawsze hipotetyczne i w konsekwencji stale podatne na refutację. Droga do zrozumienia wiedzy właśnie tylko przez „zniesienie” (ἀναίρεσις) danej hipotezy, będące procesem swoistej puryfikacji hipotetycznego logosu, oczyszczenia go ze złudzenia i z pozoru, a zatem z niewłaściwego rozumienia rozpatrywanej natury rzeczy.

³⁰ Platon: *Państwo*, 533c. Tłum. własne.

³¹ Ibidem, 534b—c. Tłum. własne.

³² K. Seeskin: *Meno 86C—89A: A Mathematical Image of Philosophic Inquiry*. In: *Plato, Time, and Education: Essays in Honor of Robert S. Brumbaugh*. Eds. R.S. Brumbaugh, B.P. Hendly. New York 1987, s. 25.

Jak zauważa Sokrates w *Fedonie*: „Prawda (ἀλήθεια) to w rzeczywistości pewien rodzaj oczyszczenia (καθαρισμός) [...], tak samo opanowanie, sprawiedliwość, męstwo, a i sama mądrość (αὐτὴ ἡ φρόνησις) jest jakimś sposobem osiągnięcia czystości (καθαρότης)»³³. Prawdziwe poznanie jakiegokolwiek przedmiotu zależy od naszej zdolności jego ideacji, to znaczy od oczyszczającego odróżnienia, czym ów przedmiot jest w swej istocie, od jego niedoskonałych manifestacji pojawiających się zarówno w zmysłowej percepcji, jak i w wyobraźni. Ideacja ta natomiast nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem Dobra, skoro to ono jest przyczyną idealnych atrybutów idei. Tym samym Dobro jawi się jako fundament ἐπιστήμη w podwójnym sensie — nie tylko jako ostateczny cel (kres aktywności poznawczej), lecz także jako zawsze zakładana zasada umożliwiająca poznanie.

Zrozumienie osiągnięte za pośrednictwem medium, jakim jest metoda hipotetyczna, nie usuwa automatycznie ograniczeń samego medium. Dialektyk może zyskać wgląd w istotę rzeczy, który transcenduje i tym samym przewyżcza ograniczenia środków (narzędzi i sposobów) niezbędnych do jego osiągnięcia, ale też w takiej mierze, w jakiej przekracza on owe środki, nie może być za ich pośrednictwem adekwatnie i w pełni wyrażony w jakimkolwiek dyskursie — nie tylko w piśmie, lecz także i w mowie³⁴. Dlatego zniesienie hipotez nie oznacza, że można z nich ostatecznie zrezygnować — po uzyskaniu prawdziwego wglądu trzeba mimo to do nich powrócić w dalszym dyskursie i dialektycznym badaniu, wchodząc tym samym na drogę katabazy³⁵.

Bielszy odcień bieli

Zgodnie z często przytaczanym sformułowaniem Platona Dobro nie jest istotą (οὐσία), ale czymś usytuowanym ponad istotą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): „Tak więc przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, lecz także ich bycie oraz istota od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie istota (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), tyl-

³³ Platon: *Fedon...*, 69a—c. Tłum. R. Legutko.

³⁴ V. Goldschmidt: *Questions Platoniciennes*. Paris 1970, s. 32—33.

³⁵ Zob. Platon: *Państwo...*, 511c.

ko coś ponad wszelką istotę (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), coś wyższego i mocniejszego (πρεσβεία καὶ δυνάμει) o wiele³⁶. Fragment ten wydaje się pozostawać w sprzeczności z wieloma innymi passusami dialogu, w których Dobro jest określane jako idea (ἀγαθὸν ἰδέα) i które akcentują istotę Dobra jako rzeczywisty cel dialektycznego poznania³⁷, użyte w nim bowiem sformułowanie zdaje się sugerować ponadbytowy, a zatem transcendentny, status Dobra.

Jak jednak wskazuje przywołana wcześniej Platońska analogia solarna, słońce nie znajduje się „poza” obszarem κόσμος αἰσθητός, będąc czymś niewidzialnym, lecz pozostaje zmysłowym, możliwym do obserwacji obiektem. Analogicznie należy zatem pojmować Dobro — w takim stopniu, w jakim jest obiektem inteligibilnym, nie może ono całkowicie transcendować sfery κόσμος νοητός, gdyż stałoby się wówczas niedostępne poznaniu intelektualnemu, zaprzeczając tym samym intencji Platona zmierzającej do uczynienia z Dobra obiektu najwyższej wiedzy (μέγιστον μάθημα)³⁸, jak też fundamentu ἐπιστήμη.

Jeśli przeanalizujemy przywołany wcześniej fragment w całości, nie odrywając spornego zwrotu od kontekstu zdaniowego, w którym on występuje, to możemy stwierdzić, że Dobro nie jest ἐπέκεινα τῆς οὐσίας w sposób absolutny, pod każdym możliwym względem, lecz jedynie pod względem wyższości i mocy (πρεσβεία καὶ δυνάμει), co sugeruje nie tyle jego transcendentny, ile raczej graniczny status. Supremacja Dobra w odniesieniu do bytu jest bowiem ograniczona — przewyższając inne idee pod względem znaczenia (wyższości) i mocy, pozostaje ono tym niemniej idea; i tak też określa je Platon. Wyróżnienie natury Dobra ze względu na dwa wskazane aspekty potwierdza w istocie jego status jako αἰτία, a zatem spełnianie funkcji kauzalnej wobec bytu. Wyższość (πρεσβεία) bowiem sprowadza się do posiadania przez Dobro pierwszeństwa przed wszelką istotą (ponieważ determinuje ono istotę idei jako idei), a w porządku poznawczym oznacza pierwszeństwo logiczne przed wszelkim poznaniem (ponieważ stanowi jego rację). Z kolei moc (δύναμις) Dobra przejawia się w jego byciu przyczyną wszelkich inteligibilnych bytów, a nie tylko rzeczy zmysłowych, jak w przypadku pozostałych idei³⁹.

Tak pojęta transcendentność Dobra nie przekreśla zatem możliwości poznawczego dotarcia do niego. To właśnie w cyklicznej struk-

³⁶ Platon: *Państwo*, 509b. Tłum. własne.

³⁷ Zob. *ibidem*, 505a, 532b.

³⁸ Zob. *ibidem*, 505a.

³⁹ Zob. M. Dixsaut: *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris 2001, s. 98.

turze procesu dialektycznego, w oczyszczeniu danej hipotezy, która następuje na drodze anabazy, a następnie — na drodze katabazy, w powrocie do niej, uwidacznia się pogłębiający się proces heurystycznego rozumienia. Rozumienie to ma swój dyskursywny, jak też niedyskursywny aspekt, a tworzące się pomiędzy nimi teoretyczne napięcie uznać można za istotny rys strukturalny całej Platońskiej filozofii⁴⁰. Niedyskursywny wgląd, do którego proces dialektyczny doprowadza, ma bowiem charakter aspektowy i aproksymacyjny; nie może być osiągnięty raz na zawsze i w sposób wyczerpujący, który odsłoniłby absolutny sens wszystkich twierdzeń (hipotez). Dlatego też wszelkie rozumienie podlega stopniowaniu: w odniesieniu do przedmiotu jest bardziej lub mniej wnikliwe, w odniesieniu zaś do podmiotu — bardziej lub mniej uświadomione. Poznanie Dobra okazuje się zatem ostatecznie możliwe, pod warunkiem jednak, że będziemy je pojmowali właśnie jako rozumienie⁴¹, a co za tym idzie, nie w kategoriach osiągniętego stanu pewności, lecz jako proces ciągłego doskonalenia ejdetycznego oglądu.

W *Filebie* Platon znamienne zauważa, że poznanie Dobra, jako tego, co najdoskonalsze i co jest źródłem miary oraz harmonii, chociaż może się wydawać mniej pożyteczne od innych, bardziej praktycznych rodzajów poznania, trzeba jednak z pewnego względu postawić od nich wyżej: „ja nie tego szukałem, która umiejętność albo która wiedza nad wszystkimi góruje tym, że jest największa i najpożytejsza, i najwięcej nam pożytku przynosi, tylko tego, która najwięcej zważa na jasność i ścisłość, i prawdę, choćby była mała i mały pożytek przynosiła. To jest to, czego w tej chwili szukamy. [...] robota, którą ja wymieniam, to tak, jak owa plama bieli [...], choćby była mała, to jeśli będzie czysta, przewyższy wielką, ale nie tak czystą”⁴².

W tej perspektywie dialektyczne dociekanie, rozumiane jako stopniowa puryfikacja logosu zmierzająca do osiągnięcia prawdy, ma ostatecznie ujawnić ową najczystsza plamę bieli, która nie ma już w sobie domieszki czegoś innego niż ona sama; proces myślowy, który doprowadzi do owego odkrycia (εὐρεῖν), zadośćuczyni mu jednak tylko

⁴⁰ J. A n n a s: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford 1981, s. 282 i nast.

⁴¹ Jak ujmuje to J. C o o p e r (J. C o o p e r: *The Psychology of Justice in Plato*. „American Philosophical Quarterly” 1977, vol. 14, no. 2, s. 154): „Knowledge here, as usual in Plato, is taken to entail understanding, so that to know, e.g., a good life is not just to know which life is good, and from what points of view or in what circumstances, and so on, but precisely to understand what this goodness itself is that one attributes to it with these qualifications”.

⁴² Platon: *Fileb...*, 58c. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2002. Zob. też ibidem, 53b.

wówczas, gdy stanie się transparentny, a zatem nie będzie już zanieczyszczał swą obecnością (*resp.* swym sposobem ujęcia — ποιόν τι) samego przedmiotu, tego, czym on jest (τι ἐστίν). Zgodnie bowiem ze świadectwem zawartym w *Liście VII* przedmiot wiedzy jako wieńczący kolejne stopnie poznania musi być od samej tej wiedzy odróżniony⁴³.

Dlatego też tam, gdzie dialektyka doprowadza, tam też kończy się jej moc, ona sama bowiem nie jest jeszcze bielą, a w każdym razie nie jej najczystszy odcieniem, który potrafi tylko rozświetlić chwilową iskrą rozumienia. Niewątpliwie jednak wszelki akt noezy zostaje przygotowany dzięki dyskursywnej mocy διαλέγεσθαι i wypracowany w jej obrębie, a jego treść każdorazowo powinien reinterpretować dialektyk za pośrednictwem logosu (διὰ τὸν λόγον)⁴⁴ — w przeciwnym razie rozpadowi ulegnie cała droga dialektyki i przekreślony zostanie sens tej metody⁴⁵. Dlatego transparentność Dobra nie może oznaczać jego absolutnej transcendentalności. Przywołując metaforyczny język Platońskiej analogii, zauważmy, że nie jest ono przecież zupełnie bezbarwne, bo choć najczystsze, wciąż pozostaje bielą, jej najbielszym odcieniem. W tym kontekście podkreślić trzeba przesłanie, jakie ostatecznie zawiera *Fileb*: Dobra należy szukać w życiu zmieszonym⁴⁶, nie tylko rozumnym i idealnym, lecz także w zmysłowo-zjawiskowym, a zatem zarówno w porządku teoretycznym, jak i praktycznym. Jest to zgodne z najogólniejszą charakterystyką Dobra, wedle której stanowi ono więzy zdolne do prawdziwego wiązania całej rzeczywistości⁴⁷. Toteż tak jak nie ma bieli poza całą paletą barw, tak też nie ma Dobra poza światem.

⁴³ Jak zauważa R. Ferber, to, co umożliwiła intencjonalność (a zatem zachodzenie relacji między umysłem a bytem), samo z konieczności musi być w sobie „atencjonalne”, bo inaczej mielibyśmy do czynienia z błędem *regressus ad infinitum*; stąd też transcendencja wpisana jest w naturę tak pojętego Dobra. Zob. R. Ferber: *Platos Idee des Guten*. Aufl. 2. Sankt Augustin 1989, s. 277—278.

⁴⁴ Zob. Platon: *Państwo...*, 532a.

⁴⁵ E. Berti: *L'Idea del bene in relazione alla dialettica*. In: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Eds. G. Reale, S. Scolnicov. Sankt Augustin 2002, s. 307—317.

⁴⁶ Zob. Platon: *Fileb...*, 61b.

⁴⁷ Zob. Platon: *Fedon...*, 99c.

Dariusz Olesiński

Finding Good as the Effect of Plato's Dialectics

Keywords: Plato's dialectics, hypothetical method, catharsis, noesis, Platonic conception of good

S u m m a r y

In *Politeia*, making a distinction between three basic types of good: good only for its own sake, good for its own sake and the additional benefits it may bring, and good only with regard to the benefits it brings (*Rep.* 357b—d) — Plato is in favour of the second option, thus emphasizing the dual (absolute-relative) nature of the good, which turns out to be essential for the proper understanding of its nature. Hence, the supremacy of the Good over other ideas (its location ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), presented in books VI and VII may not be understood as the absolute transcendence of being, but it indicates its borderline status which is the result of its dual nature. As a consequence, the Good also appears as a breaking point of the dialectic cognition — on the one hand, as its final aim, on the other hand, as its each time assumed foundation. The Good cannot be the subject of dialectic's cognition in the sense that being (idea) is, since it is itself a principle which enables all cognition of the idea. In this context dialectics turns out to be a certain type of *catharsis*, a method of gradual purification of hypothetical logos, which leads to the discovering of truth that is hidden behind it. In accordance with Plato's metaphor, it should present Good as the clearest spot of white which does not have any additional elements in it.

Dariusz Olesiński

Erkenntnis des Guten als Bekrönung der Platonischen Dialektik

Schlüsselwörter: Platonische Dialektik, hypothetische Methode, Katharsis, Noesis, Platonische Idee des Guten

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Werk *Politeia* unterscheidet Platon drei Hauptarten des Guten: das Gute lediglich in Anbetracht sich selbst, das Gute in Anbetracht sich selbst und seiner Nutzen und das Gute lediglich in Anbetracht seiner Nutzen (*Rep.* 357b—d). Platon erklärt sich dabei für zweite Möglichkeit und hebt auf diese Weise zwiespältige (absolut-relative) Natur des Guten hervor, die für richtiges Verständnis der Natur des Guten am wichtigsten ist. Daher die in den Büchern VI und VII dargestellte Oberherrschaft von dem Guten über andere Ideen (die Lage des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) bedeutet keine absolute Daseinstranszendenz, sondern weist auf Grenzstatus des Guten als Resultat seiner zwiespältigen Natur hin. Infolgedessen erscheint das Gute auch als ein Grenzpunkt der dialektischen Erkenntnis — einerseits als Endziel der Erkenntnis und andererseits als eine jeweils angenommene Erkenntnis-

grundlage. Das Gute darf zwar nicht, wie es bei dem Sein (Idee) der Fall ist, zum Objekt der Erkenntnisdialektik werden, denn es selbst ist ein Prinzip, das jede Erkenntnis von der Idee möglich macht. In dem Kontext erweist sich die Dialektik als eine gewisse Katharsis, als eine Methode, den hypothetischen Logos allmählich zu reinigen, um die dahinter versteckte Wahrheit zu erfahren. Laut der Metapher Platons sollte sie das Gute als den saubersten Weißfleck ohne jegliche Beigaben erkennen lassen.