

Rozmowy o książkach

Seweryn Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w «Parmenidesie»*. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 1992, 179 + XIX stron.

Platoński *Parmenides* i afirmacja Całości w Uczestnictwie (Z autorem rozmawia Robert Piłat)

Robert Piłat: Ukazała się niedawno w Wydawnictwie IFiS PAN Twoja książka *Henologia, meontologia, dialektyka*. Jest to rzecz o Platońskim *Parmenidesie* adresowana zarówno do miłośników i znawców tego filozofia, ponieważ zawiera interpretację jego najbardziej zagadkowego dialogu, jak i do wszystkich, których obchodzi szczególnie problem metafizyki. Centralnym pojęciem Twojej książki jest partycypacja idei. Samo pojęcie partycypacji oddaje intuicję niesłuchanie ważną dla uchwycenia struktury bytu, mówiącą, że rzeczy istnieją w pewien sposób jedne w drugich. To tkwienie rzeczy w innych rzeczach w postaci zawierania się, warunkowania, przyczynowania, współbycia w czasie i przestrzeni może się zdawać banalnym faktem, ale uchwycone w całej ogólności, tzn. z uwzględnieniem ontologicznych zasad, staje się czymś niezwykle intrygującym. Zmusza do uznania, że rzeczywistość jest bardziej siecią związków niż zbiorowiskiem przedmiotów – partycypacja jest formą istnienia świata.

Twoje rozważania o Platonie idą jednak dalej niż potoczne intuicje. Mówisz o partycypacji w jakimś bardziej fundamentalnym sensie – jako o współuczestnictwie idei. Twierdzisz, że pojęcie partycypacji (*methexis*, *metousia*), rozumiano na ogół dość wąsko, ponieważ opierano je na założeniu dwu równorzędnych klas bytów zreifikowanych i oddzielonych (*chorismos*), wyobrażając sobie nadto jakąś *quasi*-relację przestrzenną pomiędzy nimi. Uważasz, że *Parmenides* zawiera „sugestię przeniesienia problemu uczestnictwa na plan badań związków ejdetycznych”. Pokazanie na czym polega uczestnictwo jednych idei w drugich, byłoby może jakąś drogą rozstrzygnięcia owego odwiecznego i niepokojącego problemu Jedności – Wielości, umożliwiając tym samym całościowe rozumienie immanentnej struktury – natury (*physis*) w ogóle.

W odniesieniu do Platona istnieje podręcznikowe sformułowanie „partycypacja rzeczy w ideach”. Rzecz ma coś z idei i dzięki temu jest tym, czym jest. Powiadasz jednak, że nie jest to źródłowe pojęcie partycypacji. Najpierw musi istnieć pewien świat relacji pomiędzy samymi ideami, pewien obszar sensu ustanowiony przez ich wzajemne uczestnictwo. Dopiero taka wzajemna partycypacja idei byłaby warunkiem dla partycypacji pochodnych np. na „wertykalnej” linii idee – „rzeczy”. Ten przypomniany przez Ciebie sens partycypacji bytowej rozprasza nuda i banalność rozprawiania o ideach i ich odbitkach – banalność, jak to nazywałeś, „metafizycznego dualizmu”. Pomówmy o tych nowych nadziejach związanych ze starą i jakże nową w tym oświeceniu, jakie proponujesz, teorią idei Platona. Co daje to nowe spojrzenie?

Seweryn Blandzi: Najogólniej rzecz biorąc, afirmację rzeczywistości jako całości. Całości, której nie należy jednak – jak zauważyłeś – rozumieć tylko jako zbiorczej nazwy na oznaczenie ogółu rzeczy w sobie. Tymczasem w reifikującym, tzw. myśleniu metafizycznym szukano nadto i niestrudzenie czegoś *quasi*-substancjalno-przedmiotowego, mającego jakoby stanowić podstawę lub ośnowę bytu rzeczywistości. W praktyce oznacza to wydzielanie jakichś rzekomo elementarnych „bytów” i robienie z nich „absolutów”. Jest to „ontologizowanie” wzorów konceptualnych, przypisywanie istnienia hipostazom słownym, za pomocą których konstruuje się, a nie rekonstruuje strukturę świata.

R.P. Mówisz o pewnej, zagubionej w naszych czasach, wrażliwości ontologicznej, o wyczuleniu na sposób istnienia całości. Rekonstruowanie tej całości z pewnego typu rzeczy byłoby niezrozumieniem tego, co naprawdę znaczy „jest”. To, co prawdziwie jest, staje się teoretycznym konstruktem, albo czymś odległym i ezoterycznym, o czym, jako niewypowiadalnym, trzeba przestać filozofować.

S.B. Tak, ale nie mówmy tu o błędach, ale raczej o zagadkowych zmianach we wrażliwości i akcentach, jakie odnotowujemy śledząc dzieje problemów metafizycznych. Łatwo wskazać dwa takie akcenty. Ściśle biorąc, dwie „rzeczy”, które mimo ogłaszanego od czasu do czasu rozbratu z metafizyką i kartezjańskim racjonalizmem wciąż dominują w refleksji: PRZEDMIOTOWOŚĆ i PODMIOTOWOŚĆ. Zwłaszcza podmiotowość – wszystko kręci się wokół podmiotu, wyróżnionego przedmiotu, który wszystko uprzedmiotawia, reifikuje i wydziela.

R.P. Kusi mnie, by radykalizować to spostrzeżenie. Tym centrum dzisiejszego filozofowania jest wiązka różnych projekcji podmiotu: psychiczne indywiduum, osoba, podmiot poznania, podmiot społeczny, podmiot prawny. Podmiot podlega tak daleko idącej funkcjonalizacji, że w gruncie rzeczy przestaje nim być. Z trudem rozpoznajemy go jako to samo w jego różnych odmianach. Wokół takiego, wyzbytego pewnej bytowej konsystencji podmiotu toczą się dziś spory o prawa, ustrój społeczny.

S.B. Osobiście nie wdawałbym się w tego rodzaju rozszyfrowywanie mające pokazać jak to jest z tym podmiotem. Zamiast tego chcę tylko zwrócić uwagę na to szczególne u Greków wycucie naturalności. Myślenie Greków wyrasta na

tym, co naturalne, podczas gdy główną troską ich dalekich potomków jest asymilacja tego, co nienaturalne. Chciałbym w tym miejscu krótko przypomnieć grecką ideę *logosu*. Eliminuje ona przeciwieństwo pomiędzy rozumem a naturą. Naturę przenika rozumność. Rozumność też składa się na naturę człowieka. Dzisiaj utożsamiamy błędnie myślenie – rozumność ze *świadomością*. W greckim ujęciu byt jest rozumny, a jego świadomością jest filozof. W filozofie rozumność zbiega się ze świadomością, ale nie przestaje być rozumnością bytu. Wynika z tego jasno zadanie filozofii – zrozumienie organicznej przynależności do *logosu*.

R.P. To, co nazwałeś przed chwilą asymilowaniem nienaturalności przez człowieka, ma jednak pewien pozytywny sens. Nawet więcej, niż jeden. Pierwszy próbowała opisać Hannah Arendt, kiedy mówiła o tym, że człowiek włącza determinujące go czynniki w swoją kondycję – oswaja je i buduje z nich siebie. Drugi można by nazwać realizowaniem potencjalności człowieka. Potencjalność jest podobna do nienaturalności. Jest wykraczaniem poza pewną równowagę. Człowiek ustawicznie to czyni. Mimo to zgodziłbym się z Tobą, że całe to realizowanie możliwości nie powinno przesłaniać faktu, że jest się czymś i jest się jakimś. Orzekanie własności jest nieodłączne od obcowania z rzeczywistością. relacja stojąca za tym orzekaniem jest w pewnym sensie fundamentalna. Czy nie na tym polega to, co nazywasz predykatywnym sensem bytu?

S.B. Praktyka w dziedzinie muzyki i refleksja nad strukturą języka skierowały nie do tej pitagorejsko-platońskiej idei, że przez myślenie mamy pewien udział w rzeczywistości i że powinniśmy starać się odsłaniać ten udział. Predykcja jest fundamentalną cechą myślenia. W niej nie tylko orzekamy o przedmiotach, ale dotykamy samej zasady bycia, *methexis*, wzajemnego uwikłania rzeczy w stosunek orzekania, mówiąc ściślej stosunek partycypacyjno-predykatywny, który w języku Platona zasadzałby się na odpowiedniej relacji pomiędzy ideami. Ten udział myślenia w rzeczywistości nie jest tak twórczy, jak nam się często wydaje. A już na pewno nie jest stwórczy. Zawsze ma miejsce w pewnej sieci przewidzianych (ontologicznie) relacji, których nie wymyślamy.

R.P. Czy powiesz, że na przykład w muzyce nie stwarza się stosunków interwałowych i układów harmoniczych, ale rozumie się je, odkrywa?

S.B. Coś w tym rodzaju. Człowiek okazuje się tu pewnym medium, pośrednikiem – *interpretes*, a więc interpretatorem w ujawnianiu niejawnej struktury bycia. Jednocześnie chciałbym tu wspomnieć o Platońskim pojęciu anamnezy. Jest to najogólniej właśnie odkrywanie, odsłanianie czegoś, co jest i zawsze było. Nie jest to przypominanie w sensie psychologicznym, ale spostrzeżenie, że to, co obecnie poprawnie (*orthos legein*) poznajemy już było wcześniej – i my sami byliśmy wcześniej (jako dusza) i to byliśmy w relacji z tym, co teraz poznajemy. A poznajemy i rozumiemy zawsze w świetle idei. Za każdym *par excellence* aktem spostrzegania czegoś rzekomo nowego, pojęciowania, stoi bowiem *a priori* ustanowiona wcześniej relacja duszy do idei.

R.P. Poznanie jest więc jednocześnie uświadamianiem sobie pewnego wcześniej i zawsze. Dlatego może nazywać się przypomnieniem?

S.B. Tak, Platon mówi o tym: *mathesis anamnesis*.

R.P. Dobrze, ale co właściwie wnosi słowo *anamnesis* do rozważań o poznaniu? Co zmienia? To odesłanie do przeszłości, czy nie jest to tylko figura retoryczna? Efektywna zawartość naszego poznania nie zmienia się przecież, jeśli nazwiemy je przypomnieniem.

S.B. Słowo „przypomnienie” kieruje nas od wymyślania do odsłaniania tego, co później nazwane zostanie *a priori*. Być może nie chodzi o nic więcej, tylko o to, o wskazanie na pewien *logos* obecny w bycie. Grecy używają czasami tej formy od czasownika „być”: „ên” – „bywszy jest” – coś, co jest i cały czas było.

Może zresztą *mathesis* trzeba rozumieć bardziej czynnościowo, jako uczenie się, bowiem takie zarazem słowo to ma znaczenie. Może trzeba powiedzieć, że poznanie jest w gruncie rzeczy uczeniem się, a uczenie się jest przypominaniem sobie.

R.P. Czy ostatecznie zgodziłbyś się z tą interpretacją, że poznanie jest przypomnieniem, ponieważ uchwytując jakiś związek rzeczy, uchwytujesz zarazem to, że on już wcześniej był i twoja relacja do niego już była, bo ty byłeś jako dusza?

S.B. To nie wyczerpuje sprawy. Wchodzi tu bowiem w grę również konieczność. Poznając *par excellence* odsłaniam coś, co naprawdę jest (*ontos on*). Dla Greków to, co *jest*, nie może nie być. Dlatego coś uchwyconego w jego bycie daje się jednocześnie poznać w sięgającej wstecz syntezie – jako to, co „bywszy jest”. Ta synteza, to właśnie Platońskie przypomnienie.

R.P. Czy ten warunek: „To, co jest nie może nie być”, oznacza, że bycie przez cały czas odrywa się jakoś od niebycia – staje się. Innymi słowy: w jaki sposób jest byt, jaka wewnętrzna struktura sprawia, że utrzymuje się w istnieniu, stając się ustawicznie.

S.B. Nie powinno się w ten sposób przeciwstawiać bycia i jakiegoś „niebytu”, z którego byt się wyłania. Byłoby to nadmiernie spekulatywne i przez to dalekie od ducha filozofii greckiej. To, co można nazwać abstrakcyjnie „byciem”, niektórzy starali się nazwać – dla oddania procesualności, wieczną zmianą – *stawaniem się*, czy wręcz czystą czasowością. Szuka się tu właściwego desygnatu dla słowa „być”, a nie formułuje teorię zgodnie z którą, żeby powstał byt musi najpierw zająć stawanie się, zaś np. w konsekwencji stwarzania z nicości – *powstawanie*. Ta opcja pojawiła się dopiero wraz z metafizyką chrześcijańską, dla której idea *creatio ex nihilo* ustalała raz na zawsze stosunek boskiego Absolutu do natury. Na szczęście u Greków tego jeszcze nie ma. Ściśle biorąc, idea *creatio ex nihilo* była czystym pomysłem – wynalezieniem „maszynki” do wytwarzania surogatów bytu. Może spróbuję naszkicować schemat działania tej maszyny:

Absolut (Bóg) -----> Nicość

„byt” – *existentia*

Pytanie o *genezę* bytu, absurdalne z punktu widzenia filozofii greckiej, jest przełomem, przejściem na nowe zupełnie tory. Jest to porzucenie ontologii dla teologii i porzucenie starożytnego ideału badania niejawnej tzn. wewnętrznej struktury bytu. Ta nowa idea tak dalece wyznaczyła główne rysy kultury europejskiej, że nawet w metafizykach bez Boga – jak w egzystencjalizmie, struktura ta zostaje zachowana. Znika wiara w Boga, pozostaje „naga” *existentia* oraz nicość, wyłaniająca i pochłaniająca wszystko. Nie wspomnę o *essentia*, która już w scholastyce staje się czystą *possibilitas* oddzieloną od „czystej” *existentia* (*actualitas*).

Co do tej nicości, to kiedyś wydawało mi się, że jest to genialna intuicja owej idealnej próżni, pozbawionej cząstek, o której mówi fizyka. Próżnia ta bynajmniej nie jest pustką, może zawierać energię, która kreuje cząstki trybem łamania symetrii. To pierwotne pole racjonalności byłoby jednak pierwotniejsze od Absolutu, a tak wedle metafizyki – *creatio* nie może wcale być. Zagrażałoby to doskonałości Boga i jego absolutnej wszechmocności, transcendentnej niezależności od bytu. Dlatego idea *creatio ex nihilo* jest po prostu czystym pomysłem. Oczywiście nie została ona wprowadzona ot tak sobie. Chodziło tu bowiem nie tyle o uzasadnienie bytu, który *nota bene* został zredukowany do akcydentalnego *stawania się* i jest tak do dziś, ale wyrugowanie ze świadomości starożytnej (neoplatonizm) pojęcia *konieczności*. Mówiąc krótko, pytanie „skąd zło?” można było skierować do samego Absolutu, jako że z niego pochodzi wszystko. Musiano uciec się więc do takiego pomysłu, by za zło w świecie obarczyć odkrytą co dopiero wolną wolę człowieka, umacniając w ten sposób ideę Boga w jej czystości, doskonałości i absolutnej pozytywności jego wolnej woli. Do tego emanacyjny schemat neoplatonicki już się nie nadawał. Natomiast schemat *creatio* nadał niewiarygodne pchnięcie chrześcijaństwu Zachodu, zainicjował istotnie nowe i świeże myślenie.

R.P. To prawda, że późniejsza filozofia była niezmiernie wrażliwa na punkcie tego, co nazywała kontyngencją. Zmagiała się z nieoczywistością bytu. Czy u Greków nawet zmiana i stawanie się nie narusza tej podstawowej akceptacji rzeczywistości polegającej na dostrzeżeniu wszędzie jakiegoś „jest”? A jeśli tak, to czy nie popadamy tu w nazbyt twórczą afirmację, która daleka jest od wiedzy wyrażalnej w sądach? Czy nie dochodzimy do efektownej, ale niewiele mówiącej formuły Parmenidesa, że byt jest a niebytu nie ma?

S.B. Ależ nie! U Heraklita np. owo „jest” jest osnową wiecznego procesu stawania się. Natomiast podczas pracy nad Platonem jeszcze raz przeglądałem poemat Parmenidesa. Tam nie ma żadnego materialnego i naiwnego monizmu w tym sensie, ponieważ Parmenides – dokładnie przeciwnie niż sugerujesz – wychodzi od czystej analizy semantycznej słów „być” i „jest”, a nie z góry od jakiejś spekulatywnej conceptualizacji bytu. Mówiąc innym językiem, nie chodzi tu też o sławetne „ustanawianie” (*Setzung*) bytu. „Jest” jest takim określeniem, wobec którego odpada wszystko, co okolicznościowe, modalne (jest to bez-

okolicznik). Jest zrazu *pozytywnością*. Leukippos był uczniem Parmenidesa i twierdził, że *jest* również próżnia. Głowę bym dał, że Parmenides początkowo nie obruszyłby się na to. U Parmenidesa nie chodzi więc o jakiś Spinozjański monolit, ontologię magmy, rzeczywistość w aspekcie wyłącznie masywnego charakteru istnienia (*res*). Chodzi początkowo o akceptację szeroko pojętej rzeczywistości jako całości i *pozytywności*, a następnie o to, co – wykluczając zmysły – *naprawdę jest*, czyli o to, co byłoby adekwatne jako znaczenie terminu „*jest*”. Ale co temu odpowiada, jaki jest istotowy desygnat tego słowa? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nazywa się u Parmenidesa „*drogą prawdy*”. Słowo „*jest*” pasuje *tylko* do prawdy. To *Prawda* jest dopiero *par excellence* bytem – *ontos on*. Tutaj, jakby jednym ruchem Parmenides przenosi na wyżyny filozofii grecką. Wszystkie predykaty, użyte przez Parmenidesa na określenie znaczenia „*jest*” (= tego, co naprawdę jest), pasują do prawdy, do bezwzględnie zawsze (bezokolicznościowego) charakteru prawdy.

Owego „*jest*”, albo tego czegoś, co każdorazowo ma charakter bezwzględny i niestopniowalny i co byłoby adekwatne dla tego terminu można jednak szukać w różnych rodzajach rzeczy. Dlatego Sokrates i Platon, którzy rozwijają Parmenidesową drogę, nawiązując do nakreślonych przezeń ogólnie warunków prawdy, nie zaczynają bynajmniej od dowolnych spekulacji na temat *istnienia*, ale od czegoś pozornie innego. Podają przykłady etyczno-aksjologiczne, wartości niezbywalnych. Te są najlepsze, najbardziej *zrozumiałe*. Platon powiada: „*sprawiedliwość sama*”, bez gradacji i bez przymiotników. Dobro samo, zło samo, męstwo samo, nie to, co zależy od okoliczności, ale co jako niestopniowalne ujawnia się jako dokładny desygnat terminu „*jest*” i jego treść. To, co podkreśla Platon przez słowo „*samo*”, oznacza to, co w swoim byciu jest bezwzględne, co jest *czymś* i jest obiektywne, a nie jest pochodną procesu abstrahowania.

R.P. Powiadasz, że dla Greków byt jest podobny do prawdy. Ale w jakim sensie? Przecież i metafizycy epoki scholastycznej i współcześni tomiści twierdzą, że *ens et verum convertuntur*. Byt i prawda są zamienne.

S.B. Późniejsi scholastycy wyartykułowali to poprawnie i widoczne jest w tym tło platońskie, aczkolwiek jest pewna różnica w rozumieniu tzw. prawdy ontologicznej, o czym później. Przede wszystkim jednak to, co znajdujemy u Parmenidesa, to odkrycie transcendentalnej właściwości prawdy, prymatu „*idei*” *Prawdy*, jako wzorca dla bytu, tzn. że *VERUM – ens et unum convertuntur*. Jeżeli dołączymy Sokratesa i Platona, to mamy też *bonum*, a więc całą kolekcję transcendentaliów. Scholastycy jednakże owego źródłowego doświadczenia, że prawda i byt są tym samym, że Prawda to właśnie byt, byli – jak sądzę – pozbawieni, m.in. z racji odmiennego, egzystencjalnego (kontyngentalnego) pojmowania tego, co jest. Co najwyżej scholastyczna formuła *ens ut primum cognitum* odpowiada przesłance wyjściowej Parmenidesa, tzn. wydaje się zbieżna z jego ogólną afirmacją, iż byt jest *pozytywnością*. W reistycznym, żeby tak to

nazwać – myśleniu metafizyki dokonało się jednak istotne przesunięcie akcentu z transcendentalnej natury każdej *par excellence* prawdy na byt – rzeczowość, który jest abstrakcją konkretnego – *res*, pochodny materialnej bytowości, która jest też jego podstawą. Jest więc raczej tak, że prawda jako istota jest transcendentalną *formą* owego „jest”, „co” i „że” «będącego» (*on*), nie zaś byt, zrazu jako materialna *existentia*, z której potem abstrahuje się jego *essentia* – prawdę. Prawda staje się tu podobna rzeczy, pojęciem rzeczy. U Parmenidesa i później Platona chodziłoby więc o prawdę w sensie *Wahrsein*, żeby posłużyć się tu terminem filozofii niemieckiej. Każda prawda jest tym, co naprawdę jest – bytem, i jest jednym – *unum*. Prawda w tym sensie jest wprawdzie fundamentalną, ale nie jedną jedyną, ponad wszystko istniejącą prawdą, należącą do domeny teologicznej metafizyki, a którą *par excellence*, jest tylko Bóg. Każda z prawd ma cechę absolutności. Prawdą jest istota czegokolwiek: męstwa, sprawiedliwości, umiarkowania czy trójkątności. Tu dotykamy prawdziwego bycia. Jest to jak najbardziej pluralizm. Dowiadujemy się czym jest byt, ilekroć odkrywamy prawdę. W pewnym sensie może to być nawet prawda historyczna. Z punktu widzenia tylko jednej, jedynej absolutnej prawdy roszczenia nauki są bezzasadne i można nawet sądzić, że uczonego nie obchodzi prawda. Nauka zamienia się w konstrukt społeczny, a zamiast poznawania prawdy mamy produkowanie przekonań. Dla Greków było zupełnie inaczej. Prawdy i zarazem bytu dotykamy w każdym rzetelnym poznaniu, tkwi ona w samej istocie orzekania. Z prawdą jest tak, jak z przyrzeczeniem w sądzie: „Będę mówił prawdę”.

R.P. Zatem substancja, czy substrat nie jest uprzywilejowanym miejscem bycia, miejscem prawdy może być coś *quasi*-akcydentalnego z punktu widzenia metafizyki substancji?

S.B. Tak. Jest nim ciągle prawda i tylko prawda. Mówiąc nieco tautologicznie, powiemy, że odsłania się tam, gdzie jest naprawdę odkrywana. Ponieważ na ogół poznajemy strukturę świata rozszyfrowując istniejące w nim relacje, prawda jest w tych relacjach. Prawda, rzecz można, przychodzi do nas z różnymi relacjami. Nie tkwi w jakimś podmiocie zamkniętym i wyizolowanym. Poznanie polega na definicji i próbie określenia istoty różnych „rzeczy” – każdej według jej miary – czyli na właściwym doborze stosownych predykatów, a nie na przebijaniu się od prawd do jakiejś jednej jedynej absolutnej Prawdy. Słowem, u Platona prawda relacyjna, pochodząca z takich a nie innych relacji (orzekanie to przecież relacja) i prawda absolutna czyli „samoistność” (*quidditas*), nie są w ten sposób rozdzielone, jak bywało to w późniejszych ujęciach. Absolutność każdorazowej prawdy i jej relacyjność, to aspekty „tego Samego”. W odniesieniu do idei powiemy, że absolutność i relacyjność są jej aspektami w odniesieniu do niej samej i do innych idei (prawd). Tak ustanowiona ontologicznie idea staje się miarą i wzorcem dla tzw. „rzeczy” – fenomenów, z których każdy nie jest przypisany tylko jednej idei, ale pozostaje uwikłany w inne idee, każdy „byt” fenomenalny jest w ten sposób nietrwałym złożeniem w czasie. Na rozpo-

znawaniu fundamentalnych relacji i granic „rzeczy” polega właśnie epistemologia Platona, którą właściwie należałoby określić metafizyczną teorią harmoniki.

R.P. Rozumiem, że u Platona nie chodzi o epistemologię w nowożytnym rozumieniu. Jest to zupełnie inne zmartwienie, w jaki sposób ta każdorazowa prawda, jedność pewnej istoty dochodzi do głosu. Zapewne nie jest to też sprawa ontologii w sensie Ingardena, która obejmuje analizami byty możliwe.

S.B. U Parmenidesa byt możliwy zostaje usunięty z wyrażania tego, co naprawdę jest. Tylko to, co *jest* może zostać pomyślane. W innym przypadku nie mielibyśmy oparcia dla mówienia prawdy. Parmenides nie proponuje żadnego systemu ontologicznego, w którym jakiś byt-magma zajmuje uprzywilejowane miejsce jako pewna abstrakcyjna *arche* czy korzeń rzeczywistości. Pogląd Parmenidesa nazwałbym *aletheizmem*: tylko to, co jest (*sc.* prawdą), może być pomyślane, a nie, że cokolwiek pomyśle to jest, i tylko wówczas myślenie jest *par excellence* myśleniem, gdy odsłania prawdę. Czyli nie jest to *panaletheizm* sofistów. Nie wszystko, co się pomyśli jest prawdą. Relacja pomiędzy myśleniem, a byciem nie jest odwracalna. Prawda jest dopiero „rzeczą” myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST. Tak jak mówiłem poprzednio, pogląd ten jest zakorzeniony w analizie prawdziwościowo-predykatywnego użycia słowa „jest”. Charles Kahn autor monumentalnej monografii o słowie „być” w języku greckim, na którą powołuję się w mojej książce, zauważa, że zarówno asercja („jest tak, że...”; „jest nie tak, że...”) i sądy orzekające wymagają owego „jest”. Mówimy wprawdzie „X nie jest Y”, ale naprawdę jest to ukryta formuła, mająca doskonale oparcie w języku greckim, „jest tak, że X jest nie-Y”. W relacji nietożsamości, czy opozycyjności dochodzi do głosu owo pozytywne „jest” ukryte nawet w negacji. Jest ono oparciem dla prawdy. Dlatego np. słynne zdanie Gorgiasza „Nic jest”, jest sprzeczne wewnątrznie i nie do przyjęcia. Albowiem, by je wypowiedzieć potrzebujemy „jest”, tzn. *Jest tak, że Nic jest*. Niebył absolutny jest hipostazą wykluczoną z refleksji ontologicznej.

R.P. Istnieje więc głębsza pozytywność poza afirmacją i negacją. Mowa afirmuje.

S.B. Chodzi o asercję. Na niej oparł się Parmenides, ukazując niezniszczalność owego „jest”. Platon zaś kontynuując to odkrycie zajął się badaniem ontologii predykatów. Kierując się w ten sposób językiem można powiedzieć za Eleatą, że nicość jest nie do wyrażenia. Dosłownie! Wynika stąd pewne zadanie dla filozofii. Dokładnie takie, jakie realizował Sokrates. Filozofia powinna podawać przykłady mówiące, że tymi relacjami, w których „mieszka prawda” nie można manipulować. Jest zawsze coś jednego i prawdziwego w pięknie, sprawiedliwości, dobru, rozumności, itd. To coś (*to ti*) to samo dobro, samo piękno, sama sprawiedliwość. Nie jest to jakiś byt siedzący w innym bycie, jak perła w muszli, ale prawda ujawniająca się w analizie pokazującej różnicę pomiędzy tym, co JEST sprawiedliwe, a tym wszystkim, co JEST niesprawiedliwe, pomiędzy tym co JEST piękne, a tym wszystkim co JEST nie-piękne, czyli ogólnie pomiędzy

prawdą, a tym wszystkim, co jest *pseudos* – pozorem prawdy. W każdym takim JEST ujawnia się regulująca siła SAMEGO PIĘKNA, SAMEJ SPRAWIEDLIWOŚCI, SAMEGO DOBRA, SAMEJ TRÓJKĄTNOŚCI, itp., eliminująca wszelki relatywizm.

R.P. W swojej książce kładziesz w ogóle szczególny nacisk na problem relacji i w odniesieniu do Platona nazywasz to bodajże „odwróceniem metafizyki”, tzn. tej, która po Platonie panuje wszechwładnie w myśleniu do dziś. Chodzi według Ciebie o to, że owa niedostępność do platońskiego myślenia wywodzi się z potocznego i metafizycznego nawyku reifikacji wszystkiego: prymat „rzeczowości” – *res* i „bytu samego w sobie” są tymi hermeneutycznymi przeszkodami na tej drodze.

S.B. Arystoteles dokonał radykalnej detronizacji pojęcia *relacji*, która została zdegradowana do drugorzędnej roli akcydensu. Podkreślam: detronizacji, albowiem relacja odgrywała rolę fundamentalną w nurcie pitagorejsko-platońskiego myślenia jako właściwy ontologicznie element niejawnej struktury – *physis* bycia. Wyróżnił natomiast Arystoteles „byt sam w sobie” (*per se*) oraz zreifikował, lub mówiąc mocniej, spetryfikował fenomen, traktując go jako rzecz – *pragma*. Można powiedzieć, iż Stagiryta kierował się tu interesami logiki, zachowując jednocześnie podstawowe roszczenia zdrowego rozsądku. Nawiasem mówiąc, Arystoteles zreifikował też idee do postaci ejdetycznych „atomów”, których to transcendentnych idei nigdy zresztą nie zaakceptował, a jeśli już je interpretował, to konceptualistycznie.

R.P. Czy chcesz przez to powiedzieć, że wszystko to zaważyło niefortunnie na zrozumieniu oryginalnej myśli Platona?

S.B. Nie tylko, albowiem wyznaczyło zarazem specyfikę metafizycznego myślenia na całą przyszłość. Powiemy, że odtąd metafizyka poszła drogą poszukiwania bytu samego w sobie, samoistnego, drogą substancji, na której mogłyby wesprzeć się tzw. „rzeczy”; ontologia relacjonistyczna Platona wyróżniła fundamentalnie relację i MIARĘ (*metron*) dla tychże ejdetycznych relacji i partycypacji bytów. Owo przesunięcie akcentu z relacji na *res* i „byt sam w sobie” oznacza właśnie zasadniczy przełom w dziejach zachodnioeuropejskiej metafizyki.

R.P. Być może należałoby to nazwać fundamentalną zmianą wrażliwości i percepcji, aczkolwiek kiedy filozofia staje się zrazu *implicite* pragmatyzmem, później jeszcze jawnie antyontologiczna i domeną wszechwładnej arbitralności podmiotu, trudno mówić o wrażliwości *par excellence*, chyba że wrażliwości monadycznego podmiotu, ale na punkcie siebie samego, swoich roszczeń i ekspresji egotyczności.

S.B. To, o czym mówię znajduje potwierdzenie u samego Platona: 1) w *Sofiście* (255c 12) Platon rozróżnia pomiędzy „bytem w sobie” i „byciem odniesionym do” (relacją), jednakże czyni to neutralnie, bez wartościowania. Tę dystynkcję przejmuje Arystoteles, z wyraźną preferencją pierwszego sposobu bytowania

jako przysługującego substancji, 2) w tzw. „niepisanej nauce” Platona, którą rekonstruujemy ze źródeł pośrednich, występuje to samo rozróżnienie, ale ze zdecydowaną preferencją relacji, wobec bytu samego w sobie. Sprawą niezwykle wagi jest dla nas to, że idee „rzeczy”, klasy bytów samoistnych – znane z dialogów jako ostateczne elementy rzeczywistości – otrzymały status podrzędny, natomiast idee takich własności, jak relacje i funkcje miały wyższą rangę w hierarchii *ordo essendi*. Platon zresztą wypracował bardzo precyzyjną naukę o relacjach na bazie przyjętego binarnego zestawu zasad Jedności i Nieokreślonej Diady (Niejedności) i jest to – jak sądzę – najistotniejszy wkład do ontologii, mającej na celu zrozumienie immanentnej struktury realnego bytu. Temat ten przekracza jednak ramy naszej rozmowy. Mogę dodać tylko tyle, że wszelkie idee i relacje ejdetyczne uzyskują określenie na mocy fundamentalnej Miary bycia (Dobra), równoważącej całą architekturę bytu. Owo jedyne dla Platona Dobro nie jest jakimś Jednobytem, jeszcze jedną i kolejną *rzeczą*. Jako właśnie relacja ma *inną naturę* – mówiąc słowami Platona jest „poza bytowością – wobec tego, co przedmiotowe (*res*): jest fundamentalną Jednością (pierwotną relacją) miary w potrójnym sensie skali, normy i granicy. Uznane skądinąd za ostateczne pryncypia myślenia i bytu, tzn. zasady klasycznej logiki i metafizyki, jak zasada tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, w świetle teorii Platona jawią się jako pochodne i nieuzasadnione, stosują się bowiem do przedmiotów, Binarny zestaw (tensja) Platońskich Pryncypiów symbolizuje pierwotną relację względną, typu różnicującego, jest – można rzec – „praróżnią”, wytwarzającą relacje kontradyktoryczne. „Kontradyktoryczność” odnosi się tu – zauważmy – do relacji, a nie do rzeczy. Natomiast Diada, abstrahując od *formującej* zasady Jednego, generuje relacje kontrarne. Z kooperacji obu Pryncypiów powstaje byt, obiekt, będący, mówiąc po platońsku, „mieszaniną”, złożeniem określonych elementów realacji. Tak w największym skrócie przedstawiała by się spekulatywna („spekulatywna” w źródłowym, a nie współczesnym pejoratywnym sensie) treść tzw. „niepisanej nauki” Platona.

R.P. Jakie miejsce zajmuje w takim razie *Parmenides* na tle Twoich odkrywczych rozważań. Wszak wedle wielu opracowań Platon jakoby zarzucił hipotezę idei, w tym najtrudniejszym do rozszyfrowania dialogu. Czy może zrzekł się jej w imię – powiedzmy – odkrycia teorii Pryncypiów?

S.B. No właśnie, wybiegasz swoim pytaniem w to, co miało być punktem trzecim. Tak więc: 3) w *Parmenidesie* mamy enigmatyczne „Jedno” które nie jest tym samym, co owa „Jedność” tzw. „niepisanej nauki”, lub „Dobro”, które znamy z dialogu *Politeia*, a już w ogóle nie wchodzi w grę jakaś „Jednia” neoplatoniska. „Jedno” w mojej interpretacji oznacza bowiem „*eidós*” i konsekwentnie „Inne”, to inne „*eidósy*”, a nie jakieś „inne rzeczy”, jak przywykło się interpretować. Owo „Jedno” zostaje przez Platona w różnoraki sposób dialektycznie badane. Ważne przede wszystkim okazuje się to, że pojęcie „Jednego” jako „*eidósu* samego w sobie” zostaje w konsekwentnej krytyce odrzucone. Cały

akcent przesuwają się na badanie partycypacji ejdetycznej, czyli ogólnie na relacyjność bycia, strukturę bi-polarną, pozostającą w jakimś formalnym związku ze strukturą predykacji. Platońskie pojęcie „bycia” zatem, to w istocie *methexis*. Sposób bycia bytem (*sc. idei*) zasadza się na jego odnoszeniu się do Innych (*sc. idei*). Aby A było A, muszą w przypadku A zachodzić relacje odpowiedności i nie-odpowiedności z Innymi, tkwiące *a priori* w systemie bycia. Platon, jak widać, nie odrzuca bynajmniej w *Parmenidesie* idei, ale pewien sposób jej pojmowania, sposób bycia idei. „Byt sam w sobie” (późniejszy model substancjalności) nie jest bynajmniej ostatecznym elementem rzeczywistości, tak jak nie są nim tzw. „rzeczy”, obiekty, które są odbiciami, pochodnymi „zbitkami” fragmentów ejdetycznych relacji, zwielokrotnionymi i poplątanymi w czasie. Co dla Platońskiej doktryny Pryncypiów, to mam wrażenie, że pozostaje ona cały czas tłem rozważań *Parmenidesa* i jego siłą napędową. Idee są warunkiem koniecznym naszej wiedzy (jako kryteria nazywania i orzekania), ale ontologicznie niewystarczającym. Albowiem sama ich wzajemna partycypacja jako taka, byłaby jakby zawieszona w próżni i niezrozumiała – jako pozbawiona „miary”. Zarysowuje się jednak taka współzależność zwrotna Pryncypiów i idei, w myśl której te pierwsze są ontologicznie warunkiem koniecznym, ale zarazem też niewystarczającym, gdyż wymagają dopełnienia wszystkich koniecznych (jeśli nie wszelkich możliwych) wymiarów partycypacji. Partycypacja jest derywatem pierwotnego zestawu (tensji) Pryncypiów, predykacja zaś, lub ściślej sama *forma* predykacji analogonem *formy* partycypacji. Określona, prawdziwa predykacja byłaby więc derywatem określonych relacji partycypacji. I właśnie w *Parmenidesie* Platon wprowadza taką ogólną „ideę” uczestnictwa (metaideę relacji), *partycypację* jako ogólną *formę* dla bytu. Z tej formy wypływa też możliwość mowy i oparcie dla myślenia, które dla Platona jest identyczne z orzekaniem.

Całą zatem myśl Platona moglibyśmy streścić następująco: relacja (*resp.* struktura) jest przed rzeczami, jak na przykładzie siatki kryształu. A więc to *a priori* relacje tworzą rzeczowe układy, a nie odwrotnie. „Rzecz sama w sobie” nie jest tym, co obiektywnie mogłoby pretendować do roli realnego budulca rzeczywistości. Jak pokazuje to krytyka *Parmenidesa*, jest raczej postulatem, hipotezą i hipostazą uprzedmiotawiającego intelektu, czyli myślenia poszukującego w najprostszy sposób i niejako najkrótszą drogą oparcia – gruntu, bądź to jednorodnej podstawy wszystkich rzeczy (substrat), bądź każdorazowej podstawy dla danego indywiduum – „konkretnego” (substancja). W szczególności zaś nie wchodzi tu w ogóle w rachubę coś takiego, jak *existentia*, jako pozbawiona ontycznego „co” obecność (dodajmy też: aprioryczna wobec *essentia*), z której w naszych czasach uczyniono ekwiwalent najczystszej „bycia”.

R.P. Pojęcie „rzeczy samej w sobie” funkcjonuje jeszcze w filozofii Kanta. Jest ono tym, co wprawdzie obiektywnie realne, ale niepoznawalne. Czy istnieje jakiś związek z „filozofią krytyczną” Platona w odniesieniu do tej kwestii?

S.B. W pewnym sensie tak, jeśli przyjrzymy się Platońskiej argumentacji, skierowanej przeciwko „noumenalnemu Jednemu w sobie” w pierwszej hipotezie *Parmenidesa*. Jest ono czymś jakoby „będącym”, ale zgoła niepoznawalnym. Co do Kanta, to trzeba powiedzieć, że był on w równej mierze tradycjonalistą, co rewolucjonistą. W czym tradycjonalistą? Właśnie w tym, że zachował takie pojęcie „rzeczy samej w sobie”. Dążąc do wyważonego stanowiska między metafizyką a naturalizmem wyróżnił nadto jeszcze jedną „rzecz samą w sobie”, jaką okazała się podmiotowość. Odkrycie transcendentalnej podmiotowości uznano później za właściwe odkrycie Platona, stwierdzając, że Platon sam nie był świadom tego, co odkrywa, mówiąc o duszy i ideach. Z punktu widzenia Platona równanie nadświadości, czyli duszy z transcendentalną podmiotowością jest oczywistą herezją, gdyż idee są transcendentne nawet wobec duszy i nie zawierają się w niej. Mam wrażenie, że w kwestii „bycia bytu” Kant związany jest jeszcze bardziej przez bezpośrednią tradycję i całkowicie zależny od metafizyki-*creatio*. Odziedziczył po scholastyce – rzekłbym – bardzo „słabe” pojęcie bytu: *essentia* to *possibilitas*, *existentia* to *actualitas* („aktualność”, wrażeniowa obecność). Być może redukcja „bycia” do „możliwości”, jaka dokonała się już w wykładni Tomasz z Akwinu, zaważyła w ogóle na specyfice metafizyki niemieckiej. Byt jako czysta możliwość jest zadaniem myślenia, w tym sensie, że domaga się ukonstytuowania go przez intelekt, który jako transcendentalna podmiotowość dysponuje niejako środkami ku temu, tzn. apriorycznymi warunkami ustanawiania czegokolwiek jako określonego „czegoś”.

Tło teologicznej metafizyki-*creatio* i – co również istotne – specyficznie germańskiego *panteizmu*, jest dość trwałym podłożem myśli niemieckiej i można tu zauważyć pewną analogię. Byt nie jest wykreowany raz na zawsze z nicości za sprawą mocy Boga, ale jest jakby przywoływany do uobecnienia się – konstytuowany (ale ostatecznie z czego?, z jakiej „magmy”?, z „materii” czasu jako czystego ekstraktu stawania się?) – za sprawą formującej podmiotowości. Najlepiej oddaje to maksyma Schellinga, która głosi, iż „filozofować o naturze, oznacza naturę stwarzać (*schaffen*)”. Byt ma tu charakter „produktu” myślowego, jest albo dziełem Ducha, albo (bynajmniej nie receptywnej, ale aktywnej) podmiotowości – jako jego emanatu. Stąd wypływa owa niewrażliwość filozofii niemieckiej na byt naturalny, dany obiektywnie, „byt” który jest „zadaniem do wykonania”, dosłownie i w przenośni; niewrażliwość – mówiąc po heideggerowsku – wynikająca też z „troski o poznane poznanie”, z zapatrzenia się podmiotu w samego siebie.

R.P. To wszystko interesujące, co powiedziałeś i chyba znaczące z punktu widzenia historii filozofii. Wygląda na to, że myślenie niemieckie nie może uporać się z dziedzictwem średniowiecza, a jeśli odwołuje się do Greków, to w sposób twórczy, przetwarzający. Weźmy np. Heideggera. Jego pojęcie „Bycia” ma znamiona Ducha dziejów, Stawania się, czystego Czasu, Nicości, ale zarazem nicości ontycznej i jakiejś potencjalnej pełni.

S.B. Dokładnie tak. Na terenie literatury niemieckiej toczy się np. spór, kiedy skończyło się średniowiecze. Kiedy bowiem pozostałe narody i kultury wchodziły prawie równo w Renesans, nic takiego nie dzieje się w Niemczech. Odpowiednikiem Odrodzenia kulturowego jest tam Reformacja, problem odrodzenia wiary i reforma teologii. Być może Hegel – twórca opozycyjnego projektu (*creatio continua*) wobec metafizyki chrześcijańskiej – jest ostatnim metafizykiem średniowiecza niemieckiego, a może Heidegger, w gruncie rzeczy myśliciel dziewiętnastowieczny, choć po części „renesansowy”, bo zwraca się do Greków i antyku. Wygląda więc na to, że Reformacja w Niemczech była Renesansem „wewnętrznym”, w dziedzinie myślenia religijnego, ale w obrębie „zewnętrznego”, bo trwającego Średniowiecza, podczas gdy w innych krajach Renesans oznaczał kres tego, co było i przejście do innej wręcz epoki.

R.P. Wróćmy może jednak znów do Platona. Do tego, co naprawdę JEST i to niezależnie od nas. Jest tu jeszcze parę kwestii, które mnie intrygują. Jak mianowicie, z punktu widzenia pojmowania bytu jako partycypacji wyjaśnić różnicę w rodzajach i stopniach partycypacji. Po pierwsze, nie wszystko uczestniczy we wszystkim, tylko niektóre idee w niektórych; po drugie, istnieją jeszcze różnice stopni. Innymi słowy, bytowy pluralizm nie jest czymś dowolnym.

S.B. Tak, ale ta stopniowalność występuje z naszego teoretycznego punktu widzenia (*ordo cognoscendi*) – nie z punktu widzenia tego, co jest. Być może wprowadziłem Cię w błąd, mówiąc poprzednio o strukturze *ordo essendi*. Nie musisz trzymać się uparcie pewnej wertykalnej optyki. W książce mówiłem tylko to, co można ostatecznie wydobyć z intuicji Platońskich, że mianowicie bycie bytem polega na pewnej relacyjności, mówiąc po Platońsku, na partycypacji. Na czym polegają relacje w naszym świecie zależy właśnie od partycypacji idei. Świat jest nie tyle odbiciem atomowych idei, co relacji pomiędzy nimi: polem *de-formacji form*, ich związków, powikłaniem zwielokrotnionym i nietrwałym.

R.P. Czy jednak wszystkie relacje, które my wychwytujemy są jakoś odpowiednikiem relacji pomiędzy ideami, czy też jest coś czysto negatywnego w błędach, które czynimy? Czy to coś negatywnego byłoby w samej strukturze bytu? Mówiąc językiem Platońskiej metafory jaskini, czy istnieją tylko cienie na ścianie jaskini, czy również sama ściana.

S.B. Jest to dobre pytanie, ale trudno byłoby mi ustosunkować się doń w jednym zdaniu. Co do pierwszej części pytania, to wyjdźmy od tego, że – jak mówiłem – forma predykcji jest podstawową formą myślenia i jako taka pochodną formy partycypacji. Z filozofii Parmenidesa można było wysnuć ten fałszywy wniosek, iż każda wypowiedź jest prawdziwa. Parmenides oparł bowiem swoje badania, dotyczące możliwości prawdy, jedynie na „jest” – asercji i nie rozwijał teorii predykcji, czyli dialektyki. Skupił się bowiem na „jednorodności” i tożsamości JEST i PRAWDY. Platon natomiast, w swojej ontologii predykcji pokazuje pozytywność tkwiącą w „jest” różnicy, ale żeby do tego dojść potrzeba – wywodzi – dialektyki. Relacja (*resp.* negacja) różnicująca jest

elementem konstytutywnym relacji ejdetycznych. Wokół tego, czym jest A, tzn. A jest B, zachodzi cała wielość relacji, czym owo A nie jest, tzn. A jest nie-C, nie-D, itd. Z tego właśnie powodu, że świat idei jest złożoną *pleromą* – systemem zgodności i różnej skali różnic i opozycji, wynika trudność mówienia prawdy. Świat idei to nie jakiś monolit Prawdy, to system różnych idei (prawd), będących wypadkowymi kresowania się relacji odpowiedniości i nie-odpowiedniości. Partycypacja gwarantuje zrazu samą *formę* predykcji. Jeżeli na tym poprzestaniemy, tu właśnie pojawia się możliwość wszelkiej dowolności naszych sądów. Żeby jednak predykcje były prawdziwe musimy być dialektykami, wychwytyjącymi właściwe związki ejdetyczne, by na tej dopiero podstawie móc wypełniać formę predykcji poprawną semantyką. Istnieje więc, jak widzimy, możliwość błędu, pomyłki, pozorów prawdy (*pseudos*), ale fałsz jako taki nie ma uzasadnienia ontologicznego. Wygłaszanie zdań fałszywych, gdybyśmy nawet byli głęboko przekonani co do ich sensowności, to po prostu mylenie związków ejdetycznych. Wynika z naszej niewiedzy, bądź złej woli i niczym nas nie usprawiedliwia. W końcu z tego, że fałsz ma postać asercji nie wynika zarazem, że może być prawdą. Fakt, że istnieją także sprzeczne idee, w niczym fałszu ontologicznie nie uzasadnia. Z dzisiejszego punktu widzenia należałoby zaznaczyć, że problemem Platona jest problem radykalnie pojętej prawdy (*sc. ontologicznej*), a nie kwestia sensowności (znaczenia) jako takiej. Sensowość i prawdziwość – przeciwnie niż jest to we współczesnych ujęciach – nie pokrywają się, według Platona ze sobą. Zdania mogą być jak najbardziej sensowne, ale zarazem fałszywe. Na sensowność – znaczenie, składają się wedle Platona prawdziwość i pozór prawdy. To drugie, jakkolwiek możemy przyznawać mu znaczenie, jest nazwą pustą, ponieważ jest pozbawione realnego desygnatu. Mówiąc ściślej, posiadając denotację nie ma żadnego odniesienia (*reference*).

Co do drugiej części Twojego pytania, to nie upierałbym się przy eksplorowaniu całej tej metafory jaskini. Cała parabola jest znacząca, a nie jakiś fragment wyrwany z jej elementów. Cienie symbolizują właśnie pozór prawdy, *doxa*. Natomiast sama ściana nic rzeczywistego nie reprezentuje. Platon nie podsuwa nam jakichkolwiek sugestii. Być może, i tu możemy tylko spekulować – symbolizuje petryfikację owych pojavów cieni, dokonywanych przez percepcję (zmysłową i intelektualną) oraz fiksację przedmiotów naszych wyobrażeń i przedstawień, czyli reifikację cieni owych cieni, pozorów samych cieni, jakimi są oprócz mniemań np. wytwory sztuki mimetycznej i kreatywnej.

Z drugiej strony, ściana nasuwa jeszcze inne myśli. Może oznacza to, że z jednej strony jest pewien centralny i idealny porządek z jakąś energią, a z drugiej strony coś peryferyjnego, jakieś zatrzymanie tej energii.

R.P. To właśnie mnie intryguje. Ta *tabula rasa*, to zatrzymanie, coś co nie pochodzi z tej energii.

S.B. Podobne kłopoty są z tym sztucznym światłem, które wpada do jamy jaskini. Dlaczego odbite, a nie wprost wpadające? Choć tłumaczy się

to pozaświatowym (pozaontycznym) i pozaontologicznym (idee) usytuowaniem światła – Dobra w metaforze Platona, na co wskazuje określenie *epekeina tes ousias*. W jaskini prześwit nie jest zupełny. Dopiero na zewnątrz niej światło i prześwit, światło i przestrzeń prześwitu występują w pełni jako warunkujące się.

R.P. Co do tego sztucznego światła przychodzi mi pewien pomysł do głowy. Może gdyby nie załamanie, oprócz cieni widzielibyśmy wśród cieni również prawdziwe światło? I kto dałby się wtedy skusić przez jeszcze mniej konkretne cienie.

S.B. Tak, może Platonowi chodziło o to, że mamy do czynienia wyłącznie z czystymi cieniami. Mogłoby to dotyczyć też światła. Światło rozumu, które nam przyświeca (wbrew nowożytnym przesądom o autoiluminacji rozumu), jest też tylko odbłaskiem prawdziwego *logosu*.

R.P. Gdyby tak nie było, cień nie miałby swoją pozorną przedmiotowością. Byłby raczej jakąś plamką w ogólnej i przeważającej światłości.

S.B. Być może komplikacje Platońskiej parabolii jaskini są egzemplifikacją jego ogólnej strategii – chodzi mu może w końcu o zniesienie nawet naoczności. Naoczność nie może być ostatecznym kryterium poznania prawdziwego bytu. Nie musi bowiem prowadzić do pojęcia, ale do wytworzenia metafory danej rzeczy lub pseudo-idei. Platon jest dużo bardziej wierny językowi. To orzekanie prowadzi w końcu do zaafirmowania czegoś, co jest i co nie może nie być, a nie oglądanie rzeczy i zjawisk. Dlatego w sławnym fragmencie *Fedona* Sokrates mówi, że nie nauczył się niczego z obserwacji przyrody (aluzja do filozofów jońskich), ale od ludzi, z którymi rozmawia. To tutaj, w obrębie rzetelnego filozoficznego dialogu padają aproksymatywne odpowiedzi na klasycznie greckie pytania: CO (sc. naprawdę) *jest?* i JAK (sc. naprawdę) *jest?* Istotą Parmenidesowej „ontologii języka” było – jak pamiętamy – odkrycie formy JEST jako warunku dla PRAWDY. Oznacza to zarazem: Prawda jest dopiero *formą*, transcendentalnym spełnieniem owego Jest, spełnieniem roszczenia prawdziwości, jakiego domaga się JEST.

R.P. Światło, prześwit, naoczność, to ważne filozoficzne symbole i metafory. Wspomniałeś wcześniej o wzajemnym uwarunkowaniu światła i prześwitu, jakby wbrew Heideggerowi, który przeciwstawił metaforze światła i stąd całej wywodzącej się od Platona metafizyce światła swoją metaforę prześwitu. Tego prześwitu doświadczamy np. idąc lasem, kiedy natrafiamy na przerzedzenie – *Lichtung*, otwartą przestrzeń polany. Jaki jest sens tego światła, że Heidegger przypisuje mu rolę bardziej fundamentalną od „klasycznego” światła metafizyki?

S.B. Heidegger napisał taki eschatologiczny esej *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, który stanowi w tym, co mówisz pewne podsumowanie jego wcześniejszych refleksji, dotyczących metafory jaskini zawartych w *Platona nauka o prawdzie*. W tym pierwszym z wymienionych tekstów Heidegger wypowiada

właśnie coś takiego: „Idea to wygląd (*eidos*), w jakim jawi się byt jako taki. Nie ma wyglądu bez światła. To wiedział już Platon. Ale światła i wyglądu nie ma bez prześwitu”. Heidegger przeciwstawia więc światłu prześwit – *Lichtung*, który ma być otwartością i nieskrytością i tym, co umożliwia dopiero światło i uobecnianie się bytów. Prześwit jest zarazem owym niemyślanym przez metafizykę elementem, tzn. Byciem. Zwróćmy może najpierw uwagę, że bycie i nieskrytość określone zostały tym samym słowem *Lichtung*, które etymologicznie i metaforycznie odsyła do światła. Heidegger chce powiedzieć, że prześwit jest warunkiem możliwości światła, ale z punktu widzenia Platona należałoby natychmiast dodać, że zarazem odwrotnie: nie może być mowy o prześwicie bez udziału światła. Światło jest warunkiem wszelkiego ujawniania, w tym warunkiem jawności samego prześwitu i obecności bytu. Światło pozostaje do końca podstawowym rysem samej nieskrytości i w równym stopniu przysługuje mu *a-letheiczna* funkcja, co nieskrytości. Obojętnie, czy Heidegger myśli o prześwicie bycia, czy o prześwicie jako przestrzeni, otwartości bycia – pozostaje on zasadniczo uwikłany w światło, będąc właśnie *Lichtung*. Warunkiem wszelkiego ujawniania jest więc zarówno prześwit (otwartość) i światło, ale właśnie światłu jako pozytywności przysługuje wedle Platona miano Dobra, *agathon*. Oczywiście Heidegger myśli o byciu jako przestrzeni (*chora*), pewnym substracie, który jest niezależny od światła, ale wówczas traci moc metafora oparta na *Lichtung*. Czymże jest bowiem światło dla Heideggera, jeśli nie tylko byty, ale i sam prześwit potrzebuje go do ujawniania. Czy nie także ową *a-letheia*, która „wrywa” z ukrycia (*lethe*) nie tylko byt, ale odsłania i oświeśla samo przestrzenne tło. Heidegger to odwraca i nazywa *a-letheia* to, co jako takie faktycznie jest skryte, jest jakimś *apeiron*. Mówić przecież o prześwicie przestrzeni bez udziału światła, to tak jakbyśmy mówili o „świecie” nieprzeniknionej ciemności, „prześwicie” otchłani. Jeżeli jednak zachowamy światło, obie metafory nie tylko nie pozostają sprzeczne ze sobą, ale w sposób konieczny dopełniają się. Słowem, światło samo z siebie zakłada już z góry otwartość przestrzeni, zawiera w sobie wirtualnie możliwość świecenia. Z punktu widzenia Platona prześwit jawi się jako coś samooczywistego i nieabsolutnego oraz nierozdzielnego od światła. Albo odwrotnie: światło zakłada od początku – jak powiedziałem – *przestrzeń świecenia*. Ontologiczną nieskrytością są przeto idee i idea Dobra. Ontologiczną i zarazem całkowicie nieontyczną nieskrytością jest przestrzeń prześwitu, substrat przestrzeni. I nie ma tu chyba żadnej sprzeczności. Obie nieskrytości są fundamentalne i pozaontyczne. Aletheiczny charakter *Lichtung* i aletheiczny charakter światła splatają się ze sobą. Tyle, że pierwsze jest raczej elementem potencjalnym i pasywnym, drugie aktywnym, przynajmniej ze stanowiska Platona. Heidegger zdaje się twierdzić coś przeciwnego. Bycie, albo prześwit odsłania się bądź skrywa – sam z siebie. Wracamy więc do czysto poetyckiej metafory jakiegoś „światła ciemności”. Wszystko zresztą u Heideggera jest przepełnione swoistym fenomenalizmem: „samoskrywanie” i „samoodślanianie się” bycia. Również bycie odsyła do

jakichś *quasi-fizykalnych* wyobrażeń substratu: przestrzeni (czystej otwartości) oraz czasu (czystej temporalności).

R.P. Przejdźmy do refleksji ogólniejszych, jak to często nazywasz metafizycznych. W Twojej książce od początku do końca pojawiają się zwięzłe odniesienia do Heideggera oraz do problemu metafizyki w ogóle. Tworzą one, wraz z lingwistycznym wprowadzeniem pewne tło, w którym występuje interpretacja *Parmenidesa*. Z jednej strony, upatrujesz w ontologii Platona nadzieje związane z restauracją zasadnego metafizycznego myślenia, z drugiej, jak wiadomo, Heidegger jest tym myślicielem współczesnym, który pretenduje do roli reformatora metafizyki. W jakim sensie, i czy w ogóle, heideggerowska ontologia może konkurować z Platonizmem podniesionym przez Ciebie *explicitie* na najbardziej zaszczytne miejsce „filozofii pierwszej”?

S.B. Co do Platona, to odpowiem krótko: żadna inna teoria późniejszej, czysto spekulatywnej metafizyki, nie była w stanie – tak jak właśnie teoria komplementarnych Pryncypiów – dostarczyć filozofii bytu właściwej podstawy, tzn. takiej, która do końca zachowuje związek z rzeczywistymi problemami, leżącymi u podstaw języka, logiki, fizyki, matematyki i harmoniki, czyli w najszerszym rozumieniu teorii *logosu*. Innymi słowy, jedynie teoria Pryncypiów, jako teoria uzasadniająca możliwą metafizykę natury, znajduje uzasadnienie logiczne, lingwistyczne i fizykalno-metafizyczne, te ostatnie zarazem ufundowując.

Chcę więc podkreślić, że holistyczna myśl Platona i szczególnie ona, mam tu znów na myśli teorię Pryncypiów, metaidej i uczestnictwa, jako teorii zasadnych warunków dla bytu i rzeczywistości, może się efektywnie przysłużyć bardzo ważnej sprawie, a którą nie od dziś określa się jako problem *możliwości* metafizyki i jej naukowego uzasadnienia. Od czasów Kanta, a raczej za jego sprawą, metafizyka znalazła się w impasie. Heidegger mówi wręcz o konieczności jej przezwyciężenia w imię „myślenia Bycia”, które jemu tylko się objawiło w *quasi-platońskim* przypomnieniu. To, co Kant i Heidegger nazywają „metafizyką”, oznacza historycznie biorąc, formację racjonalistycznej metafizyki w steologizowanej wersji łacińskiej. Zneutralizowanie tego dziedzictwa jest oczywiście postulatem słusznym, głównie jeśli chodzi o ideę *creatio ex nihilo*.

Problem możliwości metafizyki, to problem jej początku (*resp.* punktu wyjścia) w greckim sensie *arche*, a więc zarazem jako zasady. Tym racjonalnym początkiem nie może być np. teologiczny Absolut, Nicość lub taka „rzecz” jak Jednobyty, czy neoplatońska Jednia, przyjmując coś takiego popadamy tu natychmiast w paradoks samopodwojenia owej *Jedności* Jednego. Nie mogą stanowić oparcia ani „rzeczy”, ani substancja lub substrat klasycznej metafizyki, a także jakaś tożsamość Bytu i Niczego lub logiczna zasada tożsamości i niesprzeczności, które stosują się już do *określonych* rzeczy lub pojęć. Aby metafizyka natury nie była wiedzą pozorną i próżnym intelektualizmem, jakąś *verbal metaphysics*, według trafnego spostrzeżenia Paula Shorey’a, nie może tłumaczyć rzeczywistości przy pomocy niezrozumiałych pryncypiów. Tym

punktem wyjścia metafizyki nie może być również Byt lub Bycie (domena platońskiej Diady!), tak chętnie przyjmowane przez filozofię poplatońską. Są to bowiem w istocie „obiekty” złożone i ich pojęcia wieloznaczne, zaś ich pożądana jednoznaczność wynika z naszych preferencji i nanoszonych postulatów znaczeniowych. Byt lub Bycie są szczególnie podatne na różne spekulacje i jak można było zaobserwować w całej historii filozofii, można z nich dedukować rozmaite konstrukcje i systemy otwarte bądź zamknięte. Słowem, metafizyka nie może zaczynać od największej *ontologicznej* ogólności lub od konkretnego, ale od czegoś na pozór prostszego i logicznie nadrzędnego, jakim jest starogrecki problem w ujęciu Platona, mianowicie problem „Jednego” i „Jednych” lub mówiąc jeszcze inaczej „Jedności – Nie-jedności”, według relacji typu *me on* Platońskiego *Sofisty* i *Parmenidesa*.

R.P. Rozumiem. Z tego wszystkiego, co dotąd powiedziałeś byłaby to jedyna droga do zrozumienia immanentnej struktury pluralizmu bytowego, odwołując się do metaontologicznego złożenia kontradiktorycznych Pryncypiów, które konstytuują wszystko, na wszelkich „szczeblach” rzeczywistości i myślenia. Inną drogą, lub jej początkiem jest „droga Prawdy” zaproponowana przez Parmenidesa i Sokratesa, którzy odkryli jedyną realność właśnie w Prawdzie. Dzięki temu filozofowie ci osiągnęli wyżyny na tle spekulacji przyrodniczych i przemożnego od zawsze reizmu. Co do Heideggera, to odnoszę teraz wrażenie, że jego ontologiczne propozycje rozczarowują Ciebie, może w takim samym stopniu, co słynny heglowski punkt wyjścia.

S.B. Heidegger szczególnie uwzględnia sytuację egzystencjalną współczesnego człowieka, w którym, jak gdyby, tkwi skumulowana cała dziejowość, dziejowość, która skądinąd sama w sobie jest tłem i wręcz „Byciem” teraźniejszości. Te oraz inne egzystencjalne motywy heideggerowskiego dzieła są niezwykle atrakcyjne dla współczesnego odbiorcy. Jednakże czysto ontologiczne propozycje Heideggera muszą po prostu rozczarować. Heidegger postuluje mianowicie „powrót do Bycia”, które przy chłodniejszym rozpatrzeniu okazuje się substratem bardzo pojemnym i – dodajmy substratem bardzo eklektycznym. Dlatego może na przekór racjonalizmowi filozofii, Heidegger określa enigmatyczne „Bycie” jako „nie-pojęcie” (*Un-begriff*). „Bycie” u Heideggera jest zbitką wielu historycznych pojęć. Mówiąc krótko, jest *Wszystkim* i *Niczym*: Parmenidosowym „bytem” i „stawianiem się” Heraklita, „zbiorem tego, co JEST” (Parmenides) i „jednością przeciwieństw”, „*fluxem*” oraz owym „jest” wiecznego stawania się (Heraklit), „*apeironem*” Anaksymandra i *quasi*-spinozańską „substancją”, Hegłowską tożsamością Bytu i Niczego, „dzianiem się”, dziejami i *quasi*-obiektywnym Duchem, wreszcie czystą temporalnością, raz jakoby cykliczną (wiecznoczas), a raz linearną (historia). Mówiąc krótko, „Bycie” to „Czas”, który jest *dynamicznym* ośrodkiem wszelkiego „wydarzania”. Otrzymujemy tu pełną absolutyzację Czasu, który zajmuje miejsce greckiego Bytu. Pytać z kolei o immanentną strukturę samego tego „podłoża” jest rzeczą wręcz

niestosowną, ze względu na jego prostotę, tzn. prostotę jego JEST, owego „jest” *hypokeimenon*. Heidegger w zapiskach zatytułowanych *Przewycięzenie metafizyki (XIV)* bogobojnie wyznaje: „co to «jest» bycie? Czy wolno nam «byciu» zadawać pytanie, czym ono jest?”. Jeśli nawet przywołamy takie heideggerowskie słowa jak *Bestand*, *Gestell*, *Austrag* i *Ereignis*, wszystko to są po prostu złożone *etymologicznie* metafory na uwydatnienie niezbywalności owego „jest” – podstawy, jedynego „gruntu” wszystkiego, co ontycznie realne i możliwe do zaistnienia, które zarazem przenika i unosi mowę jako „*ist-Sagens*”. Sądzę zatem, że Heidegger nie przekracza nie tylko pozycji Hegla, ale nawet Anaksymandra, który wytworzył właśnie „ideę” podstawy (*hypokeimenon*) dla wszystkich rzeczy, zjawisk i działań, rozumianej inaczej w sensie czystej potencjalności. Heidegger śledzi zresztą dzieje owego „*hypokeimenon*”, które w nowożytności stało się ostatecznie podmiotowością (*resp.* subiektywnością) i tylko takie *explicite* odrzuca. Oznacza to wszystko, że sławna ontologia fundamentalna, mająca w swoim zamierzeniu być opisem źródłowego doświadczenia ontologicznego, jest raczej zapisem pewnego psychologicznego przeżycia i wyrazem wyjątkowo trwałej fascynacji owym eklektycznym *quasi*-presokratejskim i „zheglizowanym” substratem. Jest też prawie wyłącznie krytyką zastanej metafizyki i racjonalizmu, krytyki, która zarazem owocuje oryginalną wizją historiozoficzną, metafizyką dziejów. Merytorycznie zaś, jest jeszcze trudniejszą do zaakceptowania, albowiem jest ona prawie wyłącznie ontologią negatywną (mówiącą, czym Bycie nie jest) i niczego z samej struktury owego „bycia” racjonalnie nie wyjaśnia. Cała ontologia pozytywna streszcza się w zdaniu: „Bycie jest” (*esti gar einaí*). Ono po prostu jest! Zawłaszczyło bowiem semantyczną zawartość słowa JEST, które w poemacie Parmenidesa odnosiło się przecież do PRAWDY, zaś u Heraklita było samym rdzeniem wieczności stawania się. Formalnie biorąc „Bycie” u Heideggera okazuje się *subsystencją*, a byt *egzystencją*, przeto charakter myślenia Heideggera pozostaje formalnie w schemacie tradycyjnej metafizyki, zaś tzw. ontologia fundamentalna pozostaje w takim samym stopniu metafizyką, co np. teologia fundamentalna teologią. „Bycie” jest tu jedyną prawdą, jak Bóg w metafizyce-*creatio*. Tyle, że jest zarazem jakąś syntezą nicości, stawania się i czasu. *Nota bene* Heidegger bardzo dowolnie zinterpretował powiedzenie Arystotelesa *to on pollachos legetai* – „byt orzeka się (tzn. my orzekamy o bycie) różnorako”, jako: „będące (Bycie) wypowiada się (tzn. że ono samo mówi jako *logos*) na różne sposoby”.

Heidegger zaczyna podobnie jak Hegel od pojęcia „bycia” jako gramatycznego *verbum indefinitum*, które jest zarazem tożsamością Bytu i Niczego. Bycie, powiada Heidegger, w ogóle nie jest bytem, z tego właśnie tytułu, że jest czasem, „czasownikiem”, a nie „rzeczownikiem”, którym jest byt. Z punktu widzenia np. lingwistyki Ch. Kahna powiemy, że „bycie” u Heideggera jest nie tylko nacechowane przez aspekt statyczny, którego wyrazicielem jest czasownik „być” (jak u Parmenidesa, gdzie aspekt ten występuje w opozycji do aspektu

dynamicznego, czyli „stawania się”), ale zarazem nacechowane przez ten drugi, objęło bowiem też funkcję czasownika „stawać się” i „powodować do czegoś” (*tithenai*). Jest rzeczą arcyciekawą filozoficznie, że ten ostatni z wymienionych czasowników, tzn. *tithenai*, niedostrzegany w ogóle w czasach klasycznej starożytności, zdetronizował w pewnym momencie czasownik „być” z centralnego miejsca w systemie „bycia” i języka, zredukował „stawanie się” do „powstawania”, stając się podstawą możliwej koncepcji Absolutu i metafizyki-*creatio*. Heideggerowskie pojęcie „bycia” zawiera również w sobie owe gramatyczne przemiany.

Z kolei byt, modalność jako gramatyczne *verbum finitum*, jest jedynie możliwością, która „się umożliwia” w sensie *possibilitas actualitatis*, dzięki „uczestnictwu” w Byciu. Ale Platonskie słowo „uczestnictwo”, które u Heideggera nazywa się „różnicą ontologiczną”, jest tu raczej niestosowne, niczego bowiem znów w tym przypadku strukturalnie nie wyjaśnia. I wyjaśnić nie może, właśnie z racji nieokreślonej „natury” samego Bycia – *apeironu*. Tak, że analogia z relacją partycypacji, nawet w najprostszej formie krytykowanego przez Platona „wertikalnego” metafizycznego dualizmu, nie wchodzi tu raczej w grę. Podobnie było w metafizyce klasycznej, gdzie termin *participatio* funkcjonował na oznaczenie relacji zewnętrznej przygodnej egzystencji do Boga, niczego zaś nie tłumaczył, gdy chodzi o immanentną strukturę wewnątrzbytowych relacji. Wszystko to oznacza, że zarówno metafizyczna partycypacja, jak i sławetna „różnica ontologiczna”, która się z niej poczęła, są tylko pustymi słowami i metaforą, jakby powiedział Arystoteles.

R.P. W swojej książce wskazywałeś jednak na pewne podobieństwa pomiędzy myśleniem Platona i Heideggera. Jak to teraz wytłumaczyć w świetle druzgocącej krytyki Heideggera?

S.B. Sprawa dotyczyła właśnie pojęcia „bytu samego w sobie”, modelu metafizycznej substancjalności oraz redukcji bytu do rzeczowości (*res*). W tych refleksjach antymetafizycznych i antyreistycznych Platon i Heidegger wydają się zgodni. Platon jednakże odrzucając takie pojęcie bytu przeprowadza szerokie dowody, Heidegger zaś nie, po prostu je odrzuca, jak gdyby intuicyjnie opowiada się za relacjonizmem. Bycie bytem nie zasada się wg niego na tego rodzaju samoistności (*Ansichseiendes*), ale na jego odnoszeniu się do innych bytów (motyw leibnizjański). Możemy natomiast dopatrzeć się innej ściślej korelacji myśli Heideggera i Platona na gruncie *praxis*, choć jedynie w ograniczonym zakresie, bo w sferze – mówiąc po heideggerowsku – „bycia bytu spotykanego w otoczeniu”. Tutaj myślenie o byciu bytu daje się jakoś zracjonalizować. W dziedzinie praktyki nie tyle jest ważne myślenie i poznanie, co rozumienie. Istotą np. takiej „rzeczy” jak piła nie jest jakaś metafizyczna „esencja” (forma) „piłowatości”, ale właśnie jej *funkcja*, rozumienie jej funkcji, które ogólnie polega na właściwym wyznawaniu się w czymś (*episteme*). Platon podaje przykład „idei” uzdy, która nie jest jakimś idealnym wizerunkiem – metaforą

takiego przedmiotu, ale realną i obiektywną funkcją, która sprzężenie jeźdźca i konia czyni dopiero możliwym, dobry zaś jeździec to bezwiednie rozumie. Rzeczona korelacja w głębszym sensie, dotyczyłaby przeto istnienia pewnego związku pomiędzy heideggerowską *praxis*, podniesioną przezeń do wyższej rangi niż klasyczna *theoria*, a Platońską *methexis*: pomiędzy tym, co poręczne (*Zu-handene*) i tym, co właściwie uczestniczące. Istotą praktyki jest rozumienie poręczności, tzn., że coś może być tak-a-nie-inaczej przydatne do czegoś. Istotą uczestnictwa są ogólne warunki ejdetyczne, że *jest tak*, że coś musi być tak-a-nie-inaczej w relacji do czegoś, lub że *jest nie tak*, tzn., że tak-a-nie-inaczej być nie może. W obrębie samej filozofii Platońskiej istnieje – jak powiedziałem – taka korelacja pomiędzy sferą *praxis* (idee mechaniki, rzemiosła) i sferą *methexis*, ogólną ontologią funkcji i relacji (warunków) odpowiedniości i nie-odpowiedniości, tkwiących w samej strukturze (*physis*) „bycia”. Struktura poręczności byłaby przeto przypadkiem szczególnym ogólnej struktury oraz wiedzy i rozumienia partycypacji: współuczestnictwa i nie-współuczestnictwa, partycypacji, fundującej zarazem możliwość *praxis*.

R.P. W naszej rozmowie interpretowaliśmy niektóre szczegóły Twojej rozprawy o Platonie i metafizyce oraz, jak się okazuje, filozofowaliśmy. Czy mógłbyś zamknąć tę część naszego dialogu jakąś myślą dotyczącą współczesnego sensu prezentowanej przez ciebie interpretacji Platona?

S.B. Wychodząc np. od diagnozy „czasu marnego” naszej współczesności, to myślę, że interpretacja ta przemawia zasadniczo przeciwko relatywizmowi, nihilizmowi i reizmowi, a także przeciwko *rezonującemu intelektualizmowi*, który urasta dziś tak często do miana filozofii. Droga Prawdy wskazana przez poetę Parmenidesa oraz rozwijana przez jego Platońskiego imiennika to droga *logosu*, rozumnego sądu i orzekania, opartego na odsłanianych relacjach, które spajają rzeczywistość. Uchwycenie tych relacji nie może się obejść bez dialektycznego dociekania, jak powiada Platon, synoptycznego zestawiania zgodności, różnic i opozycji. Tylko dzięki tak rozumianym procedurom możemy dotknąć w końcu owego JEST Prawdy, rzeczywistej istoty bytu. Dlatego konsekwentnie rozwijane pomysły Platona muszą prowadzić do poważnego uznania tej filozofii, jako uzasadniającą ją samą oraz podstawy języka (semantyki), logiki, fizyki, a także muzyki i matematyki, słowem, całej teorii obiektywnego *logosu*.