

Hans-Georg Gadamer

Parmenides Platona i jego oddziaływanie*

Jeśli przyjmiemy, że oddziaływanie Platońskiego dialogu *Parmenides* w późnej starożytności było całkowicie odmienne od tego, w jaki sposób postrzegamy go dzisiaj, staniemy wobec prawdziwej zagadki. Nie chodzi o to, że dzisiaj wiemy, jakie jest rzeczywiste znaczenie tego dialogu. Interpretacja *Parmenidesa* oscyluje pomiędzy skrajnościami, z jednej strony – najwyższego uznania dla sztuki dialektycznej zaprezentowanej w dialogu, z drugiej zaś – pewnej bezradności wobec zamierzonej przez autora treści filozoficznej. Szczególnie pierwsza część dialogu, w której stary Parmenides przepytuje młodego Sokratesa, okazała się zwodnicza dla historycznego myślenia naszych czasów, doprowadzając do uznania całego dialogu za swego rodzaju samokrytykę Platona i punkt zwrotny w jego teorii idei. Nie miejsce tu, by krytkować krótkowzroczność tej interpretacji. Można by dowieść, że oddzielenie idei od rzeczy, czyli tak zwany *chorismos*, stanowiący przedmiot krytyki Arystotelesa, został w *Parmenidesie* rzeczywiście odrzucony. Co więcej, można by wykazać, że rozwijane przez Plotyna teorie neoplatonickie o dwóch światach oraz relacji *mimesis* i *eikon* można uznać wyłącznie za rozwinięcie myśli Platona, ponieważ Plotyn, ze względu na transcendentną perspektywę swoich czasów, pojmuje *chorismos* idei zbyt dosłownie. Powtarzałbym się, chcąc dowieść, że w tej kwestii neoplatonicy są złymi platonikami¹. Późny platonizm czerpał bowiem istotną inspirację nie z krytycyzmu pierwszej części dialogu, ale z dialektycznych ustępów drugiej, które tworzą główną część całości. Czytano niekiedy ten dialog jako podręcznik teologii negatywnej; otóż stąd właśnie

* Przekładu dokonano na podstawie: H.G. Gadamer, *Platos 'Parmenides' und seine Nachwirkung*, w: *Gesammelte Werke*, Band VII, *Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*, s. 313–327, Tübingen 1985–95 przy równoczesnym uwzględnieniu przekładu angielskiego: *Plato's Parmenides and its Influence*, transl. by M. Kirby, „Dionysius” 7 (1983), 3–16 [przyp. red.].

¹ Por. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978 [*Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002 – przyp. tłum.].

początkowo wyprowadzano dowód absolutnej transcendencji Jednego, to znaczy tego, co boskie, wpisując następnie w tekst *Parmenidesa* hierarchię hipostaz.

W przeciwieństwie do tego współczesne badania poszły w innych kierunkach. Wraz z pojawieniem się historycznego sposobu myślenia dokonano podziałów w zunifikowanej tradycji platonizmu, a prawdziwego Platona poszukiwano, abstrahując od historycznego oddziaływania jego myśli. Przez to ów późny platonizm po raz pierwszy nabral wyraźnych rysów. Dano temu wyraz za pomocą nowej nazwy „neoplatonizm”. Hegel, prawdziwy przodek filozoficznej historiografii i filozoficzny admirator późnych platoników starożytności, był już z tym terminem zaznajomiony, nie znalazł jednak nic niewłaściwego w dokonanej przez neoplatoników teologicznej interpretacji *Parmenidesa*. To w niej raczej dostrzegł rzeczywistą wagę dialogu: „nie jest to wprawdzie wyrażone wprost, mimo że temat jest z pewnością obecny” – z ograniczeniem, „że proste substancje i ich relacja, i ruch wyrażają jedynie momenty tego, co obiektywne, nie zaś jego ducha”. Filozoficzna energia Hegla i jego moc konstruowania doprowadziła do ponownego odkrycia spekulatywnej zasady platońskiej, jak również jego własnej dialektyki w platońskiej teologii późniejszych czasów. Dlatego doprowadził on do przyznania *Parmenidesowi* znaczącego miejsca w obrębie Platońskiego dzieła. Neokantyzm (Natorp, Hartmann) jedynie częściowo podążył za nim, deklarując, że prawdziwe znaczenie dla całości ma nie pierwszy, negatywny wywód, ale drugi, pozytywny: drugi wywód rozwija system wszystkich fundamentalnych pojęć.

Sytuacja ta jawi się nam jako trudniejsza. Odróżnienie Platona od neoplatonizmu niesie mnóstwo problemów. Nawet jeśli uznamy, że filozofia Platona jest ściśle i owocnie związana z tradycją religijną greckiego świata, nie można przeoczyć zupełnie nowego znaczenia religijnej transcendencji, które wypracowano w późnej starożytności, tworząc tym samym kolejną nić wiodącą do Platona. Nikt zatem bez wahania nie zaakceptuje tego „teologicznego” roszczenia Platońskiego dzieła. To wraz z Platonem, mimo wszelkiego dostojeństwa mowy, zaczyna się ruch filozoficznego myślenia jako takiego i pojawia się natarczywość Sokratesowego domagania się sprawiedliwości, moment wskazujący na spekulatywność poza wszelką tradycyjną formą religijną, nawet jeśli Platon świadomie przeciwstawia się tendencji oświeceniowej w myśli greckiej i sankcjonuje tradycyjne formy greckiego kultu. Oba te zjawiska są bardzo odmienne od religijnego ferworu późnej starożytności – na tyle odmienne, że bezpośrednia relacja neoplatonizmu do Platona rodzi problemy.

Najbardziej kłopotliwe jest to, że nie rozumiemy jasno początków neoplatonizmu, a co za tym idzie – teologicznej interpretacji Platona w sensie przyjęcia radykalnej transcendencji. Historiografia myśli greckiej, zapoczątkowana przez Arystotelesa i jego następców, z pewnością nie postrzega Platona w kontekście jego religijnych inspiracji lub przyszłego oddziaływania, nawet jeśli późniejsi komentatorzy, którym zawdzięczamy naszą najwartościowszą wiedzę o historii

myśli greckiej, ciągle na nowo objawiają wpływ neoplatońskich poglądów. Niemniej, bardziej współczesne badania (Dodds, Theiler, Merlan, Dörrie, Krämer) wykazały, że tendencja, którą zauważyliśmy w pismach Plotyna, ma długą historię. Najważniejszy aspekt znajduje się u Simplikiosa (*Phys.* 181.10), gdzie wzmiankowany jest Moderatos, który ostatecznie odwołuje się do Speuzypa. Trudno jest dyskutować, czy wśród bezpośrednich następców Platona, w każdym razie poczynawszy od Ksenokratesa, wyłoniły się dogmatyczne, religijne tendencje, dzięki którym można by w miarę rozsądnie wyznaczyć początki neoplatonizmu, poczynawszy od Akademii. W każdym razie, późniejsza transpozycja sfery idei do *Nous*, która wyznacza rozstrzygające przejście do neoplatonizmu, jest już prefigurowana przez fakt, że następcy Platona w Akademii – Speuzyp i Ksenokrates – umieszczają matematyczne formy w umyśle. W końcu w pismach Plotyna dobrze widoczny jest też wpływ nauki Arystotelesa mówiącej o *nous* – nawet, kiedy zaimek „owo”, odnoszący się do Jednego, przybiera czasem formę zaimka „on”, kiedy rodzaj nijaki zmienia się w męski. Nie należy tego jednak rozumieć jako antycypacji osobowego Boga religii judeochrześcijańskiej.

W każdym razie *Parmenidesa* z trudem można uczynić pretekstem dla takich kwestii. Odmienna sytuacja zachodzi w przypadku *Timajosa*, gdzie mit o demiurgu w końcu umożliwił taką internalizację idei – chociaż nie bez pewnego zadawania gwałtu tekstowi. To taki stan rzeczy sprawia, że Plotyn trzyma się bardziej platońskich mitów i rzadko wzmiankuje *Parmenidesa*. Po raz pierwszy wprost wspomina o nim Porfiriusz, ale Proklos również potwierdza, że dialog już od pewnego czasu był rozumiany jako traktat teologiczny, jak wiemy od Simplikiosa.

Zadziwiające jest doprawdy, że współcześni uczeni również kontynuują próby teologicznej interpretacji *Parmenidesa* (Jean Wahl, Max Wundt, Hardie, Speiser, Enzo Paci). Można to prawdopodobnie wytłumaczyć faktem, że poważne filozoficzne wyjaśnienie dialektycznej treści dialogu, które mogłoby rzeczywiście ukazać całą jego umiejętną kompozycję, zupełnie się nie powiodło. Nawet wnikliwa praca Cornforda, która silnie zorientowana jest wstecz, to znaczy ku dydaktycznemu poematowi *Parmenidesa* i pitagorejskiej nauce o liczbach, nie dostarczyła rozwiązania rzeczywistego problemu, chociaż rozjaśniła logiczną spójność wielu ogniw całego łańcucha wywodu. Fakt, że nie dostrzegamy już w *Parmenidesie* po prostu komedii pojęć, ale uznajemy powagę logicznego ćwiczenia, w którym wykazana jest dialektyczna złożoność eleackiej nauki, jest z pewnością oznaką postępu, niemniej nie dostarcza satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o pozytywny cel tych wywodów. Zarazem nie podlega dyskusji to, że w dialogu tym *Parmenides* sportretowany został jako człowiek, który osiągnął rzeczywistą dojrzałość wewnętrzną.

Posiadamy szczegółowy komentarz Proklosa, który między innymi dostarcza nam wszelkiego rodzaju informacji o prekursorach jego własnej teologicznej interpretacji *Parmenidesa*. Jednak ten komentarz, który zachował się do naszych czasów, nie zajmuje się całym dialogiem i nigdy się nim nie zajmował.

Od czasu, kiedy Klibansky odkrył zachowane po łacinie zakończenie traktatu Proklosa, wiemy z całą pewnością, że dotyczył on jedynie tzw. pierwszej hipotezy drugiej części dialogu. Jest to dosyć znaczące. Ktokolwiek poszukuje w tym dialogu rzeczy boskich, powinien ograniczyć swoje zainteresowanie do pierwszego argumentu, który wyabstrahuje Jedno-Będące z wszelkich pojmowalnych predykatów. Można to odczytywać jako przykład teologii negatywnej. I nawet główne dzieło Proklosa, *Teologia Platońska*, w niczym nam już nie pomoże. Prawdą jest, że teologiczna interpretacja *Parmenidesa* jest tam szeroko omawiana (wraz z odrzuceniem interpretacji dialogu jako czysto logicznego ćwiczenia). Mimo to jest tam coś zagadkowego – i rozzaczarującego zarazem – co dotyczy założenia, dzięki któremu Plotyński model hipostatycznej hierarchii został wpleciony w sekwencję dialektycznych etapów dialogu. Nie czyni się nawet najdrobniejszej próby, aby w samym tekście znaleźć podstawę dla argumentów za „teologiczną” interpretacją. Co za tym idzie, wydaje się nam dziś zupełnie absurdalnym uzasadnianie teologicznej interpretacji *Parmenidesa* – jak to uczynił Proklos – na podstawie Platońskiego *Teajtetu* i zawartych w nim pełnych szacunku odniesień do mrocznych głębi Parmenidesowej myśli.

Większe znaczenie ma dla nas Porfiriusz, zwłaszcza jeśli komentarz do *Parmenidesa*, odkryty w 1898 roku w palimpseście turyńskim, wyszedł spod jego pióra, czego prawdopodobieństwo wykazał Hadot. Tu, proste i odrębne Jedno, o którym mówi się w pierwszym ustępie, rozumiane jest jako „duch”, to jest *nous*. Jest to dość interesujące. Jednak nas głównie zajmowałby sposób, w jaki największy platonik późniejszej starożytności, sam Plotyn, rozumiał *Parmenidesa* i co zrobił z jego pierwszym wywodem.

W przypadku Plotyna stoimy na pewnym gruncie w tym sensie, że zachowało się całe jego dzieło. Dlatego możemy powiedzieć z pewnością, że jego powinowactwo z Platonem, które sam wypracował, nie oznacza, że zadowalała go wtórność interpretacji Platońskiej myśli. Wręcz przeciwnie, Plotyn buduje wyłącznie na podstawie swoich własnych percepcji, a kiedy odwołuje się do Platona, służy mu to raczej za potwierdzenie jego własnych poglądów niż jako punkt wyjścia. Co więcej, jest oczywiste, że ujmuje on Platona z perspektywy własnych pytań, nawet kiedy wprost się na niego powołuje. Czyniąc tak, często stosuje on w formie dowodu coś, czego my za dowód nie uznajemy. Ani słynne *epekeina z Państwa*, ani mityczny język, który pojawia się w *Fajdosie* i – przede wszystkim – w *Timajosie* – tutaj zaś szczególnie przekład świata idei na *Nous* (na poparcie czego odwołuje się do *Timajosa* 39e7!) – nie mogą w naszych oczach uczynić z Platona gwaranta nauczania Plotyna. Moja teza brzmi następująco: powinowactwo z Platonem, do którego przyznaje się Plotyn, nie jest mimo wszystko wymuszone – rozciąga się ono znacznie dalej niż wszelkie dosłowne nawiązania i pozwala samemu Platonowi pojawić się w nowym świetle i w innych relacjach zmierzających w nowych kierunkach.

Niestety, *Parmenides* nie odgrywa w tym wszystkim niemal żadnej roli. Prawdą jest, że Plotyn wciąż na nowo odwołuje się do wstępnej rozmowy i współcześni badacze skierowali na nią swą uwagę². Jednak na pytanie, które chcielibyśmy mu zadać, dotyczące jego rozumienia dialektyki wyłożonej przez Parmenidesa, istnieje tylko schematyczna i nieprecyzyjna odpowiedź, która mimo to miała ogromne oddziaływanie. Można ją odnaleźć w ustępach traktujących o trzech hipostazach.

Plotyn cytuje tam *Parmenidesa* jako dowód własnej nauki o hipostazach (obok Platońskiego drugiego i szóstego listu oraz *Timajosa*). Mówi o Platonie, że, w porównaniu z utożsamieniem *on* i *nous*, które Parmenides zaproponował w swym poemacie dydaktycznym, Platon postępował precyzyjniej, na tyle, by rozróżnić trzy rzeczy – Jedno, Jedno-Wiele oraz Jedno-i-Wiele. W sposób oczywisty odnosi się to do pierwszych dwóch etapów dialektyki *Parmenidesa*, które już Plotyn, a później jego następcy pojmowali jako trzy fazy, interpretując zwieńczenie drugiego argumentu jako trzeci, niezależny argument i rozumiejąc trzecią hipostazę jako hipostazę *psyche* (145e). Tak właśnie rozumie to Plotyn, prowadzony swoim potrójnym pytaniem.

Należy przyznać, że takie skupienie się na pierwszych dwóch fazach z potraktowaniem ich jako trzech faz nie jest zupełnie bezpodstawne. Istnieje faktycznie pewna formalna wskazówka dla takiego postępowania i to sprawia, że ciągle znajdują się kontynuatorzy takiego myślenia. Tekst Platona stwierdza wyraźnie: „A na trzecim miejscu pragniemy powiedzieć...”. Jest to dostatecznie charakterystyczne i w każdym razie przydaje następnemu ustępowi silny nacisk. *To de triton* można by tu nawet czytać jako wykrzyknik, na poziomie potocznego „po trzecie”. Następnie, pozytywny wywód, który wykładany jest jako druga faza, podobnie jak i negatywny wywód, rozwinięty w pierwszej fazie, wymienione zostają w powiązaniu z tym stwierdzeniem w taki sposób, żeby wywnioskować, że są one założeniami trzeciego wywodu (*Parm.* 155e). Nie można jednak rozumieć tekstu w ten sposób. Co do jego treści, nowy trzeci wywód może jedynie należeć do drugiej fazy i, tak jak ona, znowu dotyczyć uczestnictwa w czasie. To, że Jedno jest Wielością i zarazem nie jest Wielością, o ile uczestniczy w czasie, potraktowane jest jako temat, a jako rezultat uwidacznia się nowe dialektyczne zawikłanie. W dialektycznych fazach, przez które przechodzi Parmenides, nie ma najlżejszej sugestii, że tym „trzecim”, które ma tworzyć trzecią hipostazę po Jednym i *Nous*, jest *psyche*, a tak powinno być, zgodnie z wyjaśnieniem Plotyna. Fazy te oczywiście w żaden sposób nie kończą się przy owym „trzecim” jako konkluzji lub punkcie zwrotnym. Co więcej, można to powiedzieć o całości tekstu Plotyna dotyczącego trzech hipostaz, że jego tytuł nie koresponduje

² Por. na przykład nowy esej autorstwa F.M. Schrödera, *The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus*, „Dionysus” nr 2, 1978, który ogranicza się całkowicie do początkowej rozmowy i w ogóle nie zajmuje się interesującymi nas ustępami dialektycznymi.

właściwie z jego treścią i że na końcu tylko jedna hipostaza, *psyche*, reprezentuje jego stanowisko i dokonaną przez niego interpretację. Z tego istotnego powodu odniesienie do *Parmenidesa* jest nieadekwatne i jałowe. To raczej poemat dydaktyczny samego Parmenidesa jest tym, co Plotyn tu faktycznie przywołuje, i to w związku z drugą hipostazą, którą jest *nous*.

Na podstawie tego odwołania do *Parmenidesa* niemal nic nie można dowiedzieć się o głębszym związku, który łączy Plotyna z myślą Platońską. Ta metoda ukazuje nawet mniej z prawdziwego zamysłu Platońskiego *Parmenidesa*. Oba zagadnienia wymagają odmiennego ujęcia. Okaże się, że ta sama droga prowadzi do obu celów. Nie ma wątpliwości – poza użyciem metafizycznych metafor, demiurga w *Timajosie* i wędrówki duszy w *Fajdosie* – to przede wszystkim właśnie nauka o pięciu rodzajach w Platońskim *Sofiscie* zyskuje precyzyjny i twórczy kształt u Plotyna.

Z pewnością można teraz powiedzieć, że ten wielki traktat o rodzajach bytu, w którym Plotyn nie zgadza się przede wszystkim z Arystotelesowską i stoicką nauką o kategoriach, pozostając zależnym od nauki o rodzajach w *Sofiscie*, jest nie tylko najtrudniejszy i najbardziej scholastyczny, ale również, ogólnie rzecz biorąc, nie posiada swego niepowtarzalnego tonu, który gdzie indziej charakteryzuje Plotyńskie nawiązania do nauczania wielkich myślicieli, a przede wszystkim do Platona. Z drugiej strony, należy powiedzieć, że z pewnego rodzaju odpowiedzialnością, nad którą nie sposób się tutaj rozwodzić, Plotyn idzie za wywodem *Sofisty* i nie pokazuje niemal wymuszonych i niejasnych nawiązań do Platona, które można znaleźć gdzie indziej w jego pismach. Tutaj rzeczywiście idzie za Platonem. Niemniej jest to Plotyn w najczystszej postaci, kiedy tutaj, jak i wszędzie indziej, obiera misterium *psyche* za punkt wyjścia własnego zajmowania się Platonem. Jednak Plotyn, jak bardzo szedłby tutaj za Platonem, zarazem podąża własnymi drogami. Dla niego dusza jest i jednością, i wielością. Jako jedność jest odrębna od podzielności tego, co cielesne, i jasno oddzielona poprzez nową niepodzielność. Ale postawiona naprzeciw Jednego dusza jest rozróżnialną wielością. Dlatego staje się możliwe pytanie: co i jak? – czy wielość jest tym, co jest dostrzegalne w duszy? To, że „byt” jest w duszy, jest ewidentne. Byt i życie są czymś wspólnym całej duszy; konstytuują wspólnotę samej duszy. Kategoria bytu zatem duszy przynależy. Łatwo możemy to zrozumieć: ruch – a tym jest *psyche* – przysługuje wszelkiej żywej rzeczy; należy do całego jej „bytu”.

Kinesis jednak posiada ważność jako pierwsza z rzeczy, która, poza bytem i życiem, jawi się istniejącemu życiu duszy jako jego własne *genus*, rodzaj. Wywód rozwija się, zachowując ogólne odniesienie do Platońskiego *Sofisty* w ten sposób, że *kinesis* i *stasis* oraz tożsamość i różność – i tylko one – wyróżnione są jako odrębne rodzaje (*genera*) w *ousia*. Można by sądzić, że wynikająca stąd interpretacja *kinesis* i *stasis* jako myślenia i tego, co pomyślane, nie jest już Platońska, ale jest wyrazem tej internalizacji i transformacji w to, co psychiczne, którą

Plotyn ubarwia całą ontologię Platona i Arystotelesa. W szczególności można by podejrzewać, że wraz z *psyche* jako punktem wyjścia eleacka i heraklityjska opozycja *stasis* i *kinesis* zostaje błędnie przekształcona w mediację myślenia i tego, co pomyślane.

Czy to podejrzenie rzeczywiście jest prawomocne? Spójrzmy na tekst Platoński, mając w pamięci to pytanie, i przetestujmy je na nowo. Zastanawiam się: jeśli w dialogu *Parmenides* załamuje się teologiczna interpretacja Platona, to czy nie był on już być może odkrywcą ontologii *psyche*? Jest to w swej istocie stare pytanie, stawiane ciągle na nowo w *Sofistcie*; mianowicie, jak wyjaśnić tak niespójną grupę najwyższych *genera*. *On*, *kinesis*, *stasis*, tożsamość, różność: co tak wzajemnie wykluczające się rodzaje, jak ruch i spoczynek (tj. pozostawanie w spokoju), mają wspólnego z bytem, tożsamością, różnością i niebytem? W jaki sposób te pierwsze uczestniczą w uniwersalnym, dialektycznym powiązaniu tych drugich? Bez wątpienia *kinesis* i *stasis* mają znaczenie fundamentalne dla Platona. W *Teajecie* rozwija on powszechną teorię zmienności, ontologię procesu, po to, by pośrednio wskazać, przez niemożność jej obrony, na prawdziwe pojęcie wiedzy i przeciwstawne stanowisko eleatów jako poprawne. W ten sam sposób przygotowuje się on do dialektyki najwyższych *genera* bytu, którą rozwija w *Sofistcie*, wraz z uwagą, że ani materialści, ani zwolennicy idei nie mogą obronić jednostronności własnego stanowiska. Nie do pomyślenia jest zarówno zanegowanie pozbawionego ruchu bytu, jak i zanegowanie ruchu. Dialektyka idei, którą się wtedy wprowadza, wiąże się mimo to z *kinesis* i *stasis* jako dwoma wzajemnie wykluczającymi się przeciwieństwami i to podejście jedynie pośrednio służy powiązaniu bytu, tożsamości i różności i przez to rozpoznaniu niebytu. Nie ma żadnej wzmianki o odpowiadającym temu wzajemnym powiązaniu *kinesis* i *stasis* (*Soph.* 250a8; 254d7; 255a10 n.).

Czy rzeczywiście? Byłoby to z pewnością dziwne, gdyby materialści byli zmuszeni do uznania *phronesis*, to jest jakiejś wewnętrznej tożsamości, i jeśli formalisci uznaliby ruch, ponieważ byt nie może być pomyślany bez *nous*, życia i duszy. Czy, na koniec, powszechne uczestnictwo jest również ważne dla *kinesis* i *stasis* tak, że uczestnictwo *stasis* w *kinesis* i *kinesis* w *stasis* staje się zrozumiałe? W *Sofistcie* jest to w każdym razie rozważane potencjalnie (*Soph.* 256b6). Czy istnieje coś więcej poza tym? Oto jest pytanie, które chciałbym zadać: czy i w jakim sensie już w pismach Platona, nie zaś po raz pierwszy w dziele Plotyna, ruch ma jakiś związek z myśleniem (a stąd ze *stasis*)? Sam *Sofista* już zmierza w tym kierunku, odwołując się do *phronesis* – przeciwko materialistom (247b) oraz do *dzoë* i *nous* – przeciwko idealistom (249a), z obu stron zakładając nierozdzielność tego, co jest pomyślane, i ruchu myślenia. Oczywiście opozycja i wzajemne wykluczanie, które przynależą *kinesis* i *stasis* w potocznym użyciu, nie mogą być ostatnim słowem. Niemniej sugestia taka pada w 256b7. Czy w dziele Platona istnieją dalsze takie wskazówki i czy Platoński *Parmenides* może zostać wymieniony w tym kontekście?

Zacznijmy od końca. Wydaje mi się, że wszystkie interpretacje dialogu lekceważące symetryczną konstrukcję dialektycznych kroków, które prezentuje Parmenides, faworyzują jedną lub drugą stronę i nie dostrzegają świadectwa pochodzącego z kompozycji.

Neoplatońska preferencja dla pierwszej fazy, z całkowitą transcendencją Jednego, nie może być bardziej uzasadniona niż preferencja dla fazy drugiej, wywodząca się od Albinosa, za którą to interpretacją idą Hegel i neokantyści, widząc w *Parmenidesie* antycypację Arystotelesowej nauki o kategoriach i w ostatecznej instancji – ideał Hegłowskiej logiki. Wbrew temu należy podkreślić, że istnieje tu równowaga. Pojawiają się antytetyczne ekstrema całkowitej podzielności i całkowitego powiązania idei, jak to przedstawia *Sofista* 251d. Poszukują one środka, który wcale nie jawi się jako taki, a który byłby prawdziwą dialektyką idei.

Interpretacja ta wydaje się najbardziej korespondować z symetryczną strukturą eleackiej dialektyki. Dlatego nawet bardziej uderza ewidentna asymetria w rozwoju tej dialektyki w *Parmenidesie*. Dokładnie mówiąc, jest to ta część (155e–157b), którą się niekiedy rozumie jako syntezę pierwszych dwóch faz, niekiedy jako opis hipostazy *psyche*, niekiedy zaś jako proste zwieńczenie drugiej fazy, obejmujące czasowość wszelkiego ruchu jako przejścia – i umiejscawia go w *exaiphnes*, „bezcześnie”. Jaki jest zamysł tego apendyksu? Tego typu asymetrii nie można uważać za przypadkową w dziele o takiej strukturze. Musi mieć jakieś znaczenie.

Prawdą jest bez wątpienia, że ten wywód zakłada partycypację Jednego w ruchu, jak i w spoczynku, i że to wymieniałe się wykluczanie ruchu bądź spoczynku zostaje pośrednio zaimplikowane. Określone to jest pojęciem partycypacji w czasie. Jednak dokładnie w tym punkcie pojawia się nowy dialektyczny ruch, który ma związek z tym, że *metallambanein* w czasie wynika z *metechein* w czasie. Zmierza on, od początku, wraz z powstawaniem i ginieciem, tj. wraz z partycypacją w bycie, poprzez partycypację w Jednym i Wielu, w podobnym i niepodobnym, w większym, tym samym i mniejszym – przez co pokazane jest jego uniwersalne znaczenie. Wówczas jednak ten wywód, ku któremu wszystko zmierza, dopiero się rozpoczyna. Zredukowany jest do swej zasady w przejściu od ruchu do spoczynku i od spoczynku do ruchu. To właśnie wydaje mi się znaczące. Pojęcie *metaballein* jest nam tak znajome z *Sofisty* (255a) i Arystotelesa. Słowo to jest ulubionym wyrażeniem w grece, począwszy od Homera. Oznacza nagłą zmianę dobrego losu na zły, dobrej pogody w złą itd. Jednoznacznie wyraża greckie zaufanie i nieufność do bytu i odnosi się do eleackiej koncepcji bytu jako negacji zmiany. Teraz, w Platonskim *Parmenidesie*, objawia temporalną strukturę tej zmiany jako „nagłości”, która jest w bezczasie pomiędzy spoczynkiem i ruchem (*Parmenides* 156e). Struktura ta pozostaje prawdziwa dla wszystkich *metabolai*, dla wszystkich rodzajów nagłej zmiany³. Wszystkie te przemiany czegoś w coś są w bez-

³ W nowszych badaniach poświęconych Platonowi na to wyrażenie kładzie się szczególny nacisk, kiedy na przykład użyte zostaje w *Liście VII* lub w *Biesiadzie* do opisanie nagłego błysku poznania. Nigdzie jednak nie ma problemu nagłej zmiany tego, co czasowe, jak w *Parmenidesie*. Pomijając

czasie, a oznacza to, że istnieje „pomiędzy”, dla którego ani jedna determinacja, ani druga nie są ważne. Sprzeciwia się to w sposób zdecydowany wszystkim uznanym poglądom na wzajemną, wyłączną opozycję *kinesis* i *stasis*.

Nawet w *Sofistcie* – od razu! – pada stwierdzenie, że byt nie może pozostawać poza tymi dwiema opozycjami (*Soph.* 250d). Wniosek ten zostaje tu wyciągnięty w sposób precyzyjny: byt nie jest ani w ruchu, ani w spoczynku. Moje pytanie brzmi: czy jest to może negatywny odpowiednik stacjonarnego ruchu, który zapowiada *Sofista* (256b)? Pytanie musi zostać postawione poważnie, a wówczas przybiera następującą postać: czy to splecenie ze sobą *kinesis* i *stasis* może być ogólnym strukturalnym schematem, w którym Platon faktycznie widzi dystynkcję *psyche* i *nous*? Jeśli byłoby to prawdą, wynikałoby, że wbrew wszelkiej uporczywej niezależności w podążaniu za Platonem Plotyn rozwijał autentyczne Platońskie inspiracje. Wynikałoby to nawet wówczas, gdyby nie istniała żadna podstawa dla fałszywej transformacji dialektycznych faz dialogu w hipostatyczny rozwój wychodzący od Jednego. Co prawda, to nie dialog *Parmenides* ofiarowuje dowód na to, nawet jeśli – i przede wszystkim – nieoddzielność *einai* i *noein*, które Plotyn rozwija, odgrywa rolę już w dydaktycznym poemacie [*Parmenidesa*]. Dialogiem tym jest przede wszystkim *Sofista*. Platon w *Sofistcie* uznaje pojmowalność bytu za oczywisty punkt wyjścia, poczynawszy od którego rozwija dialektyczne różnicowanie nauki o bycie.

Godne jest też uwagi, że nie tylko w *Sofistcie*, ale również w dyskutowanym apendyksie z *Parmenidesa* *kinesis* odgrywa wiodącą rolę. Koreponduje to z ontologiczną strukturą, za pomocą której w *Teajtecie* Platon wyznacza granice teorii zmienności, odwołując się do czcigodnego Parmenidesa. W schemat ten wpisuje się również sposób, w jaki w *Sofistcie* odrzucony zostaje brak elastyczności u idealistów. W *Teajtecie* teoria zmienności napotyka na swoją ostateczną barierę w postaci tego, co dusza widzi w sposób czysty sama przez się (185d). Podobnie w *Sofistcie* materialści odnajdują swoją granicę w *psyche* i w bycie, który jest założony w myśleniu (*phronesis*). Przeciwnym terminem, poza zasięgiem idealistów, który wyraża niezależną zdolność poruszania *psyche*, jest znów *kinesis*. Cóż to jest? Czym ona jest dla Platona idealisty? Czy jest to jedynie *me on*, w opozycji do którego *on* jest prawdziwym bytem? Czy rzeczywiście Platon jest antyheraklitejski?

W owym apendyksie znajdującym się w *Parmenidesie* strukturalna formuła *metabole*, którą Platon prawdopodobnie jako pierwszy wprowadził do filozoficznej dyskusji (wszystkie wcześniejsze przykłady są podejrzane i wydają się być po prostu

pojedynczą, całkowicie trywialną wzmiankę u Aulusa Gelliusza, ani starożytni, ani średniowieczni nie odnosili się do tej dyskusji w *Parmenidesie* w kontekście problemu czasu. Pierwszym, dla którego ten ustęp gra pierwszoplanową rolę w „teologicznej” dyskusji, wydaje się być Kierkegaard w swoim *Pojęciu lęku* [przeł. A. Djakowska, Warszawa 1996 – przyp. tłum.]. Jeśli jest to rzeczywiście prawdą, godne jest uwagi.

refleksami z Arystotelesa), zostaje wyniesiona na poziom czegoś prawdziwie uniwersalnego, co jasno wskazuje poza prostą nicość niebytu. Rzeczywiście, nagłość, natychmiastowość przemiany zawsze mówi nam coś o powszechnym elemencie i o jedności, która nie dzieli tak bardzo przeciwieństw od siebie nawzajem, jak je nawzajem łączy. Nie jest to proste stawanie się innym – jest to jak stawanie się innym z siebie, refleksja sama w sobie. Wydaje mi się, że jest to rzeczywiście tajemnicą samo-ruchu, a stąd – życia i duszy. W wywodzie z *Sofisty* (249) jawi się to jako prosty argument za uznaniem powszechnej obecności ruchu w bycie. Czy jednak nie wskazuje to na implikacje ukryte w dialektycznym rozwoju eleackiego pojęcia bytu? Ruch nie jest po prostu jak zmiana pogody, negatywną nagłą zmianą, która neguje to, co jest obecne. Taka zmiana może raczej reprezentować zjawisko, manifestację bytu. Jest to przede wszystkim charakterystyka tego, co żyjące – istnieć w taki sposób, żeby być w stanie to uczynić, przejść od spokoju do ruchu, całkowicie z siebie, nie zaś z powodu czegoś innego, co pobudzałoby to do ruchu. Posiadanie samoruchu jest prawdziwą naturą tego, co żyjące.

Platon już wcześniej czynił do tego aluzje, kiedy w *Charmidesie* (168e) odkrywał taką *dynamis*, która odnosi się do siebie w sposób, należy przyznać, zagadkowy, ale niemniej niezaprzeczalnie – jeśli ktoś rozważa, w jaki sposób widzenie, słyszenie, ruch, który porusza sam siebie, i ciepło, które zapala drewno, są związane ze sobą. Sokrates utrzymuje, że do tej listy można dodać wiedzę, która zna siebie. Jest to szczególna lista, w której samoodniesienie ruchu i świadomości jest postrzegane jako to samo co samozapalenie się przegrzanego drewna. Rzeczywiście, samozapłon, samoruch i samoświadomość – wszystkie mają tę samą zagadkową cechę, polegającą na tym, że one są *metabole*. Jak płomień bucha z polana, nagle i bez żadnej fazy przejściowej, tak samoruch wszelkiej istoty żyjącej wydaje się nie mieć żadnej pośredniej fazy. Nie ma, na przykład, żadnej fazy przejściowej od snu do jawy lub od spokoju przyczajenia do ruchu, w którym kot wykonuje skok.

Wraz z tą interpretacją odnoszącą się do siebie *dynamis* Platon idzie zarazem wstecz, jak i w przód – wstecz do Heraklita, co można wykazać, w przód zaś – do nauki o samoruchu duszy – z którego rozwija wielki mit w *Fajdrosie* – i ostatecznie również naukę o ruchu w *Prawach*, aż po Arystotelesową naukę o *nous*. Czy nie jest to jednak swoisty początek Plotyńskiej nauki o trzech hipostazach, która wydaje się być mieszaniną Platońskiej dialektyki i Arystotelesowej nauki o *nous*? Czy to nie oznacza, że Plotyn rozwija prawdę wspólną im obu?

To, że Platon sam odnosi dialektykę Jednego i Wieleści do Heraklita, okazuje się przede wszystkim przez jednoznaczne nawiązanie doń w *Sofiście* (242e), które stoi w zupełnej opozycji do własnej Platońskiej wykładni Heraklitejskiej nauki. Następnie jońskie Muzy uznały, że bezpieczniej jest spleść Jedno i Wiele ze sobą i powiedzieć, że Byt jest zarazem Jednym i Wieleścią. Zilustrowane to jest autentycznym bezsprzecznie cytatem z Heraklita: *diapheromenon aei symp-*

*heretai*⁴. Można wykazać, że jest to prawdziwie Heraklitejska nauka o Jednym, które zmianą w swoje przeciwieństwo objawia siebie jako prawdziwe Jedno, jako *hen sophon*. Nie tylko dzień i noc są jednym, czego Hezjod nie wiedział – ale ogień i knot, który płonie, sen i czuwanie, bycie żywym i bycie umarłym, wojna i pokój, głód i zaspokojenie przechodzą nawzajem w siebie bez fazy pośredniej i przez to dowodzą jedności, którą stanowią. Na koniec ta sama rzecz zostaje ukazana przez rozprzestrzeniający się błysk światła⁵ – to jest „błysk światła z absolutu”, w którym przemiany powodowane przez ogień (*pyros tropai*) rosną do najwyższego poziomu, do *pyr phronimon*, w którym jasne stają się zagadka i tajemnica *psyche*. Jedno dzieli się i łączy! *Hen te on kai polla kai mete hen mete polla*. Jeśli Heraklit ma tu głos, to mówi, podsumowując to, co nagle, co jest w żadnym czasie: *oute hen estin oute polla, oute diakrinetai oute synkrinetai*. Czy dusza zawarta jest w tym, co nagle, tak jak błyskawica? *Psyches estin logos heauton auxon*⁶.

Jest to unifikujący moment dla tych znaczących zbieżności, obecnych również w Platońskim *Fajdrosie* – samoruch zostaje wyróżniony nie tylko jako istota duszy, ale w ostatecznym rozrachunku również jako początek wszelkiego ruchu, nawet tego ruchu, który jest poruszany przez coś innego. Należy przyznać, że w dowodzie (*apodeixis*) z *Fajdrosa* nie ma żadnego odniesienia do dialektycznego paradoksu. Owa *apodeixis* kładzie silny nacisk na początek ruchu, w którym zakłada się z konieczności fazę przejściową od nicości do bytu. Jasne jest, że dialektyka naglej przemiany tkwi *implicite* w naturze początku. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że kiedy w szczegółowej teorii ruchu w *Prawach* samoruch zostaje przedstawiony jako najwyższy i pierwotny ruch, który konstytuuje początek wszelkiego ruchu, wówczas pojęciu *metabole* dane jest pierwszeństwo: *mon arche tis auton estai tes kineseos hapases alle plen he tes auten kinesases metabole* (895a)⁷. Dowód w *Prawach* zmierza ku pierwszeństwu *psyche*, która różni się od ciała samoruchem. Dlatego pierwszeństwo *psyche* tkwi w kontekście, który, bardziej niż coś innego, potwierdza ciągłość myśli greckiej od Parmenidesa do Plotyna. Sam Platon z pewnością promował interpretację, która później stała się tak sławna, a mianowicie, że to Sokrates sprowadził filozofię z nieba na ziemię i znalazł ją pośród ludzi; szczególnie widać to w wizerunku Sokratesa w *Apologii*. Niemniej w świetle naszych rozważań, jasne staje się to, co następuje:

⁴ Heraclitus, Diels-Kranz, frag. 10.

⁵ W swoim komentarzu do *Parmenidesa* Jean Wahl wskazywał już (s. 170 n.) na odniesienie Platońskiej analizy do Heraklita, a przede wszystkim do użycia tego słowa przez Heraklita. Por. też N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen 1909, s. 360 n.

⁶ Heraclitus, Diels-Kranz, frag. 115.

⁷ „Czy pierwszą sprawcą przyczyną ruchu ich wszystkich nie będzie to, co samo sobie daje pchnięcie i samo w sobie wywołuje zmianę?”, Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.

Plotyn, kiedy spogląda na dramat duszy jako kosmiczne wydarzenie, ma przed oczyma pewnego rodzaju Platońską spuściznę. Czyniąc tak, może potraktować Platoński mityczny sposób narracji dogmatycznie i, kiedy tylko zechce, przeobrazić go w psychologię. Niemniej jest to prawdą; Platon również porządkuje ludzką duszę i jej rozumność w ramach rozumnego porządku wszechświata. I to nie tylko w taki sposób, że przeprowadza wielką analogię duszy, państwa i świata, i daje pierwszeństwo we wszystkich sferach najwyższej zdolności duszy, *nous*, która postrzega to, co racjonalne. Rozważa zawsze całość bytu w tym porządku władzy i rządzenia, dlatego jest to tym samym zawsze racjonalność będącej w ruchu całości, w przeciwieństwie do której racjonalność intelektu objawia się sama. Jest to niezawodny obieg gwiazd, czyli ruch okrężny, a przede wszystkim jednocząca stałość spoczynku i ruchu wirowego, jaka przysługuje ruchowi tego, co na szczycie, a co uważane jest za metaforę rozumnej myśli.

Prawdą jest, że u Platona nie ma dokładnie tego samego podziału myślenia i tego, co pomyślane, na *kinesis* i *stasis*, jak to przyjmuje Plotyn. Niemniej okrąg tego samego, który w *Timajosie* jest związany rozumieniem i prawdziwą wiedzą i przeciwstawiony jest okręgowi innego, ciągle zmiennym poglądom i opiniom, pojawia się jako regularny okrąg dziennej drogi słońca przeciwstawny nieregularnemu okręgowi jego rocznej drogi. W *Prawach* zostało to podjęte na nowo jako obraz istoty myślenia. Zarazem jest to stopniowe rozszerzanie ruchu ze spoczywającego środka, przez powolny ruch wewnętrznych kręgów, po największą prędkość najbardziej zewnętrznych peryferiów, co tak fascynuje Platona. Ta wspólność spoczynku i ruchu, którą wyraża wirujący wierzchołek, ilustruje enigmatyczną naturę myśli, która ze swej strony rzeczywiście jest poza czasem.

Jak dobrze wiadomo, Plotyn przez całe swoje życie spekuluje o powiązaniu pomiędzy myśleniem i ruchem okrężnym. Był w stanie odnaleźć u Platona i Arystotelesa inspiracje. Wyprowadził jeszcze więcej ze zjawiska tak zagadkowego dla starożytnej nauki o ruchu, to znaczy tego, że ten wirujący wierzchołek wykazuje koincydencję spoczynku, wolnego i szybkiego ruchu. Jest to w sposób jasny samopodział ruchu całości, w którym dostrzega on ontologiczne znaczenie w takim stopniu, w jakim jest zmysłową manifestacją jedności życia, duszy i ducha.

Rezultat naszej analizy Platońskiego *Parmenidesa* i pytanie o to, na ile można w nim widzieć dialog, który przygotowuje drogę neoplatonizmowi, nie jest więc ograniczony do omówienia reinterpretacji i gloss Platońskich zagadnień. Badania zawarte w *Początkach neoplatonizmu*, opublikowanych przez Doddsa w 1928 roku, kontynuowane przez Theilera, Merlana i Krämera, znacznie przybliżyły ich do Platona, nie dodając w rzeczywistości niczego do *Parmenidesa*. Wydaje mi się, że w tym miejscu moja analiza idzie dalej. Impulsy, które można znaleźć w rozwiniętej postaci u Plotyna, mimo że przeniesione do nowego kontekstu, są jednak prawdziwie Platońskie. Jedna rzecz jest z pewnością godna uwagi, a mianowicie to, że Plotyn w sposób oczywisty całkowicie usunął dialektyczną

drogę wzwyż (*klimax*), która *implicite* zawiera się w naturze nagłej przemiany. Nawet pojęcie nagłej przemiany nie gra dla niego żadnej roli. Tutaj znajduje się ważna wskazówka, z której można się dowiedzieć, co jest rzeczywiście swoiste i nowe dla Plotyna. Ktokolwiek mówi o nagłej przemianie – nie ma znaczenia, jak bardzo ukryte prawdy przypisując bezczasowemu cudowi tego, co „nagłe” – ściśle trzyma się pojęcia bytu, które sformułował Parmenides: byt jest tym, co się nie zmienia. Z drugiej zaś strony, Plotyńskie pojęcie duszy zupełnie przekształciło pojęcie bytu w pojęcie mocy (*dynamis*) pozostającej w relacji do samej siebie, *dynamis*, która myśli siebie. W ten sposób po raz pierwszy przyznał on priorytet refleksji na polu ontologicznych pytań. Plotyn stoi u progu nowej epoki. Zmusza nas to do zastanowienia się, albowiem również my stoimy dzisiaj u progu nowej epoki. Widzimy jedynie, jak się stopniowo wyłania. Wskazuje ona jednak przeciwny kierunek – pewnego zreformowania suwerennej samoświadomości epoki nowoczesnej, ugruntowującej wszelką wiedzę w subiektywności. Dlatego Platon mógłby nam dzisiaj wydawać się bliższy niż nowoczesny, subiektywny sposób myślenia, i być może nawet bliższy od platonizmu późnej starożytności, który skłaniał się ku chrześcijańskiej epoce nakierowania na to, co wewnętrzne.

Uniwersytet w Heidelbergu

Przełożył Krzysztof Łapiński