

Konrad Dydak Rycyk OFM

## **Krytyka Platona przyjmowania uczestniczenia (τὸ μετέχειν) rzeczy w postaciach (εἶδη) jako przyczynek do dyskusji na temat źródeł antynomii w podstawach matematyki**

Postawiona w tytule próba filozoficznego namysłu nad ujawnionymi na przełomie XIX i XX wieku antynomiami w teoriomnogościowych podstawach matematyki, mając jednocześnie na uwadze sposób myślenia Platona nt. możliwości przyjęcia *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν) poszczególnych rzeczy w swoich *postaciach* (εἶδη), w pierwszej chwili wydaje się być czymś zaskakującym i – jeśli nie zupełnie nieuprawnionym – to budzącym pewne kontrowersje. Jest to przecież zestawienie dwóch na tyle czasowo odległych i na tyle odmiennych od siebie badawczych zakresów, że próbę dokonania takiego namysłu można by z gruntu uznać za bezprzedmiotową. Z drugiej strony trzeba jednak zauważyć, że filozoficznych źródeł niektórych matematyczno-logicznych problemów obecnie poszukuje się już u starożytnych mędrców greckich. Przykładem takiego zabiegu jest dość częste zestawianie, przekazanych m.in. przez Arystotelesa (*Physica* VI 239b), słynnych aporii na temat ruchu Zenona z Elei z omawianiem matematycznego problemu wielkości nieskończonych<sup>1</sup>. W świetle tej

---

<sup>1</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2012, s. 140; Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, Warszawa 2006, s. 201.

uwagi można zatem, jak się zdaje, dokonać próby filozoficznego (nie matematycznego!) namysłu, który z perspektywy myślenia Platona zmierza do ukazania filozoficznych źródeł oraz znaczenia teoriomnogościowych antynomii w matematyce.

## 1. Antynomie w podstawach matematyki na przełomie XIX i XX w.<sup>2</sup>

Wysiłek wielkich matematyków czasów nowożytnych bezsprzecznie zmierzał do tego, by określić a następnie w sposób jednoznaczny i spójny (tj. niesprzeczny) zdefiniować wszystkie te elementy, które z racji swej oczywistości i (już osiągniętej) jednoznaczności mogłyby z powodzeniem posłużyć za fundamenty całej matematycznej i geometrycznej wiedzy. Program takiej matematycznej integracji, której hasło rzucił Gottfried Wilhelm Leibniz, jest w historii matematyki określany mianem *logicyzmu*. Jej zasadnicze idee w XIX wieku podjął na nowo m.in. Bernard Bolzano, a po nim wielu znakomitych matematyków, wśród których należy wymienić takie postaci, jak Karl Weierstrass, Richard Dedekind, Gottlob Frege i Georg Cantor, później Bertrand Russell, Alfred North Whitehead. Znalazły one swoje oryginalne rozwinięcie także u czołowego przedstawiciela matematycznego *formalizmu*, Davida Hilberta. Program ten zakładał – najogólniej sprawę ujmując – sprowadzenie całej matematyki do jej logicznie niesprzecznej podstawy, za którą uważano wówczas rachunek predykatów. W tym celu dokonano pełnej formalizacji tego rachunku, na bazie czego przystąpiono później do próby sformalizowania arytmetyki liczb rzeczywistych (**R**) oraz całej matematycznej analizy. Punktem wyjścia tejże próby miała być odpowiednio sformalizowana arytmetyka liczb naturalnych (**N**). Pojawiły się zresztą

---

<sup>2</sup> Pojawienie się antynomii teoriomnogościowych oraz ich znaczenie na tle historycznych problemów i rozwoju ówczesnej matematyki są przedstawione jedynie zdawkowo. Podstawę owego przedstawienia obok wskazanej wyżej książki R. Murawskiego stanowią następujące opracowania: L. Gruszecki, *Zarys dziejów matematyki*, Lublin 2012; J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów 2000; R. Murawski, K. Świrydowicz, *Wstęp do teorii mnogości*, Poznań 2006.

pewne istotne osiągnięcia, które dawały wówczas nadzieje na spełnienie programu tak rozumianej „logicyzacji” całej matematyki. Były nimi przede wszystkim rezultaty, do których doszedł Frege. Mając na uwadze pojęcie równoliczności zbiorów Cantora podał on sposób zdefiniowania arytmetyki liczb  $\mathbf{N}$  za pomocą ściśle określonych pojęć logicznych. Z kolei na podstawie jego wyników Dedekind oraz Giuseppe Peano zaproponowali następnie aksjomatykę rachunku liczb  $\mathbf{N}$  jako matematyczną teorię elementarną<sup>3</sup>.

Podstawowe pytanie matematyki – *czym jest liczba?* – posiadało jednak już wówczas swoje istotne osadzenie w innym, dla matematyki równie istotnym pytaniu: *czym jest zbiór* i jak właściwie należy go rozumieć? Szczególny kontekst tego pytania Cantor uzyskał wtedy, gdy przyjęte przez siebie dystrybutywne (a nie kumulatorywne) rozumienie zbioru odniósł nie tylko do zbioru skończonego (*finitum*), lecz także do zbioru nieskończonego, który, prawdopodobnie pod wpływem prac Dedekinda, określał mianem nie *infinitum*, ale raczej *transfinitum*<sup>4</sup>. Niezwykłej wagi temu pytaniu przysporzyło odkrycie, którego Cantor dokonał w czasie badań *szeregów Fouriera*. Za pomocą lematu udowodnił bowiem, że moc zbioru liczb  $\mathbf{N}$ , która wynosi dokładnie  $\aleph_0$ , jest mniejsza od mocy zbioru liczb  $\mathbf{R}$ , czyli zbioru potęgowego  $\wp(\mathbf{N})$ , która w tym przypadku wynosi dokładnie  $\aleph_1 = 2^{\aleph_0}$  tj. *continuum* (c). Sformułował w ten sposób, *de facto* po raz pierwszy w historii, problem porządku pozaskończonych liczb kardynalnych, za sprawą Felixa Bernsteina znany później jako *hipoteza continuum* (CH)<sup>5</sup>. Przez Felixa Hausdorffa została ona następnie rozwinięta do mocniejszego wariantu, zwanego *generalną hipotezą continuum* (GHC)<sup>6</sup>:

<sup>3</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, dz. cyt., s. 69–71, 100–101.

<sup>4</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, dz. cyt., s. 58–59; J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, dz. cyt. s. 197–202.

<sup>5</sup> O wielkim znaczeniu tego rezultatu świadczył fakt, że na liście 23 nierozwiązanych wówczas wielkich problemów matematycznych Hilberta z 1900 roku, problem CH widniał jako pierwszy z nich. Por. L. Gruszecki, *Zarys dziejów matematyki*, dz. cyt. s. 63.

<sup>6</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, dz. cyt. s. 154–155; R. Murawski, K. Świrydowicz, *Wstęp do teorii mnogości*, dz. cyt. s. 134–138, 160.

$$\bar{N} < \bar{R}$$

$$\bar{N} = \aleph_0 < \bar{R} = 2^{\aleph_0} = \aleph_1 = \mathfrak{c}, \text{ a zatem:}$$

$$\forall \alpha (\aleph_{\alpha+1} = 2^{\aleph_\alpha})$$

Dla lepszego zrozumienia znaczenia tego wyniku trzeba pamiętać, że Cantor swemu intuicyjnie przyjmowanemu rozumieniu zbioru (pozaskończonego) oraz złączeniu trzech pojęć: *nieskończoności*, *liczby* i *zbioru*, nadawał tak ważną matematycznie rolę, iż uważał jednocześnie, że tego typu obiekty istnieją nie tylko potencjalnie, ale wręcz aktualnie. Był to krok, który z jednej strony w analizie matematycznej pozwalał ostatecznie pozbyć się problematycznych od dawna, m.in. dla Leibniza oraz Isaaca Newtona, wielkości *infinitesimalnych*, tj. nieskończenie małych, z drugiej strony zdawał się rzetelnie fundować możliwość operowania po zbiorach nieskończenie wielkich (pozaskończonych) oraz z ich pomocą dokonać niesprzecznej aksjomatyzacji całej matematyki. Teoria takich specjalnych aktualnie istniejących obiektów matematycznych, dołączana *implicit*e w ramach programu logicyzmu matematycznego do rachunków logicznych dała początek *teorii mnogości*.

Szybko jednak okazało się, że taka w założeniach intuicyjnie formułowana teoria mnogości generuje wewnętrzne sprzeczności. Powodem tego stanu rzeczy było właśnie owo intuicyjne i problematyczne rozumienie zbioru oraz oznaczającej moc tegoż zbioru liczby kardynalnej. W 1897 roku Cesare Burali-Forti odkrył antynomię *największej liczby porządkowej*:

$$\{0, 1, 2, \dots, n, \dots, \omega, \omega + 1, \dots\} - \delta,$$

co przy wyjściowym założeniu tożsamości samej liczby porządkowej  $\delta$  oznaczało dla niej samej również to, że dla poszukiwanego zbioru jednocześnie musi do niego należeć a zarazem musi być od siebie samej większa, tj.  $\delta < \delta$ , a więc  $\delta \neq \delta$ , tzn.  $\sim(\delta = \delta)$ , czyli elementarną sprzeczność.

Ujawnienie tejże antynomii doprowadziło zatem do wniosku, że nie istnieje dobrze uporządkowany zbiór wszystkich liczb porządkowych. Dokładnie ten sam problem, jednakże w nieco innym

wariancie, uświadomił sobie również Cantor w 1899 r., formułując problem istnienia *zbioru wszystkich zbiorów*. Taki bowiem zbiór ( $\mathbf{V}$ ) musiałby posiadać moc większą niż  $\wp(\mathbf{V})$ , co jednak stało w sprzeczności z udowodnionym przez niego twierdzeniem o mocy zbioru potęgowego. W 1901 r. Russel odkrył w założeniach, które poczynił Frege, kolejną i wyjątkowo „złośliwą” antynomię, o czym nie omieszczał poinformować go rok później. Była to antynomia *klas niezwrrotnych*, która w praktyce rachunku logicznego prowadziła do pojawienia się następującego zapisu:  $x \in x \equiv x \notin x$ . Niezależnie od Russela powyższą antynomię – zgodnie z własnym oświadczeniem – miał odkryć również Ernst Zermelo, o czym jeszcze przed 1903 r. miał sam poinformować Dedekinda<sup>7</sup>. Próby usunięcia owych antynomii, których pojawianie się przypisywano wówczas założeniu *pewnika abstrakcji*, zwanemu także założeniem *nieograniczonej komprehensji*:  $\exists x \forall y [x \in y \equiv \phi(y)]$ , nastąpiły już wkrótce. Pierwszą pełną teoriomnogością aksjomatykę podał w 1908 roku Zermelo. Aksjomatyka ta wraz z poprawkami Adolfa Abrahama Fraenkla oraz Thoralfa Alberta Skolema znana jest dziś jako aksjomatyka ZF. Niezmiernie istotnym jej elementem okazał się być również – stosowany wcześniej przez wielu matematyków bezwiednie – sformułowany w 1904 r. przez Zermelo *aksjomat wyboru* (AC). W 1906 r. został on odkryty przez Russela, który nazwał go z kolei *aksjomatem multiplikatywnym*<sup>8</sup>. Możliwość przyjmowania przez matematyków początkowo intuicyjnie tylko rozumianych dystrybutywnych zbiorów nieskończonych (aktualnie istniejących), a tym samym postulat istnienia różnych obiektów matematycznych spełniających powyższe własności, znalazła bowiem później swoje pełne rozwinięcie i zastosowanie dzięki sformułowaniu wyżej przywołanego *aksjomatu wyboru* (AC) i dołączeniu go do wybranych systemów aksjomatycznych<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, dz. cyt. s. 56–57, 71–72; R. Murawski, K. Świrydowicz, *Wstęp do teorii mnogości*, dz. cyt., s. 173–175; L. Gruszecki, *Zarys dziejów matematyki*, dz. cyt., s. 63–64, J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, dz. cyt., s. 223–227.

<sup>8</sup> Por. R. Murawski, K. Świrydowicz, *Wstęp do teorii mnogości*, dz. cyt., s. 175–181.

<sup>9</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki*, dz. cyt., s. 155–161.

Problematyczność podania właściwej interpretacji czy też uzasadnienia owej możliwości posiadała jednak charakter nie tyle matematyczny, co także – a może przede wszystkim – *pozamatematyczny*. W tej warstwie argumentacji było to przecież wynikiem przyjęcia przez wielu uczonych określonego stanowiska filozoficznego. Najlepszym tego przykładem jest fakt, iż sam Cantor określał się mianem matematycznego platonika<sup>10</sup>. W świetle tejsze uwagi powstają zatem zasadnicze pytania. Jakie poglądy na matematykę stanowiły dla Cantora istotną inspirację? Czy określając się mianem matematycznego platonika miał na myśli naukę samego Platona, czy może raczej tradycję myślenia o matematyce w ramach szeroko rozumianego *platonizmu*? Jeśli jednak weźmie się pod uwagę to, że dla też akademików, od Speuzypa po Proklosa, to Platon zawsze i nieodwołalnie stanowił najważniejszy punkt odniesienia i boski wręcz sposób uprawiania prawdziwej filozofii (pomijając przy tym fakt, że z biegiem czasu coraz chętniej odwoływali się oni również do nauki pitagorejczyków i arystotelików), to wydaje się, że na deklarowany platonizm Cantora również należałoby spojrzeć z perspektywy nie tyle platonizmu, ile raczej (a może przede wszystkim) w świetle myśli samego Platona.

Czy zatem w sposobie myślenia samego Platona można rzeczywiście znaleźć problem istnienia takich obiektów, o jakich w kontekście teorii zbiorów nieskończonych mówił Cantor? A jeśli tak, to jak problem ten rozwiązuje sam Platon?<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Por. J. Mączka, *Od matematyki do filozofii. Twórcza droga Alfreda Northa Whiteheada*, Tarnów 1998, s. 100–101.

<sup>11</sup> Wydaje się, iż postawienie tego pytania w ten właśnie sposób oznacza, że winno się odwołać w pierwszej kolejności do źródeł bezpośrednich. Są nimi dialogi Platona. Problem późniejszej tradycji pośredniej, a więc tzw. *nauki niepisanej* (λεγόμενα ἄγραφα δόγματα) i szeroko rozumianego platonizmu w jego wieloaspektowym rozwoju, stanowi osobny problem.

## 2. Stosunek εἶδος do το ὄν w dialektyce Platona<sup>12</sup>

Problem zasadności takiego rozumowania, które usiłuje przyjąć i uzasadnić konieczność *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν) poszczególnych rzeczy w swoich *postaciach* (εἶδη), jest – obok dyskusji metodologicznych – chyba najbardziej podstawowym problemem interpretacyjnym odnośnie filozofii Platona. Hans-Georg Gadamer w związku z pytaniem o należyte rozumienie metafizycznej partycypacji u Platona mówi nawet o dokonywanej nader często na kanwie jego dialogów ontologizacji celu jego analiz<sup>13</sup>. Zasadnicze rozwinięcie problemu właściwego rozumienia zasady *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν) i stosunku *rzeczy do postaci* Platon przeprowadza w dialogu *Sofista*<sup>14</sup>. Wydaje się jednak, że pozostaje ono zupełnie zgodne ze źródłowym dlań rozstrzygnięciem, jakie w kwestii stosunku εἶδος do το ὄν Platon

<sup>12</sup> Punkty 2–3 artykułu zawierają przeredagowany fragment rozprawy doktorskiej: D.K. Rycyk OFM, *Rozumienie εἶδος u Platona. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, s. 150–161, obronionej na WF UPJPII w Krakowie dnia 27.03.2017 r.

<sup>13</sup> Por. H-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 65.

<sup>14</sup> Por. Plato, *Sophista* 240c–258e, w: *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1955–1957. W toku badania *aporetycznej* tezy sofistów, iż *nie będące jest jakoś* (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως) rozpatrywane są w kontekście *będącego* (τὸ ὄν) wszystkie jego *największe znaki*, zwane później jego *postaciami* (εἶδη) albo też *największymi rodzajami* (μέγιστα τῶν γειῶν). Jeżeli bowiem teza sofistów, że *nie będące jest jakoś* mogła w ogóle okazać się zasadną, to tylko i wyłącznie wtedy, gdy skonfrontuje się ją z roboczo postawioną tezą przeciwną: *będące jest jakoś*, i wykaże się, iż samo *nie będące* (μὴ ὄν) spełnia dokładnie te same „warunki”, jakie pojawiają się w toku dialektycznego rozwinięcia kwestii, że *będące jest* (τὸ ὄν εἶναι). W wyniku tegoż badania Platon dochodzi do wniosku, że za pomocą owych pięciu *największych rodzajów* samego μὴ ὄν oznaczyć nie można. Przy tej okazji jednakże pojawia się jeszcze jedna istotna konkluzja. Każda z owych *postaci* (εἶδη) – rozpatrywana zgodnie z wcześniejszym ustaleniem jako *znak będącego* – widziana z osobna, tj. w swego rodzaju dialektycznym „oderwaniu” od samego τὸ ὄν, któremu jako jego własny *znak* przysługuje, okazuje się „przypadkiem” omawianego sofistycznego μὴ ὄν. To zaś oznacza, że każda z *postaci*, jako że *nie jest* (μὴ εἶναι), podobnie jak sofistyczne μὴ ὄν nie może być uznana za swoje przeciwieństwo, czyli τὸ ὄν. W dalszej konsekwencji nie może też być uznana ona za coś samoistnego. Z tego też powodu (i dla uwydatnienia owej różnicy) w tekście konsekwentnie jest stosowany zapis „nie będące” (por. uchwała ortograficzna nr 1 Rady Języka Polskiego z dn. 9 grudnia 1997 r. w sprawie pisowni „nie” z imiesłowami przymiotnikowymi, dopuszczająca „świadomą pisownię rozdzielną”).

uzyskuje w ramach dialektyki dialogu *Parmenides*. Problem określenia właściwego statusu *postaci* (εἶδος) uwidacznia się już na wstępie tego dialogu, w zawiązku spreparowanej przez Platona dyskusji młodego Sokratesa z Zenonem i Parmenidesem, do których wkrótce potem dołącza kolejna postać – młody Arystoteles<sup>15</sup>.

Sokrates, nawiązując do tezy Zenona, że *nie jest wiele* (ὥς οὐκ ἔστι πολλά), deklarując się przy tym wyraźnie jako zwolennik sposobu myślenia samego Zenona oraz Parmenidesa. Zauważa jednocześnie, że teza Zenona jest w gruncie rzeczy *zbliżona* (σχεδόν), a może nawet taka sama, jak teza samego Parmenidesa, który dowodzi, że *jedno jest wszystko* (ἐν εἶναι τὸ πᾶν), co sprawia, iż twierdzić coś innego na ten temat jest – jego zdaniem – czymś *ponad nami* (ὑπὲρ ἡμᾶς φαίνεται), tzn. czymś zupełnie niezrozumiałym albo też czymś, czego pomyśleć nigdy by się nie odważył. Sugerując zatem dość przekornie, że sam dobrze pojął to, co chce twierdzić Zenon i Parmenides, podobnie jak oni zdaje się optować za odrzuceniem *wielości* (μὴ πολλά), a przyjęciem *jednego* (ἐν)<sup>16</sup>. To jednak tylko pozór. To bowiem, co – jak utrzymuje Sokrates – mówią obaj eleaci, on sam przekuwa natychmiast na kształt swojego poglądu. Ten zaś wyraża w pełni następującym pytaniem:

[...] οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοίότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον. τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν;

[...] nie uważasz, że jest sama według siebie jakaś postać podobieństwa, a też inna temu przeciwna, którym jest niepodobne, i że w tychże dwóch (postaciach) i ja i ty i inne, które zwiemy wieloma, mamy udział?<sup>17</sup>.

Sokrates stawia pytanie, czy w kontekście rozpatrywania *wielości* właściwym rozwiązaniem problemu *podobieństwa* i *niepodobieństwa* nie będzie przyjęcie poglądu, że jest postać sama (εἶναι αὐτὸ καθ'

<sup>15</sup> Por. Plato, *Parmenides* 127e–137b.

<sup>16</sup> Por. *Parmenides* 127e–128e.

<sup>17</sup> *Parmenides* 128e–129a (tłumaczenie tekstów greckich: K.D. Rycyk).



αὐτὸ εἶδος). Postulat ten ma zatem aktualnie dotyczyć – konkretnie rzecz biorąc – *postaci podobnego* oraz *postaci niepodobnego*. Dzięki nim obu rzeczy podobne miałyby być faktycznie *podobne*, niepodobne natomiast *niepodobne*, albo też – w trzecim wariancie – pod jakimś względem *podobne* i *niepodobne* zarazem, jako *uczestniczące* (μεταλαμβάνοντα) w tychże założonych *postaciach* podobieństwa i niepodobieństwa. Sprawę jednak, jak się okazuje, należałoby w jego zamyśle potraktować ogólniej. Podobnie bowiem, jak to było z podobieństwem i niepodobieństwem, rzecz miałyby się *postaciami* (αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη) jeszcze innych elementów czy właściwości, takich jak: *wielość*, *jedno*, *ruch*, *stanie* i jeszcze wielu innych, w których poszczególne *rzeczy* winny wykazywać swój *udział* (μετάλαμβάνειν).

To wszystko wskazuje, że pytanie, które Platon wkłada w usta Sokratesa, *sensu stricto* jest pytaniem o możliwość bycia *postaci samej* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος), a więc o jej tak rozumianą „samoistność”. Wydaje się, że przyjęcie właśnie takiego rozwiązania mogło być zamiarem młodego Sokratesa. Z perspektywy postulowanej dla *rzeczy* i *postaci* relacji *udziału* (μετάλαμβάνειν) owa możliwość wydaje się jednak w jego ustach osobliwie rozumianą „koniecznością”, warunkiem *sine qua non*. Pytanie to w swej treści – przynajmniej w kontekście analiz, jakie Platon rozpoczyna w dialogu *Parmenides* – dotyka zatem pewnego filozoficznie istotnego problemu. Koncentruje się ono na tym, co kryje się za określeniem αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος. Czy można zatem przyjąć, że sam εἶδος właśnie jako εἶδος *jest*? A jeśli tak, to czy w związku tym poglądem można dalej twierdzić, że dana rzecz przez *uczestniczenie* (μετέχειν) jest dokładnie taka, jak jej własna *postać* (lub *postaci*), którą (które) ona *ma ze sobą*? Nieco dalej Sokrates jednocześnie wyjaśnia, że kreśląc problem owego αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος, (początkowo rozpatrywany na przykładzie omawianej relacji podobieństwo – niepodobieństwo) chce go ostatecznie rozwiązać nie przez sukcesywne wskazywanie i zestawianie ze sobą poszczególnych rozpatrywanych *rzeczy*, ale rozstrzygać o tym jedynie *w samych postaciach* (ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι). Dlaczego właśnie w ten a nie inny sposób? Problem *wielości* (πληθος) w rozumieniu Sokratesa dotyczy bowiem nie tyle *wielu postaci*, ile raczej tego, czy w ramach tylko jednej, (owego αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος) można przyjąć takową *wielość*. Jak

sam zresztą wyznaje, przyjęcie takiej możliwości byłoby dla niego czymś dziwnym<sup>18</sup>, podobnie jak to, gdyby należało w nich samych (ἐν αὐτοῖς) zakładać możliwość obecności przeciwieństw (τάναντία)<sup>19</sup>. Wydaje się zatem, że Sokrates w świetle powziętych przez siebie dość ambitnych dialektycznych założeń chce postępować zupełnie konsekwentnie.

Parmenides, tytułowa postać dialogu Platona, podejmuje – i to mimo początkowej niechęci – ten odważny i ambitny program młodego Sokratesa jak również jego sugestię, by w dyskusji konsekwentnie *rozdzielać* (διήρησαι) *osobno postaci* (χωρὶς εἶδη αὐτά) i *osobno rzeczy w nich mające udział* (χωρὶς τὰ τούτων μετέχοντα). Czyni to jednakże w tym celu, by wykazać wynikające z przyjęcia takiego założenia trudności<sup>20</sup>. Marian Wesoly zwraca uwagę, że są to trudności, które wynikają wprost ze stanowiska Sokratesa i – choć początkowo mogło to wyglądać zdecydowanie inaczej – jego mocno aporetycznych założeń<sup>21</sup>. Do jakich więc trudności prowadzi chęć obrony stanowiska Sokratesa? Jakie trudności ono rodzi?

Platon w osobie Parmenidesa ukazuje je w trakcie dyskusji po kolei, konsekwentnie jedną po drugiej<sup>22</sup>. Jeżeli rzeczywiście za Sokratesem przyjąć, że *są postaci same* (εἶναι εἶδη ἅττα), to po pierwsze – również dla samego Sokratesa – czymś kłopotliwym okazuje się konieczność przyjęcia właśnie tak rozumianej *postaci* (εἶδος) dla czegoś lichego i ohydneho lub czegokolwiek innego tego rodzaju.

Wychodząc następnie z tego samego założenia, problematyczne okazuje się nadto rozstrzygnięcie, czy *wielość* tego, co uczestniczy w *jednej postaci*, uczestniczy *w niej całej* (ὅλου τοῦ εἶδους), czy tylko w jakiejś jej części (ἧ μέρους). Sokrates bowiem chce rozumować

<sup>18</sup> Por. *Parmenides* 128e–130a.

<sup>19</sup> *Parmenides* 129c: [...] εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα [...], ἄξιον θαυμάζειν...; tłum.: „[...] jeśli bowiem same rodzaje jak i postaci w sobie samych odsłaniałyby te same przeciwieństwa [...], godne (to) zdziwienia...”.

<sup>20</sup> Por. *Parmenides* 130a–131e.

<sup>21</sup> Por. M. Wesoly, *Parmenides z Elei – „Phisikos” i „Parmenides” Platona – „Dialektikos”*, w: *Metafizyka w filozofii* (Zadania Współczesnej Metafizyki, 6), red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Lublin 2004, s. 106.

<sup>22</sup> Por. P. Sznajder, *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016, s. 119–120.

w ten sposób, że εἶδος pozostając *jednym i tym samym* (ἓν ὄν καὶ ταῦτόν) jednocześnie ma być *oddzielnie* (χωρῖς) tj. *osobno w wielu* (ἓν ἐκάστῳ τῶν πολλῶν), które – zgodnie z jego wyjściowym założeniem – w tymże εἶδος uczestniczą (μετέχοντα). Parmenides wyjaśnia jednak, że jest to sprzeczność. Nie można bowiem, podążając takim tokiem rozumowania utrzymywać, że poddająca się podziałowi w wielu rzeczach *postać*, rozumiana właśnie jako coś podzielnego (μεριστόν), ma jednocześnie pozostawać czymś niepodzielnym, skoro jest tak, że *jedna i ta sama* (ἓν ὄν καὶ ταῦτόν) ujawnia się w wielu rzeczach, tj. *oddzielnie sama od siebie* (αὐτὸ αὐτοῦ χωρῖς)<sup>23</sup>.

Nieuchronność takowego „rozpadu” jednej z założenia *postaci* stanowi, zdaniem Seweryna Blandziego, nie tylko poważny zarzut względem wielce aporetycznej propozycji Sokratesa, ale nadto, jak sam pisze, pozostaje w sprzeczności z koncepcją „eleackiego Jednobytu”<sup>24</sup>. Podobny zarzut stawia również Władysław Stróżewski, twierdząc, że tak ukuta Sokratesowa teoria, pozostając fundamentalnie niezgodną z koncepcją „absolutnej jedności bytu” Parmenidesa, wymagałaby jednocześnie odpowiedniej modyfikacji<sup>25</sup>.

Sposób argumentacji Sokratesa ujawnia przy tym zresztą inną jeszcze jego niekonsekwencję. Przykłady *dnia* oraz *żagla*, które w toku dyskusji zdaje się akceptować, wskazują, że chce on rozumieć

<sup>23</sup> Por. *Parmenides* 130c. W tym fragmencie pojawia się m. in. słynny argument zwany argumentem *trzeciego człowieka*, które powszechnie przypisuje się Arystotelesowi (*Met.* 990b n.). Platon pyta bowiem, czy *postać człowieka jest czymś oddzielnie niż człowiek* (τί δ' ἀνθρώπου εἶδος χωρῖς ἡμῶν). Co do istotnej jego treści Platon powtarza go nieco dalej rozważając kwestię *postaci postaci* (*Parmenides* 132a n.). Manfred Geier jest zdania, że argument ten nie dotyczy właściwej nauki Platona, lecz jego mityczno-metaforycznej szaty. A zatem, jak pisze dalej, nie oznacza to, że „idee” nie istnieją, ale raczej, że nie mogą być podobne do jednostkowych rzeczy, ani tym bardziej z nimi zrównane. Por. M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 134.

<sup>24</sup> Pisze dokładnie tak: „Problem wyeksplikowania sposobu uczestniczenia wielości egzemplifikacji w jednej idei na gruncie, jakbyśmy to powiedzieli dziś, realizmu potocznego – mnoży jedynie trudności i grozi «rozpadem» samej idei, która w myśl podstawowego «Sokratesowego» założenia winna zachować status eleackiego Jednobytu; albo poszczególna rzecz uczestniczy w całej albo w części jakiejś idei”. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 95.

<sup>25</sup> Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 116.

samą zasadę *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν) rzeczy w swoich własnych postaciach na sposób przestrzenny. Tym samym powraca problem *części i całości* dla z założenia *jednej i niepodzielnej postaci*. Trzeba nadto zauważyć, że przestrzenne pojmowanie zasady τὸ μετέχειν klóci się również z wcześniej poczynionym przezeń założeniem, by rozpatrywać jedynie *same postaci*. Jego wywód koniec końców w gruncie rzeczy sprowadza się nieuchronnie do rozpatrywania już nie samych *postaci* (εἶδη), ale właśnie poszczególnych rzeczy.

Parmenides, jakby tego było mało, pokazuje Sokratesowi jeszcze jeden poważny problem, który wynika z jego propozycji rozumienia *postaci* jako czegoś samoistnie *jednego i osobnego* (ἐν ἑκάστων εἶδος). W tym celu pyta Sokratesa, czy na podobnych zasadach uczestniczenia chce przyjąć, że jest jakaś *idea* (ἰδέα), która zbiera w sobie tak *postać* (εἶδος) jak i wiele rzeczy, które w niej *uczestniczą*. Wobec zgody Sokratesa na tę propozycję Parmenides pokazuje więc, że chcąc rozumować konsekwentnie, należałoby jednak utrzymywać, że same rzeczy oraz ich własna *postać* wspólnie *uczestniczą* w jakiejś nowej im wspólnej *postaci* (τὰ μετέχοντα αὐτοῦ), wskutek czego owa zakładana ἰδέα „stawałaby się” nową *postacią* (εἶδος), czymś w rodzaju *postaci* samej postaci i jej rzeczy<sup>26</sup>. Okazuje się jednak, że ten krok można powtarzać bardzo wiele razy i za każdym razem otrzymywać nieograniczone mnóstwo (ἄπειρα τὸ πλήθος) nowych *postaci*<sup>27</sup>. Tym samym niemożliwe wydaje się dalsze podtrzymywanie założenia Sokratesa o samoistności *jednej i osobnej postaci* (ἐν ἑκάστων εἶδος)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Znamienne jest, że Platon w tym miejscu zdecydowanie odróżnia od siebie dwa określenia: εἶδος i ἰδέα, nadając im w ramach argumentacji tytułowej osoby dialogu *Parmenides* nieco inne funkcje.

<sup>27</sup> Por. G. Vlastos, *The Third Man Argument in the „Parmenides”*, w: *Studies in Plato's Metaphysics*, s. 232 n.; W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, dz. cyt., s. 142–143.

<sup>28</sup> Seweryn Blandzi i w tym punkcie rozumowania Sokratesa jak najbardziej trafnie dostrzega pewien istotny błąd, który *explicite* dotyczy wielce problematycznego sformułowania pojęcia *partycypacji* (μέθεξις), opartej – przy jednoczesnym postulatcie utrzymania „jedności” analizowanych obiektów i ich rozumienia iście po sokratejsku, αὐτὸ καθ' αὐτό – na dwu radykalnie opozycyjnych klasach bytów zreifikowanych i oddzielonych (χωρισμός), nadto włączając w to *quasi*-przestrzenną relację między nimi. Jego źródło zaś widzi w zarzucaniu swego rodzaju *epoche*, której należy, jego zdaniem, dokonać na doksально-zdroworoządkowym myśleniu. To ono *de facto* prowadzi

Z tego samego powodu w trakcie dyskusji upada również kolejny pomysł Sokratesa, by same *postaci* wobec rzeczy traktować jako ich *wzorce* (παραδείγματα)<sup>29</sup>.

Rzeczywiście – wszystkie te *aporie* ponownie wprawiają Sokratesa w wielkie zakłopotanie, gdyż niweczą cały jego dotychczasowy wysiłek. Dlatego też, próbując osiągnąć swój cel a jednocześnie chcąc sprostać wyśrubowanym wymaganiom Parmenidesa, proponuje, by uznać εἶδος za *pojęcie* czy też *myśl* (νόημα), która jest w *duszach* (ἐν ψυχαῖς). Na temat tej – zdawałoby się przełomowej dla całej dotychczasowej dyskusji – propozycji mówi dokładnie tak:

[...] ἀλλά [...] ὦ Παρμενίδη [...] μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῶ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς. οὕτω γὰρ ἂν ἔν γε ἕκαστον εἶη καὶ οὐκ ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο.

[...] może [...] Parmenidesie [...] nie byłaby każda z tych postaci pojęciem, i nigdzie indziej winno tkwić, jak w duszach, tak to bowiem byłoby jedno osobne i już nie doznawałoby tego, co dopiero było mówione<sup>30</sup>.

Takie rozwiązanie wydaje się w mniemaniu Sokratesa przewycięzać wszystkie dotąd przedstawione przez Parmenidesa trudności, ponieważ εἶδος jako νόημα – tj. jako rezultat *myślenia* (νοεῖν) – pozostawałby ponownie czymś *jednym osobnym* (ἐν ἕκαστον), dzięki czemu zarzut oddzielenia od siebie (χωρὶς αὐτοῦ), jak i wynikającego stąd podziału siebie samego, nie miały już żadnego znaczenia.

Odpowiedź Parmenidesa na to – z pozoru tylko sprytne – wyjście z kłopotu jest natychmiastowa i zdecydowana, nie pozostawiając Sokratesowi pola do dyskusji<sup>31</sup>. Przyjęcie tejże propozycji znowu bowiem oznaczałoby, że εἶδος winien zostać uznany za coś, co jest

---

bowiem do ujmowania *postaci* (Blandzi pisze: „idei”) jako bytu samego w sobie, fenomenowi zaś jako rzeczy, partycypacji jako relacji przestrzennej i materialnej, tj. do generowania aporii trzeciego człowieka i zbytecznego podwajania świata rzeczy. Por. S. Blandzi, *Henologia...*, dz. cyt., s. 91–93.

<sup>29</sup> Por. *Parmenides* 132a–133b.

<sup>30</sup> *Parmenides* 132b.

<sup>31</sup> Por. *Parmenides* 132b–135a.

jedno zawsze będące (ἐν αὐτῷ ὄν) i jedynie według siebie (αὐτὸ καθ' αὐτό). Innymi słowy, tak rozumiany εἶδος miałby być uznany *samoistnym byciem* (αὐτῆ καθ' αὐτῆ οὐσία), co – zgodnie z wywodem Parmenidesa – miałyby być wynikiem przyjęcia innego jeszcze założenia, mianowicie tego, że samo *pojęcie* (νόημα) koniecznie musi dotyczyć czegoś będącego (τι ὄν) oraz jednego osobnego (ἐν ἑκάστων). W przeciwnym razie sama νόημα musiałaby dotyczyć *ani jednego* (οὐδέν), a więc w dialektycznej konsekwencji *nie będącego* (μὴ ὄν), co przecież jest niemożliwe (ἀδύνατον), i dlatego należy to zupełnie wykluczyć. Jednakże to stanowisko, które proponuje Sokrates, oprócz tego, że ponownie wywołuje wszystkie wcześniej ukazane problemy, to, jak wykazuje dalej Parmenides, generuje kolejne dramatyczne wręcz konsekwencje. Jakie? Bezkrytyczna akceptacja stanowiska na temat po sokratejsku rozumianej *samoistności postaci* oznacza, że ona sama tak naprawdę nie może w żaden sposób być obecna w rzeczy, a przecież to rzecz – zgodnie z wyjściowym poglądem Sokratesa – swoją własną *postać* miała zawsze *mieć ze sobą* (μετέχειν). A jeśli nie jest ona w żaden sposób obecna w rzeczy, to tym samym okazuje się zupełnie *niepoznawalna* (ἄγνωστον) i dlatego nie może w żaden sposób być „przedmiotem” jakiegokolwiek *ustalenia* (ἐπιστήμη). Okazuje się więc, że ambitne eidetyczne postulaty Sokratesa nie dość, że rzeczywiście suponują trudną do obrony dychotomię w ramach partycypacji, to jeszcze nieuchronnie prowadzą do radykalnej dychotomii poznawczej, przez co jakakolwiek próba wyjaśnienia problemu relacji *rzeczy i postaci* (εἶδος) okazuje się nieskuteczna<sup>32</sup>.

Wydaje się jednak, że to finalnie druzgocące dla młodego Sokratesa rozstrzygnięcie, ukazujące całą masę bardzo poważnych kłopotów, wynikających z jego propozycji rozumienia samoistnego εἶδος, w zamiarze Platona mogło służyć jeszcze czemuś innemu. Czemu dokładnie?

Wojciech Kleofas Gródek słusznie chyba zauważa, że moment, w którym Sokrates proponuje uznać sam εἶδος za νόημα, można potraktować za wyraźny sygnał nawiązania Platona do autentycznej

---

<sup>32</sup> Por. H. Teloh, *Parmenides and Plato's Parmenides, 131a–132c*, „Journal of History and Philosophy” (1976), no. 2, s. 129.

myśli historycznego Parmenidesa z Elei<sup>33</sup>. Taka propozycja odczytania zamiarów Platona zdaje się faktycznie znajdować swoje uzasadnienie w tekście dialogu *Parmenides*. Platon sugeruje bowiem, by postawiony problem αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος rozpatrywać w kontekście *będącego* (τὸ ὄν) i jego *znaku*, którym jest *jedno* (ἓν)<sup>34</sup>.

Wydaje się także, że Platon – mając ciągle na uwadze myśl historycznego Parmenidesa z Elei – od tego momentu chce jednocześnie wskazać sposób, który pozwoli rozstrzygnąć postawiony problem samych *postaci* i tego, podług jakich zasad, albo – inaczej mówiąc – *czym* istotnie dokonuje się *uczestniczenie* (ὡ μεταλαμβάνει). Świadczyć o tym może użycie przez Platona czasownika διήρησαι (inf. aor. διαίρω – *rozebrać, rozdzielić, podzielić, rozłożyć na części*) w związku z początkową propozycją młodego Sokratesa, aby w badaniu rozpatrywać jedynie same *postaci* (εἶδη) i oddzielać je od rzeczy. W tym kontekście więc nie musi dziwić fakt, że krytykujący wcześniej pomysł przyjęcia samoistności postaci (εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος) Parmenides jednocześnie sam obstaje zdecydowanie za tym, by dla dobrego przebadania sprawy, tj. ścisłego uchwycenia problemu postaci (ἂν λόγῳ λάβοι εἶδη) unikać w tej kwestii założenia skrajnie przeciwnego: μὴ εἶδη τῶν ὄντων εἶναι<sup>35</sup>. Trzeba dla przedłożonego problemu założyć na wstępie każdą możliwą odpowiedź i przyrzec

<sup>33</sup> Pisze na ten temat tak: „Reakcja Platona na propozycję Sokratesa zdaje się być zgodna z propozycją historycznego Parmenidesa. [...] Platon nawiązując tutaj do myśli Parmenidesa stara się uzasadnić niemożliwość uznania *postaci* za *pojęcie* i wykazuje, że *pojęcie* nie jest własnością *postaci*, ponieważ źródłem *pojęcia* jest ἔστιν, a nie εἶν. Nie mówi się o *będącym* ze względu na *postać*, ale ze względu na *źródło*”. W. K. Gródek, *Czy Platon w dialogu Parmenides dokonuje krytyki historycznego Parmenidesa z Elei?*, w: *Kolokwia Platońskie. Parmenides, dhj Sofisth*, j, red. M. Manikowski, Wrocław 2003, s. 18–19.

<sup>34</sup> Reakcja Platona na pomysł Sokratesa zdaje się faktycznie iść po linii myślenia historycznego Parmenidesa (i jego uczniów) również w świetle analiz przeprowadzonych w dialogu *Sofista*. Nie można przyjąć, że εἶδος jest tym samym, co νόημα, gdyż – zdaniem dialogowego Parmenidesa – νόημα może dotyczyć wyłącznie τὸ ὄν. Reakcja ta jest zgodna z wynikiem przeprowadzonej dyskusji o *największych postaciach*. W świetle *źródłowo* (tj. według samego ἔστιν) uzasadnionej *jednoznaczności* τὸ ὄν rozpatrywana sama w sobie *postać* okazuje się *nie być* (μὴ ὄν), co automatycznie wyklucza ją także z zakresu νοεῖν. Por. *Sophista* 256d–e.

<sup>35</sup> Por. *Parmenides* 135b–136d.

się temu, co dokładnie wynika z każdej z nich. Platon pisze o tym wyraźnie w zdaniu:

[...] χρῆ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι

[...] trzeba zaś nadto i to czynić, (by) nie tylko patrzeć, czy jest każde z osobna to, co założone, te wynikające z założenia, ale i zakładać czy to samo nie jest, jeśli chcesz bardziej być wywiczonym<sup>36</sup>.

Oba stanowiska: εἰ ἔστιν oraz εἰ μὴ ἔστιν, w kontekście zadanego problemu εἶδος zdają się nadto w swej treści ujawniać fundamentalny spór: *jest albo nie jest* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), na który wskazał wcześniej i który rozstrzygnął sam Parmenides z Elei. Wydaje się, że Platon tenże spór wyraził za pomocą alternatywy ὡς οὔν ὑποθῆ... ὡς μὴ οὔν<sup>37</sup>. Należałoby więc w ramach postawionego problemu *postaci*, jak i dla lepszego wywiczenia (μᾶλλον γυμνασθῆναι), zbadać wszystko, co wynika dla każdego z przyjętych, sobie wzajemnie przeciwnych założeń, a dla tego, co założone (tj. dla samego εἶδος) wszystko, co oznacza przyjęcie każdego z dwóch wariantów, zarówno w stosunku do niego samego, jak i w każdym możliwym stosunku do czegokolwiek innego<sup>38</sup>.

Punktem wyjścia rozpatrywania tego problemu jest *hipoteza* (ὑπόθεσις)<sup>39</sup>, która dotyczy *jednego* (ἓν). Platon ponownie

<sup>36</sup> *Parmenides* 135e–136a.

<sup>37</sup> Por. *Parmenides* 136c.

<sup>38</sup> Dialektyczne ćwiczenie, jakie ustami Parmenidesa zadaje Platon, polega na uchwyceniu i dokładnym przebadaniu tego, co myśleniem należy *podłożyć* (ὑποτιθέναι) i dalej przyjąć jako *podłoże* (ὑπόθεσις) wszystkiego, a więc na uchwyceniu i przebadaniu tego, co – można by rzec – co jest *największe i rządzi wszystkim*. Wydaje się zatem, że intencją Platona było ujawnienie tego, co w dyskusji na temat problemu *rzeczy* i *postaci* istotnie jest poszukiwanym podłożem, które dla dalszych rozstrzygnięć konieczne należy przyjąć, i które jednocześnie samo – jako owo już rozpoznane *podłoże* – ujawni się prawidłowo w swoim εἶδος.

<sup>39</sup> Heidegger zwraca uwagę, że określenie to nie oznacza założenia czy przypuszczenia czegoś, w sensie współczesnych hipotez naukowych. Odwołując się do *Politei*



i konsekwentnie wyraża ją w formie alternatywy, jednocześnie wkładając ją w formie pytania w usta tytułowej postaci dialogu *Parmenides*. A przy tym dokonuje tego w taki sposób, że owo pytanie uwzględnia przywołany przez młodego Sokratesa już w związku dyskusji o *postaciach* pogląd starego Parmenidesa, mianowicie: ἔν ἐῖναι τὸ πᾶν<sup>40</sup>. Dlatego też alternatywa ta brzmi następująco:

[...] εἴτε ἔν ἐστὶν εἴτε μὴ ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν;

[...] albo jedno jest, albo jedno nie (jest), i co (z tego) powinno wynikać?<sup>41</sup>.

Następnie – zgodnie z zarysowaną powyżej alternatywą, celem jej właściwego rozstrzygnięcia łącznie z ukazaniem wszystkich jej możliwych konsekwencji – wypowiada roboczo pierwszą *hipotezę* dotyczącą samego ἔν. Brzmi ona tak:

[...] εἰ ἔν ἐστὶν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἔν;

[...] jeśli jedno jest, to nie może być wiele to jedno?<sup>42</sup>.

---

(VI 510d) twierdzi natomiast, że ὑπόθεσις w związku z właściwym greckim sensem czasownika λέγειν ma raczej znaczenie *podłoża, położenia podstawy* pod to wszystko, co będąc już *przedłożone* staje się przedmiotem badania poszczególnych nauk. Owo *podkładające przedłożenie* więc, na które ma wskazywać tak rozumiane ὑπόθεσις, powinno dotyczyć raczej tego, co jest absolutnie podstawowe, i co jawi się już jako zupełnie *jasne* oraz *dla wszystkich oczywiste* (ὡς παντὶ φανερά). Podobnie rozumiał ten termin wcześniej młody Władysław Tatarkiewicz. Poglądy w tej sprawie przedstawił po powrocie z Marburga w swoim artykule z 1911 roku pt. *Spór o Platona*. Wskazywał on bowiem, że u Platona ὑπόθεσις jest nie tyle założeniem, co raczej logicznym twierdzeniem, które „kładzie się” u zasad badania. Dlatego też jest ono jako ὑπόθεσις czymś, co uzyskuje charakterystyką „najpewniejszej podstawy”. Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 131–132; W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, w: *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parsztowicz, Kęty 2010, s. 51; T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*, Kęty 2012, s. 48.

<sup>40</sup> Por. *Parmenides* 128a–b.

<sup>41</sup> *Parmenides* 137b.

<sup>42</sup> Por. *Parmenides* 137.

To ona *expressis verbis*, owo εἰ ἔν ἕστιν..., stanowi rdzeń problemu, który zawarty jest w przedłożonej do dyskusji henologicznej *hipotezie*. Należyte jej rozpatrzenie i rozstrzygnięcie w każdym możliwym jej sensie w zamyśle Platona stanowi odtąd o całej akcji dialogu *Parmenides*, już do samego końca.

### 3. „Jeśli jedno jest...” (εἰ ἔν ἕστιν...). Henologiczna hipoteza Platona i jej dwojaki rozstrzygnięcie

Roboczo sformułowaną *hipotezę* εἰ ἔν ἕστιν, Platon ustami Parmenidesa rozwija i rozstrzyga w dwóch kierunkach<sup>43</sup>.

Pierwszy z nich, zwany często *I hipotezą*<sup>44</sup>, rozpoczyna się od wyjaśnienia, że jej właściwym przedmiotem jest *jedno* (ἓν) rozumiane jako *jedno samo w sobie*. Na właśnie takie rozumienie owego ἓν wskazywałyby słowa Platona, który nieco wcześniej stwierdza, że aktualne badanie dialektyczne ma dotyczyć *jedna w odniesieniu do siebie* (τῷ ἐνὶ πρός τε αὐτὸ) i tego wszystkiego, co z takiego założenia wynika<sup>45</sup>. Założenie to znajduje swoje odzwierciedlenie już w pierwszym ustaleniu, w którym rozmówcy stwierdzają, że tak rozumiane *jedno*, skoro miałyby być, to ono samo jednocześnie *nie może być wiele* (οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν). Właśnie takie rozumienie *jednego* i to jedynie *w odniesieniu do siebie* (τῷ ἐνὶ πρός τε αὐτὸ) Platon oddaje nieco dalej określeniem ἓν ἕν<sup>46</sup>. Istotną treścią aktualnej *hipotezy* jest więc następujące pytanie: czy *jedno* (ἓν), rozumiane jako *samo jedno* albo też *jedno jedno* (ἓν ἕν) *jest* (ἕστιν)?

Tak wyznaczona i poprowadzona w ramach *I hipotezy* dialogu dialektyka znajduje swój rezultat w całkowicie negatywnej konkluzji.

<sup>43</sup> Zdaniem Kennetha Seyre'a w dialogu *Parmenides*, z uwagi na dwa warianty jego *hipotezy*, mamy właściwie rzecz biorąc do czynienia z dwoma osobnymi pismami Platona, które w całości jednak przygotowują grunt pod wykładnię zawartą w dialogu *Fileb*. Por. K.M. Seyre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983, s. 45–46.

<sup>44</sup> Por. *Parmenides* 137c–142b.

<sup>45</sup> Por. *Parmenides* 136a.

<sup>46</sup> Por. *Parmenides* 142c.

Platon pisze bowiem, że *jedno* (έν) *wcale nie ma ze sobą bycia* (οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει). Stwierdzenie to prowadzi jednak do mocniejszej konstatacji, że tak właśnie rozumiane *jedno* (έν) *ani jedno jest ani jest* (τὸ έν οὔτε έν έστιν οὔτε έστιν)<sup>47</sup>. Jak rozumieć to stwierdzenie?

Zdaniem Samuela Scolnicova ta część dialogu Platona ma na celu określenie założenia alternatywnej wobec tez eleatów metodologii i ontologii<sup>48</sup>. Janina Gajda-Krynicka analizując sprawę w nieco szerszym kontekście i dostrzega w zamyśle Platona ślad autokrytyki odnośnie jego wcześniejszej nauki o ideach, co – jej zdaniem – mogło się dokonać również pod wpływem polemiki z Antystenesem i cynikami, jak i z Euklidesem i jego szkołą megarejską, w łonie której miano dokonywać swego rodzaju *ontologizacji dobra* na wzór elackiego jednobytu<sup>49</sup>. Jak konkretnie może się to przekładać na rozumienie tej *hipotezy* i jej rozstrzygnięcia?

Blandzi *I hipotezę* i jej rozstrzygnięcie określa mianem „henologii negatywnej” w sensie absolutnym, w ramach której, jak sam pisze, jakakolwiek cecha przydana badanemu *jednemu* jest podważona i wykluczona<sup>50</sup>. Francis Macdonald Cornford z kolei rozumie ją w ten sposób, że w jej ramach termin *jedno* niejako sam z siebie całkowicie wyklucza wielość, a więc – można by rzec – mamy do czynienia wyłącznie jednym i jedynym *jednym* i z absolutnie niczym więcej<sup>51</sup>. Negatywny – w sensie epistemicznym – charakter oraz wymowę *I hipotezy* podkreśla natomiast William Lynch, dla którego analizowane *jedno*, ujęte w ramach absolutnej czystości, jest wyrazem zasady całkowitej jedności i niepodzielności, co z kolei jego zdaniem oznacza, iż ani ona sama, ani byt, ani inne czyste elementy dialektyczne

<sup>47</sup> Por. *Parmenides* 141e.

<sup>48</sup> Por. S. Scolnicov, *Plato's Parmenides. Translated with Introduction and Commentary*, Berkeley 2003, s. 3.

<sup>49</sup> Por. J. Gajda-Krynicka, *Czy można 'mówić niebyty'. Koncepcja sądu fałszywego w „Sofiście” jako przewrót epistemologiczny w filozofii greckiej*, [w:] *Kolokwia Platońskie*. Παρμενίδης Σοφιστής, dz. cyt., s. 126–129.

<sup>50</sup> Por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, dz. cyt., s. 106–108, 117–125.

<sup>51</sup> Por. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides', „Way of Truth” and Plato's „Parmenides” Translated with an Introduction and a Running Commentary*, London 1939, s. 115–116.

nie mogą być jakkolwiek poznane<sup>52</sup>. Jeszcze inaczej widzi ją Egil Anders Wyller, który tę partię *Parmenidesa* interpretuje i komentuje w kluczu neoplatońskim, dopatrując się w henologii Platona aluzji do zasady jedności wyższego rzędu, tj. do najwyższego jedna absolutnego<sup>53</sup>.

Skąd jednak taki wniosek mógł się wziąć u samego Platona? Jaki jest jego sens, jakie właściwe uzasadnienie? Konkluzja zamykająca badanie *I hipotezy* jest w swej treści istotnie radykalnie negatywna, a jednocześnie intrygująca. Wydaje się, że jest ona wynikiem stwierdzenia, iż samo *ἔν* zupełnie nie uczestniczy w byciu (*οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει*). Jeżeli bowiem *ἔν* uznać jednak za to, co w byciu uczestniczy (*οὐσίας μετέχον*), to oznaczałoby to, że jest ono *czymś będącym*, a więc musiałoby dialektycznie doprowadzić do stwierdzenia, że *jest* (*ἔστιν*). Wówczas też pytanie *I hipotezy* *εἰ ἔν ἔστιν* uzyskiwałoby odpowiedź twierdzącą. Jeżeli jednak samo *ἔν* w *żaden sposób nie posiada bycia* (*οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει*), to zgodnie z tokiem prowadzonej dialektyki należy uznać, że *ἔν* jako *ἔν* *nie jest*. To zaś oznacza, że należy je potraktować jako *nie będące* (*μὴ ὄν*). Rozstrzygnięcie Platona wyklucza zatem zupełnie a przy tym konsekwentnie jakąkolwiek możliwość orzekania o tak rozumianym *ἔν* jako o *czymś* albo też *jakimś* (*τι*). A więc oznacza to również, że nie można mówić, że ono *powstało i było* (*οὔτε γέγονεν οὔτ' ἦν*). W dokładnie ten sam sposób wykluczono możliwość orzekania o nim w aspekcie terażniejszości, ponieważ *ani staje się, ani jest* (*οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν*), jak również w aspekcie przyszłości, ponieważ *ani stanie się ani będzie* (*οὔτε γενήσεται οὔτε ἔσται*). Nic zatem, a dokładniej *ani jedno*, co w *żaden sposób nie ma ze sobą czasu* (*μηδαμῆ μηδενὸς μετέχει χρόνου*), w prostej konsekwencji w *żaden sposób również nie może również mieć ze sobą bycia* (*οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει*), co zresztą Platon wykazał już wcześniej.

Ta radykalnie negatywna konkluzja oraz jej uzasadnienie zdają się nadto potwierdzać słuszność argumentacji dialogowego

<sup>52</sup> Por. W. F. Lynch, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, Georgetown University Press 1959, s. 137.

<sup>53</sup> Por. E. A. Wyller, *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970, s.111.

Parmenidesa, że samo  $\epsilon\upsilon$  jako  $\mu\eta\ \delta\upsilon$ , nie może być uznane za  $\nu\theta\eta\mu\alpha$ .  $\text{No}\epsilon\iota\nu$  i  $\nu\theta\eta\mu\alpha$  bowiem, zgodnie z wcześniejszym ustaleniem rozmówców, nie może dotyczyć *nie będącego* ( $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ). Konsekwencje rozgraniczenia pomiędzy samym  $\epsilon\upsilon$  z jednej a  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$  oraz  $\nu\theta\epsilon\iota\nu$  z drugiej strony, Platon wskazuje pisząc, że w stosunku do  $\epsilon\upsilon$  nie pojawia możliwość ścisłego ujęcia przez  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , co tym samym już u *źródła* wyklucza możliwość przyjęcia dla niego jakiejś miarodajnej nazwy ( $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha$ ) czy ustalenia ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ), ani nawet doznania ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) czy jakiegokolwiek sądu ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ )<sup>54</sup>. Jeżeli bowiem samo  $\epsilon\upsilon$  jako  $\epsilon\upsilon$  *nie jest*, nie może być w żaden sposób poznane. Nie można bowiem poznać ( $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ ) tego, co pozostaje poza zakresem *myślenia* ( $\nu\theta\epsilon\iota\nu$ ), a więc tego co *nie jest* ( $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota\nu$ ). Takie rozumowanie wydaje się być zgodne z tym, co na temat wykluczenia możliwości poznania *nie będącego* ( $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ) czytamy u Parmenidesa z Elei<sup>55</sup>, jak również – zgodnie z przekazem Sextusa Empiryka – u Gorgiasza z Leontinoi<sup>56</sup>.

Wydaje się więc, że Platon na tych podstawach, odwołując się jednocześnie do myśli historycznego Parmenidesa i jego uczniów, odrzuca jakąkolwiek możliwość przyjęcia bycia *samej postaci* ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ), co zostało wykazane na przykładzie *jednego* ( $\epsilon\upsilon$ ) i rozpatrywanej dlań hipotezy  $\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota\nu$ <sup>57</sup>. A zatem podobnie rzecz miałby się z Sokratesowym, naiwnym i wysoce aporetycznym, rozumieniem *uczestniczenia* ( $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ) rzeczy w swoich *postaciach*, bowiem  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  – w ramach  $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  rozpatrywany na przykładzie samego  $\epsilon\upsilon$  – zawsze okazuje się  $\mu\eta\ \delta\upsilon$ .

<sup>54</sup> Por. *Parmenides* 142a.

<sup>55</sup> Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004 (dalej DK), 28B 2,6–8: [...] τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν / οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις. Tłum.: „[...] tę zaś tobie wskazuję, że jest zupełnie nieprzebadanym bezdrożem, / albowiem ani mógłbyś poznać nie będące (gdyż to niemożliwe), / ani też wysłowić”.

<sup>56</sup> Por. DK 82B 3,77: ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινοήτόν ἐστιν ἀνθρώποι [...]. Tłum.: „że zaś gdyby było coś, ono nie poznane jak i nie pojęte jest przez człowieka [...]”.

<sup>57</sup> Być może w zapisie *I hipotezy*:  $\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota\nu$ , ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ  $\epsilon\upsilon$ ; jak i w jej radykalnie negatywnym rozstrzygnięciu należałoby nawet widzieć odwołanie się Platona nie tyle do historycznego Parmenidesa, ale do jego ucznia Zenona, co zresztą może mieć swoje potwierdzenie w fakcie wprowadzenia przez Platona do dialogu *Parmenides* postaci Zenona.

Czy w ramach prowadzonej dialektyki można jednak uzyskać poprawnie zupełnie inne rozstrzygnięcie? A więc: czy *jedno* (ἓν) w jakiś sposób jednak *jest* (ἔστιν)? Jeśli tak, to w jaki sposób i dlaczego? Czy takie właśnie rozwiązanie Platon mógłby rzeczywiście chcieć przedłożyć w *Parmenidesie*?

Rozwiązanie w tej kwestii zdaje się sugerować ponownie podjęte przez rozmówców *hipotetyczne* εἰ ἔν ἔστιν, tzw. *II hipoteza* dialogu *Parmenides*<sup>58</sup>.

Blandzi, w odróżnieniu od radykalnie negatywnej w swych konstatacjach *I hipotezy*, określa ją mianem „henologii pozytywnej”, w ramach której dostrzega u Platona zamysł eksplikacji całościowej sfery bycia we wszystkich jego przejawach, dla której fundamentalną funkcją okazuje się μέθεξις, a więc „uczestnictwo”, „pozostawanie w relacji”. Jego zdaniem bowiem u Platona „być” oznacza tyle, co „partycypować”. Zgodnie z metodologiczną propozycją Kennetha Malcolma Sayre’a – wyróżnia jednocześnie kilka jej szczegółowych wariantów, swego rodzaju *podhipotez henologicznych*, zestawianych ze stanowiącymi ich dialektyczne dopełnienie *podhipotezami meontologicznymi* (εἰ ἔν μὴ ἔστιν)<sup>59</sup>.

Co dokładnie zatem może oznaczać drugi wariant przedłożonej do rozstrzygnięcia *hipotezy*? Co tym razem oznacza *hipotetyczne* εἰ ἔν ἔστιν? I co takiego istotnego, zdaniem Parmenidesa, z niej samej może wynikać? A może jest to jedynie podjęte ponownie dialektyczne ćwiczenie, które – w świetle osiągniętej negatywnej konkluzji *I hipotezy* – samo w sobie nie może przedstawiać żadnych istotnie wiążących wniosków?

Platon pisze tak:

[...] νῦν δὲ οὐχ αὐτὴ ἔστιν ἢ ὑπόθεσις, εἰ ἔν ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἔν ἔστιν [...];

[...] teraz zaś nie ta jest hipoteza, jeżeli jedno jedno, (i) co powinno wynikać, lecz jeżeli jedno jest [...]?<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Por. *Parmenides* 142b n.

<sup>59</sup> Por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, dz. cyt., s. 112–113, 125–142, 145–146; K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, dz. cyt., s. 45–46.

<sup>60</sup> *Parmenides* 142c.

Już na jej wstępie Platon precyzuje, że aktualnie zadana hipoteza nie dotyczy jedna samego, owego ἐν ἑν, ale raczej tego, czy jedno jest (εἰ ἐν ἑστίῃ)<sup>61</sup>. Wydaje się więc, że aktualny zamiar Platona można by rozumieć w ten sposób, że wykluczwszy dotąd jakąkolwiek możliwość bycia odnośnie samego ἐν, aktualnie poszukuje takiego rozwiązania, które pozwoliłoby udzielić na postawione pytanie innej odpowiedzi. Być może – w pewnej analogii do *Sofisty* – należałoby to rozumieć również jako poszukiwanie pewnych dialektycznie określonych warunków, których spełnienie umożliwiłoby w ogóle udzielenie takowej odpowiedzi. A więc byłyby to warunki, po spełnieniu których w ramach ścisłej procedury dialektycznej można by zupełnie prawidłowo i prawomocnie orzec, że owo jedno (ἐν) jednak w jakiś sposób jest (πῶς ἑστίῃ)<sup>62</sup>. Jak zatem kwestię tę rozstrzyga sam Platon?

Aby właściwie uporać się z założeniem aktualnej hipotezy, Parmenides wskazuje dalej, że to, co stanowi jej zakres: τὸ ἐν i τὸ ἑστίῃ, rozpatrywane we wzajemnym odniesieniu do siebie, w punkcie wyjścia pozostają czymś innym. Czymś innym bowiem, i to nie tylko na poziomie samej wyrazowej semantyki, jest samo jedno (ἐν), a czymś innym samo jest (ἑστίῃ). Znaczenie tego istotnego rozróżnienia nie pomija także Blandzi, pisząc: „Ogólnie biorąc celem omawianej hipotezy byłoby m.in. uwydatnienie pewnej różnicy między atrybutem jako uczestniczącym (ἐν) i «uczestniczonym» a jego byciem (ὄν, οὐσία)”<sup>63</sup>.

Platon najwyraźniej jest tego wszystkiego świadomy, skoro pisze:

οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἑστί τοῦ ἐν;

więc (nie jest tak), że coś innego oznacza to jest (od) tego jednego<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Niewykluczone, że ów zamiar należy dostrzegać już w sposobie zaakcentowania poszczególnych słów. Albowiem, jak poprzednia hipoteza (εἰ ἐν ἑστίῃ...) stawiała sobie za cel rozpatrzenia samego τὸ ἐν, czego sygnałem mogło być postawienie dlań akcentu *acutus* (ἐν), tak drugi jej wariant zdaje się przenosić ciężar uwagi z niego samego na sens frazy ἐν ἑστίῃ, jemu samemu przydając przy tym akcent *gravis* (ἐν).

<sup>62</sup> Por. *Sophista* 237d–244a.

<sup>63</sup> S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, dz. cyt., s. 126.

<sup>64</sup> *Parmenides* 142c.

Skąd jednak bierze się takie rozróżnienie? Trzeba zauważyć, że może to być konsekwentne podjęcie wyniku uprzednio analizowanej *hipotezy*, a mianowicie tego, że samo jedno jako jedno (ἐν ἓν), ani jedno jest ani jest (οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν)<sup>65</sup>. Jeżeli bowiem samo ἐν w toku analiz okazuje się niczym innym jak μὴ οὐ, to konsekwentnie trzeba powiedzieć, że jako μὴ οὐ nie ma również nic wspólnego z εἶναι, ponieważ *nie jest* (οὐκ ἔστιν). W tej perspektywie stwierdzenie Platona, że τὸ ἔστι istotnie znaczy coś innego niż τὸ ἐν wydaje się co do intencji zrozumiałe oraz w pełni uzasadnione.

Okazuje się jednak, że to, co poprzednia *hipoteza* definitywnie rozdzieliła, aktualnie jest rozpatrywane razem (łącznie), jako przynależne sobie. Chodzi bowiem właśnie o to, aby rozpatrzyć, w jaki sposób owo *jedno uczestniczy w byciu* (οὐσίας μετέχει τὸ ἐν) właśnie wtedy, gdy mówi się, że *jedno jest* (ὅτι ἐν ἔστιν). Platon to istotne założenie aktualnej *hipotezy* wyraża i wyjaśnia następująco:

ἄρα οὐδ' ἄλλο ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ  
τις συλλήβδαν εἶπη ὅτι ἐν ἔστιν;

czy więc inne niż to, że ma ze sobą bycie to jedno, byłoby wypowiedziane, skoro ktoś zwięźle powie, że jedno jest?<sup>66</sup>.

O tym, że oba elementy hipotezy – τὸ ἐν i τὸ ἔστιν – są rozpatrywane rzeczywiście razem (łącznie), świadczą słowa συλλήβδαν εἶπη ὅτι ἐν ἔστιν. Greckie συλλήβδαν εἶπη znaczy bowiem tyle, co zwięźle powie, i wskazuje na ścisły związek tego, co jest razem (σύν) wypowiedziane (τὸ λεγόμενον). Związek ten przejawia się właśnie w taki sposób, że *zwięźle*, tj. *jednym określeniem razem* (συλλήβδαν) wypowiada się to, stanowi zakres aktualnego badania, mianowicie że *jedno jest* (ὅτι ἐν ἔστιν). Wydaje się więc, że już w tym miejscu można odnaleźć wskazówkę dotyczącą należytego rozumienia aktualnej *hipotezy*. Jeżeli bowiem, jak chce Platon, powiedzieć, że *jedno jest* (ὅτι ἐν ἔστιν), znaczy właśnie tyle, co przyjąć, że *jedno ma ze sobą bycie* (οὐσίας μετέχει τὸ ἐν),

<sup>65</sup> Por. *Parmenides* 141e.

<sup>66</sup> *Parmenides* 142c.



to w świetle negatywnego rozstrzygnięcia *I hipotezy* można by sądzić, że samo pytanie εἰ ἐν ἕστίῃ stawia tym razem akcent nie tyle na samo *jedno* (ἐν), ile raczej na owo *jest* (ἕστίῃ). To zaakcentowanie samego ἕστίῃ kosztem ἐν dokonywałoby się jednak w celu jasnego wykazania, że treść tego, co jest wypowiedziane – ὅτι ἐν ἕστίῃ – w swym podstawowym i źródłowym sensie oznacza dokładnie tyle, że to, co *jest* (ἕστίῃ), właśnie dlatego, że *jest* (czykolwiek), *jest jedno* (ἐν ἕστίῃ)<sup>67</sup>. Czy rzeczywiście w taki sposób *hipotezę* tę rozwija Platon?

Sposób argumentacji Parmenidesa odnośnie do przedłożonej do badania i dyskusji *hipotezy* w drugim zaproponowanym jej wariantcie zdaje się potwierdzać zasadność powyższych przypuszczeń. Parmenides stwierdza bowiem, że powiedzieć ὅτι ἐν ἕστίῃ, oznacza z konieczności tyle, co przyjąć, że *będące jedno* (τὸ ἐν ὅν) *posiada części* (μέρη ἔχειν). Przypuszczenie, że owymi *częściami* mogą być wymienione wcześniej τὸ ἐν oraz τὸ ἕστίῃ, potwierdza zresztą dokładnie dalszy jego wywód, kiedy to sam Parmenides kładzie nacisk na fakt, że każda z *części* (μέρη) – mimo że w stosunku do siebie nie są tym samym (οὐ τὸ αὐτὸ) – odnosi się do *tego samego* (τοῦ αὐτοῦ), tj. do *będącego jednego* (τοῦ ἐνὸς ὄντος). Jest to stwierdzenie niezwykle istotne, ponieważ właśnie owo *jedno będące* (τὸ ἐν ὅν), jako rezultat tego, co jest wypowiedziane: ὅτι ἐν ἕστίῃ, jest tym, co stanowi właściwy „przedmiot” aktualnej *hipotezy*. O tym dokładnie zdaje się mówić Parmenides, dając pierwszy wyraźny sygnał, co aktualnie stanowi cel jego analiz:

[...] τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑποθέμεθα, τοῦ ἐνὸς ὄντος [...]

[...] tego samego więc owego, które zakładamy, tego jednego będącego [...] <sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Innymi słowy chodziłoby o stwierdzenie, że jakkolwiek *fakt bycia* oznacza konsekwentnie *bycie* (czyś) *jednym*. Z punktu widzenia gramatyki stosunek ten można rozumieć w ten sposób, że wobec samego ἕστίῃ, gramatycznie rozumianego jako *orzeczenie*, samo ἐν zyskiwałoby funkcję i charakter nierozzerwalnego z nim samym i koniecznego dlań *orzecznika*.

<sup>68</sup> *Parmenides* 142d.

Wydaje się zatem, że obie części (μέρη), mianowicie τὸ ἔν oraz τὸ ἕστιν, istotnie należy rozumieć oraz dialektycznie rozpatrywać jako części *tego samego* (τοῦ αὐτοῦ), tj. jako części *całego* (τὸ ὅλον), którym jest owo *jedno będące* (τὸ ἔν ὄν). Platon zresztą ustami Parmenidesa dopowiada to natychmiast, formułując następujące pytanie:

[...] ἀρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἔν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίγνεσθαι μόρια τό τε ἔν καὶ τὸ εἶναι;

[...] czy nie musi (być), że całe to jedno będące samo jest, tego zaś częstkami stają się i jedno i bycie?<sup>69</sup>.

Stwierdzenie Parmenidesa, że powyższa konkluzja jest wynikiem *konieczności* (ἀνάγκη) dla odczytania intencji zawartych w *II hipotezie* wydaje się posiadać decydujące znaczenie. Nie ma zatem – jak wolno sądzić – innej możliwości sensownego rozpatrywania obu wyróżnionych hipotetycznych składowych, τὸ ἔν oraz τὸ εἶναι, jak tylko w ten sposób, że *stają się* one *częściami* (γίγνεσθαι μόρια) w ramach *całego* (τὸ ὅλον), którym pozostaje stanowiące zakres aktualnej hipotezy stwierdzenie: *jedno będące jest* (τὸ ἔν ὄν εἶναι). Ich ścisły związek w ramach tak rozumianej *całości* Platon oddaje nieco dalej czasownikiem ἴσχειν, który jest reduplikowaną i wzmacniającą formą ind. praes. od ἔχειν – *mieć*<sup>70</sup>. Píše bowiem tak:

[...] τὸ τε γὰρ ἔν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἔν [...]

[...] albowiem to jedno zawsze ma to będące, i to będące to jedno [...]<sup>71</sup>.

Oznacza to zatem, że w ramach owego hipotetycznie analizowanego *całego* (τὸ ὅλον) zawsze zachodzi, co następuje: *jedno* (τὸ ἔν) *zawsze ma* i *trzymać mocno* albo też *zatrzymuje* (ἀεὶ ἴσχει) *będące* (τὸ ὄν); i na odwrót: *będące zawsze ma jedno*. Dlatego też można powiedzieć,

<sup>69</sup> Parmenides 142d.

<sup>70</sup> Por. Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, s. 318, 359.

<sup>71</sup> Por. Parmenides 142e.

że obie części (τὸ ὄν i τὸ εἶναι) w ramach *całego* (τὸ ὅλον) pozostają *tym samym* (τὸ αὐτό). Dzieje się tak, ponieważ to, do czego wspólnie się odnoszą, również wspólnie *mają ze sobą* (μετέχειν). Uzasadniona w ten sposób dialektyczna tożsamość τὸ εἶναι i τὸ εἶναι, która każdorazowo realizuje się w *jednym będącym* (τὸ εἶναι τὸ ὄν), otwiera tym samym możliwość orzekania o nim w kategoriach podmiotowych, tzn. *czym jest* albo *jakie jest* (τι ἔστιν), to, co *jest* (ἔστιν).

Wydaje się, że taka właśnie interpretacja ponownie postawionej hipotezy εἶ ἔν ἔστιν może okazać się niezwykle istotna dla właściwego odczytania sposobu myślenia Platona. W świetle dotychczasowych analiz nie można bowiem prawidłowo mówić o *jednym* (ἔν) w odezwaniu od samego *bycia* (εἶναι) i od stanowiącego rezultat *myślenia bycia* τὸ ὄν<sup>72</sup>. Albowiem samo εἶναι pojawia się tylko jako przynależne *będącemu* (τὸ ὄν), tzn. jako jego własna *postać* (εἶδος), i tylko w ten sposób można prawidłowo orzec, że *jedno jest* (ἔν ἔστιν) i że *uczestniczy w byciu* (οὐσίας μετέχει τὸ εἶναι)<sup>73</sup>. Nie można zatem twierdzić, że sam εἶδος, rozpoznany wcześniej na przykładzie *jednego* (ἔν), jako μὴ ὄν, może niejako sam z siebie generować i uzasadniać źródłowy dlań fakt bycia (εἶναι). Choć bowiem rozpatrywane dialektycznie obie części ὑπόθεσις pozostają wobec siebie równoważne, ostatecznie rzecz biorąc to ἔστιν, a nie samo εἶναι, stanowi *źródło*. Z kolei ujawniające w sobie tożsamość obu dialektycznych części – τὸ εἶναι i τὸ εἶναι – *będące* (τὸ ὄν), jako że *jest* (ἔστιν), pozostaje w zakresie *myślenia* (νοεῖν). Jako νοήμα więc otwiera tym samym możliwość jego poznawania (γινώσκειν),

<sup>72</sup> Wydaje się również, że stwierdzenie to może mieć swoje potwierdzenie w analizach Platona w *Sofiście*, gdzie wszelkie możliwe relacje między *będącym* (τὸ ὄν) a *największymi postaciami* (μέγιστα τῶν γενῶν) są zebrane i rozpatrywane w ramach zakresu, który ujawnia *idea będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα), a który Platon określił mianem οὐσία. Por. *Sophista* 253d–254a; D.K. Rycyk, Εἶδος. *Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 190–192.

<sup>73</sup> Możliwość właśnie takiego odczytania intencji *II hipotezy* dialogu *Parmenidesa* w świetle analiz Platona w *Sofiście* odnośnie do *splotu* czy też *kłębka postaci* (τῶν εἰδῶν συμπλοκή) postrzega Gadamer. Stwierdza on, że „koinonia największych rodzajów” rozumiana jako ontologiczny warunek koinonii rzeczowej, tj. określenia bytu w jego stałych określonościach rodzajowych i gatunkowych, może być kluczem do interpretacji drugiej części *Parmenidesa*. Por. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, s. 76.

pokonując tym samym wykazane na wstępie dyskusji dychotomiczne *aporie* niepoznawalności, sprowokowane przez naiwne stanowisko Sokratesa.

Jednoznaczny charakter tegoż rozstrzygnięcia, które Platon podsuwa swoim czytelnikom w *Parmenidesie*, ponownie zdaje się mieć swoje istotne uzasadnienie w myśli historycznego Parmenidesa z Elei, który we fragmencie B8 mówi o *bardzo wielu znakach* (σήματα πολλὰ μάλα)<sup>74</sup>. Na drodze badania ὡς ἔστιν samo *będące* (ἔόν), pojawiające się w wyniku tożsamości νοεῖν i εἶναι jako νοήμα, pozostaje bowiem zawsze i – można by rzec – jednoznacznie *tożsame ze sobą*. Na coś takiego mogą wskazywać jego słowa:

ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κέεται / χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει...

to samo i w tym samym i trwające według siebie samego i leży, / także niezmiennie na miejscu trwa...<sup>75</sup>.

*Znak*, który pojawia się w kontekście *będącego* (τὸ ὄν), a którym jest *jedno* (ἓν), można właśnie interpretować jako znak tejże *tożsamości*. W taki też sposób dokonuje się jego pojmowanie (νοεῖν) oraz wypowiedzianie (λέγειν), jako że *jedno* (ἓν) pozostaje jedynie *znakiem*, a nie źródłowym ὡς ἔστιν. Co prawda, jak słusznie zauważa Gródek, u Parmenidesa w odniesieniu do samego ἓν nigdzie nie pojawia się określenie εἶδος<sup>76</sup>. Wydaje się natomiast, że sposób rozstrzygnięcia *II hipotezy* dialogu *Parmenides*, pozwala przyjąć, że εἶδος naznaczający τὸ ὄν można rozumieć dokładnie tak samo, jak parmenidejski *znak* na drodze ὡς ἔστιν. Albowiem, zgodnie ze wskazówką samego Parmenidesa, droga ta realizuje się ona nie inaczej, jak tylko i wyłącznie na poziomie *myślenia* (νοεῖν), że *jest* (ὡς ἔστιν).

Można zatem sądzić, iż podejmując ten sposób myślenia Platon chciał jasno wykazać, że jak samo *jedno* (ἓν), tak i inne *postaci* (εἶδη)

<sup>74</sup> Por. DK 28B 8,2–3.

<sup>75</sup> DK 28B 8,29–30.

<sup>76</sup> Por. W. K. Gródek, *Rozumienie ἔόν i νοεῖν u Parmenidesa*, Kraków 2003, s. 75–77.

nie mogą być prawidłowo uznane za coś samoistnego, w którym poszczególne *będące* (τὰ ὄντα) miałyby dopiero jakoś uczestniczyć. Dzieje się tak, ponieważ οὐσία nie jest i nie może być własnością samych jedynie *postaci*. Jednakże o samej οὐσία można prawidłowo orzekać i oznaczać ją *według postaci*. Właśnie to, jak wolno sądzić, konsekwentnie doprowadziło Platona do wniosku, że sam εἶδος jako εἶδος *nie jest* (οὐκ ἔστιν), i że *nie może być* (μὴ εἶναι). Pojawiający się w *Parmenidesie* absolutnie negatywny wynik *I hipotezy* εἰ ἔν ἐστιν..., można by zatem uznać za dość radykalne w swej wymowie tego rozumowania potwierdzenie<sup>77</sup>.

### **Konkluzje. Rozstrzygnięcie hipotezy i jego (możliwe) filozoficzne znaczenie dla matematyk(i)**

Jeżeli zgodzimy się, że zawarty w dialogu *Parmenides* (choć z oczywistych względów sprawę można analizować również w perspektywie jeszcze innych tekstów Platona) sposób myślenia wraz z dokonanym tam rozstrzygnięciem *hipotezy* εἰ ἔν ἐστιν... stanowi istotne uzasadnienie krytyki poglądu o *uczestniczeniu* (τὸ μετέχειν) rzeczy w *postaciach* (εἶδη), to wydaje się, że krytyka ta również na terenie matematyki znajduje swoje istotne filozoficzne odzwierciedlenie. W tym sensie dotyka ona również aspektu, który dla samej matematyki okazuje się aspektem nie tyle *metamatematycznym*, ile raczej *prematematycznym*. Aspektem, który matematykę niejako „wyprzedza” oraz „dotyka” już u jej źródła.

<sup>77</sup> W świetle rozstrzygnięcia odnośnie rozumienia τὸ ὄν i μὴ ὄν, jakiego w kontekście problemu *postaci* dokonał Platon, wydaje się, że można pominąć rozpatrywanie całej rozbudowanej argumentacji dotyczącej *II hipotezy* εἰ ἔν ἐστιν, wraz z jej szczegółowymi podhipotezami, oraz kolejnych im przeciwnych tez εἰ ἔν μὴ ἐστιν (*Parmenides* 160b–166c). Powyższy wniosek również mógłby posiadać swoje uzasadnienie w przeprowadzonych wyżej analizach odnośnie problemu μὴ ὄν z dialogu *Sofista*, który chronologicznie rzecz biorąc jest zapewne dialogiem następującym po *Parmenidesie*. W tym sensie wydaje się, że kolejne *hipotezy* dialogu mogą wynikać z rozstrzygnięć dwóch pierwszych *hipotez*. Bardzo szczegółową i cenną ich analizę przeprowadza natomiast Blandzi (*Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, s. 132–142).

Akceptacja poglądu o samoistości *postaci* (εἶδη), co *de facto* oznaczałoby rozpatrywanie ich jako odrębnej rzeczywistości, rodzi wiele istotnych problemów, m.in. problem zbytecznego podwojenia świata (por. argument *trzeciego człowieka*). Wszystkie te problemy w zamyśle Platona ujawniła i podjęła przeprowadzona ściśle dialektyka, z kolei absolutnie negatywne rozstrzygnięcie *I hipotezy* wyklucza możliwość obrony tego mocno aporetycznego stanowiska. Wydaje się jednak, że dopiero w takiej perspektywie można prawidłowo odczytać obecny w *Filebie* zamysł Platona, gdy za Filolaosem podejmuje pitagorejską myśl na temat *liczby* (ἀριθμός) i przedstawia ją jako *formę* (μορφή) uzyskiwaną w wyniku zestawiania *dwóch postaci*, mianowicie *granicy* (τὸ πέρας) i *nieograniczonego* (τὸ ἄπειρον)<sup>78</sup>. Każda z nich jest zaś rozumiana jako element własny i przyrodzony (σύμφυτον) *będącego* (τὸ ὄν), tj. jako jego własne postaci<sup>79</sup>.

Na tej podstawie można uzyskać jakąkolwiek liczbę. Przykładowo liczba *dwa* (δύο) uzyskiwana jest jako zestawienie *jednego* (έν) i *jednego* (έν), z kolei liczba *trzy* (τρεις) podobnie – jako przekroczenie odpowiedniości έν – έν przez ponowne dodanie doń tego samego elementu, itd. Choć w matematycznej praktyce czyni się to „samorzutnie”, trzeba jednocześnie zauważyć, że – podobnie jak to było w przypadku samych *postaci* – w perspektywie myślenia Platona nie wydaje się to w sposób konieczny prowadzić do mocnej tezy o odrębnej rzeczywistości samych *liczb*. W ten sposób można by zresztą rozumieć również myśl pitagorejczyka Filolaosa:

καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἶον τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου

<sup>78</sup> Por. DK 44B 5: ὁ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιπέριπτον· ἑκατέρω δὲ τῷ εἶδος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει. Tłum.: „ta liczba zaiste ma dwie odrębne postaci, nieparzystą i parzystą, trzecia zaś z obu zmieszanych parzysto-nieparzystą, zaś każdej z dwóch postaci liczne formy, które każda sama sobą naznacza”.

<sup>79</sup> Por. Plato, *Philebus* 16c, 23c.

i zaiste wszystkie te poznawane liczby mają; gdyż ani jedno może ani być pomyślane ani poznane bez tej<sup>80</sup>.

W istocie bowiem wszelkie operacje liczbowe co do swego charakteru wydają się operacjami nie tyle noetycznymi ile *dianoetycznymi*, a więc takimi, które mogą dokonywać się w oparciu o to, co stanowi ich *noetyczne źródło*<sup>81</sup>. Jest nim fakt *bycia* (εἶναι), jak również *myślenie* (νοεῖν) *bycia* (εἶναι). Taki *dianoetyczny* właśnie charakter tychże operacji może zresztą ujawniać sam fakt postawienia przez Platona ὑπόθεσις, której właściwą „treścią” okazuje się *będące* (τὸ ὄν), rozumiane jako νόημα, tj. rezultat myślenia (νοεῖν) *bycia* (εἶναι). Ponieważ jednak każdorazowo dla niego samego oznacza to, że jako *będące* jest ono *jedno* (τὸ ἓν τὸ ὄν), to w konsekwencji w ramach tej samej *hipotezy* otwiera się nadto możliwość rozpatrywania go jako *czegoś jednego* (τὸ τι τὸ ἓν)<sup>82</sup>, a także – co z punktu widzenia samej matematyki w jej najbardziej naturalnej postaci wydaje się istotne – dopuszcza się możliwość *wielu będących* (πολλά τῶν ὄντων)<sup>83</sup>. Podobnie zatem, jako posiadające swoje *dianoetyczne* ugruntowanie, można by rozumieć inne matematyczne zagadnienia, chociażby wtedy już odkryte i znane – dla greckiej matematyki jednak bardzo kłopotliwe – wielkości *niewymierne* (przez Platona zwane δυνάμεις), a także wszelkie matematyczno-geometryczne operacje, które prowadzą do uzyskania takowych wielkości<sup>84</sup>. Z perspektywy współczesnej wiedzy matematycznej można by zatem podobnie rozumieć także wszelkie inne operacje, dotyczące m.in. liczb **R** czy też liczb kardynalnych rzędu  $\aleph_0$ , **C** i większych (o ile przyjmuje się zasadność ich stosowania), a nawet tzw. liczb zespolonych.

<sup>80</sup> DK 44B 4

<sup>81</sup> Same *liczby* można by rozumieć zatem jako *dianoetyczne* rezultaty przeprowadzonych działań. Tak samo więc jak one ujawniają swoje *noetyczne* uzasadnienie.

<sup>82</sup> Por. *Sophista* 237c–238b.

<sup>83</sup> W tym kontekście można przywołać słowa z uznawanego za autentyczny fragmentu B3 Zenona z Elei, ucznia Parmenidesa. DK 29B 3: εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὐτε πλείονα αὐτῶν οὐτε ἐλάττωνα... Tłum.: „jeśli wiele jest, konieczność, że tyle jest, ile jest, i ani więcej ich ani mniej...”

<sup>84</sup> Por. Plato, *Theaetetus* 147d–148e, *Meno* 82c–86a.

Jeżeli faktycznie przyjąć ten sposób rozumowania, to można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że matematyka i jej aksjomatyczne ugruntowanie (np. przez aksjomat ufundowania, aksjomat ekstensjonalności, aksjomat wyboru i inne) jest (albo raczej powinna być) ścisłym *dianoetycznym* zapisem, swego rodzaju „rachunkiem”, który dotyczy *porządku*, najpierw w jego ujęciu *noetycznym*, a następnie w zakresie, który opisuje *co i w jaki sposób* w owym *porządku* jest przedkładane ( $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ).

Wydaje się, że w intuicyjnym przyjmowaniu przez Cantora aktualnego istnienia zbiorów pozaskończonych (rozumianych dystrybutywnie) można dostrzec pewne elementy takiego samego sposobu rozumowania, jakie Platon w ramach *I hipotezy* dialogu *Parmenides* rozstrzygnął negatywnie i odrzucił. Jeżeli takową perspektywę spojrzenia na zamysł niemieckiego matematyka można uznać za słuszną, to należy powiedzieć, że w kwestii źródła owych poglądów pod znakiem zapytania stoi zasadność przekonania, iż Cantor – pomijając przy tym sam aspekt deklaracyjny jego wypowiedzi – swoje filozoficzne uzasadnienie podstaw matematyki opierał na autentycznej myśli Platona<sup>85</sup>. Problemy wynikające z przyjęcia poglądu o *uczestniczeniu* rzeczy w swoich *postaciach* wydają się bowiem pierwszym dość precyzyjnym *prematematycznym* zapisem antynomii, które wskutek niepoprawnej aksjomatyki ujawniły się w przyjmowanych podstawach matematyki na przełomie XIX i XX wieku.

Przy tej okazji można zauważyć także i to, że podobnie jak treść *I hipotezy* mogła stanowić filozoficzną antycypację późniejszych antynomii teoriomnogościowych, tak w pewnym sensie *II hipoteza* wskazała kierunek, który matematycznie ujrzał swe zwieńczenie m. in. w aksjomatyce ZFC. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o samą *hipotezę* w rozumieniu jej treści i nie o jej rozstrzygnięcie *expressis verbis*, ale o sam fakt jej postawienia. O coś, co istotnie dla samej matematyki wydaje się *prematematyczne*, decydując jednocześnie o jej

---

<sup>85</sup> Otwartą zatem kwestią pozostaje pytanie, czy źródłem poglądów Cantora był faktycznie sam Platon, czy może raczej – rozumiany jako cała późniejsza tradycja rozumienia Platona od Speuzypa i akademików począwszy – platonizm. Odpowiedź na to pytanie jednak wymaga osobnych analiz, które przekraczają ramy niniejszego tekstu.



sile i skuteczności. Konieczność przyjmowania odpowiednich założeń (hipotez) w ramach tego, co jednocześnie jest możliwe do przyjęcia, a także formalny wymóg poprawności zarówno założeń (hipotez) jak i samego wnioskowania, są istotnymi elementami pozwalającymi opisywać porządek rzeczy *more mathematico*. Ujmując sprawę nieco szerzej jest to coś obligatoryjnego dla jakiegokolwiek stosującej matematyczno-logiczne narzędzia nauki. Wydaje się zatem – w tym *prematematycznym* sensie – że również sam matematyczny (przyjęty bądź odrzucony) *aksjomat wyboru* (AC) zawiera w sobie pewną treść. Filozoficznie i metodologicznie rzecz biorąc jest on istotnie *wyborem*, dokonywanym w ramach tego, co możliwe do przyjęcia. Wyraża samą możliwość jego dokonywania. Dla prób opisu rzeczywistości nie oznacza to zatem wyłącznie jakiejś formy dysjunkcji czy alternatywy rozłącznej: albo matematyka albo nie-matematyka, lecz otwiera drogę do wyboru – a w dziedzinach matematycznego modelowania i symulacji stało się to niezwykle cennym narzędziem – jednej z wielu (aksjomatycznie możliwych) matematyk.

## Summary

### **The Plato's criticism of the participation (τὸ μετέχειν) of thing in forms (εἶδη) as a contribution to the discussion about sources of antinomies in the mathematical foundations**

This article is an attempt to answer the question about possible philosophical (non-mathematical) sources of antinomies revealed in mathematics at the turn of the 19th and 20th centuries. Mathematical Platonism seems to be one of such sources. Is it possible, in Plato's way of thinking, to really find the problem of the existence of objects, which in the context of the infinite set theory was mentioned by Georg Cantor? And if so, how does this problem solve Plato himself?

**Keywords:** antinomy, axiomatization, Cantor, *eidos*, hypothesis, number, logicism, formalism, mathematic, participation, Plato, Platonism, set (class)

## Bibliografia

- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Cornford F. M., *Plato and Parmenides: Parmenides' „Way of Truth” and Plato's „Parmenides” Translated with an Introduction and a Running Commentary*, London 1939.
- Dadaczyński J., *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów 2000.
- Gadamer H.-G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968.
- Gadamer H.-G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.
- Gajda-Krynicka J., *Czy można ‘mówić niebyty’. Koncepcja sądu fałszywego w „Sofistcie” jako przewrót epistemologiczny w filozofii greckiej*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Παρμενίδης Σοφιστής*, red. M. Manikowski, Wrocław 2003, s. 101–135.
- Geier M., *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Gródek W. K., *Czy Platon w dialogu Parmenides dokonuje krytyki historycznego Parmenidesa z Elei?*, w: *Kolokwia Platońskie. Παρμενίδης Σοφιστής*, red. M. Manikowski, Wrocław 2003, s. 11–21.
- Gródek W. K., *Rozumienie ἐόν i νοεῖν u Parmenidesa*, Kraków 2003.
- Gruszecki L., *Zarys dziejów matematyki*, Lublin 2012.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
- Król Z., *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, Warszawa 2006.
- Lynch W. F., *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, Georgetown University Press 1959.
- Murawski R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2012.
- Mączka J., *Od matematyki do filozofii. Twórcza droga Alfreda Northa Whiteheada*, Tarnów 1998.
- Murawski R., Świrydowicz K., *Wstęp do teorii mnogości*, Poznań 2006.
- Mróz T., *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*, Kęty 2012.
- Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1955–1957.

- Rycyk D.K., Εἶδος, *Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 190–192.
- Scolnicov S., *Plato's Parmenides. Translated with Introduction and Commentary*, Berkeley 2003.
- Seyre K. M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Sznajder P., *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016.
- Tatarkiewicz W., *Spór o Platona*, w: *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 46–58.
- Teloh H., *Parmenides and Plato's Parmenides*, 131a–132c, „Journal of History and Philosophy” (1976), no. 2.
- Vlastos G., *The Third Man Argument in the „Parmenides”*, w: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, London 1965, s. 231–263.
- Wesoły M., *Parmenides z Elei – „Phisikos” i „Parmenides” Platona – „Dialektikos”*, w: *Metafizyka w filozofii (Zadania Współczesnej Metafizyki, 6)*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Lublin 2004, s. 95–127.
- Węclewski Z., *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929.
- Wyller E. A., *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen* 1965, Hamburg 1970.