

Konrad Dydak Rycyk OFM

<https://orcid.org/0000-0002-7429-1109>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Gigantomachia peri tes ousias” i jej rezultaty. Czy analiza Platona można nazywać „ukrytą fenomenologią”?

Postawiona w drugiej części tytułu niniejszego artykułu kwestia: czy analiza Platona można nazywać ukrytą fenomenologią, z wielu powodów – chyba przede wszystkim z uwagi na rozmiary zawartych w niej filozoficznych perspektyw – może być uznana za takie pytanie, które, i to mimo jego filozoficznej „egzotyki” i „atrakcyjności”, wielu uzna za trywialne albo jakiś sofizmat¹. Niewątpliwie otwiera ono wiele nowych i istotnych pytań, aczkolwiek może jednocześnie okazać się, że nie sposób udzielić na nie żadnej godnej namysłu odpowiedzi. Czy więc oznacza to, że pytanie to jest zupełnie bezzasadne? Wydaje się, że nie. Jeśli bowiem może być

Konrad Dydak Rycyk OFM – doktor filozofii, adiunkt przy Katedrze Filozofii Rosyjskiej i Bizantyjskiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca filozofii starożytnej i średniowiecznej (WSD OFM w Katowicach-Panewnikach oraz WSD Zakonu Paulinów w Krakowie); w badaniach naukowych koncentruje się na filozofii starożytnej i średniowiecznej (w tym patrystycznej), szczególnie na Platonie i Arystotelesie, dziejach platonizmu w starożytności i średniowieczu oraz myśli filozoficznej tzw. szkoły franciszkańskiej; autor monografii pt. *Eidos. Próba odczytania znaczenia i funkcji eidos w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków* (Kraków 2018) i kilku innych pomniejszych tekstów z zakresu filozofii starożytnej i okresu patrystycznego (m.in. *Między Plotynem a Orygenesem. Metafora posągów; Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy to. μή οὐκ ἐστὶν πῶς z dialogu „Sofista” Platona; Hipostaza a hipostazowanie w myśli Plotyna*).

1 Niniejszy tekst jest przepracowaną wersją referatu, wygłoszonego w czasie konferencji naukowej pt. *W poszukiwaniu ukrytej fenomenologii* (19–20.05.2022, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).

tak, że po pierwsze – jak twierdzi Alfred North Whitehead albo Mirosława Czarnańska – wszystko w historii ludzkiego myślenia może okazać się jakimś przypisem do Platona² – i po drugie, jego myśl – jak to wyraził dużo wcześniej przed nimi Gottfried Wilhelm Leibniz – ciągle domaga się podania właściwej jej (systematycznej) interpretacji³, to w sposób zupełnie konsekwentny, z historycznego i filozoficznego punktu widzenia, podobnie można by spoglądać na pojawiającą się długo po platonizmie fenomenologię. Możliwość takiej interpretacji źródeł fenomenologii pojawia się jednak oczywiście tylko wtedy, gdy myśl zawartą w wypowiedzi Whitehead’a potraktuje się w sposób absolutnie poważny, co przecież samo w sobie nie jest i nie musi być dla wszystkich czymś zupełnie oczywistym.

Tę intuicję, o ile rzeczywiście podążyc za zdaniem Whitehead’a, można jednak wyrazić jeszcze inaczej. Skoro w historii filozofii wszystko może być jakimś przypisem do tekstu głównego, filozofii Platona, to każdy filozoficzny „przypis” – w tym i fenomenologia – winien okazać się (jak każdy przypis) jakąś wypadkową „tekstu głównego”. Ponadto może się on okazać czymś, co, jak w załączku, jest już w nim obecne. Jeśli intuicja ta i powyższe rozumowanie są poprawne, to należałoby powiedzieć, że sama fenomenologia również może być rozumiana jako pewna wypadkowa sposobu

2 „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978, s. 39); „Ując Platona to jakby ując podstawy filozofowania w ogóle – i można to uczynić na wiele sposobów. Jest to bowiem spotkanie z myśleniem samym i każdy filozof spotkanie to musi przeżyć na nowo, indywidualnie, dla siebie” (M. Czarnańska, *Dwa podejścia do Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 [1997] nr 3, s. 95).

3 „Si quelcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain, et l’on verroit que j’y approche un peu” (G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, Hrsg. G. J. Gerhardt, Bd. 3, Berlin 1978, s. 637). Pogląd Leibniza nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli przywołać istotne w tej kwestii stwierdzenie Orygenesy (*Contra Celsum* I 12, 51) *nikt z nas nie będzie śmiał twierdzić, że zna wszystkie nauki Platona* (οὐδεὶς ἡμῶν θαρρήσει, ὅτι πάντα οἶδε τὰ Πλάτωνος), bo i tak nawet jego komentatorzy nie są ze sobą co do nich zgodni. Por. Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Markovich, Leiden–Boston–Köln 2001, I 12, 51. Tłumaczenie tekstów greckich: K. D. Rycyk, chyba że podano inaczej. Zapis tłumaczenia zgodnie z greckim zapisem minuskułarnym stosuje wyłącznie małe litery, z wyjątkiem imion i nazw własnych i tytułów dzieł starożytnych. W nawiasach okrągłych, z uwagi na maksymalnie dosłowny sposób translacji, podane są te wyrazy albo zwroty, które uzupełniając szyk zdania w tłumaczeniu, mogą być pomocne dla lepszego uchwycenia myśli i sensu tłumaczonego fragmentu.

myślenia Platona – już w niej jakoś obecna *in membris*. Prowadziłoby to wówczas do wniosku, że to nie tyle Platon może być „ukrytym fenomenologiem”, ile raczej sama fenomenologia może okazać się ukrytym platonizmem⁴.

Tak postawione pytanie każe jednocześnie, o ile faktycznie poszukiwać na nie właściwej odpowiedzi, dokonać pewnego porównania. Skoro bowiem myśl Platona i jego analizy miałyby być traktowane jako pewna „ukryta fenomenologia”, to oznacza to, że – by odpowiedzieć na to pytanie zupełnie twierdząco – należałoby w sposobie jego myślenia rzeczywiście odnaleźć jakąś postać fenomenologii, na przykład tę, która została określona w jej najbardziej podstawowej postaci, wyposażoną w jej własne podstawowe narzędzia. Dla przykładu można by wziąć pod uwagę chociażby założenia i narzędzia nowej metody fenomenologicznej, tak jak sformułował to Edmund Husserl w *Ideji fenomenologii*. Są to: (1) *skeptyczna* z zasady postawa oraz ściśle z tym związana metoda ἐποχή⁵, (2) dokonana w ich wyniku i w toku dalszych analiz *redukcja fenomenologiczna*,

4 Terminem tym komentatorzy i badacze filozofii Platona nader często obejmują także tak zwane *nauki niepisane* (λεγόμενα ἄγραφα δόγματα), a następnie post-Platonowy platonizm akademików. Wydaje się jednak, że w pierwszym rzędzie stwierdzenie to – o ile faktycznie uznawać jego słuszność – może dotyczyć filozofii Platona, której wyrazem jest cała zapisana w dialogach tradycja bezpośrednia.

5 Metodę tę oraz związaną z tym specyficzną postawę Diogenes Laertios przypisuje za Askaniem z Abdery i Aneisidemosem sławnemu Pirronowi z Elidy i jego uczniom (przede wszystkim Timon z Fliuntu, Hekataios z Abdery, Nausifanes z Teos). Pisze o tym aż trzykrotnie. Por. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, Oxford 1964, IX 12–13, 61–62, 70. Miała ona polegać na *wstrzymywaniu się* od wydawania sądów (ἐποχή) na temat tego, co *nieuchwytnie* (ἀκαταληψία), co miało być najlepszą i najzaciejszą (γενναϊότητα) postacią filozofii. Takie właśnie znaczenie ma Diogenosowy zapis: ὄθεν γενναϊότητα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγὼν (IX 61). Diogenes pisze jeszcze o wątpliwościach, jakie w wielu miejscach (τῶν δὲ πλείστων ἐποχὴν ἔχοντα) miały, zdaniem króla Dariusza, syna Hystesa, pojawiać przy próbie zrozumienia i wyjaśnienia nauki Heraklita z Efezu, która, wedle tej samej relacji, miała być nauką *o początku i podwalinie porządku (dla) jednego i (dla) wszystkich* ([τοῦ θ' ὄλου] κόσμου τρόπῳ ἑνός τε ζυμπάντων τε) (IX 12–13; por. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004, 22A 1: τρόπου κόσμου ἕνα τῶν ζυμπάντων). W tym sensie wydaje się, że Diogenes postrzega Heraklita jako jednego z pierwszych skeptyków. Epiktet (*Dissertationes* I 4,11) z kolei zwraca uwagę na to, że jednym z istotnych elementów świadczących o postępie (προκοπή) w pracy nad sobą jest m.in. osobliwa postawa akceptacji i jednocześnie jej braku, wstrzymania się, oddalenia i dystansu, by nie dać się

sprowadzająca się jedynie do ustalenia tego, co *istotne i transcendentne*, (3) otrzymany w rezultacie zastosowania obu filozoficznych narzędzi *eide-tyczny opis*, który bezpośrednio, w sposób maksymalnie bezzałożeniowy i czysty, odda porządek *jawienia się* tego wszystkiego, co – jako *istotne i transcendentne* – jawi się ciągle samo z siebie (φαινόμενον)⁶.

Czy podobną metodę i odpowiadające jej narzędzia można faktycznie odnaleźć w sposobie myślenia Platona? A więc można odnaleźć u niego jakąś postać myślenia, które przynajmniej w niektórych elementach odpowiadałoby historycznie późniejszej fenomenologii?

Wstępny opis pewnego parmenidesowego problemu. Συμπλήκη około interpretacji i oznaczenia *będącego* (τὸ ὄν)

Na Platona, u którego *implicite* miałyby być obecna jakaś postać fenomenologii, można oczywiście spoglądać z wielu powodów i z perspektywy wielu dialogicznych passusów⁷. Jednym z nich wydaje się obecny w dialogu *Sofista* (246a n.) motyw *walki gigantów* (γίγαντομαχία)⁸. Nie jest on li tylko zręcznym literackim zabiegiem ożywienia i udratyzowania prowadzonej w dialogu dyskusji, ani też próbą uzupełnienia czy podparcia sformułowanego argumentu albo przyjmowanego (rozstrzygającego) stanowiska treścią dawnego mitu. Nie jest też emblematem tego, jakoby myślenie greckie porzuciło mit. Przeciwnie. Dokonujące się w myśleniu

zwieść (ἐν προσθέσει καὶ ἐποχῇ, ἴν' ἀνεξάπτητος). Por. *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965, I 1,4.

6 Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 9–25, 38–77.

7 Ponieważ celem artykułu nie jest dokonanie jakiejś metodologicznie karkołomnej próby miarodajnego i dogłębnego porównania platonizmu i fenomenologii Edmunda Husserla (co zresztą wydaje się niemożliwe), a jedynie próba odpowiedzi na pytanie, czy w sposobie myślenia Platona, albo nieco szerzej to ujmując, w sposobie myślenia Akademii (i Likejonu oraz późniejszych szkół) można odnaleźć te elementy, które okazują się równie istotne dla późniejszej fenomenologii, analizie zostanie poddane jedynie to, co można odnaleźć w sposobie myślenia Platona. Nie sposób jednak, i to z tych samych powodów, dokonać tego w tak krótkim tekście odnośnie do wszystkich dialogów Platona. Stąd niniejsze studium dotyczy jedynie wybranego fragmentu dialogu *Sophista*.

8 Por. *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

greckim przejście od *mythos* do *logos* nie jest porzuceniem pierwszego, lecz raczej jego wyjaśnieniem i właściwym przedłożeniem⁹. Wydaje się więc, że Platon, przywołując ów mityczny obraz i wyjaśniając jego sens w ten sposób, że przedkłada on to, iż wszystkie dotychczasowe filozoficzne spory jego poprzedników to nic innego, jak *walka jakaś gigantów na temat bycia* (γίγαντομαχία τις περί τῆς οὐσίας)¹⁰, czyni to przemyślnie i z premedytacją.

Jakie są zatem faktyczne powody owej walki i jak właściwie rozumieć *casus belli*? Dlaczego toczy się ona około bycia (περί τῆς οὐσίας)? I dlaczego właśnie to, a nie coś innego, jest przedmiotem tego – co do sedna problemu – *gigantycznego* sporu?

Platon, wyjaśniając, na czym może polegać skuteczność i przebiegłość, skądinąd bardzo potrzebnej, metody sofistów – nazwanej zresztą przez niego w innym miejscu mianem δημιουργικά διδασκαλία¹¹ – wskazuje, że pozwala ona w sposób mistrzowski posługiwać się ścisłym ujęciem (tj. ujęciem nie przez uzgodnienie jedynie nazwy [ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσασθαι], ale przez logosy [διὰ λόγων], a więc według tego, jakie coś faktycznie *jest*¹²) każdej możliwej sprawy czy kwestii¹³. Dla uwydatnienia deklarowanej skuteczności tejże metody rozstrzygania logosem

9 Por. A. Przybylski, *Tales i początki refleksji europejskiej*, Kraków 2016, s. 41–48.

10 Por. Plato, *Sophista* 242c–243d, 245e–246a.

11 Por. Plato, *Sophista* 229d; *Philebus* 27a–b: τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν. Por. D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu „Sophista” Platona*, w: *Nicośe*, red. J. Wolak, D. Chibner, M. Pietrzak, K. Wyszkowski, Warszawa 2020, s. 278–284.

12 Takie właśnie rozumienie λόγος i jego własnego przedkładania albo wyrażania (λέγειν), którego treścią w punkcie wyjścia pozostaje jedynie owo *jest*, może wynikać z intuicji Herklita z Efezu: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι [tłum.: „nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy, mądrym jest zgodzić się, że jedno wszystko jest”]. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22B 50. Intuicja ta, podjęta została następnie przez Parmenidesa z Elei, który rozpatrując drogi badania (ὁδοὶ διζήσιος), jaką wiążącą pozostawia w zakresie myślenia (voeiv) jedynie drogę: *że jest* (ὁπῶς ἔστιν), co zresztą ma być wynikiem *rozstrzygania logosem* (κρίναι δὲ λόγῳ). Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 2,1–3; 28B 75.

13 Por. Plato, *Sophista* 218b–c: δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό. W postulacie tym można dostrzec programowy, jak się zdaje, postulat Platona, by każdy rozpatrywany problem i zagadnienie ustalić i rozstrzygnąć jedynie w odniesieniu do siebie, tj. *samo według siebie* (αὐτὸ καθ’ αὐτό). Por. Plato, *Phaedo* 64c i nast.; *Gorgias* 524b; D. K. Rycyk, *Εἶδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 25–28; 124–136.

(λόγω), zwanej dalej *dialektyką*¹⁴, Platon dodaje (z przekąsem?), że każdy posługujący się nią i także zbijający (ἐλέγξων) wszystkie opinie adwersarzy staje się niedościgniony i niezwyknięty, niczym jakiś bóg zbijający (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός)¹⁵. W tym celu, by wykazać skuteczność owej metody, sam staje się sofistą i „wchodzi w jego skórę”. Naśladowując jego wywody i sposób argumentacji, formułuje następnie w sposób roboczy, na potrzeby prowadzonej dyskusji tezę, że *nie będące jest jakoś* (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως)¹⁶. Jednocześnie składa słynną deklarację, że w tezie tej nie należy pod żadnym pozorem dostrzegać żadnego myślowego zamachu na ojca – *wielkiego Parmenidesa*¹⁷.

Platon stawia więc sobie za cel to, by zgodnie z rygorami Parmenidesa i eleatów¹⁸ wykazać, że tak postawioną tezę – i to wbrew temu, co się powszechnie wydaje – da się jednak obronić. Dwukrotne i dosłowne przywołanie Parmenidesowego zakazu dotyczącego możliwości przyjęcia tezy εἶναι μὴ ἔόντα wydaje się świadczyć o tym, że tak postawione zadanie

14 Jeśli wstępnym założeniem dyskusji było to, by operować precyzyjnymi nazwami, ale nie po to, by rozpatrywać je jedynie dla samych siebie, to może oznaczać to, że dialektyczne ujęcie jakiegokolwiek πράγμα dotyczy nie tyle jej nazwy (ta może być nieprecyzyjna i jedynie umowna), ile jej desygnatu. Epistemiczny sens tego postulatu Platon wyraził już wcześniej w dialogu *Kratylos* (438a i nast.).

15 Por. Plato, *Sophista* 216b: τάχ' οὖν ἄν καὶ σοὶ τις οὗτος τῶν κρειττόνων συνέπειτο, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενος τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός [tłum.: „więcej pewnie i tobie taki jakiś z silniejszych (bogów) może towarzyszy, my marni i nieumiejętni w wywodach, (a on) patrząc na nas z góry i zbijacz, jakiś taki bóg zbijający”]; W. K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018, s. 69.

16 Por. Plato, *Sophista* 240c: ὁ πολυκέφαλος σοφιστὴς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἔκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως [tłum.: „wielogłowy sofista zmusił nas wbrew woli zgodzić się, że nie będące jakoś jest”].

17 Por. Plato, *Sophista* 237a: Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας...; 241d: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀνυπομένους εἶσται βασιανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἐστί κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἐστί πῃ [tłum.: „słowo ojca Parmenidesa konieczne będzie nam broniącym się (doszczętnie) wybadać, i upierać się, że i nie będące, że jest według czegoś, i to, że będące znowu, że nie jest jakoś”].

18 Rygory te określa sam Parmenides z Elei. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 7,1–2: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σύ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα [tłum.: „albowiem nigdy nie przemoże to, że są nie będące; lecz ty z tejże drogi badania wyklucz pojęcie”]. Platon, co zresztą u niego jest ewenementem, na te słowa Parmenidesa powołuje się dwukrotnie. Por. *Sophista* 237a, 258d.

Platon – chcący uniknąć miana ojcobójcy (πατραλοίας) – potraktował nie-
zwykle poważnie¹⁹.

W ten sposób zostaje zawiązany i oznaczony pierwszy spór, który można
także określić jako *zapasy* (συμπλοκή). Rozgrywa się on między będącym
(τὸ ὄν) i nie będącym (μὴ ὄν) stanowiącym języczek u wagi adwersarzy²⁰.

Spór ten, zapewne z uwagi na wyczuwany uroczysty ton i treść zakazu
Parmenidesa: εἴργε νόημα, wydaje się czymś bardzo nie na miejscu (μάλα
ἄτοπον)²¹. Jednak przy całej swej prowokacji odsłania on prawdziwe inten-
cje Platona. Już samo rozpatrywanie tezy, że *nie będące jakoś jest*, oznacza,
że *de facto* usiłuje się zrównać je z tym, co jest jego przeciwieństwem. Mó-
wiąc ściślej: rozpatrując hipotetyczne *nie będące* (μὴ ὄν), jako hipotetyczne
coś jednego (ἔν τι) – co słusznie nie umyka uwadze Platona – mimochodem
wskazuje się raczej na to, jak zwykle rozumiane i oznaczane są jego dialek-
tyczne antypody²².

19 Młodzieńcze zainteresowania komponowaniem dramatów (a więc strukturalnie dialogów), o czym wspomina Diogenes Laertios (*Diogenis Laertii Vitae* III 5, por. *Phaedo* 60b–61c) do-
chodzi tu u Platona do głosu. Ten moment dialogu z jednej strony, podobnie jak to ma miejsce
w klasycznie skomponowanej tragedii, jest momentem zawiązania pewnej kwestii, która nie-
uchronnie (niczym wyrokiem bogów) zmierza do jakiejś kulminacji i tak samo domaga się roz-
strzygnięcia. Temu odczuciu sprzyja nadto uroczysty ton i powaga słów Platona, przywołującego
pieczołowicie zdanie Parmenidesa. Niemniej jest to moment również komiczny i groteskowy:
oto bowiem poddane pod dyskusję i możliwość rzeczywistego zakwestionowania zostaje coś, co
dotąd wydawało się nienaruszone i doskonale uzasadnione. Platon podejmuje się tego jak praw-
dziwy sofista, stosując *dialektykę* – staje się Gorgiaszem z Leontinoi, Zenonem z Elei i Melisso-
sem z Samos, kimś z biorącej początek od Ksenofanesa zgrai eleatów (*Sophista* 242d: τὸ δὲ παρ’
ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθος ἀπὸ Ξενοφάνους ἀρξάμενον), a przede wszystkim samym Parmenidesem.
Już samo udramatyzowanie prowadzonej dyskusji, z uwagi na jej oddziaływanie, można by opi-
sywać i analizować jako przeprowadzony świadomie warsztatowy zabieg fenomenologizujący.
Por. D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 284–308; O. Taplin, *Tragedia grecka
w działaniu*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004, s. 227–228, 255–270.

20 Zapis „nie będące”, jako tłumaczenie greckiego μὴ ὄν, stosowany jest konsekwentnie, według
reguły dopuszczającej świadomą pisownię oddzielną.

21 Por. Plato, *Sophista* 240c: κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι;
καὶ μάλα ἄτοπον [tłum.: „zdaje się, że splecione (i zmieszane) zostały w jakimś takim kłębku nie
będące z będącym, a to bardzo nie na miejscu”].

22 Jeżeli przyjąć, że oznaczenie to jest wynikiem i konsekwencją właściwego ujęcia tego, w jaki
sposób będące (τὸ ὄν) wyraża się (λέγει) i przejawia (φαίνεται), to zawiązany w kontekście po-
stawionej roboczo tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πως spór na temat nie będącego (μὴ ὄν) otwiera pytanie

Rzeczywistym przedmiotem dialektyki Platona jest *będące* (τὸ ὄν) i jego znak (σημεῖον), którym jest *jedno* (ἕν)²³. Wzajemny związek obu dialektycznie wyeksplikowanych i sobie równoważnych elementów oznacza więc, że w każdym przypadku zachodzi następująca prawidłowość: to, co *jest* (ἔστιν), a więc *będące* (τὸ ὄν), za każdym razem ujmowane zostaje jako *coś jednego* (τὸ ἕν τὸ τι)²⁴. Co do istoty zawiązanego sporu i zapasów (συμπλοκή) oznacza to również, że – zgodnie z określoną już regułą dialektyczną – *będące* (τὸ ὄν) należy widzieć i pojmować jedynie ze względu na nie samo (αὐτὸ καθ' αὐτό), a więc, z uwagi na poczynione już w ślad za Parmenidesem i jego uczniami rozstrzygnięcia, jako *noemat*²⁵, względnie, rozpatrując to od strony *widzenia postaci* (κατιδεῖν εἶδη), jako *dianoemat*.

Z uwagi na te parmenidesowe rozstrzygnięcia wydaje się również, że należy rozumieć je w sposób *jednoznaczny*. Znakiem tej jednoznaczności *będącego* (τὸ ὄν) jest jego własna dialektycznie wyeksplikowana postać

o możliwość ujęcia osobliwego *fenomenowi negatywnego*, tj. takiego, który niesie ze sobą dokładnie to samo, co treściowo ma odpowiadać fenomenowi *będącego* (τὸ ὄν), a jednocześnie jest jego zaprzeczeniem. W tym sensie spór ten okazuje się pytaniem o hipotetyczną sytuację współwystępowania dwóch takich fenomenów. W kontekście tegoż sporu, jak również z uwagi na słowa τοιαύτην τινὰ πεπλόχθαι συμπλοκήν, jak i następujące po nich analizy Platona, wydaje się czymś słusznym przyjąć, że motyw *splotu* (συμπλοκή), a więc także: sporu i zapasów, jest jednym z przewodnich tematów dialogu *Sophista*. Z tego powodu wyróżnione w niniejszym artykule problemy mogą być interpretowane również jako poszczególne warianty owego *splotu*, co w zamyśle Platona może zmierzać do próby określenia i właściwego oznaczenia tego, czym jest fenomen *bycia* (οὐσία).

23 Związek ten Platon dialektycznie rozpatruje i definitywnie określa także w dialogu *Parmenides* (142b i nast.). Por. D.K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 212–218.

24 Dzieje się to zawsze stosownie do ilości tego, co podlega oznaczeniu. Por. Plato, *Sophista* 237d: ἐνὸς γὰρ δι' τὸ γέ 'τί' [...] σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ 'τινὲ' δύοσιν, τὸ δὲ 'τινὲς' πολλῶν [tłum.: „jednego bowiem zaś to 'coś' [...] znakiem jest, a 'dwa cosie' dwóch, zaś 'cosie' wielu”]. Wydaje się, że w tym punkcie Platon podejmuje nie tylko sposób myślenia Parmenidesa, ale przede wszystkim rozstrzygnięcia, które jako konsekwencje tamtego, przedstawił jego uczeń Zenon z Elei, a po nich Melissos z Samos, a od strony negatywnej Gorgiasz z Leontinoi. Por. D.K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 297–307.

25 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι [tłum.: „to samo jest bowiem myśleć i być”]; *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 8,34–36: ταῦτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν [tłum.: „to samo zaś jest myśleć jak i czemu jest pojęcie, bowiem nie bez *będącego*, którym jest wyrzeczone, odkryjesz myślenie”].

(εἶδος), tzn. *jedno* (ἓν). Albowiem tę *postać* (εἶδος) *będące* (τὸ ὄν) zawsze *ma ze sobą*²⁶. Jednocześnie Platona doprowadza to do słusznego wniosku, że podług tak określonych kryteriów prawidłowości dyskutowanego roboczo *nie będącego* (μὴ ὄν), jako hipotetycznego *czegoś jednego* (ἓν τι), w żaden miarodajny i prawidłowy sposób nie można wyrazić (λέγειν ἀδύνατον)²⁷.

To jednak nieuchronnie sprokurowało kolejne problemy. Wyrażają się on w pytaniu, czy – podobnie jak dzieje się to z *jednym* (ἓν) – są jeszcze jakieś *inne znaki* będącego? W związku z tym Platon postawił jednak kolejne, niemniej istotne pytania²⁸. Jak prawidłowo *oznaczyć* fakt, że tego, co *jest*, jest wiele i w różnych odmianach? Albo dalej, jak prawidłowo *oznaczyć* to, że coś powstaje i ginie? W czym – mając na uwadze tę całą paletę możliwych, a przy tym różnorodnych, stanów i możliwości²⁹ – wyraża się i przejawia *bycie* (οὐσία) jako takie? A więc w jaki sposób – nie chcąc nadal złamać zakazu Parmenidesa i jego ciągle obowiązującej wykładni *będącego* – należy wszystkie te aspekty – i to w ramach omawianego zakresu οὐσία – prawidłowo *oznaczyć*? I czy rzeczywiście można tego dokonać w zgodzie z osiągniętym rozwiązaniem pierwszego sporu (συμπλοκή) około *będącego* (τὸ ὄν)?

Do tych zadań przystępuje Platon, formułując dwa postulaty: (1) należy *przeszukać i przebadać będące* (τὸ ὄν πρῶτον δεῖν διερευνήσασθαι), jednak należy tego dokonać w taki sposób, by nie łamiać dotychczasowego sposobu oznaczenia i dialektycznych reguł, móc uwzględnić modalność wyżej wymienionych stanów i aspektów; (2) należy przeprowadzić to dialektyczne badanie jedynie pod kątem tego, co okaże się *największe*

26 Określenie ścisłego związku postaci (εἶδος), którą jest jedno (ἓν), i będącego (τὸ ὄν), jako rezultat rozwikłania pierwszego sporu i zapasów (συμπλοκή), można interpretować jako przejście do zamierzonej eksplikacji całości zasady τὸ μετέχειν, w tym również wszystkich jej własnych, dialektycznie wyeksplikowanych i uzasadnionych reguł. Por. Plato, *Sophista* 237d–238e, 255e–256c; *Parmenides* 142e; D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 170–177, 193–199, 215–216.

27 Por. *Sophista* 237d; D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 294–295, przyp. 47; s. 299–300, przyp. 56.

28 Por. D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 177–193.

29 Platon, podobnie jak „ojciec Parmenides”, rozpoczyna zadanie określenia *wielu innych znaków* (postaci) *będącego*. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 8,1 i nast.; Plato, *Sophista* 242b–246a.

(περὶ τοῦ μεγίστου) i co *przewodzi* (τε καὶ ἀρχηγού)³⁰. Tak sformułowane i przyjęte postulaty (1)(2) oznaczały konieczność dokonania dialektycznie uzasadnionej redukcji wszystkich możliwych *znaków* do pewnej grupy dialektycznych „znaków podstawowych”. Program ten Platon sformułował jeszcze inaczej: aby ująć i należyście oznaczyć wszystkie możliwe stany i aspekty, należy zajmować się nie wszystkimi możliwymi postaciami (μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν), lecz jedynie tymi, które sam nazywa największymi (τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα)³¹. Mówi przy tej okazji, że tak winien czynić prawdziwy filozof, a więc sofista: *umieć widzieć wszystko według tego, co jest największe i rządzi*³². Co zatem jest *największe* i co *rządzi* dyskutowaną οὐσία?

Fenomenologiczna diagnoza problemu *walki gigantów*. Συμπλοκή około interpretacji i oznaczenia *bycia* (οὐσία)

Postawiony przez Platona problem prawidłowego oznaczenia zakresu *bycia* (οὐσία) i eksplikacji *największych postaci* zwanych dalej *największymi rodzajami* (μέγιστα τῶν γενῶν) – przy jednoczesnym zachowaniu reguł opisanych przy okazji rozwikłania pierwszego sporu i zapasów – to moment zawiązania się *symplokicznego agonu*. To właśnie ten spór i zapasy, nawiązując do jednego ze znanych sobie mitów, Platon nazywa *walką jakąś gigantów około bycia* (γίγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας)³³.

30 Por. Plato, *Sophista* 242b–243e.

31 Por. *Sophista* 254b–d.

32 Można tu dostrzec echo gnomy Heraklita z Efezu. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22B 41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα δια πάντων [tłum.: „jest bowiem jedno to mądre, znać gnomę, która kieruje wszystkim przez wszystko”].

33 Warto przy tej okazji przywołać treść mitu u gigantach (γίγαντες). Byli to, podobnie jak tytani (τιτῆνες), bogowie starszej generacji, synowie Uranosa, których władzy pozbawił Zeús i cały jego ród młodszych bogów (por. *Theogonia* 675–715). Walka gigantów (i tytanów) zatem to nic innego, jak walka rodów i klanów (γενή) o pierwszeństwo i władzę (ἀρχή), o domenę tego, co w mniemaniach śmiertelników przynależy jedynie nieśmiertelnym bogom. W jednej z wersji tego mitu, przekazanej przez Homera (*Odyssea* XI 308 i nast.), a potem przez Arystotelesa (*De mundo* 391a), jest zawarta opowieść, że dwaj z nich, potężni wzrostem, ale nieprzemysłni (ἀνόητοι), Otos i Efialtes, synowie Aleousa (albo Poseidona), podjęli nieudaną próbę wdarcia się do „miejsca” bogów, nakładając na siebie trzy góry. Były to Olimp, Ossa, Pelion. Za karę zostali

Gigantami, toczącymi walkę o władzę i pierwszeństwo około bycia (περι της οὐσίας), są dwie grupy mędrców, jego poprzedników, albowiem Platon stwierdza, ponownie nadając temu – ciągle z charakterystyczną dla siebie manierą i humorem – dość uroczystą wymowę³⁴, że właściwie cała dotychczasowa filozoficzna dyskusja dotyczy wyłącznie tej kwestii. *Gigantomachia* zatem to nic innego, jak „śmiertelne ścieranie się” zastanych poglądów (δόξαι) na temat tego, czym jest οὐσία³⁵.

Platon wyróżnia i poddaje pod dyskusję te stanowiska i poglądy, które sprowadzają rozumienie οὐσία do dwóch zasadniczych sposobów jej przejawiania się. Pierwszy z nich reprezentują ci, którzy, jak sam to określa, *obejmują rękoma skały i drzewa* (ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες) i odpowiedź na postawione pytanie o bycie (οὐσία) chcą znaleźć, gdy *dotykają tamtych* (τῶν τοιούτων ἐφαπτόμενοι)³⁶. Upięrają się bowiem, że czymś wiążącym dla przedmiotu prowadzonego sporu jest tylko to, co dostarcza kontakt i dotyk (τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν) i twierdzą, że *ciało i bycie jest tym samym* (ταὐτὸν

śmiertelnie postrzeleni z łuku przez samego Apollona. Pośrednio więc mit ten stawia pytanie: w jaki sposób można dzierżyć w pełni ἀρχή, czyli *wszystkim władać i wszystkim przewodzić*? Wy-mowa tego mitu, zapisana przez Arystotelesa, jest zaskakująca: tego, co właściwe jest wyłącznie bogom, można osiągać jedynie na sposób bogów. Nie jest to siła fizyczna, lecz umysł (νοῦς). Por. *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum*, ed. F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1990, 675–715; *Homeri Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934, IX 308 i nast.; *Aristoteles, De mundo*, w: *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960. Platon być może nawiązuje do tej intuicji, pisząc w kontekście dialektyki jako narzędzia wydobycjącego z jaskini (σπήλαιον), o *podążaniu w górę, wstępowaniu i oglądaniu miejsca umysłowego* (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεάν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον). Por. Plato, *Republica* 517b. Później do mitu o gigantach, komentując metodą alegorezy starotestamentowy tekst Rdz 6, 1–4, nawiązuje również Filon z Aleksandrii (*De gigantibus*). Por. Filon z Aleksandrii, *O gigantach*, w: *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 7–17.

34 W tym zabiegu Platona można doszukiwać się nie tylko oryginalnej literackiej figury, ale ponownie tych samych pełnych poczucia humoru intencji, które już wcześniej towarzyszyły postawionej przez niego – i to w kontekście zakazu Parmenidesa i jego krytyki *śmiertelnych, niczego nie wiedzących dwuwłowych* (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν δίκρανοι) – tezie, że *nie będące jest jakoś*. Teza *wielogłowego sofisty* (πολυκέφαλος σοφιστής) idzie bowiem *expressis verbis* temu zakazowi zdecydowanie na przekór. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 6,4; Plato, *Sophista* 240c; D. K. Rycyk, *Dlaczego niebity nie można wyrazić?*, s. 289.

35 Por. Plato, *Sophista* 242b–246d.

36 Por. Plato, *Sophista* 246a–b.

σῶμα καὶ οὐσίαν). Odrzucają jednocześnie pogląd zupełnie temu przeciwny (μὴ σῶμα ἔχον εἶναι). A zatem jest to stanowisko, wedle którego dyskusję περί τῆς οὐσίας można prawomocnie rozstrzygnąć, sprowadzając wszystko do posiadania *ciała* (σῶμα) i związanego z nim *doznawania* (αἴσθησις).

Stanowisko przeciwstawione stanowisku *somatyków* reprezentowane jest przez drugą grupę badaczy. Platon określa ich mianem *przyjaciół eidosów* (albo *postaci*) (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους)³⁷, z którymi, jak się zdaje, utożsamia również *eleacką zgraję z czasów Ksenofanesa*³⁸. Dowodzą oni, że wspomniani wcześniej *somatycy* myślą się, ponieważ błędnie wskazując na powstawanie zamiast na bycie (γένεσιν ἀντ’ οὐσίας), nie odróżniają jednego od drugiego i dlatego mieszają je ze sobą. Z tego powodu *przyjaciele postaci* rzeczoną οὐσία i jej należyte pojmowanie – przy jednoczesnym odróżnianiu w sposób konsekwentny tamtej od γένεσις – wyprowadzają z tego, co *niewidzialne* (ἔξ ἀοράτου). Platon dopowiada natychmiast, że idzie tu o *pewne umysłowe i bezcielesne postaci* (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη), gdyż zdaniem tychże jedynie one (εἶδη) są *prawdziwym byciem* (τῆν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι)³⁹.

Klincz powstający w wyniku starcia dwóch wielkich stanowisk (*somatycy*–*asomatycy*) Platon próbuje rozwiązać, argumentując, że *de facto* niemożliwe jest obstawać przy jednym stanowisku kosztem drugiego⁴⁰. Z jakiego powodu?

37 Por. Plato, *Sophista* 248a.

38 Por. Plato, *Sophista* 242d: ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον.

39 Por. Plato, *Sophista* 246b–c.

40 Platon przy tej okazji sugeruje, że stanowisko pośrednie, jeśli w ogóle jest możliwe, domaga się również należytego rozpatrzenia. W tym kontekście wspomina tych, którzy próbę wyłożenia takich mniej lub bardziej spójnych stanowisk podjęli już wcześniej, a których reprezentują boskie *muzy: jońskie i sycylijskie* (Ἰάδες καὶ Σικελαὶ Μοῦσαι), jedne gwałtowniejsze (αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν), inne bardziej umiarkowane (αἱ δὲ μαλακώτεραι). Ze względu na zapisane parafrazy tychże stanowisk: *że tego, co jest, jest wiele i jedno* (ὡς τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἓν ἐστίν); *nienawiścią zaś i miłością są trzymane w kupie, rozpadając się bowiem zawsze się zbiera...* *wiele (tego) i wrogie samo sobie przez niezgodę jakós* (ἔχτρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται... πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεϊκός τι), Platon ma tu na myśli zapewne Heraklita z Efezu oraz Empedoklesa z Akragas, choć, jak się zdaje, w świetle relacji Teofrasta (*De sensu* 1 i nast., = *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28A 46) nie można z tego grona

Niszczycielska dotychczas moc dialektyki, bezkompromisowo obalająca stanowiska przeciwników, tym razem zostaje wykorzystana w sposób zaskakujący. Oparty na niej wywód Platona, próbującego wyjść naprzeciw racjom i argumentom obu stanowisk, jest wręcz błyskotliwy. Rozstrzygnięcie pierwszego sporu w postaci tezy: τὸ ὄν εἶναι, staje się dla obu stanowisk punktem wyjścia oraz regułą, której nie wolno w ramach żadnego z nich przekroczyć.

I tak Platon tłumaczy po pierwsze, że *somatycy* winni wbrew własnym deklaracjom uznawać to, co pozostaje wyłącznie *niecielesne* (ἀσώματων) jak i *niewidzialne* (ἀόρατων), za jakieś wiążące odniesienie. Przykładem tego jest obecność w ciele duszy (σῶμα ἔμψυχον), rozumianej również w ten sposób, że jest ona czymś, w czym niejako pojawia się i tkwi cnota (ἐν ἧ ἐγγίγνεται ἀρετή). Ten przykład zdaniem Platona pokazuje jasno, że bez względu na to wszystko, co podtrzymują *somatycy*, chcący mówić jedynie o *ciele*, czy też o *działaniu* (τὸ ποιεῖν) lub *odczuwaniu* (τὸ παθεῖν), muszą oni również przystać na tezę przeciwników. Uznać w ślad za pierwszym rozstrzygnięciem, że *jest będące* (τὸ ὄν εἶναι), pozwala w tym konkretnym przypadku przyjąć i to, że *jest coś takiego*, co równocześnie nie będąc samym ciałem, okazuje się w nim *siłą* albo *możnością* (δύναμις) do działania i odczuwania, a także w pewnym sensie niecielesną zasadą ich obu⁴¹.

W podobne trudności popadają *asomatycy* – *przyjaciele postaci*. Oni również winni jednak ostatecznie przyznać, że rozpatrując bycie samo (αὐτὴ ἢ οὐσία), należy zawsze jakoś uwzględnić także i to, co początkowo wydaje się – zgodnie z przyjętymi wcześniej kryteriami – jemu zupełnie obce. Tak więc i w tym przypadku w świetle tezy, że *jest będące* (τὸ ὄν εἶναι), należy uwzględnić zakresy *ruchu* (κινεῖσθαι) i *powstawania* (γένεσθαι)⁴². Chociaż bowiem, zgodnie z ich dotychczasowym rozumowaniem, oba te zakresy są rozpatrywane osobno (χωρῖς) – jako że pierwszy z nich (οὐσία) pozostaje *względem tamtych zawsze taki sam* (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ

jednoznacznie wykluczyć i samego Parmenidesa. Przegląd takich stanowisk jest obecny także u Ksenofonta (*Memorabilia* I 1,14 i nast.). Por. Plato, *Sophista* 242d–243a; *Xenophontis Commentarii*, ed. W. Gilbert, Lipsiae 1928, I 1,14 i nast.

41 Por. Plato, *Sophista* 247a–248a.

42 Por. Plato, *Sophista* 248a–249d.

ὡσαύτως ἔχειν), natomiast drugi (γένεσις czy κίνησις) zawsze przebiega *innym razem inaczej* (ἄλλοτε ἄλλως) – to jednak funkcjonują one zawsze we wzajemnym odniesieniu. To z kolei doprowadza Platona do dwojakiemu stwierdzenia. Przez doznawanie pierwszy zakres (οὐσία) ma udział w ciele i w powstawaniu (σώματι μὲν γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν⁴³). Drugi natomiast (σῶμα) ma udział w pierwszym za sprawą duszy i jej – najlepszej względem jej sposobu wyrażania się (na sposób umysłowy) – aktywności⁴⁴ (δια λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν)⁴⁵.

Związany i oznaczony *spór* (i *zapasy*) (συμπλοκή), którego przedmiotem jest ustalenie, jak należy oznaczyć to wszystko, co dotyczy bycia (περὶ τῆς οὐσίας), okazuje się istotnie bardzo poważną konfrontacją dwóch potężnych i ugruntowanych stanowisk. Jednocześnie spór ten, początkowo bez widoków na rzeczywiste rozwiązanie, utrzymuje osobliwą sytuację doktrynalnej równowagi, splotu i klinczu – nieustannej *walki gigantów*⁴⁶. Pojawia się więc pytanie, w jakim celu właściwie Platon prezentuje oba

43 Biorąc pod uwagę wywód Platona, wydaje się, że formuła *czynienia wspólnym* albo *sprawdzania do wspólnego* (τὸ κοινωνεῖν) jest pierwszą zaproponowaną przez niego formułą i paradygmatem eksplikowanej zasady τὸ μετέχειν. Por. Plato, *Sophista* 248b.

44 Por. D. K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 72–88.

45 Poszukiwanie właściwej „definicji bytu” na kartach dialogu *Sophista* Hans-Georg Gadamer komentuje następująco: „Chodzi zatem o pojęcie dynamiczne i ustanowione przez rozum. Do tego pojęcia udało się dojść w rozmowie, w której «materialiści» w odniesieniu do «życia» zostali zmuszeniu przyjąć niepodważalne konsekwencje – że w jakiś sposób istnieją dusza i cnota. [...] Także stronictwo «przyjaciół idei», które przyjmuje wszystko jako stałe i nieruchome, musi w końcu przyjąć konieczność, iż to, co jest, porusza się” (H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 76).

46 Tak samo, jak mityczny Zeus pokonawszy gigantów nie zajął ostatecznie ich własnej domeny, ani nie wybił ich do reszty, a oni ciągle mogą nastawać na jego władztwo, tak i w tym przypadku – każdy z dwóch przedłożonych i omówionych zakresów pozostaje, równoważony oponentem, jedynie we własnych granicach. Być może pewien komentarz do owej równowagi boskich domen, uzasadniających równowagę kosmologiczną, albo tego, co w całości bycia jednocześnie nie narusza go, a siebie wzajemnie równoważy, stanowi zachowany urywek zdania Anaksymandra z Miletu. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 12B 1,2–5 (*Simpl. Physica* 24,13): ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τῖσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [tłum.: „skąd zaś powstanie jest dla będących, tam i zagłada dla tych staje się według konieczności, dają bowiem same sobie wzajem sprawiedliwość i zapłatę za bezprawie według porządku czasu”]. Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, w: *Drogi lasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 285–300.

zdające się wzajemnie wykluczać i znosić stanowiska. Czy rzeczywiście po to, by odrzucając zupełnie i konsekwentnie jedno z nich, kosztem tamtego przyjąć drugie?

Oznaczenie *splotu eidetycznego* (τῶν εἰδῶν συμπλοκή) jako próba rozwiązania problemu οὐσία

Wydaje się, że istotą tego, co chce osiągnąć Platon, nie jest jedynie proste przeciwstawienie sobie obu analizowanych stanowisk⁴⁷, lecz umiejętne pogodzenie ich ze sobą i uczynienie wspólnymi (κοινωνεῖν), w ten sposób jednak, by w dalszym ciągu nie pozwalało to w żaden sposób oskarżyć go o przekroczenie zakazu Parmenidesa⁴⁸.

Mając do dyspozycji trzy wyeksplikowane już elementy do należytego i prawidłowego powiązania: *ruch*, *sposzynynek*, *będące*, oraz podejmując w toku dyskusji kolejny spór (czy są one niez mieszane, czy mogą zupełnie dowolnie się mieszać – przy czym oba stanowiska zostają odrzucone), Platon formułuje, jak się zdaje, kluczową dla próby rozstrzygnięcia całego sporu tezę: aby umiejętnie rozwiązać *walkę gigantów około bycia*, należy podać *największe ustalenie* (ἐπιστήμη μεγίστη), zwane przez niego również *ustaleniem dialektycznym* (ἐπιστήμη διαλεκτική)⁴⁹. Stanowi ono bowiem serce mistrzowskiej techniki sofistów i dialektyków. Umiejętność rozstrzygania o wszystkim według rodzaju (κατὰ γένος) i według postaci (καθ’ εἶδος)⁵⁰ służy temu, by umiejętnie oznaczyć to, do czego one

47 Spór dwóch podobnych (jeśli nie identycznych) stanowisk ujawniła w dialogu *Teajtet* dyskusja Sokratesa z Teodorem na temat rozumienia samej ἐπιστήμη. W podobnej perspektywie rozgrywa się na kartach dialogu *Fileb* dyskusja o *dobru* (ἀγαθόν): czy jest ono z domeny umysłu (νοῦς), czy może raczej z domeny doznania (αἴσθησις) i przyjemności (ἡδονή). Por. Plato, *Theaetetus* 179e i nast.; *Philebus* 11b, 14c–16c; *Respublica* 505b–c.

48 Por. Plato, *Sophista* 249c–d: τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα [...] ἀνάγκη [...] ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν [tłum.: „filozofowi zaś i ceniącemu te wszystkie owe najbardziej [...] konieczne (jest) [...], żeby mówił, że nieruchome i poruszone, będące i całe oba razem (są)!”].

49 Por. D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 186–192.

50 Wydaje się, że widocznej u Platona „zamienności” stosowania określeń *postać* (εἶδος) i *rodzaj* (γένος) nie należy interpretować jako leksykalnej dowolności ani utożsamiania tych pojęć.

wszystkie się odnoszą, a co, jak dokładnie mówi Platon, *dosięga je wszystkie i zaprzęga*⁵¹. Jego zdaniem więc należy owo *dosięgające i zaprzęgające umiejętnie wyczuć i dojrzeć* (διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται)⁵².

Tym czymś, co właściwie rzecz biorąc od samego początku stanowi przedmiot zainteresowania dialektyków i sofistów, jest *idea będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα)⁵³. Jest ona jedna (μία), dlatego też w jej oglądzie winno się *zbierać, skupiać i ujawniać* wszystko to, co jednocześnie w wyniku przeprowadzonej dialektyki należy przyjąć za *największe i rządzące*. Inaczej mówiąc, powinna ona *ujawniać* w przebadanym zakresie, tj. w zakresie *bycia* (οὐσία), wszystkie poszukiwane *znaki będącego*, czyli wszystkie *rodzaje* (γέννη), widziane według ich postaci (κατιδέϊν εἶδη). Ów ogląd, finalnie *denotujący według postaci* to, czym rzeczywiście jest *bycie* (οὐσία), stanowi konsekwencję przyjęcia w punkcie wyjścia tezy τὸ ὄν εἶναι, którą ze względu na tok dyskusji można by właściwie, zgodnie z prowadzoną dialektyką, przekuć na tezę następującą: τὸ ὄν εἶναι πῶς⁵⁴.

Platon, *denotując* ów zakres, określa finalnie μέγιστα τῶν γενῶν, *największe postacie (rodzaje)*, którymi są: (1) *będące samo* (ὄν αὐτό), (2) *stanie* albo *spoczynek* (στάσις), (3) *ruch* (κίνησις), (4) *to samo* (ταὐτόν), (5) *różne* (θάτερον)⁵⁵. Według tychże *pięciu największych* można bowiem, jego zdaniem, *oznaczyć* (σημαίνειν) w pełni całość analizowanego zakresu.

Biorąc pod uwagę analizy Platona, owa „zamiennosc” oznacza raczej, że jakkolwiek sposób stawania się bądź zmiany, które zachodzą w porządku rzeczy, zostaje wyróżniony jako określony *rodzaj* (γένος), ten z kolei, w ramach tej samej dialektycznej procedury, zgodnie z jego własną specyfiką i w odróżnieniu od innych rodzajów, jest widziany według *postaci* (εἶδος), która oznacza zachodzenie w owym porządku zmiany zgodnie ze swym *rodzajem*. Por. P. Sznajder, *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016, s. 125–127.

51 Dokładnie temu celowi służy przyjęta na wstępie całego dialogu dialektyczna metoda rozstrzygnięcia διὰ λογισμοῦ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. Por. Plato, *Sophista* 248a–249d.

52 Por. Plato, *Sophista* 253d: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν διατεταμένην διαισθάνεται. Podobne warunki i reguły dla dialektycznego poszukiwania οὐσία ὄντως οὐσα wyznaczone zostały w dialogu *Fajdros*. Por. Plato, *Phaedrus* 247e, 266a–e.

53 Por. Plato, *Sophista* 254a: ὁ δὲ γε γιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα [tłum.: „to filozof właśnie, (on) w rozważaniach zawsze oddany (jest) idei będącego”].

54 Por. D. K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 169.

55 Por. Plato, *Sophista* 254d–256a.

Żaden rodzaj (*postać*), rozpatrywany jedynie osobno i sam w sobie, nie wyczerpuje tego zakresu w całości⁵⁶. Staje się to jednak możliwe, gdy *rodzaje* (*postaci*) rozpatrywane są we wspólnej perspektywie, wyznaczonej i uzasadnionej przez *źródłową*⁵⁷ jednoznaczność rezultatu myślenia (voeiv) bycia (eivai), tj. samego będącego (tò òv)⁵⁸. W taki właśnie sposób *mają ze sobą* [dosł.] one to, co według nich jednocześnie dialektycznie podlega *denotacji*⁵⁹. Formalny charakter owych denotacji, które w pewnym sensie można również interpretować jako eidetycznie ujęte *autodeterminacje*, sprawia, że dla oznaczanego zakresu *bycia* (ousia) stają się one jego własnymi *zasadami* (tēs ouσίας ἀρχαί)⁶⁰. Właśnie z uwagi na to wszystko Platon mówi dalej o swego rodzaju wspólnocie (κοινωνία), wzajemnym wymieszaniu (συμμιεζις), albo znowu o *splocie eidetycznym*, czy w końcu jeszcze o *splocie (kłębku) postaci* (τῶν ειδῶν συμπλοκή)⁶¹.

Reguły prawidłowego *sprowadzania do wspólnego* (tò κοινωνεiv) tego wszystkiego, co zostało wyeksplikowane jako dialektycznie samodzielne

56 Por. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, s. 76.

57 Por. Plato, *Respublica* 533c: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχήν; *Leges* 965c–966a.

58 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [tłum.: „to samo jest bowiem myśleć i być”].

59 *Będące* (tò òv) – rozumiane tu jednak jako nie jedna z wyróżnionych postaci (òv αὐτό), ale jako to, czemu one wszystkie przysługują – jest dla nich właściwym dialektycznym punktem odniesienia. To najpierw *ono ma je ze sobą* (tò μετέχον), lecz – tylko i wyłącznie na zasadzie dialektycznej równoważności – można orzec, że *one mają ze sobą* (τὰ μετέχοντα) *będące* (tò òv), którego są postaciami, i w którym *uczestniczą*. Nie naruszając zakazu „ojca Parmenidesa” i zgodnie z jego rozstrzygnięciami, Platon zaskakująco broni tezy *wielogłowego sofisty* i stwierdza, że również postaci (eīdi) *jakoś są* (por. *Sophista* 258b–e). Postulat Platona, że największą postacią i rodzajem *będącego* jest *ono samo*, ma jednak za zadanie ugruntować zasadę *tò μετέχειν* w dokonanym rozstrzygnięciu sporu około sofistycznej tezy *tò μὴ ὂν εἶναι πως*. Ugruntowanie to jest bowiem wyrażone w jednoznacznym rozumieniu *tò òv*. Przypisanie mu postaci *òv αὐτο* wydaje się, także w świetle zdania Parmenidesa, dla takiego sposobu myślenia dość wyraźnym potwierdzeniem. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 4: τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεισθαι [tłum.: „będące będące trzyma się [i dzierży je]”. Por. D. K. Rycyk, *Eīdos*, s. 193–199.

60 Por. H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, s. 77; L. M de Rijk, *Plato’s Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam–New York 1986, s. 20–21; S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 57–58, przyp. 42.

61 Por. Plato, *Sophista* 256b, 259a–260b, 264b.

i wobec siebie równoważne elementy – *największe rodzaje* – określone są w ramach zasady *posiadania ze sobą* albo *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν)⁶². Ogląd *idei będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα) jest oglądem tychże *rodzajów*, które, już dialektycznie *srowadzone do wspólnego*, widziane są w *splocie* (συμπλοκή). Od strony rezultatu owego oglądu należy jednak rozumieć to w ten sposób, że jest to ogląd *będącego* (τὸ ὄν) oraz jego własnych, tj. *ko-notowanych*⁶³ *postaci* (εἶδη). Wydaje się zatem, że owa *ko-notacja* posiada sens i charakter nie tylko logiczny i semantyczny⁶⁴, lecz także (a może przede wszystkim) *onto-logiczny*⁶⁵.

Spór o pytanie postawione w tytule?

Metafizyczna zasada τὸ μετέχειν oraz związany z nią ogląd *idei będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα), w którym to oglądzie *największe rodzaje* (μέγιστα τῶν

62 Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 301. Platon, analizując tę zasadę, używa nieco dalej dwukrotnie (por. *Sophista* 256b, 259a) rzeczownikowej formy μέθεξις, na ogół znanej chyba przede wszystkim z relacji Arystotelesa. Pojawia się ona także w innych dialogach, m.in. w dialogu *Parmenides* (132d, 140e–141d i inne).

63 Nie chodzi tu o konotację rozumianą leksykalnie albo logicznie, jako możliwość skojarzenia jednego znaczenia z innym znaczeniem, albo fakt współoznaczenia wielu desygnatów jedną nazwą, ale raczej o procedurę, której punktem wyjścia jest oznaczenie (denotacja) za pomocą *postaci* (εἶδη) całego rozpatrywanego zakresu οὐσία. Polega on na *współoznaczeniu* będącego (τὸ ὄν) przez jego własne *postaci*, a więc *widzeniu* ich wszystkim wraz z nim. To właśnie oznacza *ko-notacja*.

64 Jedynie logiczny i semantyczny sens *splotu postaci* u Platona – inaczej niż jest to u Lambertusa M. de Rijka czy Hansa-Georga Gadamera – zdaje się brać górę w analizach Johna L. Ackrilla. Por. J.L. Ackrill, *Symploke Eidon*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen London 1965, s. 199–218. W podobnym tonie zdaje się wypowiadać Paweł Rojek, który pisze, że szokującym odkryciem jest stwierdzenie, iż platonizm to tak naprawdę ukryty nominalizm. Por. P. Rojek, *Tropy i uniwersalia*, Warszawa 2019, s. 54, 178. Jeśliby uznać, że *splot postaci* to rezultat zakończonej *gigantomachii*, to z uwagi na postulowany przez siebie realizm czystych jakości w matematyce zupełnie inny pogląd niż Ackrill wyraża Bartłomiej Skowron, który motyw *walki gigantów* Platona wykorzystuje do nakreślenia kontekstu i perspektywy formułowanej przez siebie *topoontologii*. Por. B. Skowron, *Część i całość. W stronę topoontologii*, Warszawa 2021, s. 176.

65 Oznaczenie będącego (τὸ ὄν) przez jego własne *postaci* odpowiada temu, jaki jest jego własny *wyraz bycia* (λόγος). Właśnie z uwagi na tę dwuaspektowość można mówić o jego charakterze *onto-logicznym*.

γενῶν) ujawniają się w *splocie postaci* (τῶν εἰδῶν συμπλοκή), wydają się sposobem rozwiązania i zakończenia sporu, który obrazowała *walka gigantów około bycia* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). W tym sensie uzyskanie przez Platona owej zasady oraz oglądu *idei będącego*, jak i *splotu postaci* można interpretować jako jej właściwy rezultat.

Platon, powstrzymując się od podjęcia jednego z wyjściowych stanowisk kosztem drugiego, dokonał w ramach prowadzonej dialektyki analitycznej redukcji wszystkich wskazanych przez siebie i innych φαινόμενα do tego, co w badanym zakresie *bycia* (οὐσία) okazuje się *największe i przewodzi*. Uzyskany rezultat jest opisem jak najbardziej *eidetycznym*, a jednocześnie, jak chce Platon, *ustaleniem największym*, które w całości odpowiada dialektycznie wyeksplikowanej metafizycznej zasadzie τὸ μετέχειν. Czy w perspektywie przywołanego na wstępie programu Husserla można powiedzieć, że Platon osiągnął to w procedurze i za pomocą narzędzi, które antycypują fenomenologiczną metodę badania i jej własne narzędzia?

Porządek bycia (οὐσία), rozpatrywany w punkcie wyjścia jako coś, co ujawnia się w *splocie*, domagającym się umiejętnego rozwiązania, jednocześnie odsłonił w sobie jeszcze inne, równie istotne dla siebie elementy, które ponownie ujawniają się w kolejnym *splocie*. Tym samym określona przez Platona τῶν εἰδῶν συμπλοκή (oraz jej ogląd) pozostaje czymś istotnym dla interpretacji całego analizowanego porządku. Jest ona swego rodzaju podstawowym jego *fenomenem*. Jeśli jednak wziąć pod uwagę dodatkowo fakt, że Platon dokonuje podobnej analitycznej redukcji w dialogu *Fileb*, gdzie wyklada mechanizm mieszania postaci (μίξις) jako *rodzenie do bycia* (γέννησις εἰς οὐσίαν) – co zresztą posłużyło również w dialogu *Timaios* za przewodni motyw działania demiurgicznego⁶⁶ – oraz to, że działanie *mieszającego umysłu* jest, jego zdaniem, działaniem w zakresie *dobra* (ἀγαθόν), to pytanie o ów *fenomen* wydaje się niezwykle interesujące.

Powstaje przede wszystkim pytanie, czy przypadkiem *idea będącego* (τοῦ ὄντος ιδέα) oraz oglądana u końca dialektyki, jako źródło w drodze

66 Por. Plato, *Timaeus* 29a; *Leges* 965c–e.

od zasad⁶⁷, *idea dobra* (τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα) nie są w rozumieniu Platona oglądem *tego samego*?⁶⁸ Co prawda Platon uchyla się od udzielenia jasnej odpowiedzi wprost na pytanie o dobro⁶⁹. Jednakże *dobro* (ἀγαθόν), zgodnie z scholastyczną maksymą, której źródła również biorą się z zapisanej w *Politei* paraboli Platona, jest udzielnnością. *Bonum diffusivum sui*. Jest ono również jawieniem się owego udzielania, zresztą samo jawienie to już udzielnność.

Platon, proponując właśnie takie, a nie inne rozwiązanie *walki gigantów około bycia* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας), dotyka zatem fenomenu czegoś, co istotnie *samo siebie jawi i siebie udziela*.

Czy wszystko to pozwala jego analizy nazwać jakąś „ukrytą fenomenologią”? Nie można na tak sformułowane pytanie, o ile jest to w ogóle możliwe, udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Niemniej wydaje się, że pytanie to okazuje się wcale niebanalne. A skoro tak, to można spojrzeć na nie z nieco większą życzliwością.

Bibliografia

- Ackrill J. L., *Symptome Eidon*, w: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, London 1965, s. 199–218.
- Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Czarnawska M., *Dwa podejścia do Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 (1997) nr 3, s. 95–105.

67 Por. Plato, *Respublica* 533c: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχήν; *Leges* 965c–966a.

68 Platon mówi o niej, że jest *największym uczeniem* (μέγιστον μάθημα), a w *poznawaniu ostatnia* (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία). Por. Plato, *Respublica* 505a, 517b–c, 518c–d; D. K. Rycyk, *Eίδος*, s. 299–307.

69 Por. Plato, *Respublica* 505c–e, 506b–507a.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum, rec. H. S. Long, Oxford 1964.

Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965.

Filon z Aleksandrii, *O gigantach*, w: *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowki, Kraków 1994.

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.

Gródek W. K., *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018.

Heidegger M., *Powiedzenie Anaksymandra*, w: *Drogi lasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 261–301.

Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, ed. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford 1990.

Homeri Odyssea, eds. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.

Leibniz G. W., *Die philosophische Schriften*, Hrsg. G. J. Gerhardt, Bd. 3, Berlin 1978.

Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Markovich, Leiden–Boston–Köln 2001.

Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

Przybyśławski A., *Tales i początki refleksji europejskiej*, Kraków 2016.

Rijk de L. M., *Plato's Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam–New York 1986.

Rojek P., *Tropy i uniwersalia*, Warszawa 2019.

Rycyk D. K., *Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu Sophista” Platona*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, D. Chibner, M. Pietrzak, K. Wyszkowski, Warszawa 2020, s. 277–309.

Rycyk D. K., *Εἶδος, Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018.

Skowron B., *Część i całość. W stronę topoontologii*, Warszawa 2021.

Sznajder P., *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016.

Taplin O., *Tragedia grecka w działaniu*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004.

Whitehead A. N., *Process and Reality*, New York 1978.

Xenophontis Commentarii, ed. W. Gilbert, Lipsiae 1928.

Abstrakt

„*Gigantomechia peri tes ousias*” i jej rezultaty. Czy Platona można nazwać „ukrytym fenomenologiem”?

Obecny w dialogu *Sofista* (246a i nast.) motyw *walki gigantów* (γίγαντομαχία) nie jest tylko zręcznym literackim zabiegiem ożywienia i udratyzowania prowadzonej w dialogu dyskusji, ani też próbą uzupełnienia czy podparcia argumentu treścią dawnego mitu. Nie jest też emblematem tego, jakoby myślenie greckie porzuciło mit. Przeciwnie. Przejście od *mythos* do *logos* nie jest porzuceniem pierwszego, a raczej jego wyjaśnieniem i właściwym przedłożeniem. Wydaje się więc, że Platon przywołując ów mityczny obraz i stwierdzając, że wszystkie dotychczasowe filozoficzne spory to nic innego, jak *walka gigantów na temat bycia* (γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας), czyni to z premedytacją. Jakie są zatem faktyczne powody owej walki i jak rozumieć *casus belli* – dlaczego toczy się ona około bycia (περί τῆς οὐσίας). Dlaczego właśnie to, a nie coś innego, jest przedmiotem tego – co do sedna problemu – „gigantycznego” sporu? Zaproponowane przez Platona rozwiązanie owego sporu, polegające na podaniu *największego ustalenia* (ἐπιστήμη μείσθη) dotyczącego *idei będącego* (τοῦ ὄντος ιδέα) i określeniu jego znaków – postaci, jest istotne nie tylko z powodów historycznych i merytorycznych. Czy zatem biorąc pod uwagę metodę rozwiązania owego sporu i jego specyficzny rezultat można – w ślad za pytaniem postawionym w tytule – nazwać analizy Platona jakąś ukrytą fenomenologią? Czy w końcu samą zasadę uczestniczenia (τὸ μετέχειν) można rozumieć jako zasadę metafizyczną, której eksplikacja wymaga narzędzi fenomenologicznych?

Słowa kluczowe: gigantomachia, fenomenologia, *ousia*, uczestniczenie (*metechlein*), splot

Abstract

“*Gigantomechia peri tes ousias*” and its Results. Can Plato be Called a “Hidden Phenomenologist”?

The motif of the battle of the giants (γίγαντομαχία) in the *Sophist* (246a et seq.) is not only a carefully constructed literary measure that enlivens and dramatizes the discussion, or an attempt to supplement or strengthen the argument by a reference to an old myth. On the contrary, the transition from *mythos* to *logos* is not the abandonment of the former, but rather its explanation and proper exposition. It seems, therefore, that Plato was deliberate in his mention of the mythical image and his remark that all philosophical debates are nothing more than *the battle of the giants concerning being* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). So what are the actual reasons of the battle and how do we understand the *casus belli* – why is it about being (περὶ τῆς οὐσίας). Why is this, and not something else, the subject of this „gigantic” debate? Plato’s proposed resolution of the debate – which is to provide the *greatest, most important of sciences and knowledge* (ἐπιστήμη μεγίστη) concerning *the idea of being* (τοῦ ὄντος ἰδέα) and to determine its signs-characters – is important not for historical and substantive reasons. Therefore, can one, taking into account the method to settle the debate and its specific result, and mirroring the question posed in the title – call Plato’s analysis a hidden phenomenology? Furthermore, can the principle of participation (τὸ μετέχειν) be understood as a metaphysical principle, whose explication requires phenomenological tools?

Keywords: gigantomachia, fenomenology, ousia, participation (*to metechain*), symploke

