

Dariusz Rymar

Uniwersytet Śląski
Cieszyn

HEGLOWSKIE INSPIRACJE PLATOŃSKIM *PARMENIDEM*

Koncepcja Hegla dla wielu myślicieli stała się negatywnym punktem odniesienia. Część oponentów wskazuje, że jest ona ostatnim głosem metafizyki, której pochod rozpoczął się poematem Parmenidesa. Liczni interpretatorzy wskazują na obciążenie refleksji schematyzmem metodologicznym, w którym argumentacja w sztuczny sposób została podporządkowana *triadycznej* konstrukcji. Według niektórych krytyków najslynniejszy system dziewiętnastowiecznego idealizmu jest świadectwem „szaleństwa rozumu”, bowiem dążąc do dominacji nad emotywnym wymiarem człowieczeństwa, przyczynia się do ograniczania sfery wolności. Część badaczy zwraca uwagę na niebezpieczeństwa koncepcji Absolutu, ponieważ eksponowanemu tu jakościowemu zróżnicowaniu kultur towarzyszy usprawiedliwienie dominacji społeczeństw silniejszych nad słabszymi. Razić może apologia wojny, którą filozof traktuje jako narzędzie etycznej powinności¹. Według znacznej części krytyków koncepcja Hegla, podobnie jak u pozostałych niemieckich idealistów, jest jawnie antynaukowa ze względu na marginalizowanie znaczenia badań empirycznych.

Można wydłużać listę zarzutów wobec tej koncepcji, niemniej negatywna dialektyka może wznosić mur uprzedzeń. Zdarza się, że refleksje krytyczne, którym patronuje antydogmatyzm, przekształcają się w jego zaprzeczenie. Michael Eldred, autor *Social ontology*, proponuje przeciężanie stereotypowych ocen dotyczących koncepcji Hegla, która w „naszym dogłębnie niefilozoficznym wieku” po prostu jest określana jako „»mistyczny« albo »spekulatywny« nonsens”².

¹ Por. W.G.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 316-317.

² M. Eldred mówi z patosem: „We need to infiltrate the text to live and breathe through its pores in order to shake off the impression propagated by Hegel’s many

Obok oponentów, którzy *en bloc* odrzucają niemiecki idealizm, wielu myślicieli zaciągnęło tu w jakiejś mierze „dług”. Nicolai Hartmann, pomimo że krytycznie wypowiadał się o założeniach dotyczących Absolutu, przejął od Hegla koncepcję ducha indywidualnego i obiektywnego, dopasowując ją do własnego modelu umiarkowanego realizmu. Według transpersonalistów Hegel odsłonił istotne aspekty jakościowego awansu ludzkiego ducha. W dwudziestym wieku wielokrotnie odnoszono się do heglowskiej idei końca sztuki. W badaniach społecznych wspomniany wyżej M. Eldred z uznaniem wypowiada się o ontologicznych założeniach Hegla, dotyczących relacji pomiędzy osobą a zbiorowością. Podobne wnioski wyciąga polski filozof, Marek J. Siemek, według którego myśl Hegla wnosi istotny wkład we współczesną epistemologię: „Heglowaska teoria wiedzy absolutnej jest drugim – obok Fichteańsko-Kantowskiego transcendentalizmu i zapewne równorzędnie z nim – ze spójnych stanowisk, które klasyczną problematykę teoriopoznawczą myśli nowożytnej przemieszczają w pole właściwych pytań epistemologicznych, inaugurując tym samym podstawowy paradygmat filozoficzny nowoczesności”³.

Hegel, podobnie jak Fichte oraz Schelling, zarzuca filozofii nowożytnej skłonność do redukcjonistycznego traktowania świadomości. Idealiści wskazywali, że w nowożytnej refleksji dominują dwie orientacje myślenia: pierwsza ogranicza się do badań świata zewnętrznego, a druga skupiona jest na problematyce samego myślenia. Obydwie dokonują się w sferze ducha, niemniej w myśleniu, które wspiera się na danych zapośredniczonych w świecie zewnętrznym, pojawia się tendencja do spychania duchowości na daleki plan. To, co decydujące i najistotniejsze w naszej relacji ze światem – nasza zdolność porządkownia, wnioskowania, rozumienia – jest traktowane jako całkowicie przezroczyste, choć w istocie jest najtrudniejsze do określenia. W myśleniu podporządkowanym zewnętrznej empirii⁴ to, co powinno być najbliższe – ludzki umysł – staje

detractors in our profoundly unphilosophical age that he is performing merely capricious dialectical acrobatics that can be written off as ‘mystical’ or ‘speculative’ nonsense” (M. Eldred, *Social ontology. Recasting political philosophy through a phenomenology of whoness*, Frankfurt 2008, s. 62).

³ M.J. Siemek, *Hegel i różnica epistemologiczna*, w dniu 29 września 2010 roku artykuł dostępny na stronie: http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:UGc4u9rWjZoJ:www.pthm.free.ngo.pl/%3Fdownload%3Dtekstysiemek01.pdf+Siemek+Hegel+i+r%C3%B3żnica+epistemologiczna&hl=pl&gl=pl&pid=bl&srcid=ADGEESi7CzyhCWPL0J_TREmmdr8P7mPEb6eX_YDIEDVOzs9Qkbot-qBoLHRjMW59BMkFWy4en4BbhqsZme4Y6fJeaHbQXVaHar-NaL2t71G7U5dpri6w6i3e_GlbQ5JKzdTeP_vJIKG&sig=AHIEtbTj7BZljauDXGuyiQhhYdObxJgbSg

⁴ W języku starogreckim *empeiria* oznacza: doświadczenie, znajomość, praktyka, bieg-

się najbardziej obce. Stąd też Fichte oraz Schelling zarzucali kulturze zdominowanej przez przyrodoznawstwo dogmatyzm, wskazując, że jest ono pewne wyników swoich badań, pomimo że nie problematyzuje wkładu ludzkiej świadomości.

Hegel zwracał uwagę, że to rozszczępienie świadomości, charakterystyczne dla myśli nowożytnej, jest nadal obecne w myśli Kanta, pomimo powziętej przez niego próby pogodzenia tych dwóch rozłącznych obszarów myślenia. W pochodzącej z wczesnego okresu twórczości *Glauben und Wissen...* Hegel wykazuje, że przed Kantem poznanie przedstawiano jako formę bezpośredniej relacji wobec zewnętrznego świata⁵. Filozofia miała charakter niejako *finistyczny*. Przyjmowano, jako aksjomat, istnienie ukształtowanej człowieczej świadomości, stąd nie rozważano jej wewnętrznej dynamiki oraz procesu jej kształtowania. Zdaniem Hegla również ujęcie Kanta pozostaje pod wpływem tradycyjnego dualistycznego paradygmatu. Wyobraźnia, która konstytuować ma podmiotowe „ja”, zostaje w sposób sztuczny dołączona do kategorii, które mają charakter formalny, a nie ontologiczny: „W całej transcendentalnej dedukcji wszystkie przedstawienia u Kanta są określone tylko jako dołączone; formy o ile w ogóle mogą być rozważane jako kategorie, nie uwzględniają »ja«, które jest przedstawieniem i podmiotem; to, co Kant odróżniając nazywa możliwością pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji, i ta wyobraźnia nie jest członem średnim, który pomiędzy istniejącym absolutnym podmiotem i absolutnym istniejącym światem jest uprzednio włożona, lecz jest tym, co pierwsze i pierwotne i z którego podmiotowe »ja«, tak samo jak i obiektywny świat, najpierw musi się podzielić na dwuczęściowe: zjawisko i wytwór”⁶.

łość. Począwszy od pitagorejczyków, a zwłaszcza w ujęciu Platona i Arystotelesa, zauważono, że można zasadnie mówić o doświadczeniu wewnętrznym i traktować poznanie jako swoisty dialog pomiędzy kontemplacją a zewnętrznym światem.

⁵ Por. M.J. Siemek, *Hegel i różnica...*

⁶ „Von der ganzen transzendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung [als der Kategorie überhaupt kann – ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Aperczeption nennt, zu unterscheiden und diese Einbildungskraft nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine absolute existierende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur notwendig zweiteiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen – nichts verstanden werden” (G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. W: *Werke*, t. 2, Frankfurt a. M. 1979, s. 307-308).

Hegel przezwycięża ten dualizm w ramach triadycznej dialektyki, której podstawy logiczne oraz ontologiczne zostały określone w Platońskim *Parmenidesie*. Klaus Düsing⁷ czy Jens Halwassen⁸ zwracają uwagę, że ujęcie relacji bytu i niebytu przez berlińskiego myśliciela jest adaptacją rozważań Spinozy, dotyczących substancji oraz jej atrybutów. Hegel podkreśla jednak, że w koncepcji tej tkwi źródłowa sprzeczność, dotycząca całego poznania rozumowego. Rozwiązanie tego problemu Hegel miał znaleźć według Halwassena w Platońskim *Parmenidesie*⁹. Jak zauważa Halwassen, Hegel mówi tylko, iż Platon miał ukryć swoją intuicję tożsamości zachodzącej pomiędzy jednym a wielością. Według niemieckiego idealisty myśl ta *explicite* została wypowiedziana pod koniec antyku przez Proklosa. W ocenie Halwassena Hegel przejmuje tę interpretację, poddając ją „oczyszczeniu” z wątków mistycznych i magicznych¹⁰. Pozwala to doprowadzić pojęcia bytu i niebytu do skrajnej abstrakcji i następnie skonstatować, że przeciwieństwa te są istotowo tym samym – czystym Nic.

Hegel wypowiada się często tak, jak gdyby niebyt był całkowicie równoważnym, negatywnym odpowiednikiem bytu. Jednakże w opisowej charakterystyce niebyt uzyskuje status względnie zależny od tego, co określone pozytywnie. Granicą myślenia ma być czysta myśl, która zarazem jest czystym bytem, to znaczy nie jest niczym innym niż świadomością zwróconą ku sobie samej. Niebyt oznacza nieobecność wszystkiego poza ową czystą myślą, jest ona pusta w tym sensie, że jest pozbawiona czegokolwiek odmiennego od siebie samej, nie mając jakiegokolwiek zróżnicowania, jest niczym z punktu widzenia czegoś, czego określoność wynika ze złożonych relacji. Pojawia się jednak kolejna trudność, bowiem według Hegla taka myśl jest tożsama nie tylko z czystym bytem, ale i początkiem: „Czysty byt stanowi początek, ponieważ jest on zarówno czystą myślą, jak też nieokreśloną prostą bezpośredniością, a pierwszy początek [...] nie może zawierać żadnego dalszego określenia”¹¹. Hegel wyjaśnia jednak, że nie dochodzi tu do anihilacji bytu: „Początek nie jest czystym

⁷ K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik*. W: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Hegel-Studien*, Bonn 1980.

⁸ J. Halwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in des Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg 2005.

⁹ Tamże, s. 94.

¹⁰ Tamże, przyp. 215.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 144, cyt. za: W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 29.

Niczym, lecz takim niczym, z którego wyłonić się ma Coś; znaczy to, że byt zawarty jest już także w początku. Początek zawiera więc w sobie obydwa momenty, byt i Nic, jest jednią bytu i Niczego”¹².

Jedność ta zostaje złamana w procesie poznawczym, gdzie uruchomiony zostaje łańcuch podziałów i syntez, który ostatecznie zamykać ma Absolut, tj. najwyższa możliwa jedność poznania, zawierająca w sobie wszystkie wcześniejsze fazy różnicowania. Jedność początku i jedność Absolutu są zatem jakościowo skrajnie różne. Podstawy do takiego rozróżnienia można dostrzec w Platońskim *Parmenidesie*, gdzie istotna część dyskusji dotyczy różnic i podobieństw pomiędzy *Jednem* a *jednością*. Hegel zwrócił uwagę, że pierwszym filozofem, który w istotny sposób poruszył problem bytu i niebytu, był historyczny Parmenides. Eleata w ocenie niemieckiego filozofa utożsamia byt z czystym poznaniem, co zarazem oznacza, że pojęcie bytu jest puste. Wynikałaby stąd symetria relacji pomiędzy myślą a bytem. Tymczasem u samego Eleaty zależność jest jednokierunkowa, myśl prawdziwa jest pochodną bytu, stąd byt nie może być projekcją myślenia¹³.

Platońskiego *Parmenidesa* Hegel interpretuje jako redukcję zagadnień ontologicznych do istot, pojętych jako przedmioty czystego myślenia. Niemniej, jak zauważył to już C.T. Schmidt, ujęcie to ma charakter fragmentaryczny: „Jakie znaczenie ma *Parmenides* dla wnikliwego Hegla? Nigdzie nie wyjaśnia – o ile mi wiadomo – tego, że [*Parmenides* – D.R.] jest [...] w ogóle największym dialektycznym dziełem sztuki, jakie zachowała starożytność, co [Hegel – D.R.] wypowiedział we wprowadzeniu do *Fenomenologii* i obiektywnej logiki”¹⁴. Ścisłej, Hegel te słowa wypowiedziada w *Fenomenologii ducha*, mówiąc, że: „jest to doprawdy największe dzieło sztuki starożytnej dialektyki”¹⁵. Podobną ocenę wyraził w swoich *Wykładach*, gdzie czytamy, że „najsłynniejszym arcydziełem Platońskiej dialektyki jest dialog »Parmenides«”¹⁶.

¹² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 80.

¹³ Por. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 398-399.

¹⁴ „Was der *Parmenides* für eine Bedeutung für den tief sinnigen Hegel habe, darüber hat er sich, so viel ich weiß, nirgends bestimmt erklärt; daß er ihn aber überhaupt für das größte dialektische Kunstwerk des Alterthums hält, hat er in den Einleitungen zur *Phänomenologie* und objectiven Logik ausgesprochen” (T.C. Schmidt, *Platons Parmenides als dialektisches Kunstwerk*, Berlin 1821, s. IV).

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1832, t. 2, s. 57.

¹⁶ „Das berühmteste Meisterstück der Platonischen Dialektik ist der Dialog »Parmenides«” (tenże, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, als Vorschule zur Encyclo-*

Schmidt podejmuje się całościowej interpretacji tego dialogu; choć stara się być rzetelny, to na jej wyniku w znacznej mierze ciąży założenia idealizmu niemieckiego. Schmidt, parafrazując treść dialogu, w miejsce istoty podstawia pojęcie [*Begriff*]. W związku z tym w interpretacji tej pojawiają się aporie, których nie ma w samym dialogu. Widać to w szczególności w parafrazie fragmentu 133c8-d5, w której Schmidt mówi: „Z tej niemożliwości wyrastają największe z wszystkich wątpliwości, jeśli chce się każde pojęcie zawsze ustanowić jako jedno i odzielić byt, czy w ogóle pojęcie byłoby poznawalne. Ponieważ jeśli najpierw znajdowane jest każde pojęcie bytu w sobie i dla siebie, to żadne nie znajduje się u człowieka. Stąd tyle pojęć jest tym, czym one są, we wzajemnych stosunkach, mają one w sobie byt i tylko w relacji [*Bezug*] do siebie, a nie znajdują się w ogóle u człowieka, może to być nazwane naśladownictwem albo jakoś inaczej, co na równi nosiłoby nazwę z tym pojęciem”¹⁷. Wynikałoby stąd, że są jakieś pojęcia, które znajdują się poza ludzką jaźnią, co prowadziło do radykalnej autonomizacji języka. Tymczasem w dialogu czytamy: „[...] idee właśnie są odpowiednie we wzajemnych relacjach, jeśli tylko są ujmowane w odniesieniu do bytów [*tên ousian*] samych, lecz nie ze względu na te odpowiednie dla nas bądź podobne, bądź ze względu na ustanowienia czegoś samego. Tamte zaś, wobec naszych będąc homonimami, są znowu w tych przypadkach samoistne, lecz nie są ze względu na te /nasze/ istoty. Także nie są samymi dla siebie, te /istoty/, które zostały tak licznie w ten sposób nazwane”¹⁸.

W dialogu Platona pojęcia występują po stronie ludzkiej, wprawdzie służą do oznaczenia rzeczywistości, lecz ona sama jest odmienna od naszego myślenia o niej. Domyślamy się istot, które rządzą zjawiskowością, nadajemy im nazwy, nie znamy jednak źródłowych właściwości bytu. Nasze pojęcia służą jedynie określeniu mglistych przeczuc, tymczasem cechy istotowe są ściśle określone. Platon, mówiąc o homonimach pomiędzy istotami a ich nazwami, *implicite* zakłada myślenie, które doskonale mogłoby odzwierciedlić zasady rządzące rzeczywistością; niemniej nie sprowadza bytu i myśli do wspólnego mianownika, myśl – podobnie jak to jest u historycznego Eleaty – jest pochodną wobec bytu¹⁹.

pädie, Mit einigen Anführungen und Anmerkungen Zur Erläuterung, Verteidigung oder Berichtigung für Den Akademischen Gebrauch, Leiden 1908, s. 409).

¹⁷ T.C. Schmidt, *Platons Parmenides...*, s. 72.

¹⁸ Platon, *Parmenides*, 133c8-d5 (wszystkie fragmenty tego dialogu w tłumaczeniu własnym).

¹⁹ Nie jest to jednak oczywiste również dla interpretatorów współcześnie zajmujących

Interpretacja Schmidta kończy się wnioskami, które przypominają rozwiązanie ontologiczne Hegla: „Byt jest bytem dlatego, że jest uzgodniony z niebytem albo że jest jednym – bytu i niebytu, albo że jest niebytem”²⁰. Byt i niebyt – zarówno w interpretacji Hegla, jak i Schmidta – staje się tym samym. Synteza bytu i niebytu nie prowadzi do ich wzajemnej anihilacji, lecz odsłonięcia wyższej postaci ontycznej. Problem bytu, niebytu sprowadza się jednak do relacji samych pojęć, co miało doprowadzić do najbardziej klarownego myślenia dzięki „idealnej postaci” języka. Można jednak wyrazić wątpliwości, czy uprawniona jest interpretacja koncepcji Platońskiej, gdzie *eidos* jest utożsamiany z treścią czystego pojęcia. *Parmenides* nie wypowiada tego wprost, czytelnik ma bowiem samodzielnie dokonać próby rozwikłania spiętrzonych aporii. Niemniej w końcowych fragmentach *Sofisty* Platon wyraźnie odróżnia statusy ontologiczne bytu i opisów dyskursywnych, wskazując, że ten ostatni jest pochodną, która – w języku Nicolaia Hartmanna – ma bardzo niewielką moc ontyczną. Z kolei spośród pary byt i niebyt pierwszy jest źródłowy i bezwzględny w sensie bytowania Całości Wszechrzeczy, drugi dotyczy różnic, wyraża się jedynie w relacjach, jako pochodna dookreślenia tożsamości bytów szczegółowych.

Schmidt, nadając Platońskiemu *Parmenidesowi* rysy idealizmu Heglowskiego, *implicite* wskazuje, że ontologia Hegla jest jedynie pastiszem wobec tego dialogu. Jednakże to nie próba zbliżenia spekulacji Hegla do Platońskiego *Parmenidesa* czyni interpretację Schmidta istotną próbą. Jej wartości można upatrywać w szczegółowych spostrzeżeniach, z których część wyprzedziła o ponad stulecie szerzej dyskutowane zagadnienia tego dialogu. Jednym z istotnych aspektów tej interpretacji jest ustalenie liczby hipotez. Zagadnienie to pozostaje nadal aktualne, bowiem uchwycenie liczby i relacji pomiędzy hipotezami wpływa na rozumienie całości utworu. Schmidt dopatruje się w dialogu dziewięciu hipotez, a nie – jak w większości znanych interpretacji – ośmiu. Łamie to standardowy model, w którym przyjmuje się w zgodzie z zasadami kombinatoryki, że Platon rozważa dwa stany, jakie może przyjąć każdy z trzech elementów zbioru, co daje osiem

się tym dialogiem. Samuel Rickless sugeruje, że dla Platona nazwa jest tożsama z jej desygnatem (S.C. Rickless, *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*, Cambridge 2007, s. 139). Można z tym ujęciem polemizować, przypominając nie tylko odróżnienie, jakiego Platon dokonuje począwszy od pierwszej części dialogu, ale i argumentację w drugiej części, gdzie wskazuje możliwość istnienia istot, o której nie mamy żadnej wiedzy ani nawet mniemań czy wyobrażeń (por. fragm. 142 a).

²⁰ T.C. Schmidt, *Platons Parmenides...*, s. 188.

możliwości²¹. Siła matematycznego porządku jest tak znaczna, że badacze na ogół nie uznają odrębności argumentu, mimo że Platon wyraźnie sygnalizuje, że jest to trzecie podejście: „Jeszcze zatem trzecie powiedzielibyśmy. **Jedno jeśli jest**, [...]”²². Schmidt pomimo wyróżnienia tej hipotezy zauważa jej niepełną samodzielność, tzn. zależność od dwóch pierwszych. Stąd też przyjmuje rozwiązanie ostrożne, wskazując, że zasadnie można opowiedzieć się również za ośmioma hipotezami, wcielając ten ustęp do hipotezy drugiej. Podobne rozumowanie przeprowadza również Margarete Lünstroth, która wprawdzie dochodzi do wniosku, że hipotez jest dziewięć, ale wskazuje na niewyraźną różnicę argumentacji w hipotezie trzeciej wobec hipotezy drugiej²³. Z kolei Rickless wyjaśnia we *Wstępie*, że hipotez jest osiem lub dziewięć²⁴. Ostatecznie opowiada się za ośmioma, ale wskazuje na odrębność fragmentu 155e-157c, dlatego omawia ten ustęp jako *Appendix* do pierwszych dwóch hipotez²⁵.

Dyskusja nad *Parmenidesem* Platona, zainicjowana na nowo przez Hegla, a rozwinięta przez Schmidta, wciąż może inspirować do poszukiwania głębszego sensu zawartego w tym zagadkowym dialogu. Wydaje się, że zasadniczy temat każdej z hipotez prowadzony jest wokół trzech głównych pojęć: jeden, jedno, inne; które Platon traktuje pozytywnie jako *będące* albo negatywnie jako *nie-będące*; stąd można im przypisać odpowiednio *wartości* (+) bądź (-). Dla większej przejrzystości dalszej interpretacji celowe jest przedstawienie, w największym skrócie, treści poszczególnych hipotez wraz ze schematem pokazującym, jaką *wartość* przyjmuje odpowiednie pojęcie główne w każdej z nich:

1. „jeśli jeden jest, ...[to] jedno nie byłoby wieloma” (137c4-c5);
wynik: całkowite oddzielenie jedna od wielości czyni go dla nas niepoznawalnym; z pozycji wyizolowanego jedna nie ma innych, w tym także naszej wiedzy
jeden (+); jedno (+); inne (-)
2. „jeden jeśli jest [...] to są części” (142c8-d1); jedno splecione jest z wieloma;
wynik: wszystko jest
jeden (+); jedno (+); inne (+)

²¹ Rozwiązanie na tej zasadzie przyjmują m.in. Meinwald, Sayre, Rickless. Choć dobór trzech elementów jest inny niż u tychże interpretatorów.

²² Platon, *Parmenides*, 155e4.

²³ Por. M. Lünstroth, »*Teilhabe*« und »*Erleiden*« in Platons *Parmenides Untersuchungen zum Gebrauch von metechein und paschein*, Göttingen 2008, s. 73-82.

²⁴ S. Rickless, *Plato's Forms...*, s. 3.

²⁵ Zob. tamże, s. 188-198.

3. „jedno jeśli jest, zdolne jest przemijać [...] raz jest [...] innym razem znowu nie jest” (155e4-e7);
wynik: jedno rozpatrywane w długiej perspektywie czasu jest i nie jest, jeden oraz inne na przemian powstają i giną, przechodzą w swoje przeciwieństwa (por. 157a-b)
jedno (+/-); jeden (+/-); inne (-/+)
4. „jeden jeśli jest, to czy oprócz jedna potrzebne są doznania?” (157b4-5)
wynik: „[...] różne, przeciwne doznania byłyby we wzajemnych relacjach [...]” (158e)
jeden (+); jedno (-); inne (+)
5. „jeden jeśli jest, [...] nie ma innych [...]” (159b2)
jeden (+); jedno (-); inne (-)
6. „jeśli jeden nie jest, to mowa jest przyczyną tego, co jest” (160d3)
wynik: „skoro [...] sądzymy, że mówimy prawdę, to tak, jak gdybyśmy uważali, że i byty można wypowiadać” (162a1-2)
jeden (-); jedno (+); inne (+)
7. „jeden jeśli nie jest” (163c1)
wynik: wszystko podlega zniszczeniu i jest „w jednie” (por. 163d6-7), „[...] czy /jedno/ będzie jakimkolwiek innym bytem ze względu na niebyt? – Nie będzie” (164b2-3)
jeden (-); jedno (+); inne (-)
8. „jeden jeśli nie jest” (164b5), inne „są we wzajemnych relacjach, same porzucają siebie, albo są innymi, z niczego” (164c7-8)
wynik: „jeśli jeden nie bytuje, to jest wiele” (165e1)
jeden (-); jedno (-); inne (+)
9. „jeden jeśli nie jest” (165e2-3), „jeśli w żadnym z nich nie jest jeden, to wszystko jest niczym” (165e6-7)
wynik: „jeden, jeśli nie jest, nic nie jest” (166c2)
jeden (-); jedno (-); inne (-)

Wśród hipotez trzecia wyróżnia się swoją formułą, wprowadza „zakłócenie porządku”; o ile wszystkie inne hipotezy zaczynają się od określenia liczebnikowego, np. „jeden, jeśli jest”; „jeden, jeśli nie jest”, to w tej hipotezie użyta jest forma rzeczownikowa, „jedno, jeśli jest”. Ponadto trzy zasadnicze „przedmioty” uzyskują naprzemiennie status pozytywny albo negatywny: „Jeszcze zatem trzecie powiedzielibyśmy. **Jedno jeśli jest**, zdolne jest przemijać? Czyż zatem nie jest konieczne samo, zarówno jako jeden byt, jak i wiele i ani jeden, ani wiele, które uczestniczą w czasie, ponieważ raz, jeden, w pewnym czasie jest, uczestnicząc w bycie; dlatego, że innym razem, znowu nie jest, kiedy nie uczestniczy w by-

cie?”²⁶. W stosunku do hipotezy pierwszej następuje tu odwrócenie rozumowania; o ile tam punktem wyjścia były *intelligibilia*, to tu są byty czasowe, czyli tak samo, jak w hipotezie drugiej. Niemniej w hipotezie drugiej następuje zmieszanie tego, co istotowe, z tym, co zmienne. W hipotezie trzeciej dochodzi do ponownego oddzielenia jedna i wielości; tym, co je rozgranicza, jest *chwila* [*exaiphnês*]: „[...] chwila sama swą niezwykłą naturą stoi jakoś na straży, na granicy pomiędzy ruchem a spoczynkiem, nie bytuje w żadnym czasie, i względem tej /chwili/ właśnie, jak i z powodu niej, to, które jest poruszone, zmienia się ponadto w spoczynek, a spoczywające w poruszane”²⁷.

Można byłoby oczekiwać, że w ramach tej hipotezy omówiony zostanie sposób uobecniania się istot w chwilach, tymczasem opisana jest jedynie specyfika doznań, przez co treść tej hipotezy jest jakby niekompletna. Platon nie ułatwia czytelnikom zadania, jedno rozpatrywane ze względu na chwilę otrzymuje bardzo słaby status ontyczny, jest i zarazem nie jest. Kontrydiktoryczne zestawienia prowadzą jakby do zaprzeczenia jedna: „Zgodnie z założeniem, byt z powodu jednego pod względem wielości, jak i za sprawą wielości pod względem jednego, ani nie jest jednym, ani wieloma, ani nie byłby rozdzielaniem, ani łączeniem. Zarazem byłby z podobnego, dzięki niepodobnemu, jak i za sprawą niepodobnego ze względu na podobne, nie będąc ani podobnym, ani niepodobnym, ani upodabnianym, ani nieupodabnianym; jak i tym, co małe, ze względu na wielkie, i równe, jak też im przeciwnie będące [...]”²⁸.

Jedynym pozytywnym rezultatem byłaby świadomość doznań. Nie ma tu mowy o relacji pomiędzy doznaniem chwili a *doświadczeniem* wiedzy. Niemniej w *instrukcji* wyraźne jest zalecenie przejścia tej drogi jeszcze raz, a następnie rozpatrzenie wzajemnych relacji pomiędzy hipotezami: „[...] jeśli chcesz, odnośnie do tej hipotezy, którą Zenon zakładał, jeśli wiele jest, co powinno wynikać i z samych wielości ze względu na to, co samo, jak i ze względu na jedno, a także ze względu na jedno samo, jak i ze względu na wiele: i przeciwstawnie, jeśli nie jest wiele, co wynika, zarówno dla jedna, jak i wielu, i ze względu na nie same, jak i ze względów wzajemnych”²⁹.

Uchwycenie poszukiwanego sensu możliwe jest dopiero po rozpoznaniu istotnych relacji pomiędzy argumentami. Punktem wyjścia całego

²⁶ Platon, *Parmenides*, 155e4-e8.

²⁷ Tamże, 156d6-e3.

²⁸ Tamże, 157a4-b1.

²⁹ Tamże, 136a4-b1.

utworu był zarzut lekceważenia przez Sokratesa sfery fenomenów. Młodzieniec, jeśli miałby wyciągnąć lekcję z tego doświadczenia, powinien przeprowadzić rozważania z założeniem „jedno jeśli jest”, czyli w takiej formule, jak w trzeciej hipotezie, jednakże tym razem z orientacją na wymiar istotowy, a nie sferę doznań. W tym dopełnionym ujęciu nie byłoby już mowy o *jednie* utożsamionym z chwilą [*exaiphnês*], lecz o *wielu* chwilach i sposobie, w jakim przez nie może przejawiać się *jedno*. Jeśli rozważy się ten problem od tej strony, to chwilę [*exaiphnês*] można rozpatrywać jako moment swoistych „doznań”, olśnień, wiodących do wiedzy prawdziwej³⁰. Możliwe byłoby zatem uchwycenie jedna, pomimo że dane są nam tylko chwile.

Można zauważyć, że hipoteza trzecia w takim ujęciu staje się syntezą pozytywnych i negatywnych ciągów argumentacji. Ostatecznie hipoteza III okazałaby się niejako *nad-hipotezą*, ponieważ w niej zebrałyby się wszystkie racje i ostatecznie to w niej mogłoby nastąpić rozstrzygnięcie całego procesu argumentacji.

W poniższej tabeli można w jakiejś mierze pokazać wzajemne relacje poszczególnych hipotez. Wyróżnia się tu trzecia hipoteza, która jest jakby na skrzyżowaniu dwóch pierwszych, co podkreśla nie tylko jej odmienny charakter od wszystkich innych, ale także jej największą zależność od pozostałych, co jest oczywiste, jeśli zakładamy, że ma ona być syntezą hipotez:

(+) jeden jeśli jest

(-) jeden jeśli nie jest

1. jedno (+): inne (-)		6(5). jedno (+): inne (+)
2. jedno (+): inne (+)		7(6). jedno (+): inne (-)
3 (2a). jedno (+/-); jeden (=/-): inne (-/+)		
4(3). jedno (-): inne (+)		8(7). jedno (-): inne(+)
5(4). jedno (-): inne (-)		9(8). jedno (-): inne(-)

Jeśli J. Halwassen ma rację, że ontologia Hegła opiera się na założeniach *Parmenidesa*, pouczające może być to, iż założenia tego dialogu mogą prowadzić do powstania koncepcji niemal przeciwstawnych wobec rozwiązań samego założyciela Akademii. Paradoksem jest, że filozofia idealistyczna, która w swojej koncepcji Absolutu miała dokonać zamk-

³⁰ Por. W. Janke, *Plato. Antike Theologien des Staumens*, Würzburg 2007, s. 194-195.

nięcia procesu różnicowania zainicjowanego w antyku, przyczyniła się do wzmocnienia tendencji odśrodkowych. Można jednak oczekiwać, w jakiejś mierze zgodnie z intuicjami „berlińskiego myśliciela”, że po okresie fascynacji defragmentacją myślenia pojawią się wysiłki budowania nowych syntez. Jedną z możliwości jest dialektyka pomiędzy idealistycznym ujęciem niemieckich filozofów a realistyczną koncepcją istot rzeczy zainicjowaną przez Platona. Można zarzucać Heglowi, jako historykowi filozofii, jednostronność, jednakże *implicite* myśliciel na przykładzie własnych rozwiązań udowadnia, że koncepcje starożytne mogą być źródłem filozoficznego ożywienia, niezależnie od dystansu wielu wieków. Być może aktualna pozostaje intuicja niemieckiego filozofa, że w starciu przeciwstawnych tez jest szansa na *chwilowy* [*exaiphnês*] przebłysk wyższej postaci sensu. Doświadczenie „systematyków” przeszłości pozwala mieć nadzieję, że każda zrealizowana próba całościującego oglądu stanie się materią kolejnych zmagających się z rzeczywistością. W jakiejś mierze pozwala to podtrzymać tezę o nieskończonym wymiarze filozoficznego *Absolutu*, skoro nieustannie wymyka się on ludzkiemu duchowi, „zmużając” do podejmowania kolejnych wysiłków jego uchwycenia.

Hegel's inspirations of Plato's *Parmenides*

The author indicates contradictory opinions on relevance of Hegel's philosophy in the contemporary philosophy; he talks basic premises over, on which German idealists formulated the diagnosis about the growing tendency to the reductionism and dogmatic thinking in the culture. He reminds about arguments of Hegel for overcoming deep division between natural history and the humanities. Then he describes the arguments pointing that the conception of Hegel is considerably based on the methodology of Platonic *Parmenides*. The author supplies Hegel's interpretation of this dialogue by invoking *hermeneutics* of C.T. Schmidt, who, in the Hegelian style, analyses Plato's *Parmenides* in detail. Then he compares idealistic interpretations with the dialogue itself. In the conclusion the author indicates that critically read dialogue of Plato can still be an effective tool for overcoming current disputes, and one of essential references can be speculative thinking of Hegel.