

WOJCIECH SŁOMSKI

(Siedlce)

POJĘCIE BYTU I JEGO FUNKCJA
W KSZTAŁTOWANIU KULTURY DUCHOWEJ
I CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ

Prześledzenie wszystkich ważniejszych doktryn i systemów ontologicznych, czy choćby kilku najważniejszych, na przestrzeni ponad dwu i pół tysiąca lat dziejów filozofii europejskiej byłoby nie tylko niewykonalne z braku miejsca, lecz również w gruncie rzeczy niewiele by wyjaśniało. Zadaniem równie niewykonalnym byłoby ukazanie wszystkich dróg, jakimi filozoficzne rozważania na temat bytu jako takiego przeniknęły do powszechnej świadomości lub poprzez określone doktryny filozoficzno-polityczne oddziaływały na kształtowanie się cywilizacji europejskiej. Dlatego też w niniejszych rozważaniach ograniczę się do wskazania kilku najogólniejszych aspektów teorii bytu (i samego pojęcia bytu), które w konieczny sposób oddziaływać muszą na dziedziny pozornie nie spokrewnione z ontologią, a poprzez nie na całokształt rozwoju kultury i cywilizacji europejskiej. Mam tu na myśli przede wszystkim filozofię Platona – filozofię stanowiącą wprawdzie kontynuację wcześniejszych rozważań dotyczących natury bytu, jednak ze względu na swój szczególny charakter oddziałującą na całą filozofię europejską¹. Postaram się najpierw ukazać główne poglądy Platona na zagadnienie bytu, przy czym szczególny nacisk położę nie na konkretne, podane przez Platona rozwiązania, lecz na te cechy jego filozofii, które sprawiły, że oddziałała ona na późniejszych myślicieli europejskich bardziej niż jakakolwiek inna doktryna filozoficzna. Następnie omówię najważniejsze różnice między platonizmem a arystotelizmem, starając się

¹ Okazuje się więc, że rację miał Whitehead stwierdzając, że „najbezpieczniejsza ogólna charakterystyka europejskiej tradycji filozoficznej jest taka, iż polega ona na szeregu przypisów do Platona”; cyt. za: A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, Warszawa 1999, s. 29.

uzasadnić, dlaczego różnice te nie wydają się wystarczające do tego, by możliwe było mówienie o dwóch różnych nurtach teorii bytu w filozofii Zachodu (zamiast o jednym, arystotelesowsko-platońskim). W dalszej części pracy postaram się ukazać przyczyny, dla których zagadnienia teorii bytu okazały się istotne dla innych dyscyplin filozoficznych, przede wszystkim dla epistemologii.

Główne rysy teorii bytu, które określiły sposób filozofowania aż po koniec wieku XIX, zostały wprawdzie stworzone przez Platona i – jako swoista kontynuacja – przez Arystotelesa, jednakże problem bytu pojawił się w filozofii greckiej znacznie wcześniej, stanowiąc jedno z jej centralnych zagadnień. Na pytanie, czym jest przedmiot filozofii pojętej jako teoria bytu, usiłowali odpowiedzieć już presokratycy. Parmenides podjął próbę wyłączenia z filozofii wszystkiego, czego nie można było określić słowem „istnieje” i pojmował świat jako *plenum*, w którym byt nie jest zmieszany z niebytem. Dla Parmenidesa bezsensowne były twierdzenia, że coś istniało lub będzie istnieć, ponieważ byt mógł zmienić się wyłącznie w niebyt. Wszelka zmiana była zatem niemożliwa, a zmienność rzeczy postrzegana zmysłami była tylko pozorna. Parmenides również czyni czysty byt przedmiotem poznania filozoficznego, jednak w odróżnieniu od Platona i Arystotelesa nie dopuszcza możliwości *doxa*, wiedzy o przedmiotach istniejących w sposób mniej doskonały, gdyż istnienie czegokolwiek w sposób mniej doskonały implikowałoby istnienie niebytu, z którym owo coś byłoby w mniejszym lub większym stopniu wymieszane.

Problem zmiany był zresztą jednym z centralnych zagadnień starożytnej filozofii bytu – jako problem natury logicznej jest nim do dziś. Stworzony przez Newtona i Leibniza rachunek różniczkowy i całkowity stanowił rozwiązanie tego problemu na płaszczyźnie bardziej praktycznej niż matematyczno-logicznej, zaś trudności natury logicznej zostały po części rozwiązane dopiero współcześnie. W starożytności problem ten pojawił się pod postacią relacji między częścią i całością, która to relacja wydaje się być nieodłącznie i naturalnie wpisana w treść pojęcia bytu samoistnego. W Grecji istniały zarówno modele ontologiczne zakładające prymat całości nad częścią (np. model Heraklita), jak i takie, które zakładały porządek odwrotny. Dla Heraklita rzeczy jednostkowe stanowiły lokalne uporządkowania jednolitej, niezróżnicowanej pramaterii, utożsamianej z żywiołem ognia. Najbardziej znanym przykładem odwrotnej orientacji jest atomizm Demokryta².

Ponadto w filozofii platońskiej odnaleźć można zarówno wpływy szkoły pitagorejskiej, jak i eleackiej – posunąć się można nawet do twierdzenia, iż Platon

² Por. M. Perek, *Część czy całość*, w: *Dylematy filozofii*, red. D. Probuca, Warszawa 1999, s. 79.

był w pewnym sensie atomistą³, mimo iż nie wydaje się, by darzył Demokryta szczególną sympatią⁴. Spostrzeżenie, iż na Platona oddziaływały szkoły pitagorejska i eleacka, jest ważne, ponieważ pozwala uzmysłowić sobie, iż filozofia bytu od samego początku pozostawała w ścisłym związku z zagadnieniami nie tylko nie związanymi z ontologią, lecz leżącymi wręcz poza obszarem zainteresowania filozofii⁵. Tak czy owak nie sposób zaprzeczyć, iż na platońską teorię form decydujący wpływ wywarła geometria, zaś idealizm platoński zachęcił do konstruowania geometrycznych modeli świata (zwłaszcza tych wyjaśniających ruch planet)⁶.

Jednakże dopiero Platon i Arystoteles sprawili, iż przy odpowiednio szerokim rozumieniu pojęcia „ontologia” w zasadzie całą filozofię aż po nowożytność potraktować można jako teorię bytu. Mimo że platońsko-arystotelesowski model filozofii określił sposób uprawiania wszelkiej filozofii aż do początków ery nowożytnej, to jednak traktowanie filozofii Platona i Arystotelesa jako monolitu byłoby nadmiernym uproszczeniem. W obrębie nurtu platońsko-arystotelesowskiego rozróżnić należy między platońską a arystotelesowską filozofią bytu, przy czym różnice te nie zawsze sięgają tak głęboko, jak się niekiedy uważa, i często dotyczą jedynie niuansów. Nawet jeden z podstawowych punktów spornych nie dotyczy sprawy podstawowej i okazuje się być wariacją jednego podstawowego poglądu: Arystoteles krytykuje Platona za to, że ten przeniósł istoty rzeczy w świat całkowicie odrębny, podwajając w ten sposób to, co istnieje. Zdaniem Arystotelesa nie istnieje potrzeba tworzenia nowego, odrębnego świata idei, a istoty rzeczy należy szukać w samych rzeczach, które postrzegamy zmysłowo (przy czym to, co postrzegamy, nie jest jeszcze istotą rzeczy). Okazuje się więc, że Arystoteles odbiega od swego mistrza wyłącznie w kwestii tego, gdzie należy szukać istoty rzeczy, zgadza się natomiast z poglądem Platona, iż przedmiotem filozofii powinno być to wszystko, co jest w rzeczach niezmiennie⁷.

³ Chodzi tu o przedstawioną w *Timajosie* geometryczną wersję teorii atomistycznej, zgodnie z którą cząstki elementarne (bryły platońskie) składać się miały z trójkątów, te zaś z kolei ucieleśniać miały niewymierne pierwiastki kwadratowe z dwóch i trzech.

⁴ Por. K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999, s. 152.

⁵ A. J. Ayer uważa ponowne dostrzeżenie związku filozofii z naukami szczegółowymi za jedno z ważnych osiągnięć filozofii współczesnej. Por. tenże, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 197.

⁶ K. R. Popper za największe osiągnięcie filozoficzne Platona uważa nie jego teorię form (idei), lecz geometryczną teorię świata. Zob. tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, wyd. cyt., s. 156.

⁷ W ten sposób Arystoteles pozostaje całkowicie zarówno w nurcie platońskim, jak i parmeńdejskim. Jeżeli poszukiwanie niezmiennej zasady świata uznamy za naczelne dążenie filozofii presokratejskiej, wówczas wypada stwierdzić, iż zarówno Platon, jak i Arystoteles nie odbiegają w tym względzie od swych poprzedników. Ciekawą interpretację filozofii presokratejskiej przedstawia K. R. Popper; zob. tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999, s. 138 i nast.

Arystotelizm i platonizm traktować więc należy jako pewną opozycję w obrębie zasadniczo tożsamego nurtu. W okresie wczesnego średniowiecza w patrystyce dominowała filozofia platońska w formie neoplatonizmu (znane było wówczas tylko jedno dzieło Platona, *Timajos*). Z kolei środkowe i późne średniowiecze (od czasów Alberta Wielkiego do Tomasza z Akwinu) pozostawało pod wpływem Arystotelesa, którego dzieła poznano dzięki Arabom. Zainteresowanie filozofią platońską odżyło w XV wieku, kiedy to wskutek zburzenia Konstantynopola w 1453 roku do Europy dostały się wszystkie pisma Platona. Widać więc, że w dziejach filozofii przewagę zyskiwał jeden bądź drugi z nurtów⁸. Działo się tak aż po filozofię nowożytną: każdą filozofię aż po Hegla określić można mianem platońskiej bądź arystotelesowskiej⁹.

Wspólny dla nurtu platońskiego i arystotelesowskiego sposób uprawiania ontologii każe określać samą ontologię poprzez przedmiot, do którego się ona odnosi. W *Państwie* Platona czytamy: „Ten, który poznaje, poznaje coś, czy nic? Ty mi odpowiadaj zamiast niego. Odpowiem – mówi – że poznaje coś. Coś, co istnieje, czy coś, co nie istnieje? Więc to nam wystarcza i tak trzymamy, choćbyśmy to z wielu stron rozpatrywali; że cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale daje poznać, a co nie istnieje, to w żadnym sposobie nie jest poznawalne. To zupełnie wystarcza”¹⁰. Z fragmentu tego wynika, iż poznanie, do którego należy dążyć (poznanie doskonałe) dotyczy czegoś, co nie tylko istnieje, ale istnieje w sposób doskonały. Oznacza to, iż możliwe są różne stopnie doskonałości istnienia, a nie tylko dwubiegunowe przeciwieństwa między istnieniem a nieistnieniem (takie, jakie sugeruje współczesne pojęcie egzystencji) oraz że w zależności od rodzaju poznawanego przedmiotu mówić możemy o różnych stopniach doskonałości poznania.

Tak postawione pytanie rodzi kolejną ważną kwestię, mianowicie problem metody dochodzenia do poznania doskonałego, czyli *sophia*. Podobnie jak określając filozofię, Platon wyszedł od jej przedmiotu, tak również przedmiot jest tym, co wyznacza jego metodę poznania. Sam wyraz „metoda” oznacza po grecku drogę lub postępowanie drogą, w ontologii zaś dochodzenie do prawdy określoną „drogą”, czyli poprzez szereg stopni pośrednich. Metodę tę przedstawił Platon w swej słynnej metaforze jaskini w siódmej księdze *Państwa*. Poznanie rozpoczyna się tam od oglądania cieni na ścianie jaskini, następnie zwraca się ku oglądaniu ognia oraz ludzi, którzy poruszają się i przenoszą różne przedmioty, potem obejmuje rze-

⁸ Por. K. Pomian, *Drogi kultury europejskiej*, Warszawa 1996, s. 86 i nast.

⁹ Zdaniem niektórych jest tak do dzisiaj. Zob. H. Schnadelbach, *Podstawowe problemy filozoficzne*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. H. Schnadelbach i E. Martens, Warszawa 1995, s. 67.

¹⁰ Platon, *Państwo* 476 e; cyt. za: Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, t. I, s. 297.

czywisty świat poza jaskinią, aż wreszcie doświadcza widoku słońca, które oświeca cały świat. Aby wydostać się z jaskini, należało przebyć cztery odcinki drogi, które Platon przedstawił w metaforze linii. Dwa pierwsze należały do świata *doxa*, tzn. do świata doznań zmysłowych, dwa kolejne symbolizowały poznanie tego, co prawdziwe i co istnieje w czystym myśleniu. Etapem wprowadzającym do czysto myślowego poznania była dla Platona geometria, która posługiwała się rysunkami jako materialną reprezentacją tego, co niezmiennie istnieje w umyśle i co należy do świata idei. Przykład geometrii jest tutaj szczególnie ważny, ponieważ pozwala uzmysłowić sobie, czym była dla Platona metoda naukowa: podobnie jak geometria była ona wychodzeniem od rzeczy doświadczanych poprzez zmysły, które stanowić miały podstawę do poznania tego, co było przez nie jedynie reprezentowane. Przedstawione przez Platona obrazy wniknęły do świadomości potomnych tak głęboko, że metafora słońca i światła symbolizująca najwyższy stopień poznania oraz cel duszy pragnącej wydostać się z mroku przenika całą umysłowość zachodnią aż do współczesności¹¹.

Platońskie rozróżnienie na *sophia* i *doxa* wynikało wprost z podziału na byt doskonały, idee, oraz na byt doskonalący się, o różnym stopniu doskonałości, poczynając od progu niedoskonałości. Rozróżnienie to miało jednak istotny wydźwięk dla ogólnego pojmowania filozofii jako nauki: ponieważ filozofia zajmować się musiała zarówno bytem niedoskonałym (co wynikało z platońskiej metodologii, wyrażonej w metaforze jaskini), jak i doskonałymi ideami, zatem znajdowała się pośrodku, między bytem a niebytem. Zadaniem filozofa było dążenie do wiedzy o ideach, co jednak nie oznacza, że filozof jest tym, który posiada wiedzę o ideach – o wiedzy równoznacznej z ostateczną prawdą nie może być mowy. Na fakt ten zwracał uwagę K. R. Popper, przypominając, iż zawsze, kiedy w filozofii panuje zastój i powstaje potrzeba przeciwstawienia się skostniałym systemom, przywołuje się platońską ideę *philia* jako nakaz dążenia do poznania prawdy¹².

Dla Arystotelesa natomiast filozofia była dyscyplina egalitarna, tzn. zdolność poznawania rzeczy będących przedmiotem filozofii Arystoteles skłonny był przypisać wszystkim ludziom. Jego argumentacja w tej kwestii była następująca: jeżeli filozofia ma być nauką o tym, co ogólne, niezmienne, o podstawach i przyczynach wszystkiego (a tak określał filozofię Arystoteles), zatem nie istnieje powód, dla którego jedni ludzie mieliby być bardziej predestynowani do oglądania prawdy niż inni. Ponadto filozofowania nie trzeba, według Arystotelesa, rozpoczynać od czystego myślenia: ponieważ istoty rzeczy znajdują się w samych rzeczach, zatem uprawianie filozofii rozpocząć należy od spostrzeżenia tych rzeczy i dopiero

¹¹ Np. „wyjaśnienie egzystencji” (Jaspers). Por. H. Schnadelbach, *Podstawowe problemy filozoficzne*, wyd. cyt., s. 71.

¹² Por. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, rozdz. 8.

dysponując spostrzeżeniami, można pokusić się o znalezienie ich uzasadnienia. Z kolei uzasadnianie możliwe jest tylko dzięki znajomości zasad uzasadniania oraz wiedzy o tym, czym są te uzasadnienia – wiedzy, którą z stoicy nazwali *logiką* (nauką o logosie). Podając owe zasady, Arystoteles oparł się na platońskiej dialektyce, z której niezależnie od geometrii wywiódł teorię poprawnego wnioskowania, stanowiącą podstawę arystotelesowskiej metodologii¹³.

Filozofia bytu nie była w dziejach umysłowości europejskiej dyscypliną zamkniętą i uprawianą niezależnie od innych; wręcz przeciwnie. Oddziałała ona w równym stopniu na pozostałe dyscypliny filozoficzne, co na nauki szczegółowe, te zwłaszcza, które przy pomocy konstruowanych arbitralnie teorii usiłowały wyjaśnić zakres zjawisk dostępnych zmysłom (a więc nauki przyrodnicze). Przede wszystkim w zależności od sposobu pojmowania bytu w różny sposób pojmowano również filozofię – i to zarówno jako dyscyplinę czysto teoretyczną, jak i jako pewien rodzaj działalności filozofów, podlegającej ocenie moralnej. Pojmowanie filozofii jako dyscypliny przede wszystkim praktycznej wywodzi się od Platona, który w przeciwieństwie do Arystotelesa za dyscypliny praktyczne uznawał również te części filozofii, które zajmowały się problemami czysto teoretycznymi. Filozofii Platona nie należy bowiem pojmować jako wydzwignięcia myślenia filozoficznego „z powrotem do nieba”, lecz jako próbę urzeczywistnienia Sokratejskiego programu oświecenia poprzez „ulepszenie” wiedzy o bycie jako takim¹⁴. O ile dla Sokratesa najważniejsze były pytania o to, co etycznie ogólne, a więc o sprawiedliwość, cnotę, dobro itp., o tyle Platon czyni z tego, co etycznie ogólne, samoistny i do tego najdoskonalszy rodzaj bytu, filozofom zaś wyznacza zadanie poznawania najdoskonalszego bytu oraz, co najważniejsze, przekształcanie rzeczywistości społecznej i politycznej tak, aby odpowiadała ona poznaniu osiągniętemu dzięki obcowaniu ze światem idei¹⁵. W *Państwie* ustami Sokratesa wypowiada Platon następujący pogląd: „Jak długo (...) albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie i póki to się w jedno nie zleje: wpływ polityczny i umiłowanie mądrości (...) tak długo nie ma sposobu, aby zło ustało, nie ma ratunku dla państwa, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”¹⁶. Filozofia jest zatem medium, przy pomocy którego Platon pragnie wyeliminować zło w świecie,

¹³ Arystoteles znał także różnicę między indukcją a dedukcją oraz, co słusznie uchodzi za jego największe osiągnięcie, odkrył pełny rachunek wnioskowania dedukcyjnego (sylogizm), który do końca XIX w. uważany był za wzór logiki formalnej w ogóle.

¹⁴ Por. H. Schnadelbach, *Podstawowe problemy filozoficzne*, wyd. cyt., s. 75.

¹⁵ Metafora jaskini w *Państwie* nie kończy się oglądaniem najwyższej idei dobra, lecz nakazem, aby filozof powrócił do świata *doxa* i aby kształtował ten świat zgodnie z ideą dobra.

¹⁶ Platona, *Państwo*, 473 d; wyd. cyt., t. I, s. 290.

i chociaż jego filozofia w swych kolejnych wcieleniach skompromitowała się jako szkodliwa utopia (a i sama wizja społeczeństwa w *Państwie* sprawia ponure wrażenie), to nie sposób zaprzeczyć, iż najbardziej ogólna intencja pozostaje mimo wszystko szlachetna¹⁷.

Okazuje się więc, że od odpowiedzi na pytanie o naturę bytu zależy odpowiedź na pytanie o moralny wymiar filozofii. W najbardziej ogólnej postaci pytanie to wyrazić można w sposób następujący: czy filozofia może być wewnętrznym oświeceniem i pozostawać zamknięta do wewnętrznej sfery prywatności, czy też powinna zwracać się ku przedmiotom zewnętrznym w stosunku do podmiotu, stając się w ten sposób wiedzą komunikowalną, jednak zatracając po drodze możliwość wglądu w wewnętrzny świat podmiotu. Alternatywa ta sprowadza się do rozróżnienia między egalitarnym (arystotelesowskim) a elitarnym (platońskim) modelem filozofii. Wprowadzone przez Arystotelesa rozróżnienie między filozofia praktyczną a teoretyczną oznacza pewnego rodzaju zrehabilitowanie czystej teorii, z drugiej zaś strony uwalnia działalność praktyczną od roszczeń teoretyków. Jednakże to arystotelesowskie rozróżnienie nie zostaje przeprowadzone *ad hoc*, tzn. jego celem nie jest oddzielenie teorii od praktyki. Rozróżnienie to wypływa znów z ontologicznych poglądów Arystotelesa, mianowicie z podziału na przedmioty nieruchome/niezienne (te znów dzielą się na rozdzielne i nierozdzielne) oraz ruchome/zienne (wśród których Arystoteles rozróżnia poruszane wewnętrznie i poruszane z zewnątrz). To, co nieruchome i niezienne, Arystoteles przyporządkowuje matematyce, natomiast przedmioty ruchome i zienne przyporządkowuje bądź naukom przyrodniczym (przedmioty poruszane wewnętrznie), bądź teorii praktycznej (to, co jest poruszane z zewnątrz jest dziełem ludzi). Fakt, że Arystoteles nie wątpi w możliwość zbudowania teorii ludzkiego działania, nie skłania go jednak do powrotu do platońskiej jedności teorii i praktyki. Dla Arystotelesa świat praktyki nie dopuszcza teorii o takim stopniu ścisłości, jak teorie matematyczne czy fizyczne – działanie ma zawsze charakter jednostkowy i nawet gdybyśmy mogli poznać ogólną ideę dobra (w sensie platońskim), to niewiele przydałaby się nam ona w praktycznym działaniu.

Dla historii filozofii europejskiej ważne okazało się również arystotelesowskie określenie tego, co niezienne i nieruchome. Przedmioty nieruchome i niezienne nie są dla Arystotelesa tym samym, co istniejące niezależnie od rzeczy idee. Skoro filozofię określa Arystoteles jako naukę o przyczynach i podstawach tego, co jest,

¹⁷ K. R. Popper, jeden z najbardziej wpływowych krytyków doktryny Platona, koncentruje się przede wszystkim na wykazaniu przyczyn, dla których doktryna ta w praktyce przynosi opłakane skutki, nie poddaje jednak w wątpliwość głównej myśli Platona, mianowicie poglądu, że filozof nie powinien powstrzymać się od angażowania się w sprawy praktyczne, co nie oznacza, iż powinien dążyć do władzy. Już Kant zwracał uwagę, iż władza niszczy wolność myśli, jest zatem sprzeczna z filozofią.

zatem naturalne wydaje się, że nauka ta dotyczyć musi również pierwszych przyczyn i podstaw – w przeciwnym razie pytanie o przyczynę prowadziłoby do regresu w nieskończoność. Arystoteles dzieli filozofię na filozofię pierwszą, dotyczącą pierwszych zasad, oraz na filozofię drugą (fizykę, do której włącza również psychologię jako naukę o duszy), dotyczącą tego, co istnieje poprzez te pierwsze przyczyny. Sama ta pierwsza przyczyna – i tutaj ujawnia się pokrewieństwo arystotelizmu z platonizmem – musi być nieporuszona i niezmienna, nie istnieje bowiem nic, co mogłoby wprawiać ją w ruch¹⁸. Pamiętać jednakże należy, iż u Arystotelesa znajdujemy dwojakiego rodzaju rozumienie tego, czym jest byt i czym w związku z tym jest filozofia pierwsza. Oprócz określenia bytu jako pierwszej przyczyny, jako nieruchomo-poruszającego, występuje u Arystotelesa również określenie inne, które nie daje się z powyższym pogodzić. W *Metafizyce* Arystoteles pisze: „Istnieje nauka, która bada byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej właściwości, jak na przykład nauki matematyczne”¹⁹. Byt jako taki jest tutaj czymś nieruchomo-niezmiennym w innym sensie niż nieruchomo-poruszające; jest on najogólniejszą kwintesencją wszystkich rzeczy jednostkowych i istnieje odrębnie od nich jedynie w sensie metody mówienia o tym²⁰.

Istnieje również ścisły związek między teorią bytu a teorią poznania. Już w filozofii platońskiej nie sposób oddzielić poglądów ontologicznych od epistemologicznych, a metafora jaskini jest w równym stopniu wykładem nauki o ideach i metody poznawania idei. Dla Platona najpierwotniejszą ideą jest idea dobra i to dzięki niej dokonuje się poznanie. „Wiec jeżeli o to chodzi – czytamy w *Państwie* – co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu pry-

¹⁸ W późniejszej filozofii chrześcijańskiej arystotelesowską pierwszą przyczyną określano mianem „nieruchomego poruszyciela” i utożsamiano z osobowym Bogiem. Ową pierwszą przyczynę Arystoteles określa niekiedy jako „to, co boskie”, dlatego filozofię pierwszą nazywa również teologią. Por. B. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala. Wybór tekstów*, Warszawa 1999, s. 58.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* 1003 a; cyt. za: Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 71.

²⁰ Owe dwa sposoby rozumienia bytu jako takiego legły u podstaw późniejszego podziału na *metaphisica specialis* (teologia filozoficzna) oraz *metaphisica generalis* (ontologia). Rozróżnienie to stało się również przyczyną sporu o to, która z dyscyplin jest nadrzędna wobec drugiej: czy teologia jako nauka o Bogu, który stworzył wszystkie rzeczy, czy ontologia jako nauka o Bogu jako bycie. Por. W. Domaniewski, *Katolicka teoria moralności*, Kraków 1928, s. 60.

watnym lub publicznym”²¹. Dzięki idei dobra możliwe staje się ludzkie poznanie; idea ta jest początkiem zarówno każdego bytu, jak i każdego myślenia.

Również wysunięta przez Arystotelesa krytyka platońskiej ontologii dotyczy w równym stopniu tego, co istnieje, jak i sposobu, w jaki byt jest poznawany. Arystoteles wysunął szereg zarzutów pod adresem platońskiej nauki o ideach, wśród nich również ten, że mówienie o ideach jako zasadach rzeczy jest bezsensowne przy założeniu, że idee te istnieją całkowicie niezależnie od rzeczy. Arystotelesowi nie chodzi o poznanie zasad dla nich samych, lecz o poznanie przedmiotów istniejących dzięki tym zasadom, a więc o wyjaśnienie – poprzez zasady – rzeczy empirycznych. Dla Arystotelesa zasady pozostają wyłącznie pojęciowymi narzędziami refleksji, którym nie przysługuje egzystencja niezależna od tego, co mają one wyjaśniać. Błąd Platona polegał zatem, zdaniem Arystotelesa, na dążeniu do wyjaśniania zasad świata *doxa* w taki sposób, iż świat *doxa* stawał się poprzez te zasady niewyjaśnialny. Była to jednak argumentacja *sensu stricte* epistemologiczna, nie zaś ontologiczna²².

Arystotelizm z kolei wychodzi od przekonania, że w świecie zewnętrznym można znaleźć przynajmniej punkty zaczepienia dla poznania tego, co prawdziwe. W nurcie zapoczątkowanym przez Arystotelesa pozostają zatem te wszystkie szkoły filozoficzne, które budują poznanie na tym, czego umysł doświadcza poprzez zmysły. Różnica między platonizmem a arystotelizmem znów jednak nie jest aż tak ostra, jak by się mogło wydawać: ostatecznie również Arystoteles przyjmuje istnienie czegoś, co z grubsza odpowiada platońskim ideom, a więc niezmiennie istoty rzeczy, różni się zaś od Platona jedynie w kwestii tego, gdzie owe niezmiennie istoty się znajdują. Wypada zatem zgodzić się, że tradycja wyjaśniania świata widzialnego poprzez postulowany świat niewidzialny bierze początek od Platona, jednak spór dotyczy nie tego, czy tego rodzaju wyjaśnianie jest poprawne, lecz kwestii, od czego powinno się ono rozpoczynać. Dla platonizmu istotne jest przekonanie, że prawdziwej istoty rzeczy należy szukać w samym myśleniu, które stanowi wystarczającą podstawę do poznania prawdy. Również arystotelizm zmierza do odkrycia świata ukrytego poza rzeczywistością dostępną poprzez zmysły, jednak rzeczywistość tę traktuje jako materiał, z którego dzięki zastosowaniu odpowiedniej metody można wyabstrahować prawdę²³.

Przykładem ukazującym różnice między platonizmem a arystotelizmem są również argumenty za istnieniem Boga. W nurcie platońskim pozostają argumenty

²¹ Platon, *Państwo* 517 b-c; wyd. cyt., t. I, s. 364.

²² Por. A. Pieper, *Dobro*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnadelbach, wyd. cyt., s. 300–302.

²³ W. Krajewski, *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych i filozoficznych*, Warszawa 1998, s. 181.

usiłujące wykazać istnienie Boga na podstawie samego pojęcia istoty doskonałej. Kartezjusz argumentuje, iż pojęcia Boga nie można zaczerpnąć z doświadczenia, co oznacza, iż człowiek przychodzi na świat z „idea wrodzona”, stanowiącą gwarancję prawdy tego, co przedstawia się w umyśle. Zbliżone do argumentacji Kartezjusza są również argumenty Augustyna i Anzelma²⁴. Z kolei argumenty kosmologiczne (w tym również te odwołujące się do arystotelesowskiego łańcucha przyczyn) opierają się na istnieniu rzeczy przypadkowych i skończonych i istnienia Boga dowodzą na podstawie zewnętrznego doświadczenia²⁵. Podobne różnice prześledzić można w średniowiecznym sporze o uniwersalia: do platonizmu zaliczyć należy realizm, do arystotelizmu – nominalizm.

Ontologia wiąże się z teorią poznania także w inny, mniej bezpośredni sposób – poprzez poddanie w wątpliwość możliwości odróżnienia prawdy od fałszu. Wątpliwość ta pojawia się w formie zagadnienia ontologicznego już u Platona, gdzie przybiera postać rozróżnienia między *episteme* i *doxa*, jednak postać szczegółowej analizy przybiera dopiero w obrębie szkół sceptyków, z których jedna na pewien czas opanowała Akademię Platonią. Wysunąć można tezę, iż nie jest dziełem przypadku, że sceptycyzm pojawił się właśnie w Akademii – nacisk argumentacji sceptycznej wymusza zwrócenie się do wewnątrz w celu odnalezienia podstawy poznania. Platon usunął problem rozróżnienia między fałszem a prawdą poprzez wprowadzenie pojęcia *anamnesis*, wystarczyło jednak usunąć to pojęcie, a problem powracał, wymuszając próby zastąpienia na polu religijnej teorii *anamnesis* bardziej przekonującą argumentacją. Zadowalające rozwiązanie podał dopiero Augustyn. „A któż by wątpił – pisał – o tym, że żyje i że pamięta, rozumie i chce, myśli i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi; jeżeli wątpi, to chce być pewny; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim wątpić, ale o tych aktach nikt wątpić nie powinien”²⁶. Zapoczątkowany przez Kartezjusza zwrot ku filozofii mentalistycznej polegał nie tyle na zamianie *dubito* na *cogito*, ile na całkowitym odrzuceniu augustyńskich ram teologicznych i oparciu *cogito* całkowicie na samym sobie. Pociągnęło to za sobą potrzebę przededefiniowania pojęcia metafizyki²⁷. Od wystąpienia Kartezjusza nie mogła ona być już nauką o bycie jako takim, lecz pierwsza część systemu

²⁴ Por. J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 53 i nast.

²⁵ Tamże, s. 105 i nast.

²⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* X, 14; cyt. za: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań–Warszawa–Lublin, 1963, s. 305.

²⁷ Słowem „ontologia” określano w późnym średniowieczu dział metafizyki zajmujący się bytem jako takim. Oprócz ontologii (zwanej też *metaphisica generalis*) do metafizyki zaliczano teologię, kosmologię, i psychologię – była to *metaphisica specialis*.

filozoficznego obejmować powinna „zasady ludzkiego poznania”. W ten sposób problem postawiony i rozwiązany w teorii *anamnesis* przez Platona i ponownie postawiony przez sceptyków doprowadził do zastąpienia teorii bytu, z której się wyłonił, tym, co w wieku XIX zaczęto określać mianem teorii poznania²⁸.

Umieszczenie epistemologii jako filozofii pierwszej na miejscu ontologii pociągnęło jednak za sobą szereg nowych trudności. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku było rzeczą oczywistą, iż przyroda istnieje niezależnie od podmiotu i nie da się wyznaczyć praw, których musiałaby przestrzegać. Dla metafizyki w nowym rozumieniu tego słowa oznaczało to konieczność rozróżnienia między bytem samym w sobie a rzeczami takimi, jakimi ich doświadczamy. W praktyce oznaczało to konieczność odrzucenia wszelkich wypowiedzi nie dających się dowieść na podstawie doświadczenia, a więc na przykład wszelkich wypowiedzi o duszy, o problemie nieśmiertelności, o wolności ludzkiej, o całościowym charakterze świata, o istnieniu Boga oraz o samym Bogu.

Ontologowie wysuwali niekiedy zarzut przeciwko mentalistom o redukowaniu filozofii do psychologii i o sprowadzanie wszelkich pytań o byt do problemów świadomości. Zarzut redukcjonizmu odżył wraz z powstaniem filozofii języka, która zresztą sama szumnie zapowiadała, iż jest w stanie sprowadzić problemy tradycyjnych dyscyplin filozoficznych do problemów lingwistycznych²⁹. Podobnie jednak jak Kartezjusz i Kant nie stracili z pola widzenia problemów ontologicznych, usiłując w pierwszym rzędzie udzielić odpowiedzi na pytania, które się z tymi problemami łączą, tak i w filozofii lingwistycznej występują wszystkie tradycyjne nurty filozoficzne, takie jak platonizm, arystotelizm, sceptycyzm, krytycyzm itp. Filozofia języka w ostatecznym rozrachunku okazuje się być próbą rozwiązania zagadnień postawionych przez Parmenidesa, a wypływających z rozważań o bycie jako takim. Wittgenstein zdał sobie jedynie sprawę, podobnie jak przed nim Kartezjusz i Kant w odniesieniu do źródeł poznania, że bez krytyki języka nie sposób stwierdzić, czy świat, który uznajemy za prawdziwy, rzeczywiście taki jest³⁰.

Również całą naukę nowożytną potraktować można jako praktyczne urzeczywistnienie platońskiego ideału wyjaśniania świata widzialnego poprzez świat niewidzialny. W dziejach nauki dostrzec można również oddziaływanie przeciwne, tzn. rozwój teorii naukowych, przede wszystkim fizycznych, skłaniał filozofów do

²⁸ Por. A. C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, Warszawa 1994, s. 18.

²⁹ Na przykład tytuł słynnej pracy R. Carnapa brzmiał: *Die Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* [„Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka” (1931)].

³⁰ Por. J. Woleński, *Anglojęzyczna (anglosaska, analityczna) i kontynentalna?*, w: *Dylematy filozofii*, red. D. Probuca, wyd. cyt., s. 9 i nast.

podejmowania prób ich wyjaśnienia. Badajże najbardziej spektakularnym sukcesem platońskiego modelu wyjaśniania świata była newtonowska teoria grawitacji, która z kolei zainspirowała Kanta do próby wyjaśnienia możliwości powstania tego rodzaju teorii. Pytaniem, na które Kant starał się udzielić odpowiedzi w *Krytyce czystego rozumu*, był problem wywołany przez teorię Newtona, mianowicie, jak możliwa jest wiedza pewna (czysta wiedza przyrodnicza). Dla Kanta nie ulegało wątpliwości, iż wprowadzone przez Newtona wielkości fizyczne (punkt materialny i siły działające na odległość) istnieją naprawdę, wyjaśnienia wymagała jedynie kwestia, skąd o tym wiemy. Kant rozwiązał ten problem w duchu platońskim, stwierdzając, iż nie można ująć tego, co prawdziwe, przy pomocy zmysłów, ponieważ zmysły dają wiedzę tylko o świecie zewnętrznym. Teoria Newtona nie opierała się jednak na obserwacji świata zewnętrznego, lecz na wcześniejszych teoriach, które uogólniała. Kant stwierdził zatem, że wiedzę o świecie musimy w pewnym sensie nosić w sobie, a poznanie polega jedynie na wyjaśnieniu i uwyrażeniu tego, co już znane.

Wysunąć można tezę, iż wpływ filozofii Platona na całą filozoficzną i naukową tradycję Europy nie wynikał wyłącznie z faktu, iż sedno platonizmu stanowi dążenie do wyjaśniania świata rzeczy postrzeganych zmysłami poprzez postulowany świat przedmiotów niedostępnych dla zmysłów. Również filozofia przedsokratejska wyjaśniała zjawiska postrzegane zmysłowo poprzez to, czego zmysły nie były w stanie postrzegać, a będąc konsekwentnym, należałoby zgodzić się, iż tego typu wyjaśnianie leży w naturze myślenia mitycznego i religijnego. Niczym szczególnym nie okazuje się również wszechobecny w Akademii Platońskiej duch krytycyzmu, który Popper uznaje za jedno z najważniejszych osiągnięć filozofii greckiej. Ów duch krytycyzmu panował w Grecji na długo przed Platonem, platonizm zaś oddziałł na filozofię europejską najsilniej wówczas, kiedy filozofia ta zdominowana była przez światopogląd chrześcijański, który ze swej natury z góry wykluczał wszelkie formy krytyki skierowanej przeciwko określonym doktrynom filozoficznym. Sprawą o wiele ważniejszą wydaje się to, że mimo definitywnego oderwania idei od świata empirycznego w rzeczywistości filozofia Platona zawiera dwa przenikające się, ściśle ze sobą związane, choć na pozór przeciwstawne nurty. A. O. Lovejoy nurty te nazywa „zaświatowością” (*otherworldliness*) oraz „światowością” (*thisworldliness*)³¹. O szczególnym charakterze filozofii Platona nie stanowi jednak fakt, że ową „zaświatowość” i „światowość” można od siebie oddzielić, lecz fakt, że mimo ich niewątpliwej przeciwstawności oba te nurty pozostają jak gdyby dwiema stronami jednej i tej samej rzeczy. Zmierzają one do tego samego celu, do którego zmierza cała europejska filozofia, tzn. do lepszego zrozumienia świata.

³¹ Por. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, wyd. cyt., s. 29.

We wcześniejszej filozofii podstawowa zasada wyjaśniająca świat wynikała z samego tego świata i mimo swego ponadzmysłowego charakteru zachowywała pewien rodzaj pokrewieństwa z tym światem. Dopiero filozofia Platona ukazała w pełni, iż możliwe jest mówienie o zasadach rzeczy bez odwoływania się do samych tych rzeczy, przy czym sensem istnienia tych zasad i poznawania ich pozostawał świat *doxa*. Platon zdołał w najbardziej wyrazisty sposób uchwycić sedno problematyki wyłaniającej się po przyjęciu założeń leżących u podstaw europejskiej tradycji myślenia (co nie znaczy, że nie poddawanych w wątpliwość) – takich jak założenie o poznawalności świata, istnieniu stałych zasad, do których stosują się zdarzenia szczegółowe, racjonalności itp. Zasługa Platona nie polega na podaniu konkretnych rozwiązań, których moc oddziaływania ograniczała się do Akademii Platońskiej, lecz na postawieniu zagadnienia w taki sposób, że oczywiście stało się jego sedno. Platon stworzył coś w rodzaju najbardziej ogólnego schematu filozofowania – schematu, który można było wprawdzie rozwijać i przekształcać w mało istotnych szczegółach, który jednak w swych ogólny zarysach pozostał niezmienny. Ponieważ schemat ten był schematem ontologicznym, obejmującym wszystko, co istnieje, zatem nie powinno dziwić, iż wszystko, co stworzyła filozofia aż do końca wieku XIX w tym schemacie można zmieścić.