

Problem oddzielenia i Platoński argument z natury narzędzi*

Tomasz Tiuryn

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Oddzielenie idei od rzeczy zmysłowych odgrywa zasadniczą rolę w tradycyjnej charakterystyce Platońskiej teorii idei. Zgodnie ze znanym opisem Arystotelesa zawartym w *Metafizyce* to właśnie oddzielenie jest cechą, która odróżnia teorię Platona od Sokratejskich poszukiwań definicji. Według Arystotelesa, Sokrates jako pierwszy zajmował się cnotami moralnymi i starał się je określać w sposób ogólny, jednak Platon rozwinął koncepcję swojego mistrza:

Sokrates nie oddzielał powszechników (τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει) ani definicji od rzeczy, tamci zaś oddzielili je (οἱ δ' ἐχώρισαν) i takie byty nazwali ideami¹.

* Tekst ten dedykuję Profesorowi Mieczysławowi Boczarowi, mając w pamięci nie tylko Platońskie wątki w Jego twórczości, lecz także fakt, że dawno temu, podczas prowadzonych przez Profesora ćwiczeń z historii filozofii starożytnej stawiałem pierwsze nieśmiałe kroki w lekturze Platona; szczególnie głęboko w pamięć zapadły mi zajęcia z *Timajosa*.

¹ *Met.* XIII.4, 1078b 30–32. Analogiczny opis znajduje się w *Met.* I.6, 987a 29 – 987b 14, jednak tam nie znajdujemy pojęcia oddzielenia użytego *explicite*. Pojawia się tam natomiast stwierdzenie, że idee według Platona istniały „obok” (παρά, 987b 8) rzeczy zmysłowych, choć nie jest jasne, jaki jest sens ontologiczny tego określenia. Arystoteles mówi np., że według niektórych platoników obok (παρά, 987b 14–15) idei i bytów zmysłowych istnieją byty matematyczne, a tutaj raczej nie chodzi o oddzielenie, tylko o wyliczenie różnych rodzajów bytów. *Metafizyka* Arystotelesa cytowana jest tu na podstawie wydania Rossa, Oxford 1953; teksty Platona cytowane są na podstawie wydań J. Burneta w Oxford Classical Texts.

Co więcej, jeśli wczytać się w kontrargumenty samego Stagiryty, można dojść do wniosku, że jego koncepcja powszechnika jako przedmiotu poznania naukowego różni się od Platońskiej przede wszystkim tym, że powszechnik Arystotelesowski jest immanentny rzeczom jednostkowym, zaś idea Platońska istnieje osobno i jest oddzielona od nich. Arystoteles w swojej krytyce podkreśla, że jedne argumenty Platona w ogóle nie dowodzą, że idee są oddzielone – i tym samym dowodzą one tylko istnienia immanentnych powszechników – inne zaś, choć dowodzą istnienia idei jako bytów oddzielonych, są narażone na tak wiele niepożądanych konsekwencji (w tym słynny argument trzeciego człowieka), że nie da się tych argumentów utrzymać².

Temat oddzielenia jest wśród badaczy Platona nadal przedmiotem sporów. Nie ma zgody co do tego, czym miałyby być oddzielenie idei, ani co do tego, czy oddzielenie faktycznie jest cechą, którą Platon przypisywał ideom, czy może jest to tylko interpretacja narzucona przez Arystotelesa³. Temat jest tym bardziej istotny, że oddzielenie jest tą cechą idei, która odróżnia je nie tylko od Arystotelesowskich powszechników, ale też, jak zobaczymy poniżej, od przedmiotów abstrakcyjnych we współczesnych wersjach platonizmu.

W niniejszym artykule chciałbym przyjrzeć się ponownie tematowi oddzielenia idei u Platona. Interesować mnie będzie przede wszystkim pytanie, jaki sens można nadać kategorii oddzielenia w oparciu o same Platońskie teksty oraz o argumenty, które są faktycznie w tych tekstach zawarte, a nie są jedynie przekazane przez Arystotelesa. Chciałbym pokazać, że, mimo iż sam termin „oddzielenie” pochodzi od Arystotelesa, można znaleźć u Platona takie rozumienie tej kategorii ontycznej, które pokazuje specyfikę Platońskiej teorii i odróżnia ją od współczesnych wersji platonizmu, a jednocześnie nie wykorzystuje, przynajmniej nie w pierwszym rzędzie, obcego Platonowi pojęcia ontycznej niezależności (zob. niżej). Wątkiem, na którym skupię się przede wszystkim, jest argument, który znajdujemy w dialogu *Kratylos*, a który, jak się wydaje, nie budzi zainteresowania

² Ten wniosek jest wprost sformułowany przez Arystotelesa w *Peri ideon*, zob. wersy 79, 15–19 w tekście *Komentarza do Metafizyki Aleksandra z Afrodyzji* (CAG I, Berlin 1891, ed. M. Hayduck). Przekład angielski w: G. Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, OUP, Oxford 1993, s. 13 (cały przekład s. 13–18).

³ Dobrym wprowadzeniem do sporów na temat oddzielenia idei jest tekst G. Fine, *Separation*, w: tejeż, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, OUP, Oxford 2003, s. 252–300 (jest to przeredagowana wersja artykułu: *Separation*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1984, vol. 2, s. 31–87).

badaczy Platońskiej teorii idei. Argument ten nazywam argumentem z natury narzędzi.

Moja hipoteza jest taka, że problemy ze zdefiniowaniem oddzielenia wynikają przede wszystkim z faktu, iż za punkt wyjścia w rozważaniach nad teorią idei Platona przyjmujemy opis Arystotelesa. Chodzi tu w pierwszej kolejności o jego założenie, że teoria idei jest teorią uniwersaliów, czyli tych elementów w rzeczywistości, które mają wyjaśniać, skąd i w jaki sposób rzeczy jednostkowe posiadają swoje cechy. Tymczasem żaden tekst Platona nie wskazuje, że taka faktycznie była geneza teorii idei. Punktem wyjścia Platona jest zbiór bardzo specyficznych cech oraz odpowiadających im predykatów, takich jak „dobry”, „piękny” czy „równy”. Będę starał się pokazać, że w przypadku tego rodzaju predykatów Platon może w sposób przekonujący uzasadnić oddzielenie idei, natomiast jego wywód nie byłby równie przekonujący w odniesieniu do standardowo przywoływanych (również przez Arystotelesa) predykatów rodzajowych, takich jak „koń” czy „człowiek”, a w każdym razie wymagałby innego typu argumentów⁴.

W swoim tekście będę starał się pokazać, że oddzielenie idei rozumiane jako niezależność ontologiczna jest tylko konsekwencją specyficznego sposobu istnienia idei. Idee są w ujęciu Platona doskonałymi wzorami, a więc czymś, do czego dążą rzeczy zmysłowe, ale co niekoniecznie jest w rzeczywistości zmysłowej w pełni zrealizowane. Jednocześnie, jak pokazuje argument z natury narzędzi, istnienie takich doskonałych wzorców jest czymś, co jest zakorzenione w naturze rzeczy, a nie jest jedynie postulatem czy hipotezą.

⁴ Wypada w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, które cechy odróżniają moje odczytanie od interpretacji już istniejących, w szczególności od koncepcji Gail Fine, na której to koncepcji w wielu miejscach się opieram. Fine odrzuca co prawda założenie, że teoria idei jest teorią wszystkich uniwersaliów – twierdzi mianowicie, za T. Irwinem, że Platona interesowały przede wszystkim pojęcia „niekompletne” i wartościujące. Przyjmuje ona jednak za Arystotelesem, że oddzielenie to po prostu niezależność ontologiczna, i jednocześnie stwierdza, że Platon tego rodzaju cechy w żadnym dialogu w sposób wyraźny nie przypisywał ideom. W mojej interpretacji tak rozumiane oddzielenie wynika z Platońskich argumentów na rzecz idei, ale nie jest ono ich cechą pierwotną, lecz jest pochodne wobec szczególnego sposobu istnienia idei – jako doskonałych wzorców rzeczy zmysłowych. W tym sensie Arystotelesowskie pojęcie oddzielenia wymaga uściślenia i powiązania z pojęciem doskonałego wzorca. Można więc powiedzieć, że choć Fine odrzuca niektóre elementy opisu Arystotelesa, w niektórych aspektach ten opis przyjmuje (wąskie rozumienie oddzielenia), co prowadzi ją do błędnych wniosków. Z elementów zawartych w opisie Arystotelesa przyjmuję tezę o oddzieleniu idei, natomiast odrzucam wiele pozostałych tez (że idee są uniwersalami, że reprezentują przede wszystkim rodzaje naturalne, że nie istnieją idee artefaktów).

2. Czym jest oddzielenie idei? Wstępne sformułowanie problemu

Pojęcie oddzielenia łatwo zdefiniować intuicyjnie, jednak trudno te intuicje ująć w precyzyjne kategorie filozoficzne. Wydaje się, że koncepcja oddzielenia (gr. χωρισμός, *chorismos*) zakłada, że idee istnieją w sferze rzeczywistości odrębnej od sfery rzeczy zmysłowych; czasem tę intuicję wyraża się za pomocą sformułowania mówiącego o „dwóch światach” – istnieje świat zmysłowy, zaludniony przez zmysłowe byty jednostkowe, oraz świat idei, który jest od tego pierwszego świata oddzielny i osobny. Jaką rolę w scharakteryzowaniu oddzielenia Platónskich idei pełni zapewne założenie, że są one przyczynami rzeczy zmysłowych, tę ich funkcję podkreśla również Arystoteles. Idee są więc nie tylko od tych rzeczy oddzielone, ale też ontologicznie bardziej pierwotne. Przyczynowość odgrywa ważną rolę w Platónskiej koncepcji, ma ona istotne znaczenie zwłaszcza dla roli idei jako przedmiotów poznania naukowego.

Zarówno oddzielenie idei, jak i ich przyczynowość, są jednak dość problematyczne z punktu widzenia współczesnych ujęć platonizmu (platonizmu przez małe „p”, a więc filozofii w duchu platónskim, nie zaś filozofii Platóna). W sformułowaniu mówiącym o dwóch światach, które są jakoś od siebie odrębne lub osobne, pobrzmiewa intuicja, że idee są przestrzennie oddzielone od rzeczy zmysłowych – w odróżnieniu od Arystotelesowskich powszechników, które są immanentne. Jest jednak jasne, że nie może tu być mowy o przestrzenności w dosłownym sensie, skoro idee są bytami, które nie mają charakteru przestrzennego, ale raczej są poza czasem i przestrzenią.

Dlatego w klasyfikacji stanowisk w kwestii uniwersaliów platonizmem lub realizmem skrajnym nazywa się współcześnie taki pogląd, który utrzymuje, że uniwersalia nie tylko istnieją, ale też są ontycznie niezależne od indywiduów, to znaczy mogą istnieć bez nich:

def: x jest ontycznie niezależny od $y \equiv x$ może istnieć bez y .

Innymi słowy, platonizm (w tym ujęciu) zakłada, że istnieją uniwersalia nieegzemplifikowane przez indywidua, ponieważ egzemplifikacja nie jest koniecznym warunkiem istnienia uniwersaliów⁵.

⁵ Por. D.M. Armstrong, *Universals: an Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, s. 75–82; M.J. Loux, T.M. Crisp, *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, Routledge, Abingdon 2017 (4th ed.), s. 39–42.

Główny kłopot z zastosowaniem takiego ujęcia platonizmu do filozofii Platona polega na tym, że Platon nigdy nie ujmuje relacji między ideami i indywidualnymi w kategoriach modalnych. Nie mówi więc na przykład, że idee mogłyby nadal istnieć, gdyby nie istniały indywidua danego typu. Tym bardziej nie mówi, że świat zmysłowy jako całość mógłby nie istnieć, a mimo to idee nadal by istniały. Tego rodzaju stwierdzenie wymagałoby przyjęcia, że świat zmysłowy jest czymś przygodnym, to zaś nie wydaje się częścią Platońskiej wizji świata. Jak się wydaje, dla Platona świat zmysłowy, choć zależny i wtórny względem idei, jest jednak koniecznym i wiecznym (w sensie „istniejącym zawsze”) składnikiem rzeczywistości⁶. Taka jest również interpretacja neoplatońska, zgodnie z którą emanacja bytu z pierwszej zasady musi dojść do swego kresu, czyli do powstania świata zmysłowego. Dla Platona świat bytów zmysłowych jest więc jak cień świata idei – jest ontycznie zależny i istnieje w sposób o wiele mniej doskonały, niemniej musi istnieć, jeśli istnieją idee.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z głównych problemów z pojęciem oddzielenia jest fakt, że Platon nigdy nie wspomina o takiej cesze idei, w szczególności nie posługuje się nigdzie terminem *chorismos* lub *choristos* w odniesieniu do idei. Nie da się więc wskazać jakiegoś konkretnego passusu w tekstach Platona, który wyjaśniłby, na czym polega oddzielenie idei.

W tej sytuacji nie jest zaskakujące, że niektórzy autorzy uznają pojęcie oddzielenia za interpretację (a może wręcz konfabulację) Arystotelesa. Jedną z najwybitniejszych współczesnych ekspertek od filozofii Platona, Gail Fine, przyjmuje, że oddzielenie należy rozumieć jako niezależność ontyczną, zgodnie z rozumieniem tego pojęcia na gruncie filozofii Arystotelesa. Zarazem uznaje ona, że tego rodzaju cecha idei nigdy nie jest przez Platona jasno stwierdzona (poza nielicznymi, marginalnymi wyjątkami), nie ma też argumentu Platońskiego, który by oddzielenie idei pokazywał. Według Fine jasne stwierdzenie oddzielenia idei znajdujemy tylko u Arystotelesa⁷.

⁶ Poza *Timajosem*, Platon nie mówi nic o powstaniu świata materialnego, traktując go jako odwieczny element rzeczywistości. Ale nawet obraz kosmogonii w *Timajosie* zawiera sugestię, że świat materialny jest odwieczny, ponieważ utworzenie świata materialnego dokonuje się tam poza czasem, a czas jest utworzony razem ze światem i jest wynikiem ruchu ciał niebieskich. Por. również niżej, przypis 19.

⁷ Por. Fine, *On Ideas* oraz omówienie tej interpretacji niżej, w sekcjach 3–4.

Jeszcze mocniejszą tezę przynosi neokantowskie odczytanie Platona, które zapoczątkował Paul Natorp⁸. Zgodnie z tym odczytaniem oddzielenie oraz pomysł, że idee konstytuują osobną sferę bytu i że są substancjami niezależnymi od bytów zmysłowych, są nieuprawnioną interpretacją Arystotelesa, która została potem przejęta przez tradycję neoplatońską. Według Natorpa idee są tylko przedmiotami ujawniającymi się w myśleniu, „hipotetycznymi kategoriami” wyznaczającymi granice możliwości ludzkiego myślenia. Krytyczna reakcja na odczytanie neokantowskie odgrywa istotną rolę w klasycznych pracach na temat teorii idei, które ukazywały się w połowie XX wieku, przede wszystkim w pracach Harolda Chernissa i Davida Rossa⁹. Autorzy ci pokazują, że Platon posługuje się ewidentnie ontologicznym językiem, gdy opisuje idee, i że w związku z tym nie ma żadnych podstaw, by odmawiać im statusu realnych bytów, niezależnych od rzeczy zmysłowych. Kłopot z takimi polemikami polega na tym, że status idei jako bytów pozostaje niejasny, dopóki nie zdefiniuje się oddzielenia, a więc relacji idei do indywidualów. Tego rodzaju doprecyzowania jednak w tych klasycznych pracach nie znajdujemy.

Na koniec tej sekcji warto wspomnieć o jeszcze innym współczesnym ujęciu platonizmu (przez małe „p”), zgodnie z którym rozumie się go jako stanowisko mówiące o istnieniu przedmiotów abstrakcyjnych, w szczególności przedmiotów matematycznych oraz takich obiektów, jak sensory Fregowskie czy sądy w znaczeniu logicznym. Byty tego rodzaju istnieją poza czasem i przestrzenią, nie są bytami fizycznymi ani mentalnymi, co więcej, ich cechą charakterystyczną jest fakt, że pozostają przyczynowo beczynne (*causally inert*), czyli nie wchodzą w związki przyczynowo-skutkowe z przedmiotami zmysłowymi¹⁰. Znamienne jest, że w ramach tego rodzaju platonizmu w ogóle nie mówi się o oddzieleniu przedmiotów abstrakcyjnych od rzeczy jednostkowych – być może sam fakt istnienia poza czasem i przestrzenią jest uważany za wystarczającą charakterystykę oddzielenia. Przede wszystkim jednak, w takim ujęciu przedmioty abstrakcyjne, które miałyby odpowiadać Platońskim ideom, tracą jakkolwiek wpływ na strukturę rzeczywistości i stają się wyłącznie przedmiotami ujmowanymi przez intelekt,

⁸ Por. P. Natorp, *Platos Idealehre: eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1921 (1. wyd. 1903) oraz A. Kim, *Paul Natorp*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, rev. 2016, sekcja 6.

⁹ Por. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944, s. 206–211; W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951, s. 226–227.

¹⁰ Por. G. Rosen, *Abstract Objects*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001, sekcje 3.1–3.2.

są „treściami” intelektu („trzecie królestwo” Fregego i Poppera)¹¹. Z powodu braku oddziaływania przyczynowego między przedmiotami abstrakcyjnymi a rzeczami jednostkowymi ten typ platonizmu można nazwać „osłabionym platonizmem”.

3. Kłopoty z pojęciem oddzielenia. Przegląd istniejących interpretacji

Jak była już mowa, w badaniach nad Platonem standardowo rozumie się oddzielenie idei jako niezależność ontyczną. Niezależność ontyczna oznacza zdolność do samodzielnego istnienia, w tym przypadku zdolność idei do istnienia bez egzemplifikujących je bytów zmysłowych. Modalność zawartą w tym ujęciu podkreśla m.in. Gregory Vlastos, zaznaczając, że uwypuklenie tego punktu jest ważnym osiągnięciem współczesnych badań na teorią idei¹². Takie rozumienie przyjmuje również Fine w swojej klasycznej już książce poświęconej teorii idei oraz jej Arystotelesowskiej krytyce¹³.

Głównym źródłem dla takiego ujęcia oddzielenia są teksty Arystotelesa, a zwłaszcza krótka analiza zawarta w *Met.* VIII.1, gdzie Arystoteles rozróżnia między oddzieleniem ze względu na definicję lub ujęcie rozumowe (τῷ λόγῳ χωριστόν) i oddzieleniem po prostu (χωριστόν ἀπλῶς)¹⁴. Kontekst wskazuje, że oddzieleniem ze względu na ujęcie rozumowe jest to, co może być ujęte intelektem i zdefiniowane osobno od czegoś innego, zaś oddzielnem po prostu jest to, co może istnieć samodzielnie, a więc nie jest uzależnione ontycznie od czegoś innego. Fine sądzi, że ten drugi sens przyjmują terminy „oddzielenie” oraz „oddzielony” w passusach, które Arystoteles poświęca teorii idei w *Metafizyce* (*Met.* XIII.4, 1078b 12–34; *Met.* XIII.9, 1086a 32 – 1086b 11), i ta interpretacja faktycznie wydaje się prawdopodobna. Osobną kwestią jest jednak pytanie, czy Platon rzeczywiście przypisywał tego rodzaju cechę postulowanym przez siebie ideom.

¹¹ Por. G. Frege, *Mysł – studium logiczne*, w: tegoż, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 101–129; K. Popper, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 138–158; oraz na ten temat E. Pietruska-Madej, *Intelligibilia: trzecie królestwo Fregego i Poppera*, „Filozofia nauki” 1994, t. 2, nr 1, s. 55–66.

¹² Por. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991, s. 264–265 (dodatek *The meaning of chorismos*).

¹³ Por. Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 51–52.

¹⁴ Por. *Met.* VIII.1, 1042a 26–31.

Jak już wspomniałem, Platon nie posługuje się nigdzie terminami *chorismos* czy *choriston*, jednak, jak zwraca uwagę Vlastos, w opisie relacji między idea-
mi i rzeczami jednostkowymi w *Parmenidesie* istotną rolę odgrywa przysłówek
χωρίς (osobno, oddzielnie)¹⁵. Platon stwierdza (ustami Parmenidesa), że w teorii
idei odróżnia się od siebie idee i rzeczy jednostkowe, i ujmuje się jedne i drugie
jako będące osobno (χωρίς)¹⁶. W jednym z dalszych passusów pojawia się pyta-
nie, czy dla każdej rzeczy istnieje osobno (εἶναι χωρίς) pewna forma, na przykład
forma człowieka czy forma włosów lub brudu¹⁷. Co więcej, Vlastos pokazuje, że
w kontekście tej dyskusji Platon zamiennie stosuje określenie χωρίς εἶναι oraz
sformułowanie, że idee istnieją „same przez się” (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ)¹⁸. Ponieważ
jest to formuła, która pojawia się często w opisie idei w dialogach średniego okre-
su twórczości filozofa (*Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*), można postawić hipotezę, że
oddzielenie idei jest stałą cechą teorii Platona, obecną w niej od momentu, gdy
uzyskała ona swoją dojrzałą postać. Taka interpretacja zgadza się więc z opisem
Arystotelesa, choć nadal nie rozstrzyga, jaki jest sens platońskiego pojęcia od-
dzielenia.

O problemach związanych z rozumieniem oddzielenia jako niezależności on-
tycznej była już mowa: możliwość istnienia idei bez rzeczy zmysłowych nie jest
przez Platona nigdzie omawiana (w każdym razie nie wprost). Co więcej, teza
o przygodności świata zmysłowego kłóciłaby się z przekonaniem Platona o ko-
niecznym i niezmiennym charakterze ogólnych ram rzeczywistości¹⁹. Fine za-
uważa, że jedyne miejsca, w których pojawia się choćby sugestia, że idee istnieją

¹⁵ Por. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 256–262 (dodatek *Separation in Plato*).

¹⁶ Por. *Parm.* 130b 2–4.

¹⁷ Por. *Parm.* 130c 1, 130d 1.

¹⁸ Por. *Parm.* 130b 8.

¹⁹ Mówiąc o „ogólnych ramach rzeczywistości” w ujęciu Platona mam na myśli układ, w którym istnieją obok siebie trzy warstwy rzeczywistości: idee, dusze oraz świat poznawalny zmysłowo, czyli świat ciał. Ten układ jest najwyraźniej zarysowany w micie z *Fajdrosa* (246a–249d) oraz w *Timajosie*, ale można się go domyślać również w mitach o pośmiertnych losach duszy w *Fedonie* (113d–115a) i *Państwie* (ks. X, 614b–615d). Platon nigdzie nie mówi wprost o koniecznym i niezmiennym charakterze tego układu, ale jego poszczególne elementy są określane jako niezienne, nieśmiertelne lub wieczne (idee są określone jako wieczne w *Timajosie*, 37d; dusza jest określona jako „niemająca początku” w *Fajdrosie*, 245d–e oraz jako nieśmiertelna w *Fedonie*, passim, i w *Państwie*, 615c). Ponadto, utworzenie duszy oraz świata zmysłowego dokonuje się w *Timajosie* poza czasem, a ich koniec jest czymś, co wykracza poza plany Demiurga; o duszy *Timajos* stwierdza, że ma „życie nieustanne i rozumne po wsze czasy” (36e), zaś do ciał niebieskich Demiurg zwraca się słowami: „nie ulegniecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże”, 41b (tłum. W. Witwickiego).

bez swoich egzemplifikacji, to opis tworzenia świata zmysłowego przez demiurga w *Timajosie* oraz uwagi Platona na temat idei artefaktów (*Tim.* 30c–d, *Crat.* 389a–c, *Resp.* 596b–c)²⁰. Ponieważ idee artefaktów odgrywają w teorii Platona marginalną rolę, a opis z *Timajosa* można też interpretować w taki sposób, że nie świadczy on o oddzieleniu idei, Fine stawia tezę, że w żadnym dialogu Platona, a w szczególności w dialogach środkowych, do których przede wszystkim odnosi się Arystoteles, nie znajdujemy stwierdzenia, że idee są oddzielone, nie znajdujemy również argumentu, który by to pokazywał. Oddzielenie rozumiane jako niezależność ontyczna jest w sposób jasny przypisane Platonowi wyłącznie w tekście Arystotelesa. Fine przyznaje, że Platon mógł uznawać idee za oddzielone, ponieważ teza o oddzieleniu idei dobrze zgadza się z resztą jego teorii, ale podkreśla, że na postawie tekstów Platona nie możemy tego stwierdzić z całą pewnością²¹.

Istnieje jeszcze inna trudność z pojęciem niezależności ontycznej. Jak wskazuje Lynne Spellman, nie widać specjalnego związku między celami, jakie chciał osiągnąć Platon przy pomocy teorii idei, a założeniem, że idee mogą istnieć niezależnie od indywiduów²². Według Platona (i zgodnie z relacją Arystotelesa) idee są potrzebne jako przedmiot poznania naukowego, ponieważ przedmioty zmysłowe są zbyt zmienne lub zbyt niedoskonałe, aby pełnić tę funkcję. Jednak w tym kontekście nie ma mowy o niezależności ontologicznej, trudno też powiedzieć, dlaczego miałyby ona być warunkiem naukowego poznania idei. Być może rozumowanie mogłoby być takie, że idee, istniejąc niezależnie od indywiduów, są bardziej trwałe, a więc mogą być poznawalne również po zniszczeniu tychże indywiduów, i dzięki temu zapewniają trwałość wiedzy. To jest jednak bardzo nietypowy dla Platona sposób rozumowania, pojawia się on wyłącznie w *Parmenidesie*, i to w nieco zmienionej formie, mianowicie w miejscu, w którym idee są definiowane jako przedmioty myśli²³. Zwykle Platon odwołuje się do takich właściwości idei, jak określoność oraz posiadanie cech w sposób bezwzględny, a więc do własności, które określają ich aktualny sposób istnienia, nie odwołuje

²⁰ Por. Fine, *On Ideas*, s. 60–61 oraz przypis 70 (s. 275).

²¹ Tamże, s. 60–61 oraz przypis 69 (s. 274–275) oraz teźże, *Separation* (2003), s. 291–295.

²² Por. L. Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, CUP, Cambridge 1995, s. 5–10 (por. zvl. s. 8–9).

²³ Por. *Parm.* 132b–c. W tym ustępie Platon kładzie nacisk raczej na jedność idei oraz niezmienność („zawsze takie samo”), a zatem, jak pokazuje podobny język w innych dialogach, na określoność lub bezwzględność posiadania danej cechy. Tłumaczenie Witwickiego „istniejące zawsze” jest raczej nadużyciem.

się natomiast do ich trwałości ani do cech modalnych, które opisują sposób zachowania idei w sytuacjach hipotetycznych.

Spellman proponuje, by oddzielenie idei rozumieć raczej jako odrębność numeryczną (*numerical distinctness*), nie zaś jako ontyczną niezależność²⁴. Ta własność sprawia, że idee mogą istnieć w sposób oddzielony od zmienności i niedoskonałości, która cechuje rzeczy zmysłowe. Badaczka nie definiuje bliżej zaproponowanego pojęcia odrębności, ale można zakładać, że chodzi tu po prostu o różnicę numeryczną, czyli o brak tożsamości między ideą i rzeczami w niej uczestniczącymi. Widać jednak, że przy takim rozumieniu jest to zbyt słabe kryterium, które nie wystarczy, by uznać przedmioty spełniające je za idee. Przykładowo, również substancjalne formy Arystotelesa, które mają charakter immanentny, nie są tożsame z żadnym z poszczególnych indywiduów, a jednak (zgodnie z relacją Arystotelesa) nie są one oddzielone od indywiduów. Kryterium proponowane przez Spellman trzeba więc wzmocnić: można dodać warunek, że przedmiot *x* jest oddzielony od *y*, gdy jest nie tylko różny numerycznie od *y*, ale też nie stanowi w żadnym sensie części ani ontycznego komponentu przedmiotu *y*. Jak zobaczymy, takie rozumienie oddzielenia można faktycznie przyjąć na gruncie teorii Platonskiej, choć nadal jest to dość ograniczony sposób rozumienia tego pojęcia, ponieważ w ujęciu Platonskim zawiera ono jeszcze kilka innych istotnych cech.

Inne rozumienie oddzielenia możemy znaleźć u Allana Silvermana, autora ważnej monografii na temat Platonskiej teorii idei²⁵. Według Silvermana oddzielenie dotyczy bardziej oddzielności definicyjnej wspomianej przez Arystotelesa w *Met.* VIII.1, niż samodzielności ontycznej, choć cechy definicyjne i ontyczne są w jego ujęciu powiązane²⁶. Silverman zaczyna od scharakteryzowania idei Platonskich jako tych bytów, które posiadają istotę, ponieważ są tożsame ze swoją własną istotą: idea piękna według Platona nie tylko jest piękna, ale jest po prostu tożsama z pięknem, czyli z istotą piękna²⁷. Tę koncepcję wyraża Platonska formuła, że idee są bytami „samymi przez się” (αὐτὸ καθ’ αὐτό) – idee istnieją same przez się, ponieważ nie zawdzięczają swojej własnej istoty, czyli tego, co określa ich byt, niczemu innemu poza sobą. W kontraście do tak rozumianych idei sto-

²⁴ Por. Spellman, *Substance and Separation*, s. 10–14.

²⁵ Por. A. Silverman, *The Dialectic of Essence: a Study of Plato's Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2002.

²⁶ Por. tamże, s. 121–136.

²⁷ Por. tamże, s. 14–17.

ją zmysłowe indywidua, które nie posiadają istoty, ale mają swoje cechy jedynie przez uczestnictwo w istotach, czyli w samych ideach. Ponieważ, jak widzieliśmy wyżej, można powiązać u Platona formułę *auto kath' hauto* z pojęciem oddzielenia, możemy powiedzieć na podstawie tego opisu, że idee istnieją osobno lub są oddzielone od rzeczy zmysłowych – idee posiadają swoje istoty niezależnie od indywiduów, a więc są w pełni określone bez ich udziału i zarazem mogą być zdefiniowane bez nich. Odwrotna relacja nie zachodzi, dlatego o indywiduach nie można powiedzieć, że są oddzielone od idei. Silverman podkreśla zarazem, że idee nie tylko są definiowane oddzielnie od bytów zmysłowych, ale też istnieją niezależnie od nich (czyli są ontologicznie niezależne). Ta cecha jest jednak konsekwencją oddzielenia definicyjnego, nie zaś pierwotną cechą idei²⁸.

Koncepcja Silvermana ma tę dużą zaletę, że wraca do języka i terminologii autentycznie Platońskiej, nie obciąża tej koncepcji pojęciem niezależności ontycznej, które jest wytworem współczesnych teorii uniwersaliów i współczesnego pojmowania platonizmu. Na marginesie warto dodać, że interpretacja Silvermana ma bardziej ontologiczny charakter, niż on sam deklaruje, ponieważ definiowalność idei jest w jego ujęciu ściśle powiązana z ich specyficznym statusem ontycznym. Trzeba jednak podkreślić, że również rozumienie oddzielenia zaproponowane przez Silvermana nie wydaje się wystarczające. Podobnie jak w przypadku koncepcji Spellman, ta interpretacja nie daje nam kryterium, za pomocą którego możemy odróżnić idee Platona od form immanentnych Arystotelesa. Każda z form immanentnych również jest tożsama ze swoją istotą, tak przynajmniej sugeruje analiza Arystotelesa w *Met.* VII.6 (1031a 15 – 1031b 22), natomiast rzeczy zmysłowe posiadają istotę tylko pośrednio, dzięki ukształtowaniu przez formę. Skoro tak jest, to stosując powyższe rozumienie oddzielenia, również o formach immanentnych moglibyśmy powiedzieć, że są oddzielone od indywiduów, ponieważ posiadają istotę „same przez się” i są definiowalne bez żadnego odwołania do indywiduów. Jest to jednak niezgodne z ujęciem Arystotelesa i z jego rozumieniem różnicy między nim a Platonem.

Silverman ma rację, że ważna różnica, jaka zachodzi między filozofią Platona i Arystotelesa, dotyczy ich podejścia do problemu istoty: według tego pierwszego posiadać istotę, a więc i być przedmiotem definicji, mogą tylko te byty, które są tożsame z własną istotą; według drugiego również o bytach, które mają istotę w sposób pośredni, tak jak rzeczy zmysłowe za sprawą ukształtowania przez for-

²⁸ Por. tamże, s. 134.

my, możemy powiedzieć, że posiadają istotę i że są definiowalne. Silverman nie dostrzega jednak, że taki opis wskazuje tylko na różnicę w ujęciu statusu indywiduów oraz ich poznawalności, nie zaś na różnicę między Platońskimi ideami i formami immanentnymi. Dlatego zaproponowany przez niego opis oddzielenia nie wystarcza jako charakterystyka idei.

4. Idee a niedoskonałość rzeczy zmysłowych. Ogólne spojrzenie na Platońskie argumenty na rzecz idei

W drugiej części artykułu skupiam się na niektórych argumentach za oddzieleniem idei od rzeczy zmysłowych, które znajdujemy w tekstach Platona, a także na tych cechach idei, które odróżniają je od obiektów abstrakcyjnych przyjmowanych przez współczesne wersje platonizmu. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania będzie argument z natury narzędzi, który znajdujemy w *Kratyllosie* i który pokazuje nam schemat myślenia, jaki Platon mógł wykorzystać dla wykazania oddzielnego istnienia idei.

Zanim przejdę do tego argumentu, zacznę od ogólnego spojrzenia na teorię idei oraz od przedstawienia najważniejszych cech mojej interpretacji. Z uwagi na objętość artykułu nie do wszystkich tez mogę podać szczegółowe uzasadnienie. Moje odczytanie w dużej mierze opiera się na interpretacji Fine, natomiast różni się od niej zdecydowanie, jeśli chodzi o samą kwestię rozumienia oddzielenia oraz jego roli w teorii Platona.

Jedną z dziwniejszych cech współczesnych odczytań teorii idei jest założenie, że jest to teoria uniwersaliów, a więc teoria mająca wyjaśniać posiadanie dowolnych cech przez byty jednostkowe²⁹. Jest to o tyle zaskakujące, że zdecydowana większość przykładów idei u Platona dotyczy bardzo wąskiej grupy cech, a więc przede wszystkim cech etycznych (cnota w ogóle i poszczególne cnoty) oraz estetycznych (piękno), a także pojęć relacyjnych (równe, większe, mniejsze) oraz matematycznych (jedno, dwójka). Niezwykle rzadkie są przykłady idei reprezentujących inne pojęcia, takie jak np. zdrowie, siła czy wiedza. Osobną grupę stanowią idee artefaktów (łóżko, nazwa, członko tkackie), o których będzie jeszcze mowa

²⁹ Jest to cecha ujęć platonizmu w opracowaniach współczesnych metafizyków (por. np. uwagi Armstronga w cytowanej już książce), znajdujemy ją jednak również we wspomianej wyżej monografii Silvermana. Fine również nazywa idee uniwersaliami, jednak przyjmuje ograniczony zakres teorii idei, czyli zakłada, że ograniczają się one do pojęć „niekompletnych”.

w następnej sekcji. Warto podkreślić, że prawie wszystkie te pojęcia są albo wartościujące, albo dają się łatwo stopniować, albo mają charakter abstrakcyjny (jak idee matematyczne)³⁰; wyjątkiem są idee artefaktów, które mają swoją specyfikę i będą omawiane poniżej. Te szczególne własności sprawiają, że Platonowi łatwo jest pokazać, iż rzeczy zmysłowe w sposób niedoskonały reprezentują każdą z idei, że nie mają w pełni cech, którymi są przez idee obdarzane; daną cechę w pełni posiada tylko idea, dlatego idea jest czymś o innym statusie niż rzeczy zmysłowe, jest czymś należącym do osobnego porządku.

W dialogach zwraca uwagę przede wszystkim brak idei reprezentujących rodzaje naturalne. Rezerwa, z jaką Platon się do nich odnosi, przynajmniej w okresie środkowym, jest dobrze widoczna w dialogu *Parmenides*, gdzie Sokrates na pytanie, czy uznaje idee człowieka, ognia albo wody, odpowiada, że nieraz popadał z nimi w kłopot, „czy ma mówić o nich tak, jak o tamtych”³¹. Wyjątkiem od tej reguły jest idea istoty żywej w *Timajosie*, która jest dla Demiurga wzorcem przy tworzeniu świata zmysłowego oraz idea ognia wspomniana w wywodzie dotyczącym natury żywiołów jako przykład jednej z „form inteligibilnych” (εἶδος νοητόν), których istnienie musimy przyjąć, jeśli ma istnieć wiedza i poznanie rozumowe³². Dodatkowo jako przykłady idei pojawiają się w *Filebie* idee człowieka oraz wołu, jednak status tego ustępu i jego relacja do teorii idei są sporne³³. Te zmiany perspektywy (jeśli założymy, że *Timajos* i *Fileb* są późnymi dialogami) można różnie wyjaśniać; nie jest wykluczone, że zainteresowanie ideami związanymi ze światem przyrody pojawia się u Platona dopiero w późniejszym okresie, możliwe jest również, że Platon wprowadził idee rodzajów naturalnych dopiero wtedy, gdy uznał, że jest możliwe przedstawienie żywiołów, a wraz z nimi całej struktury ciał, za pomocą pojęć matematycznych³⁴. Jakkolwiek by było, jest jasne,

³⁰ Na pojęcie wartości jako będące u podstaw Platońskiej teorii idei wskazuje Janina Gajda-Krynicka, por. *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.

³¹ Por. *Parm.* 130b–c.

³² Por. *Tim.* 30c, 51c

³³ Por. *Phileb.* 15a. *Fileb* jest dialogiem, w którym głównym problemem jest relacja jedności i miary do tego, co nieokreślone, nie zaś teoria idei. Nie jest jasne, w jaki sposób ontologia z *Fileba*, zwłaszcza słynny podział na cztery kategorie bytów w 23c–27c, ma się do teorii idei z dialogów środkowych, por. na ten temat Ross, *Plato's Theory of Ideas*, dz. cyt., s. 130–138.

³⁴ Por. na ten temat Ch.H. Kahn, *Platon i dialog postsokratyczny*, tłum. M. Szczurowski, Teologia Polityczna, Warszawa 2021 (angielskie wydanie 2013). Na temat matematyzacji idei w późnych dialogach por. również B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999 (II wyd.).

że teoria idei została wprowadzona jako teoria opisująca przede wszystkim status cech wartościujących, zwłaszcza cech etycznych i estetycznych³⁵.

Myśl, że teoria idei jest teorią wszystkich typów cech, a zwłaszcza rodzajów naturalnych, jest dobrze widoczna u Arystotelesa, co jest o tyle zrozumiałe, że dla Arystotelesa wiedza naukowa dotyczy przede wszystkim świata przyrody³⁶. Być może takie odczytanie nie jest zresztą dziełem Arystotelesa, tylko pochodzi z tzw. „starej Akademii” albo jest wynikiem przemyśleń Platona w ostatnich latach jego życia³⁷. W każdym razie to samo spojrzenie na teorię idei jest wyraźnie obecne w neoplatonizmie³⁸, a za pośrednictwem opisu zwartego w *Metafizyce* wpływa również na współczesne odczytania Platona.

Jedną z ważnych konkurencyjnych interpretacji jest odczytanie zaproponowane przez Terrence’a Irwina, przejęte później i rozwinięte przez Gail Fine³⁹. Głosi ono, że głównym przedmiotem Platońskiej teorii idei są predykaty i cechy „niekompletne”, czyli takie, w przypadku których możemy mówić, że przed-

³⁵ Warto w tym kontekście wskazać na ustęp z VII księgi *Państwa* porównujący pojęcie palca i pojęcie jedności (523c – 525a). Platon stwierdza, że o ile pojęcie jedności, jeśli dokonać nad nim filozoficznej refleksji, budzi w nas tego rodzaju intelektualne wątpliwości, że musimy dojść do teorii idei, to o pojęciu palca nie można tego powiedzieć. Palec jest zawsze taki sam, nie wydaje się raz palcem, a raz nie-palcem. Ten ustęp pokazuje, że istnieje różnica między pojęciami matematycznymi (i innymi podobnymi, jak np. pojęcia etyczne) a pojęciami rodzajów naturalnych. Można go rozumieć w taki sposób, że pojęcia rodzajów naturalnych nie są dobrym punktem wyjścia dla argumentowania za teorią idei; ale jest też możliwe, że pokazuje on, iż według Platona w przypadku rodzajów naturalnych teoria idei, rozumianych jako byty istniejące w oderwaniu od rzeczy zmysłowych i posiadające odmienny od nich status, nie jest konieczna.

³⁶ Z tym właśnie związane jest określenie „argument trzeciego człowieka”: argument z użyciem idei człowieka występuje tylko u Arystotelesa, natomiast u Platona nigdzie się nie pojawia, ponieważ Platon mówi wyłącznie o pojęciu wielkości oraz podobieństwa i związanym z nimi nieskończonym regresie, por. *Parm.* 132a–b, 132e – 133a.

³⁷ Najobszerniejszą listę idei u Platona, na której są również idee rodzajów naturalnych, znajdujemy w bardzo późnym tekście, czyli w *Liście VII* (342d). Proklos w komentarzu do *Parmenidesa* przekazuje również informację o Ksenokratesie, który zdefiniował ideę jako „przyczynę wzorczą rzeczy, które wiecznie powstają z natury”, co ponoć znalazło uznanie Platona, por. Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, s. 172.

³⁸ Por. uwagi Syrianosa na temat zakresu teorii idei, który ma obejmować według niego przede wszystkim byty doskonałe i naturalne, *Komentarz do Metafizyki*, ks. XIII, 107,5–108,7 (CAG VI.1, ed. G. Kroll, 1902).

³⁹ Irwin zaproponował tę interpretację po raz pierwszy w książce *Plato’s Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, OUP, Oxford 1977; Fine prezentuje ją m.in. w *On Ideas* oraz we wcześniejszych artykułach (np. *Separation*, wyd. 1984). Obszerna bibliografia dotycząca dyskusji wokół tej interpretacji znajduje się u Silvermana, por. *The Dialectic of Essence*, dz. cyt., s. 364 (przypis 1).

mioty zmysłowe posiadają je w sposób niepełny lub niedoskonały⁴⁰. Jednym z kluczowych elementów tej interpretacji jest pojęcie *compresence* („współobecność”), które oznacza współlistnienie w danym przedmiocie cech sprzecznych, które ujawniają się, gdy jest on rozważany z różnych punktów widzenia⁴¹. Platon sądzi, że taką właśnie specyfikę ujawniają przedmioty zmysłowe, gdy usiłujemy odnieść do nich predykaty „niekompletne”, takie jak piękny czy dobry: każdy z przedmiotów zmysłowych jest piękny lub dobry w pewnych okolicznościach, ale okazuje się nie-piękny lub nie-dobry, gdy porównać go z czymś piękniejszym lub gdy okoliczności się zmieniają. Co więcej, jak zauważa Fine, jest to specyfika nie tylko poszczególnych substancji i działań, ale też typów substancji i działań – np. każda piękna dziewczyna okazuje się nie-piękna, gdy porównać ją z rodem bogiń, zaś oddawanie komuś tego, co się pożyczyło, jest raz działaniem sprawiedliwym, innym razem zaś nie-sprawiedliwym⁴². Tego rodzaju opis przedmiotów zmysłowych i ich typów jest, jak zobaczymy, centralnym punktem argumentacji Platona za tezą, że tylko idee – jako przedmioty posiadające cechy w sposób bezwzględny – mogą być przedmiotem nauki.

Przeciwnicy tej interpretacji, a więc zwolennicy tezy, że teoria idei miała w zamysle Platona odnosić się do wszelkiego rodzaju predykatów⁴³, powołują się na znany cytat z *Państwa*, w którym rozmówca Sokratesa pyta go, czy mają postąpić zgodnie ze zwykłym sposobem badania, a następnie stwierdza, że „zwykle przyjmujemy jedną formę dla każdej z wielu rzeczy, które nazywamy jedną nazwą”⁴⁴. Jest to jednak odosobnione stwierdzenie, a co więcej można je różnie interpretować; w szczególności nie jest jasne, czy ta zwykła procedura nie jest zawężona do jakiejś grupy predykatów. Tak czy inaczej, o ogólnej ocenie zakresu Platońskiej teorii idei rozstrzyga przeważający charakter przykładów z dialogów środkowych (*Uczta*, *Fedon*, *Fajdros*, *Państwo*), które klóćą się z tym jednym zdaniem z X księgi *Państwa*.

⁴⁰ Termin „niekompletny” jest w tym kontekście stosowany jedynie przez Silvermana. Fine nie określa w żaden sposób tej grupy pojęć, zaś Irwin mówi o „C-predicates”, które definiuje jako predykaty, co do których nie ma ogólnie przyjętych metod, na podstawie których można ustalić, czy one przysługują, czy nie (w szczególności nie da się tego ustalić na podstawie danych zmysłowych).

⁴¹ Por. Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 46–49.

⁴² Por. *Hipp. maj.* 289a–b; *Resp.* 331 b–c (ks. I).

⁴³ Z poglądem Irwina i Fine polemizuje m.in. Silverman w *The Dialectic of Essence*, por. s. 84–87, 299–309.

⁴⁴ Por. *Resp.* 596a (ks. X).

Interpretacja zaproponowana przez Irwina i Fine rzuca nowe światło na Platonskie argumenty na rzecz idei. Jak wiadomo, najbardziej klasyczną rekonstrukcję argumentów znajdujemy w *Metafizyce* Arystotelesa (I.9 oraz XIII.4)⁴⁵. Zgodnie z dość powszechnie przyjętą interpretacją, Arystoteles wymienia pięć argumentów: argument z przedmiotu nauki, argument z przedmiotu myśli, argument z jedności w wielości oraz dwa tzw. argumenty bardziej ściśle – argument z relatywów oraz bardziej ścisły argument z jedności w wielości⁴⁶. Jednocześnie, Stagiryta zauważa, że trzy pierwsze argumenty nie prowadzą do uznania istnienia idei jako bytów oddzielonych – prowadzą jedynie do uznania istnienia uniwersaliów, które są przedmiotami nauki i definicji, są przedmiotami myśli oraz stanowią wyjaśnienie jedności w wielości. Dwa ostatnie argumenty („argumenty bardziej ściśle”, οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων) prowadzą do wykazania oddzielnego istnienia idei, ale są narażone na trudności filozoficzne, które według Arystotelesa nie dają się usunąć – argument czwarty prowadzi do uznania idei relacji (co ma być konsekwencją niepożądaną), zaś argument piąty do paradoksu trzeciego człowieka⁴⁷.

Uwagi Arystotelesa w odniesieniu do trzech pierwszych argumentów wydają się słuszne. Argumenty te pokazują jedynie konieczność przyjęcia powszechników, nie pokazują natomiast, czy powszechniki te są immanentne, czy oddzielone od rzeczy zmysłowych. Tym bardziej dziwne jest, że nadal spotkać można opinię, iż argument z jedności w wielości odgrywa istotną rolę w postulowaniu przez Platona istnienia idei⁴⁸. Argument z jedności w wielości służy co prawda

⁴⁵ Por. *Met.* I.9, 990b 8–17; *Met.* XIII.4, 1079a 4–13.

⁴⁶ Por. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, OUP, Oxford 1924 t. 1, s. 193–194; Fine, *On Ideas*, s. 26–27. Polski przekład Żeleznika, Krąpca i Maryniarczyka jest w tym miejscu nieprecyzyjny, ponieważ nie pokazuje (wbrew tekstowi Arystotelesa), że argumenty bardziej ściśle dzielą się na dwie odmiany.

⁴⁷ Ta interpretacja opiera się na uwagach Aleksandra w komentarzu do *Metafizyki* oraz na przekazanych przez niego informacjach na temat *Peri ideon*. Jednak ślady takiego podejścia można znaleźć w samych uwagach Arystotelesa w *Metafizyce* (por. G. Fine, *Aristotle and the More Accurate Arguments*, w: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, ed. M. Schofield, M. Nussbaum, Cambridge 1982, s. 155–178). Ross nie zgadza się z tą interpretacją i sądzi, że argumenty bardziej ściśle nie dowodziły w sposób konkluzywny oddzielnego istnienia idei, por. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. I, s. 194.

⁴⁸ Argument ten uznaje Silverman, niekiedy podkreślając, że ma on charakter pierwszoplanowy, por. *Dialectic of Essence*, dz. cyt., s. 4 oraz 24, oraz tenże, *Plato's Metaphysics*, w: *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. J. Warren, F. Sheffield, Routledge, New York/Abingdon 2014, s. 214–215 (całość s. 213–226). Jak słusznie zauważa Arystoteles w *Peri ideon*, argument z jedności w wielości pokazuje zaledwie, że istnieje coś, co jest wspólne wielu rzeczom, a zatem

Platonowi do pokazania, że rzeczy określane jedną nazwą mają wspólną naturę i że ta natura jest przedmiotem definicji, ale z pewnością nie służą do pokazania oddzielenia idei⁴⁹. Nie sposób wchodzić w tym miejscu w polemikę z komentarem Stagiryty na temat dwóch pozostałych argumentów, jednak trzeba podkreślić, że jego uwaga dotycząca kłopotliwego charakteru idei relacji jest zaskakująca, skoro większość idei wymienianych w dialogach Platona to właśnie idee pojęć relatywnych (wielki, mały) oraz pojęć, które są stopniowalne i mogą służyć do porównań między bytami (piękny, dobry, cnotliwy itp.).

Najbardziej zaskakujący w relacji Arystotelesa jest jednak brak wzmianki o schemacie argumentacyjnym, który zajmuje w dialogach Platona centralne miejsce. Schemat ten pojawia się przede wszystkim w *Fedonie* i *Państwie* (ks. V), ale jego elementy można odnaleźć również w pozostałych dialogach środkowych, a także w niektórych dialogach wczesnych i należących do okresu późniejszego (*Parmenides*)⁵⁰. Argument ten można określić jako argument z przedmiotu nauki, jednak różni się on znacząco od argumentu z przedmiotu nauki opisanego przez Arystotelesa w *Metafizyce*.

Schemat argumentacyjny, o którym tu mowa, jest następujący:

1. Teza o niedoskonałości przedmiotów zmysłowych: wszystkie przedmioty zmysłowe, o których orzekamy predykat F (np. piękny), są F tylko z pewnego punktu widzenia lub w pewnych okolicznościach, ponieważ z innego punktu widzenia są one nie-F (np. są nie-piękne lub brzydkie). W efekcie możemy powiedzieć, że wszystkie przedmioty zmysłowe są F-ami (np. piękne) tylko w sposób względny⁵¹.

dowodzi on tylko istnienia powszechników. Argument ten nie pokazuje, że powszechniki te mają szczególny status ontyczny, który przypisuje się ideom, by odróżnić je od immanentnych form Arystotelesa (bez względu na to, czy definiujemy idee jako byty oddzielone, czy też charakteryzujemy je w inny sposób).

⁴⁹ Tak jest np. z rzeczami pobożnymi i formą pobożności (gr. *idea*) w *Eutyfronie* (por. 6d–e). Jest jednak jasne, że na etapie *Eutyfrona* nie ma mowy o oddzieleniu oraz o transcendencji idei. Co więcej, ten sam argument Sokrates odnosi do formy bezbożności, mówiąc, że jest ona taka sama w rzeczach bezbożnych (tamże). Trudno byłoby jednak twierdzić, że Platon postulował istnienie idei bezbożności.

⁵⁰ Por. przede wszystkim *Phaed.* 74a–75d, 100d–101d; *Resp.* 477c–479c (ks. V), *Parm.* 129a–e, 132a–b, 132e–133a.

⁵¹ Współobecność cech sprzecznych w przedmiotach zmysłowych jest opisana przede wszystkim w dialogach środkowych (*Phaed.* 74b, 74d, 78e; *Resp.* 478e–479c), ale pojawia się też w dialogach

2. Poznanie naukowe polega na poznaniu przyczyny oraz manifestuje się w zdolności do podania definicji⁵².
3. Przyczyna bycia F (np. bycia pięknym) musi być F w sposób bezwzględny (np. musi być piękna bezwzględnie), to znaczy nie może być z pewnego punktu widzenia F, z innego zaś nie-F⁵³.
4. Zatem przyczyną może być tylko przedmiot o innym statusie niż przedmioty zmysłowe. Czymś takim są idee.
5. Zatem wiedza może istnieć tylko wtedy, gdy istnieją idee.

Kluczową rolę odgrywają w tym argumentcie trzy tezy: punkt (1), który mówi o niedoskonałości przedmiotów zmysłowych oraz o tym, że posiadają one niektóre cechy w sposób względny; teza (2) mówiąca o własnościach poznania naukowego; oraz teza (3) o specyficznym charakterze przyczyny. Z tej trzeciej tezy wynika przekonanie Platona o tzw. samoorzekaniu idei (piękno jest piękne). Punkt (2) jest niekontrowersyjny i znajduje się oczywiście w argumentach, które przedstawia Arystoteles. Nie ma natomiast w nich ani punktu (1), ani punktu (3), ani też tezy o samoorzekaniu. Brak tych punktów sprawia, że przedstawiona przez Stagirytę argumentacja niespecjalnie przystaje do tego, z czym mamy

wczesnych (np. *Charm.* 161a; *Hipp. maj.* 289c, 290d) i późnych (np. *Parm.* 129a–e). Jest to więc teza obecna w całej twórczości Platona.

⁵² W sprawie poznania przyczyny jako źródła wiedzy zob. *Menon* 98a. Powiązanie pojęcia przyczyny z ideami jest opisane przede wszystkim w *Fedonie* (100b–101e).

⁵³ Tzw. samoorzekanie idei, choć jest kontrowersyjne z punktu widzenia współczesnej ontologii, jest u Platona widoczne w bardzo wielu miejscach. W *Fedonie* równość sama jest równa (74c), a rzeczy równe nie są takie jak ona i tylko „chcą być takie jak równość” (74d, 75a); ten kontrast jest potem rozszerzony na wszystkie pozostałe idee (75c–d); samoorzekanie idei jest również zasugerowane, gdy Sokrates mówi, że idee „zawsze zachowują jedną postać same w sobie” (78d); wreszcie, w kontekście przyczyny mowa jest o tym, że wielkość nigdy nie wyda się wielka i mała (102d). W *Państwie* piękno i sprawiedliwość są „zawsze takie same ze wszech względów” (479a), co w tym kontekście oznacza, że nie dopuszczają cech sprzecznych, w odróżnieniu od przedmiotów zmysłowych, które są piękne i brzydkie lub sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Dalej Sokrates rozszerza tę zasadę na podwójne, małe, lekkie i ciężkie (479b). W *Parmenidesie* samoorzekanie wielkości i podobieństwa prowadzi do argumentu trzeciego człowieka (132a–b, 132e–133a). Platon nigdy nie formułuje *explicite* zasady, że przyczyna cechy F musi być w pełni F, ale wynika ona jasno z powyższych ustępów. Źródła tej tezy leżą przypuszczalnie w presokratejskiej zasadzie, że podobne jest przyczyną podobnego (np. ciepłe jest przyczyną ciepła, poruszające się jest przyczyną ruchu itd.); R. Dancy w swojej książce o argumentach Platona na rzecz idei nazywa ten sposób myślenia o przyczynowości „transmisyjną teorią przyczyn” (*transmission theory of causality*), zob. R. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, CUP, Cambridge 2004, s. 148–150.

do czynienia w dialogach Platońskich. Tylko dzięki tym punktom Platon może zasadnie twierdzić, że aby istniała wiedza, muszą istnieć przedmioty o statusie radykalnie odmiennym od zmysłowych konkretów. Jednocześnie widzimy, jaką rolę odgrywają tu cechy „niekompletne”, a także to, że tego argumentu nie da się zastosować do każdego predykatu, w szczególności nie da się go (wprost) zastosować do określeń rodzajowych takich jak „człowiek” czy „woda”.

Jednym z najważniejszych ustaleń, jakie czyni Fine w swoich analizach, jest zwrócenie uwagi na fakt, że gdy Platon mówi o zmienności przedmiotów zmysłowych oraz o niezmienności idei, a więc mówi na przykład, że idee są „zawsze takie same”, zaś przedmioty zmysłowe takie nie są, to nie ma na myśli zwykłej zmienności w czasie albo zwykłej trwałości, ale właśnie posiadanie danej cechy w sposób bezwzględny (w przypadku idei) lub względny (w przypadku przedmiotu zmysłowego lub pewnego typu, do którego należą przedmioty zmysłowe i ich własności)⁵⁴. Oznacza to, że tradycyjne rozumienie zmiany i przepływu, o których mówi Arystoteles w swoich podsumowaniach teorii idei w *Metafizyce*, jest przypuszczalnie błędne, a w każdym razie jest błędne, jeśli odnosimy je do samego Platona.

Do tego schematu warto dodać jeszcze jeden istotny fakt związany z wprowadzeniem teorii idei przez Platona oraz z rolą idei jako przyczyn. Jak wiadomo, najbardziej rozbudowanym omówieniem genezy teorii idei jest ustęp z *Fedona*, w którym Sokrates przedstawia początki swojej kariery filozoficznej, czyli zainteresowanie filozofią przyrody oraz problematyką przyczyn zjawisk fizycznych (96a–99c). W efekcie swoich poszukiwań Sokrates doszedł do wniosku, że jedyną przyczyną wartą tej nazwy jest przyczyna mająca charakter rozumowy, a więc taka, która zmierza od tego, by wszystko było jak najlepsze (ὅπη ἄν βέλτιστα ἔχη, 97c). W kontraście do tego rodzaju prawdziwej przyczyny znajdują się tzw. przyczyny dodatkowe („to, bez czego przyczyna nie może być przyczyną”, ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ’ εἴη αἴτιον, 99b), które opisują materialne warunki działania przyczyn właściwych⁵⁵. Odpowiedzią na te poszukiwania przyczyny jest wprowadzenie teorii idei, która na etapie *Fedona* pozostaje hipotezą (zob. 107b).

Z tego ustępu wynika, że idee mają nie tylko pełnić rolę przyczyn, ale przede wszystkim mają być przyczynami celowymi – takimi, które w odpowiedzi na

⁵⁴ Por. Fine, *On Ideas*, s. 54–57.

⁵⁵ W *Timajosie* tego rodzaju współprzyczyny materialne nazywane są συναίτια, por. *Tim.* 46c 7 oraz 46d 1.

pytanie, dlaczego świat jest, jaki jest, pokazują, że tak jest najlepiej. Jeżeli perspektywa Platona jest teleologiczna, nie jest niczym zaskakującym, że poszukując idei, które mają stanowić przyczyny rzeczy, skupia się on na pojęciach wartościujących oraz cechach, które manifestują się w rzeczywistości zmysłowej w sposób niedoskonały. Na marginesie jego zainteresowań leżą rodzaje naturalne, choć mogą one być przedmiotem badań prowadzonych przez Platona w tym zakresie, w jakim mieszczą się w perspektywie teleologicznej.

W zarysowanym wyżej argumentie widzimy pewną cechę idei, która pozwala nam wskazać pierwszy element składający się na pojęcie oddzielenia. Jest jasne, że samorzekanie idei jest tą cechą, którą Arystoteles wyklucza ze swojej koncepcji uniwersaliów oraz form substancjalnych. Formy substancjalne nadają cechy indywiduom, ale same nie posiadają tych cech – forma człowieka nie jest rozumna, zaś forma ciężkości nie jest ciężka⁵⁶. Tym bardziej dotyczy to uniwersaliów, którym w koncepcji Arystotelesa w ogóle nie przysługuje oddziaływanie przyczynowe. Tymczasem dla Platona samorzekanie idei jest centralnym punktem jego sposobu myślenia o ich przyczynowości i o ich roli w uzyskiwaniu wiedzy naukowej. Teza o samorzekaniu idei sprawia, że idee nie są tylko zasadami, ale stają się samodzielnymi (i samoistnymi) przedmiotami, osobnymi od rzeczy zmysłowych, tworząc tym samym nowy wymiar rzeczywistości. Chociaż trudno powiedzieć, że w przedstawionym schemacie znajdujemy jakiś wyraźny argument na rzecz oddzielenia idei, to teza o samorzekaniu jest na tyle ściśle związana z Platońską koncepcją przyczyny, że jest bardzo trudno ten element usunąć, nie zmieniając zarazem charakteru całej teorii.

W tym punkcie widać też różnicę między stanowiskiem Platona i współczesnym platonizmem: zwolennicy Fregowskich sensów czy sądów logicznych w ogóle nie uważają ich za przyczyny, natomiast zwolennicy transcendentnych uniwersaliów, nawet jeśli sądzą, że są one przyczynami cech indywiduów⁵⁷, z pewnością nie przypisują uniwersaliom tychże cech, odrzucają więc samorzekanie idei.

⁵⁶ Jest to szczególnie wyraźnie powiedziane przez Aleksandra z Afrodyzji w jego opisie funkcjonowania i działania form w materii, por. *O duszy*, 5,4–6,20 (przekład polski: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, tłum. M. Komsta, s. 62–65).

⁵⁷ Kiedy mówię, że dany byt jest przyczyną cechy indywiduum, mam na myśli, że sprawia on, iż dane indywiduum jest jakieś (białe, piękne, okrągłe itp.).

5. Argument z natury narzędzi

W dialogu *Kratylos* znajduje się jeden z ciekawszych argumentów Platona na rzecz istnienia idei, który na potrzeby niniejszego artykułu możemy nazwać argumentem z natury narzędzi. Co ciekawe, argument ten nie pojawia się we współczesnych zestawieniach Platońskich dowodów na istnienie idei, nie wspomina o nim również Arystoteles w *Metafizyce*⁵⁸. Brak argumentu we współczesnych zestawieniach wynika zapewne z wpływu Arystotelesa, a przede wszystkim z jego kategorycznego stwierdzenia, że Platon nie uznawał idei artefaktów. W swoich uwagach na temat teorii idei Stagiryta zaznacza, że skoro Platon odrzucał idee artefaktów, można uczynić z tego zarzut przeciwko jego teorii, ponieważ niektóre z argumentów wspomnianych w *Met.* I.9 i *Met.* XIII.5, takie jak argument z jedności w wielości, argument z przedmiotu nauki czy argument z przedmiotu myśli, można zastosować nie tylko do substancji naturalnych, ale również do wytworów sztuki (takich jak pierścień czy dom)⁵⁹. A zatem argumenty te miałyby zbyt szeroki zakres z punktu widzenia opisywanej przez Arystotelesa teorii idei. Jednak wbrew tym uwagom Stagiryty, w tekstach samego Platona trudno stwierdzić istnienie tego rodzaju ograniczenia. Idee artefaktów odgrywają istotną rolę w *Kratylosie*, a następnie pojawiają się ponownie w *Państwie* (idea łóżka w ks. X),

⁵⁸ O Arystotelesowskiej prezentacji argumentów na rzecz idei była już mowa w poprzedniej sekcji. Jeśli chodzi o współczesne omówienia teorii idei, to temat *Kratylosa* pojawia się w wielu kontekstach, jednak żadne z opracowań nie ujmuje argumentu z natury narzędzi jako argumentu na rzecz istnienia idei (a tym bardziej, na rzecz ich oddzielnego istnienia). Ross wspomina co prawda o ustępie 389a–c, stwierdzając, że jest w nim zawarta sugestia transcendencji idei, ale nie uważa, że można znaleźć tu jakiś argument (por. *Plato's Theory of Ideas*, s. 19). Silverman w swoim artykule przedstawia tylko dwa schematy argumentacyjne, czyli argument z jedności w wielości oraz argument z współlistnienia cech sprzecznych (por. *Plato's Metaphysics*, s. 214–216); Fine opisuje wyłącznie zrekonstruowany przez siebie (i opisany powyżej, w sekcji 4) argument oparty na współlistnieniu cech sprzecznych i na specyficznym pojmowaniu przyczyny (por. *On Ideas*, s. 49–65); z kolei w książce Dancy'ego w ogóle nie ma mowy o tym ustępie (*Kratylos* pojawia się tam w innym kontekście, por. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, dz. cyt., s. 72–73). Również B. Dembiński w swojej analizie *Kratylosa* skupia się wyłącznie na prezentacji teorii idei pod koniec *Kratylosa* w 438d–440d (por. *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, s. 25–34). Współczesne komentarze do *Kratylosa* omawiają oczywiście argument przedstawiony przez Sokratesa w 386a–390a, ale nie traktują go jako argumentu na rzecz istnienia i oddzielenia idei (por. R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York 2001, s. 39–45; D. Sedley, *Plato's Cratylus*, CUP, Cambridge/New York 2003, s. 51–61; F. Ademollo, *The Cratylus of Plato*, CUP, Cambridge/New York 2011, s. 95–145).

⁵⁹ Por. *Met.* XIII.5, 1080a 4–6.

i nie ma tam żadnej sugestii, że są to byty innego lub gorszego rodzaju niż idea sprawiedliwości czy piękna⁶⁰.

Brak wzmianki o argumentcie z *Kratylosa* we współczesnych opracowaniach może wynikać również z faktu, że niektórzy komentatorzy uznają, że *Kratylos* jest dialogiem wczesnym lub przejściowym (tzn. poprzedzającym okres środkowy) i że transcendentja idei nie jest w nim jeszcze widoczna, w odróżnieniu do takich dialogów jak *Fedon* czy *Państwo*⁶¹. Mogłoby się zatem wydawać, że z punktu widzenia badań nad dojrzałą teorią Platona argumenty z *Kratylosa* nie są interesujące. Jak spróbuję pokazać w swojej interpretacji tego dialogu, choć transcendentja idei nie jest w nim nigdzie jasno stwierdzona, to wynika ona w sposób nie budzący wątpliwości z argumentu z natury narzędzi.

Kratylos jest dialogiem poświęconym tzw. problemowi prawidłowości nazw, czyli pytaniu, czy nazwy są przyporządkowywane do rzeczy tylko na mocy konwencji, czy też istnieje jakaś naturalna poprawność nazw, która decyduje o tym, czy dana nazwa jest z natury odpowiednia do nazywania danej rzeczy, czy nie⁶². Pojęcie narzędzia odgrywa zasadniczą rolę w pierwszej części dialogu (383a–

⁶⁰ Por. *Crat.* 389a–390d; *Resp.* 596a–597d (ks. X). Ademollo na podstawie stwierdzeń Platona w *Kratylosie* i *Państwie* odrzuca relację Arystotelesa, jakoby Platon nie uznawał idei artefaktów, zob. *The Cratylus of Plato*, s. 127–128.

⁶¹ Jak była już mowa, Ross uważa, że w dialogu transcendentja idei jest tylko zasugerowana (por. *Plato's Theory of Ideas*, s. 19). Guthrie pokazuje, że taki jest konsensus wcześniejszych badaczy (por. W.K.C. Guthrie, *A History of Ancient Greek Philosophy*, CUP, Cambridge 1978, t. 5, s. 2–3). Wśród bardziej współczesnych autorów T. Irwin przychylił się do tradycyjnej opinii i stwierdza, że w *Kratylosie* nie mamy jeszcze oderwanych idei (por. *Plato's Heracliteanism*, „Philosophical Quarterly” 1977, vol. 27, nr 106, s. 2), jednak Sedley podkreśla, że teoria idei w *Kratylosie* jest bardzo zbliżona do dialogów środkowych, zwłaszcza do *Fedona* i *Państwa* (por. *Plato's Cratylus*, s. 6–7); ponadto, Sedley przypuszcza, że dialog, choć powstał w okresie środkowym, mógł być przerobiony w późniejszym okresie, już po napisaniu *Sofisty* (por. s. 7–14). W tekście tym przyjmuję tradycyjny podział na dialogi wczesne, przejściowe (zwl. *Menon* i *Kratylos*), środkowe i późne, jednak nic od tego podziału w mojej argumentacji nie zależy. Jest on niewątpliwie wynikiem interpretacji badań stylometrycznych oraz relacji Arystotelesa z *Metafizyki*, i jako taki, pozostaje do pewnego stopnia umowny. Sądzę natomiast, że nie ulega wątpliwości, iż tzw. dialogi środkowe (*Uczta*, *Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*) cechują się bardzo wyraźną jednością, jeśli chodzi o prezentację teorii idei oraz powiązanej z nią teorii anamnezy. Podobny opis teorii idei odnajdujemy w *Kratylosie*, choć jest ona tu przedstawiona jako pewne *novum* oraz hipoteza do sprawdzenia, stąd zaliczenie dialogu do przejściowych. W sprawie obrony ogólnych założeń tradycyjnego podziału por. Sedley, *Plato's Cratylus*, dz. cyt., s. 6–7, oraz Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 36 i przypisy 42–43 (s. 259).

⁶² Por. *Crat.* 383a–384e oraz mój artykuł *Platoński naturalizm i poszukiwanie języka idealnego. Interpretacja dialogu Kratylos*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 2, s. 437–450.

–391a), w której Sokrates stara się przekonać Hermogenesa, że sama konwencja w procesie nadawania nazw nie wystarczy i że musi istnieć jakieś naturalne kryterium ich nadawania. To naturalne kryterium związane jest z faktem, że nazwy są narzędziami, a tworzenie narzędzi wymaga sztuki (τέχνη), który musi uwzględniać naturę czynności, do której narzędzie jest przeznaczone. Wynika z tego, że nie każdy może tworzyć nazwy, a tylko ten, kto posiada sztukę tworzenia nazw. Nazwa jest dla Sokratesa narzędziem do nazywania, a mówiąc bardziej konkretnie, do „uczenia się nawzajem i rozróżniania natury (οὐσία) rzeczy”⁶³.

W ogólnym zarysie argument Sokratesa wygląda następująco:

1. Każdy byt ma pewną określoną i niezależną od człowieka naturę (οὐσία). Jest to teza przeciwko relatywizmowi Protagorasa (386a–e).
2. Czynności są bytami, mają więc swoją naturę. Dotyczy to np. cięcia lub palenia. Ponieważ mają one swoją naturę, należy je wykonywać zgodnie z ich naturą i za pomocą narzędzi do nich przeznaczonych. To samo dotyczy nazywania (386e–387d).
3. Dla każdej czynności istnieje narzędzie przeznaczone jej z natury. Nazwa jest narzędziem do uczenia innych oraz określania natury rzeczy, podobnie jak czółenko tkackie jest narzędziem do tkania, a świder do wiercenia dziur (387e–388c).
4. Tak jak istnieje sztuka posługiwania się narzędziami, tak też istnieje sztuka tworzenia narzędzi. Stolarz tworzy czółenko, kowal świder, a prawodawca nazwy (388c–389a).
5. Tworzenie narzędzi, w tym tworzenie nazw, wymaga znajomości sztuki (τέχνη). Tworzenie narzędzi wymaga również uwzględnienia natury czynności, do której jest przeznaczone. Na przykład inne będzie czółenko z natury przeznaczone do tkania tkaniny cienkiej, inne do grubej. Natura danej czynności wymusza więc na narzędziu pewne cechy (kształt, rodzaj materiału itd.). Na przykład czółenko musi być z drewna, a świder z żelaza (389a–c).
6. Specjalista, który tworzy narzędzie, nie kieruje się kształtem istniejącego już narzędzia, ale patrzy na pewną formę lub wzór (τὸ εἶδος)⁶⁴. W przy-

⁶³ Por. *Crat.* 388b.

⁶⁴ W tekście greckim występuje termin εἶδος, natomiast W. Stefański w swoim przekładzie stosuje na jego przetłumaczenie termin „wzór”. Jednak termin παράδειγμα nie pojawia się w tym dialogu.

padku czółenka tę formę możemy określić jako „to, co z natury nadaje się do tkania” (ὁ ἐπεφύκει κερκίζειν). Można tę formę lub wzór określić również jako „czółenko samo” (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς) (389a–b).

7. Podobnie jak stolarz czy kowal, tak też prawodawca powinien patrzeć na „samo to, co jest nazwą” (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα), czyli istotę nazwy, i oddać ją najlepiej jak potrafi w literach i sylabach. Nazwa jest tym lepsza, im lepiej forma nazwy (τοῦ ὀνόματος εἶδος) lub też jej idea (ιδέα) została odtworzona w tym konkretnym zestawie liter i sylab (389d–390a).

Argument Sokratesa, pomimo swojej długości, wydaje się bardzo prosty. Opiera się na założeniu, że dla każdej czynności istnieje pewien wzór narzędzia, które z natury jest odpowiednie do wykonania tej czynności. Przy takim założeniu naturalna wydaje się teza, że dobry rzemieślnik tworzy narzędzia nie na wzór tych, które już istnieją i które mają być może jakieś wady, ale patrząc na formę (εἶδος) lub wzór tego „narzędzia z natury”. W przypadku narzędzia tkackiego wykonywanego przez stolarza forma ta może być nazwana „czółenką samym” (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς), lub też, jeśli przetłumaczyć ten charakterystyczny zwrot Platoński bardziej dosłownie, „tym, co właśnie jest czółenką” lub „samą istotą czółenka”. Jeśli przyjmiemy istnienie takiej wzorczej formy, musimy przyjąć również istnienie idei – w tym przypadku idei narzędzi.

W zarysowanym argumencie trudno wskazać wyraźne słabe punkty. Jeśli przyjmiemy tezę o istnieniu obiektywnej natury bytów, która jest odrzuceniem Protagorasowego relatywizmu i na którą na samym początku rozmowy zgadzają się Sokrates z Hermogenesem, to wydaje się, że cała reszta argumentu wynika z sposób logiczny z tego pierwszego założenia. Czynności posiadają pewną określoną naturę, to zaś sprawia, że sama ta natura wyznacza naturę narzędzia, które jest zdatne do wykonania tej czynności. Końcowa teza Sokratesa, że rzemieślnik tworzący narzędzie stara się znaleźć takie rozwiązanie, które najbardziej przyczynia się do dobrego wykonania czynności, nie tylko wynika z przyjętych założeń, ale też zgadza się z obserwowaną przez nas praktyką. Cywilizacja rozwija się właśnie dlatego, że dla tych samych czynności wynajdywane są coraz doskonalsze narzędzia, co wynika z faktu, że rzemieślnik tworzący narzędzie nie kopiuje starego narzędzia, ale stara się stworzyć nowe, której lepiej odpowiada naturze danej czynności.

Warto dodać, że terminologia, którą Platon posługuje się w *Kratylosie*, odpowiada ściśle temu, z czym mamy do czynienia w dialogach środkowych: formy, na które patrzą rzemieślnicy, nazywane są tutaj *eidos*, lub rzadziej *idea*, pojawia się tu również wspomniany wyżej Platoński zwrot, który oznacza istotę danej rzeczy i odgrywa ważną rolę w *Fedonie*⁶⁵.

Co nam mówi argument Sokratesa na temat statusu idei? Najciekawszą cechą argumentu jest fakt, że pokazuje on, iż formy idealne, a więc wzory, które istnieją z racji istnienia natury danej czynności oraz wyznaczonej przez nią natury narzędzia, są całkowicie niezależne od ich faktycznej realizacji w rzeczywistości zmysłowej. To, czy wśród wytworów ludzkich została zrealizowana idealna forma danego narzędzia, nie ma żadnego wpływu na istnienie tej formy (podobnie jak to, czy dany problem matematyczny został rozwiązany, nie ma wpływu na to, że jego rozwiązanie istnieje lub nie). Tym samym uzyskujemy dowód, że idee istnieją niezależnie od swoich zmysłowych egzemplifikacji. Jeśli uznamy, że jednym z wyznaczników oddzielenia jest ontologiczna niezależność idei, możemy przyjąć, że w *Kratylosie* Platon dowodzi oddzielenia idei narzędzi. Warto dodać, że niezależność od zmysłowych realizacji jest tutaj wynikiem tego, że formy istnieją „z natury”, nie zaś ich pierwotną cechą założoną przez Platona. Istnienie zaś form „z natury” jest związane z ich wzorczym statusem, to znaczy z faktem, że stanowią one doskonałe wzory możliwego działania ludzkiego.

6. Idee rodzajów naturalnych i teleologia

Najważniejsze pytanie w stosunku do argumentu z *Kratylosa* brzmi: czy tego rodzaju rozumowanie można przenieść również na inne pojęcia, czy też stosuje się ono tylko do narzędzi oraz innych artefaktów? W sekcji 4 podkreślałem, że Platon w swoich dociekaniach na temat idei skupia się na pojęciach wartościujących oraz pojęciach relatywnych – wydaje się, że można odnieść do nich podobny schemat rozumowania, o czym będzie mowa w sekcji następnej. W tym miejscu spróbujemy zastanowić się nad ideami rodzajów naturalnych (takich jak człowiek czy woda), które, jak już była mowa, są według opinii Platona z dialogów środkowych problematyczne.

⁶⁵ Por. np. *Phaed.* 75d.

Wydaje się, że wątkiem, który łączy rozumowanie z *Kratylosa* z tematem rodzajów naturalnych i który może pomóc sformułować dla nich podobny argument, jest pojęcie natury oraz powiązane z nim pojęcie celowości. W *Kratylosie* natura czynności wyznacza wzór dla idealnego, czyli zdatnego do danej czynności narzędzia, ponieważ czynność ta stanowi cel, który powinien zostać zrealizowany przez narzędzie. W tym przypadku możemy powiedzieć, że celowość pojawia się z związku z intencją oraz działaniem człowieka, nawet jeśli idealna natura narzędzia jest określona i wyznaczona niezależnie od niego, ponieważ istnieje na mocy natury danej czynności. Wiadomo zarazem, że w filozofii greckiej częste jest pojmowanie również świata przyrody w kategoriach celowości. To podejście można streścić w trzech punktach, które odnajdziemy nie tylko u Platona, ale również, a może nawet w szczególności, u Arystotelesa: po pierwsze, natura gatunku jest celem w tym sensie, że cały rozwój jednostki jest nakierowany na realizację pewnej gatunkowej formy i osiągnięcie tej formy jest traktowane jako pełny rozwój tej jednostki; po drugie, całe ukształtowanie żywego organizmu, włącznie z jego różnymi władzami i organami służącymi działaniu tych władz, może być traktowane jako środek do realizacji gatunkowej formy, a także do zapewnienia przeżycia danemu organizmowi; po trzecie, życie poszczególnych jednostek oraz płodzenie i rodzenie przez nie potomstwa może być traktowane jako środek do celu, jakim jest przedłużenie istnienia gatunku. Tak więc również w przypadku świata przyrody możemy mówić o strukturze celowej oraz o tym, że natura gatunkowa stanowi cel działania i funkcjonowania poszczególnych jednostek.

Takie pojmowanie świata przyrody zgadza się dobrze z podejściem Platona przedstawionym w *Fedonie*, podejściem, które, jak była już mowa, stało się początkiem sformułowania teorii idei (zob. wyżej, sekcja 4). Platon deklaruje, że jego intencją w badaniu zjawisk naturalnych jest odkrycie przyczyn celowych, a więc przyczyn, które wskazują na to, co jest najlepsze dla danego bytu⁶⁶. W pas-

⁶⁶ Anonimowy recenzent artykułu postawił w tym miejscu ciekawe pytanie: czy w przypadku Platona powinno się mówić o przyczynie celowej czy o przyczynie wzorczej, skoro pojęcie przyczyny celowej jest używane raczej przez Arystotelesa? Stagiryta faktycznie mówi niekiedy o przyczynie pojmowanej jako cel (τὸ τέλος, por. *Met.* V.2, 1013a 32–33), ale częściej określa ten rodzaj przyczyny jako „to, ze względu na co” (τὸ γὰρ οὐ ἕνεκα, por. *Met.* I.3, 983a 31–32, V.1, 1013a 22) lub „dobro” (τὰγαθόν, por. *Met.* I.3, 983a 31–32). Tego rodzaju opis niewątpliwie pasuje do Platońskich idei, które wedle charakterystyki z *Fedona* są tym, ze względu na co coś powstaje. Stąd też często mówi się o teleologii Platońskiej, por. T.K. Johansen, *Plato's Teleology*, w: *Teleology: a History*, ed. J.K. McDonough, OUP, Oxford 2020, s. 14–38. Określenie „przyczyna

susie z *Fedona* możemy znaleźć stwierdzenie, że jeśli boski rozum faktycznie porządkuje cały świat, to określenie istoty każdej poszczególnej rzeczy powinno brać pod uwagę właśnie zasady celowe:

„Więc gdyby ktoś chciał wykrzyć przyczynę czegokolwiek, jak ono powstaje albo ginie albo istnieje [podkreślenie T.T.], ten powinien się dowiedzieć, jak właściwie temu lub owemu najlepiej istnieć (ὁπῆ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ... εἶναι), czy czego innego doznawać, czy działać”⁶⁷.

Jeśli przyjmiemy wizję świata przyrody, w której natura danego bytu jest celem oraz jest czymś najlepszym, co może danemu bytowi przysługiwać, możemy sformułować argument analogiczny do argumentu z natury narzędzi. Każdy byt naturalny dąży do realizacji pewnej gatunkowej formy, jednak to, czy ją zrealizuje w pełni, czy nie, nie wpływa na istnienie tej formy – ta forma istnieje jako cel, jako zewnętrzny wzór, który jest warunkiem istnienia danego bytu, nie zaś skutkiem jego pełnego rozwoju. Ponieważ w ten sposób możemy dowieść, że istnienie formy jest (przynajmniej częściowo) niezależne od tego, czy realizują ją jednostki należące do danego gatunku, dowodzimy tym samym jej oddzielenia od jej poszczególnych egzemplifikacji.

U Platona oczywiście nie spotykamy się z takim argumentem sformułowanym wprost, choć, jak widzimy, myślenie o formie naturalnej jako o celu istnienia danego bytu jest mu bliskie. Argumenty tego rodzaju możemy natomiast znaleźć u neoplatońskich kontynuatorów Platona. W komentarzu do *Metafizyki* Syrianos rozwija zarysowany tu schemat argumentacyjny i pokazuje, że immanencja form oraz ich zależność od pojedynczych jednostek jest nie do utrzymania, jeśli przyjrzymy się bliżej relacji między poszczególnym przedstawicielem danego gatunku a formą gatunkową. Rozumowanie Syrianosa jest wymierzone bezpośrednio w Arystotelesa, który stwierdza *explicite*, że forma w bytach naturalnych odgrywa również rolę przyczyny celowej, a nie tylko formalnej. Jest to jednocześnie odpowiedź na krytykę Stagiryty, który twierdzi, że idee Plato-

wzorcza” (αἰτία παραδειγματική) nie występuje ani u Platona, ani u Arystotelesa, pojawia się dopiero u Syrianosa (por. *Komentarz do Metafizyki*, 26,18; 162,12). Niemniej Platon posługuje się rzeczą jasną terminem παράδειγμα. Wzór od celu odróżnia to, że przedmiot, który zmienia się pod wpływem wzoru, upodabnia się do swego wzoru. Jeśli więc przyjmujemy samoorzekanie idei (por. wyżej, przypis 53), to idee są również wzorami, a więc i przyczynami wzorczymi.

⁶⁷ *Phaed.* 97c.

na nie mają żadnego przyczynowego oddziaływania, a nazywanie ich wzorami (παράδειγματα) jest tylko „pustą mową” (κενολογεῖν)⁶⁸.

A przecież on sam [sc. Arystoteles] w innym miejscu stwierdza, że natura dąży do formy, chociaż nie precyzuje do końca swojego stanowiska. Można więc spytać: do jakiej formy? Czy do tej, która jest w materii i jest poddana ruchowi? Przecież taka forma niczego nie tworzy, jest wtórna w stosunku do natury i zmieszana z bezkształtnością oraz brakiem formy. A ponadto, jest czymś niedorzecznym twierdzić, że natura może trwać w miłości do czegoś, co jeszcze nie istnieje i co powstaje później od niej (...). Ale jeśli ma [Arystoteles] na myśli formę oddzieloną, tak że natura kieruje swoją miłość do formy prawdziwej, która jest wcześniejsza od niej i faktycznie boska, to z konieczności musi to być forma inteligibilna, niematerialna i będąca zawsze w tym samym stanie (πᾶσα ἀνάγκη τοῦτο νοερόν εἶναι καὶ ἄυλον καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν), aby również miłość natury do niej była niezniszczalna, a jej aktywność twórcza nie miała końca⁶⁹.

Moja interpretacja tego tekstu jest następująca: Syrianos zwraca uwagę, że zgodnie ze słowami Arystotelesa każdy byt jednostkowy zmierza ze swojej natury od bezkształtności do pełnej formy, którą osiąga jako dojrzały przedstawiciel gatunku. Czynnikiem, który wpływa na ten proces, jest sama forma, do której dąży byt jednostkowy, i forma ta w efekcie stanowi przyczynę celową. Jednak czynnikiem tym nie może być forma, której jeszcze nie ma, a więc forma danego jednostkowego bytu – z tego właśnie powodu, że jeszcze nie istnieje. Trudno też przypuścić, by była to forma rodzica, skoro byt jednostkowy dąży do zrealizowania swojej formy, nie zaś formy rodzica. Zostaje więc tylko taka możliwość, że musi to być jakaś forma, która wykracza poza jednostkowy porządek, forma istniejąca poza materią, a więc oderwana. W ten sposób Syrianos dowodzi, że przyjęcie formy jako zasady celowej prowadzi do uznania jej niematerialności, a tym samym jej oddzielenia od poszczególnych bytów jednostkowych. Ostatnie zdanie tego ustępu odwołuje się do wiecznego i niezmiennego charakteru procesów naturalnych (zgodnie z założeniem Arystotelesa opisanym między w innymi w XII księdze *Metafizyki*) – jedynie całkowicie niezmienny, a więc niematerialny wzór, jest w stanie zapewnić tego rodzaju wieczność światu natury.

⁶⁸ Por. *Met.* XIII.4, 1079b 23–26.

⁶⁹ Syrianos, *Komentarz do Metafizyki*, 120, 22–31.

Na zakończenie tej sekcji warto przypomnieć, że Platon dysponuje również innym sposobem na włączenie pojęć rodzajów naturalnych do swojego systemu idei (zob. wyżej, sekcja 3). Sposobem tym jest matematyzacja świata przyrody przeprowadzona w *Timajosie*, a przede wszystkim próba opisanie natury czterech żywiołów jako wyniku nałożenia na bezładnie poruszającą się materię struktury trójkątów i zestawionych z nich foremnych brył. Dzięki temu zabiegowi pojęcia rodzajów naturalnych zostają sprowadzone do pojęć matematycznych, które w postaci pojęć jedności i innych pojęć liczbowych pojawiają się często w dialogach środkowych (*Fedon*, *Państwo*).

Zwrot Platona w stronę idei pojęć matematycznych może być postrzegany jako korekta jego pierwotnego podejścia, zgodnie z którym idee reprezentują przede wszystkim pojęcia wartościujące. Jednak to wrażenie nie jest do końca uzasadnione. Po pierwsze, jak była już mowa, Platon w swoich środkowych dialogach skupia się nie tylko na pojęciach wartościujących, ale przede wszystkim na tzw. pojęciach niekompletnych, to znaczy na pojęciach, które są w sposób niedoskonały reprezentowane przez byty zmysłowe. Pojęcia takie jak jedność czy dwójka, a nawet pojęcia geometryczne, czyli figury i bryły, również się do takich pojęć zaliczają. Z tego punktu widzenia idealny trójkąt czy idealny sześciąt, podobnie jak dobro, piękno czy sprawiedliwość, również jest pewną normą, którą w sposób niedoskonały usiłują realizować materialne byty utworzone na jej wzór. Po drugie, jak pokazuje Charles Kahn, koncepcja z *Timajosa*, choć jest nowatorską próbą rozwiązania problemów z pojęciem uczestnictwa zarysowanych w *Parmenidesie*, nie odchodzi tak daleko od pierwotnej teorii idei, ponieważ Platon w późnych dialogach dokonuje zbliżenia obszaru wartości i obszaru matematyki⁷⁰. Widać to choćby w *Filebie*, w którym Sokrates pokazuje, że utrzymanie harmonii i miary jest najważniejszym warunkiem osiągnięcia dobra⁷¹.

7. Zakończenie: argument z natury narzędzi a niedoskonałość przedmiotów zmysłowych

W sekcji 4 przedstawiony został zarys argumentów z dialogów środkowych oraz interpretacja, która jako zasadniczy element w Platońskim opisie idei traktuje

⁷⁰ Por. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog postsokratyczny*, dz. cyt., s. 350–353.

⁷¹ Por. *Phileb.* 66a–67a.

kontrast między doskonałością i bezwzględnym charakterem idei a niedoskonałością i względnym charakterem cech przedmiotów zmysłowych. Ta interpretacja opiera się na odczytaniu najważniejszych argumentów Platona na rzecz idei zawartych w *Fedonie* i w *Państwie* w duchu koncepcji Gail Fine. Fine, jak była już mowa w sekcji 2, sądzi, że Platon nie uznawał oddzielenia idei od rzeczy zmysłowych. W poprzedniej sekcji starałem się pokazać, jak Platońska koncepcja natury czynności oraz przeznaczonych do ich wykonywania narzędzi prowadzi nas do sformułowania koncepcji celowości świata oraz kieruje w stronę tezy, że idee faktycznie są niezależne ontologicznie od rzeczy zmysłowych, a więc są od nich oddzielone. Powstaje zatem pytanie, na ile ten sposób rozumowania możemy odnieść do idei pojęć wartościujących, które dominują w dialogach okresu środkowego i stanowią rdzeń teorii idei.

Przytoczony argument z *Kratylosa*, zwłaszcza jeśli interpretujemy go z punktu widzenia założenia o celowości świata przyrody, wskazuje na schemat myślowy, który łatwo zastosować do idei pojęć wartościujących. Jak widzieliśmy, struktura rzeczywistości w metafizyce Platońskiej ma charakter celowy, o czym przekonuje nas przede wszystkim ustęp dotyczący przyczyn z *Fedona*. Warto tu jednak przywołać również tezę z VI księgi *Państwa*, że na szczycie świata idei znajduje się idea dobra, która jest przyczyną poznawalności oraz bytu pozostałych idei⁷². Skoro Dobro jest pierwszą zasadą całej rzeczywistości, a więc jest w szczególności czymś, od czego swój byt czerpie każda z idei, oznacza to, że każda idea jest w swojej istocie realizacją pewnego typu lub aspektu dobra. A skoro idee uosabiają pewne aspekty dobra, które mogą realizować się w rzeczywistości zmysłowej, możemy przyjąć, że stanowią one przyczyny celowe, a więc pewnego rodzaju ideały lub standardy, do spełnienia których dążą rzeczy. Jak widzieliśmy w poprzedniej sekcji, zgodnie z argumentami neoplatońskimi tego rodzaju standardy nie mogą istnieć w materii, ponieważ miałyby udział w jej niedoskonałości i zmienności.

Jeśli weźmiemy jako przykład centralne dla dialogów sokratejskich pojęcie cnoty albo charakterystyczne dla dialogów środkowych pojęcie piękna, możemy zobaczyć, że w ich przypadku relacja między ideą a jej poszczególnymi realizacjami jest taka sama, jak w przypadku relacji między naturą narzędzia i jej realizacjami w poszczególnych wytworach rzemieślników. To, czy istnieją obecnie cnotliwi ludzie lub piękne przedmioty, nie ma wpływu na to, czy tego rodzaju do-

⁷² Por. *Resp.* 509b (ks. VI).

skonałe wzorce istnieją czy nie. Jeśli cnota wyznacza pewien standard ludzkiego postępowania, który jest zakorzeniony po pierwsze w naturze człowieka, po drugie zaś w naturze Dobra, które stoi na szczycie świata idei, to sam fakt istnienia ludzi sprawia, że tego rodzaju standard musi istnieć. To samo można powiedzieć o standardzie piękna, który istnieje niezależnie od tego, czy przedmioty piękne istnieją oraz w jakim stopniu ten standard piękna realizują.

W artykule tym wskazałem na kilka cech Platońskich idei, które razem składają się na pojęcie oddzielenia: po pierwsze idee są samoorzeczalne, a więc są samodzielnymi przedmiotami, a nie tylko przyczynami cech albo cechami przedmiotów zmysłowych (jak standardowo rozumiane uniwersalia); po drugie idee Platońskie są przyczynami, co odróżnia teorię Platona od współczesnych wersji platonizmu, w szczególności od wersji Fregego i Poppera, w której byty platońskie są tylko przedmiotami ujmowanymi przez intelekt; po trzecie idee Platona są doskonałymi wzorcami rzeczy, których istnienie wynika z natury tych rzeczy, a ostatecznie z natury rzeczywistości. Pokazuje to, że idee istnieją należnie od rzeczy zmysłowych, a zatem są od nich oddzielone. Trzeba jednak podkreślić, że niezależność ontyczna idei nie jest w tym ujęciu ich cechą pierwotną, ale jedynie wynika z faktu, że idee są realizowane przez rzeczy zmysłowe w sposób niedoskonały i że każda z idei stanowi pewnego rodzaju standard, którego istnienie nie zależy od tego, czy zostanie on zrealizowany w świecie zmysłowym, czy nie. Z punktu widzenia Platona niezależność ontyczna idei jest cechą wtórną, natomiast pierwotną cechą idei jest fakt, że posiadają one pewne własności w sposób doskonały i dzięki temu mogą być przyczynami tych własności dla przedmiotów zmysłowych. Tak więc oddzielenie idei zawiera w sobie jako element składowy niezależność ontyczną, ale się do niej nie ogranicza. Takie ujęcie kwestii oddzielenia wyjaśnia, dlaczego Platon nigdy nie opisuje relacji między ideami i rzeczami zmysłowymi w kategoriach modalnych – możliwość istnienia niezależnie od przedmiotów zmysłowych nie jest kluczową cechą idei, tylko cechą wynikającą z ich doskonałości oraz z ich zakorzenienia w naturze rzeczy.

Na koniec tego tekstu chciałbym poczynić jeszcze jedną uwagę: Platońskie pojęcie oddzielenia zawiera przypuszczalnie również inne cechy niż te właśnie wymienione. Wydaje się na przykład, że ważnym wątkiem, który odróżnia idee Platona od form Arystotelesa jest fakt, iż idee mogą być poznawane przez intelekt bezpośrednio i w oderwaniu od ciał, natomiast formy w materii są zawsze poznawane w ciałach, a więc po pierwsze są poznawane za pośrednictwem zmysłów,

pod drugie zawsze są poznawane jako istniejące w czymś innym. Platońska koncepcja anamnezy oraz uwagi Platona na temat możliwości bezpośredniego poznania idei pokazują, że uważał on, iż poznanie idei w sposób niezależny od ciała nie tylko jest możliwe, ale wręcz, że jest warunkiem istnienia wiedzy i odróżnienia jej od prawdziwego mniemania⁷³. Ta różnica epistemologiczna musi być jakoś zakorzeniona w różnicy statusu form i idei, a więc można uznać ją za składnik pojęcia oddzielenia. To z kolei prowadzi nas do myśli, że specyfika Platońskiej teorii idei – w odróżnieniu od innych koncepcji przedmiotów abstrakcyjnych, takich jak koncepcja Fregego czy neokantowska interpretacja w duchu Natorpa – jest związana między innymi ze specjalnym statusem duszy w filozofii Platona oraz z jego tezą o możliwości istnienia duszy w oderwaniu od ciała. To jest już jednak temat na osobny artykuł.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Metafizyki*, CAG I, Berlin 1891, ed. M. Hayduck.

Aleksander z Afrodyzji *O duszy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, tłum. M. Komsta.

Aristotelis Metaphysica, ed. W.D. Ross, Oxford 1953.

Arystoteles, *Metafizyka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, tłum. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika.

Platonis Opera, t. I–IV, ed. J. Burnet, Oxford 1900–1903.

Syrianos, *Komentarz do Metafizyki*, CAG VI.1, ed. G. Kroll, 1902.

Opracowania

Ademollo F., *The Cratylus of Plato*, CUP, Cambridge/New York 2011, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511779022>.

Armstrong D.M., *Universals: an Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, <https://doi.org/10.4324/9780429492617>.

⁷³ Por. przede wszystkim *Menon*.

- Barney R., *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York 2001, <https://doi.org/10.4324/9780203800645>.
- Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944.
- W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951, s. 226–227.
- Dancy R., *Plato's Introduction of Forms*, CUP, Cambridge 2004, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482502>.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999 (II wyd.).
- Fine G., *Aristotle and the More Accurate Arguments*, w: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, ed. M. Schofield, M. Nussbaum, Cambridge 1982, s. 155–178.
- Fine G., *Separation*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1984, vol. 2, s. 31–87.
- Fine G., *Separation*, w: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, OUP, Oxford 2003, s. 252–300.
- Fine, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, OUP, Oxford 1993.
- Frege G., *Myśl – studium logiczne*, w: *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Guthrie W.K.C., *A History of Ancient Greek Philosophy*, CUP, Cambridge 1978.
- Irwin T., *Plato's Heracliteanism*, „Philosophical Quarterly” 1977, vol. 27, nr 106, s. 1–13, <https://doi.org/10.2307/2218924>.
- Irwin T., *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, OUP, Oxford 1977.
- Johansen T.K., *Plato's Teleology*, w: *Teleology: a History*, ed. J.K. McDonough, OUP, Oxford 2020, s. 14–38, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190845711.003.0002>.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog postsokratyczny*, tłum. M. Szczurowski, Teologia Polityczna, Warszawa 2021.
- Kim A., *Paul Natorp*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, rev. 2016.
- Loux M.J., Crisp, T.M., *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, Routledge, Abingdon 2017 (4th ed.), <https://doi.org/10.4324/9781315637242>.
- Natorp P., *Platos Ideelehre: eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1921 (1. wyd. 1903).

- Pietruska-Madej E., *Intelligibilia: trzecie królestwo Fregego i Poppera*, „Filozofia nauki” 1994, t. 2, nr 1, s. 55–66.
- Popper K., *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.
- Rosen G., *Abstract Objects*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001.
- Ross W.D., *Aristotle’s Metaphysics*, OUP, Oxford 1924, t. 1–2.
- Ross W.D., *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Sedley D., *Plato’s Cratylus*, CUP, Cambridge/New York 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482649>.
- Silverman A., *Plato’s Metaphysics*, w: *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. J. Warren, F. Sheffield, Routledge, New York/Abingdon 2014, s. 213–226, <https://doi.org/10.4324/9781315871363.ch15>.
- Silverman A., *The Dialectic of Essence: a Study of Plato’s Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2002, <https://doi.org/10.1515/9781400825349>.
- Spellman L., *Substance and Separation in Aristotle*, CUP, Cambridge 1995.
- Tiuryn T., *Platoński naturalizm i poszukiwanie języka idealnego. Interpretacja dialogu Kratylus*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 2, s. 437–450.
- Vlastos G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991.

Streszczenie

Pojęcie oddzielenia jest jednym z najważniejszych i zarazem najbardziej spornych pojęć opisujących Platonską teorię idei. Arystoteles wskazuje na oddzielenie jako tę cechę idei, która odróżnia je od immanentnych powszechników. Pomimo wagi tego pojęcia, nie ma wśród współczesnych badaczy zgody co do tego, jak je rozumieć: dwie główne propozycje to niezależność ontologiczna oraz odrębność. Spór toczy się również wokół pytania, czy tego rodzaju cecha idei w dialogach Platona faktycznie występuje.

W swoim artykule opisuję niektóre stanowiska występujące współcześnie w sporze o oddzielenie idei, a następnie przedstawiam własną interpretację oddzielenia i jego obecności w dialogach Platona. W szczególności punktem odniesienia jest dla mnie stanowisko Gail Fine. W moim ujęciu oddzielenie idei rzeczywiście jest związane z niezależnością ontologiczną, ale ta cecha idei wynika z faktu, że mają one specyficzny sposób istnienia, a mianowicie są doskonałymi

wzorami, które nigdy nie są w sposób pełny zrealizowane w świecie zmysłowym. W dalszej części artykułu pokazuję, że interesującym argumentem na rzecz oddzielenego istnienia idei w dialogach Platona jest zwykle pomijany argument z natury narzędzi zawarty w *Kratylosie*. W końcowych sekcjach tekstu staram się pokazać, że ten argument możemy rozszerzyć również na pozostałe idee, jeśli weźmiemy pod uwagę, że u Platona idee są przyczynami celowymi, które wyznaczają kierunek rozwoju rzeczy zmysłowych.

Słowa kluczowe: Platon, ontologia, teoria idei, powszechniki, oddzielenie

Summary

The Separation of Forms and the Platonic Argument from the Nature of Tools

The notion of separation is one of the most important and yet most contested notions describing Plato's theory of ideas. Aristotle points to separation as the feature of ideas that distinguishes them from immanent universals. Despite the importance of this notion, there is little consensus among contemporary scholars on how to understand it: the two main proposals are ontological independence and numerical distinctness. There is also disagreement about whether separation of ideas can actually be found in Plato's dialogues. In my paper, I describe some of the contemporary positions in the debate about the separation of ideas, and then I offer my own account of separation and its presence in Plato's dialogues. In particular, Gail Fine's position on separation is a point of reference for my reading. On my account, separation is indeed associated with ontological independence, but this feature of ideas is due to the fact that they have a specific mode of existence, namely, they are perfect paradigms that are never fully realized in the world of sensible objects. In the paper I show that an interesting argument in Plato's dialogues for a separate existence of ideas is the usually overlooked argument from the nature of tools in the *Cratylus*. In the final sections of my paper, I try to show that we can extend this argument to other ideas if we take into account the fact that in Plato's theory ideas are final causes that determine the goal and direction of the development of sensible objects.

Key words: Plato, ontology, theory of ideas, universals, separation