ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 60/2015 • ISSN 0066–6874

HERMANN LOTZE

Świat idei*

World of Ideas

ABSTRACT: Lotze's work entitled „World of Ideas" is the second chapter of the third book of *System der Philosophie. Erster Teil. Drei Bücher der Logik* (published in 1874). This text had an exceptional impact on the development of German philosophy (especially Marburg and Baden School of neo-Kantianism, Husserl's and Scheler's phenomenology and Frege's logic) because of the concept of validity (*Geltung*) which Lotze had presented here as a foundation of his interpretation of Plato's theory of ideas.
KEYWORDS: Lotze • Plato • theory of ideas • logic • validity (*Geltung*)

313. Już w starożytności wielokrotnie wykazywano, iż nie jest możliwe rozwiązanie zadania, jakie stanęło przed nami[1]. Znana, choć nie w pełni przecież co do swego sensu dla nas zrozumiała nauka Heraklita głosiła, że wszystko płynie. Wzmocnienie Heraklitejskiego powiedzenia: „nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki – nawet raz tego zrobić nie sposób"[2], wskazuje na to, iż należy ujmować ją jako na wpół elegijną skargę

* Podstawa przekładu: H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil. Drei Bücher der Logik*, hrsg. G. Misch, (4. Aufl.) Leipzig 1912, s. 505–523. W niniejszym tłumaczeniu zachowana została oryginalna numeracja akapitów. (Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.)

[1] Fragmenty niniejszego tłumaczenia były czytane i komentowane w czerwcu 2014 roku oraz w czerwcu 2015 roku na dwóch konferencjach Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, jakie odbyły się w Bukowinie Tatrzańskiej. Bardzo dziękuję biorącym udział w dyskusji: Sewerynowi Blandziemu, Stanisławowi Gromadzkiemu, Kamilli Najdek, Adamowi Olechowi, Januszowi Sidorkowi i Wojciechowi Wrotkowskiemu za wszystkie uwagi i sugestie dotyczące przekładu.

[2] Tutaj i we wszystkich innych miejscach tekstu cudzysłowy pochodzą od tłumacza. Lotze nawiązuje tu do fragmentu Heraklita B 91 (według numeracji Dielsa-Kranza) w postaci podanej przez Plutarcha. Ten ostatni autor pisał: „'Dwakroć bowiem wejść do tej samej rzeki nie sposób, według Heraklita, ani dwa razy dotknąć jakiegoś śmiertelnego bytu w tym samym stanie. Bystrość zmian go rozprasza i zespala w jedno, a raczej ani 'znów', ani 'później', tylko jednocześnie przybywa i ubywa, pojawia się i znika". Plutarch, *O E delfickim* 392 B, [w:] *idem*, *Moralia II (Wybór),* przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 26–27.

nad szybkością zmiany. Wszelako temu obrazowemu wskazaniu na przemijalność najzwyczajniejsze doświadczenie przeciwstawia także przykłady nieprzewidywalnej trwałości. Myśl filozoficzna mogłaby w ten sposób tylko uogólnić pierwszą ewentualność, że wykazałaby, iż wbrew widocznemu pozorowi również te drugie przypadki jedynie skrywają powolną zmianę, wszelako nie poddają się jej nigdy. Nie wiemy, w jakim stopniu coś takiego zachodzi, i czy ta spekulacja niepostrzeżenie nie pominęła jednak okoliczności, że właśnie różna prędkość zmiany w grze zjawisk wprowadza na powrót płodne w zastosowaniu przeciwieństwo względnej stałości i przemijalności. Ponadto przekonanie, iż zmiennemu oddziaływaniu z zewnątrz nic się całkowicie nie przeciwstawia, wszystko zatem m o ż e się zmieniać, zbyt łatwo daje się utworzyć na podstawie życiowego doświadczenia, by potrzebowało jeszcze filozofii do tego, by zostać odkryte. Pozostaje wszak ponadto wątpliwe, w jakiej mierze Heraklit nauczał o zmienności wszystkich rzeczy jako o fakcie dokonującym się dzięki racjom wewnętrznym, zewnętrznie nieuwarunkowanym czy też przeciwnie uważał, że jest niemożliwe, by ciągły ruch był warunkiem możliwości wszelkiego naturalnego bytu, spokojnej równowagi i stałości. Niektórzy przynajmniej mogą uznać tę ostatnią koncepcję za prawdopodobną i mu ją przypisać. Niewiele jednak możemy tu stwierdzić z całą pewnością, to samo dotyczy również jeszcze ważniejszego pytania, co właściwie mamy rozumieć przez „wszystko", któremu przypisał on nieustanną zmienność. Bezspornie wyrażenie to obejmowało rzeczy zmysłowe, bo tylko w zmieniających się kombinacjach własności i relacji znajdował się naturalny punkt wyjścia całego tego poglądu. Czy obejmował on jednak zarazem treść przedstawień, przy pomocy których ten zmysłowy świat myślimy? Czy nie tylko wszelka rzeczywistość, lecz również wszystko, co możliwe do pomyślenia (*alles Denkbare*) podlega temu wiecznemu płynięciu? Wątpię, by Heraklit żywił takie przekonanie – powszechna nietrwałość myślowych określeń uniemożliwiałaby przecież każde badanie i każde twierdzenie. Żywy wszelako opis późniejszych poczynań szkoły Heraklita, który szkicuje Platon w swoim *Teajtecie*[3], pozwala nam przyjąć, że przynajmniej ona nie miała zastrzeżeń co do tego, by naukę swojego mistrza rozszerzyć aż do takich tez. Do nich sprowadzają się starania sofistów, mam na uwadze nie tych, którzy pod przewodnictwem Protagorasa uznawali subiektywne obowiązywanie każdego spostrzeżenia tylko w odniesieniu do tego, kto je posiadał, lecz tych drugich, którzy wyćwiczeni w eleackiej dialektyce usiłowali wykazać, że każda treść pojęcia zarazem to znaczy,

[3] Por. Platon, *Teajtet,* 152 D i nn., przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 33 i nn.

co ujmuje i to, cczego nie ujmuje[4]. Temu dążeniu – przede wszystkim na gruncie etycznym, na którym wydawało ono najbardziej zgubne owoce – przeciwstawił Sokrates zdrowy zmysł prawdy i przypomniał o tym, że pojęcia „dobra" i „zła", „sprawiedliwości" i „niesprawiedliwości" mają swój własny, stały i niezmienny sens, którego subiektywne upodobanie nie może określać raz tak, raz inaczej, lecz któremu – jako danemu i stale identycznemu ze sobą znaczeniu – każdy ma jedynie podporządkować treści swoich przedstawień dotyczących tej dziedziny. Platon zgodny w tym dążeniu ze swym nauczycielem, niemniej powodowany jeszcze innymi różnorodnymi racjami, rozszerzył te przekonania, nadając im kształt swojej nauki o ideach, będącej pierwszą i bardzo swoistą próbą przyswojenia tej prawdy, jaka przysługuje immanentnie naszemu światu przedstawień, niezależnie od jego zgodności z założoną zewnętrzną istotą rzeczy. Filozoficzne starania starożytnych przyciągają naszą uwagę, gdy przedstawiają szczegółowo poruszenia, boje i błędy myśli, w które jeszcze dziś popada każda jednostka w trakcie swego rozwoju, a które przecież nasze obecne kształcenie nie ma już w zwyczaju z taką cierpliwością śledzić i badać. Dlatego pozwolę sobie zająć się szczegółowo tą nauką Platona z różnych perspektyw, które stanowią punkty wyjścia dla naszych obecnych analiz.

314. Platońskie wyrażenie „idea" można o tyle poprawnie przełożyć jako „pojęcie ogólne", że, zdaniem Platona, istnieją idee wszystkiego, co w ogólnej postaci da się pomyśleć jako oderwane od pojedynczych spostrzeżeń, w jakich ono występuje. Jednakże to, że idealnie ujęta treść możliwa jest do pomyślenia jako to, co wspólne dla wielu treści jednostkowych, zatem jako coś ogólnego, ma właściwie znaczenie dopiero dla późniejszego myślowego ujęcia, z którym się jeszcze spotkamy. Tu na początku istotne jest nie tyle oderwanie ogólnej treści od różnych pojedynczych przykładów, w których jest zawarta, ile jej odróżnienie jako pewnej treści coś w sobie znaczącej, którą przedstawiamy od samego pobudzenia (*Affektion*), jakiego biernie doznajemy (*erleiden*). W tym ostatnim sensie doktryna heraklitejska bądź pseudoheraklitejska wikłałaby treść w niedający oparcia strumień zdarzeń, z których każde istniałoby tylko w momencie, w którym by się działo, z których żadne nie miałoby w świecie stałego miejsca bądź znaczenia, bowiem żadne, po tym jak się zdarzyło, nie musiałoby się kiedykolwiek powtórzyć jako takie samo. Platońskie ujęcie natomiast obiektywizuje nasze pobudzenia w samodzielną

[4] Ostatnia część tego zdania, rozpoczynająca się od słów „...że każda treść...", brzmi w oryginale: „...daß jeder Begriffsinhalt zugleich das bedeutet, was er meint, und zugleich das, was er nicht meint".

treść, która oznacza zawsze to, co oznacza i której relacje posiadają nadal wiecznie tę samą ważność także wówczas, jeśli ani sama ta treść, ani inne treści nie miałyby się już w rzeczywistym spostrzeżeniu powtórzyć. Miałem już wcześniej okazję wyjaśnić (s. 15 nn)[5], w jaki sposób to pojmuję. W naszym spostrzeżeniu rzeczy zmysłowe zmieniają swoje właściwości niemniej, gdy to, co czarne, staje się białe, a to, co słodkie, kwaśne, nie jest to przecież sama czerń, która przechodzi w biel ani słodycz, która staje się kwaśnością; raczej każda z tych właściwości, pozostając wiecznie równa samej sobie, ustępuje w tej rzeczy miejsca innym, a pojęcia, będące predykatami rzeczy, dzięki którym rzeczy te myślimy, same nie uczestniczą w zmienności, którą o rzeczach orzekamy, ze względu na zmiany tych ostatnich. A kto nawet chce temu przeczyć, potwierdzi to wbrew woli, bowiem nie mógłby dopuścić przejścia samej słodyczy w kwaśność, nie rozdzielając tych obu stanów i nie określając tego pierwszego za pomocą przedstawienia, które wiecznie znaczyć będzie coś innego, niż ten drugi stan, w który ów pierwszy miałby się zmienić. Jest to prosta i niepozorna, niemniej bardzo ważna myśl, którą Platon wypowiedział jako pierwszy. Jakkolwiek by było, nieustanna zmiana świata zewnętrznego może nasz umysł wprawić w bezpodstawny zamęt, jednak nie byłoby zmiany bez przenikającej ją prawdy; rzeczy tak czy inaczej mogą jawić się jako zmienne, to, czym są w każdym momencie, zawdzięczają krótkotrwałemu uczestnictwu w pojęciach, które same nie są krótkotrwałe, lecz wiecznie ze sobą tożsame i ujęte stale razem tworzą niezmienny system idei (*Gedankensystem*) oraz pierwszy, godny i trwały przedmiot niepodlegającego zmianie poznania. Gdyż także o tym przekonaliśmy się już wcześniej, że nie tylko zamknięta w sobie tożsamość treści pojęcia i nie tylko jej jednorodne przeciwieństwo względem wszystkiego, co inne, lecz także zróżnicowane relacje podobieństwa i pokrewieństwa w odniesieniu do tego, co różne, należą do zasobu tego pierwszego bezpośredniego poznania. Kiedy to, co białe, staje się czarne, a to, co słodkie, kwaśne, nie staje się ono w ogóle czymś innym, lecz z dziedziny jednego pojęcia, w którym uczestniczyło, przechodzi do dziedziny innego pojęcia, które od tego pierwszego jest oddzielone niezmienną rozległością przeciwieństwa, większą niż ta, jaka występuje między tym, co białe, a tym, co żółte; jednak nieporównywalną z całkowitym rozziewem istniejącym między tym, co białe, a tym, co kwaśne.

315. Przywołuję jeszcze raz te proste przykłady, by wyjaśnić, jak może zachodzić poznanie, którego prawda pozostaje całkowicie niezależna od sceptycznego pytania o zgodność z jakąś zewnętrzną względem niego istotą rzeczy. Gdyby nawet raz tylko bieg świata zewnętrznego w ulotnym

[5] Lotze odsyła tu do wcześniejszych partii analiz przedstawionych w *Logice* (§ 4).

zjawisku zademonstrował nam percepcję dwóch barw bądź tonów, nasze myślenie natychmiast oddzieliłoby je od tego czasowego momentu i wraz z ich powinowactwami i przeciwieństwami utwierdziło jako trwały obiekt wewnętrznej naoczności, obojętnie czy kiedykolwiek spostrzeżenie by nam je powtórnie w rzeczywistości zaprezentowało, czy nie. Gdybyśmy ponadto nie doświadczyli nigdy, w jaki sposób te idee jako predykaty mogą jawić się wraz z rzeczami (*an Dingen*) oraz na czym właściwie polega to, co nazwaliśmy uczestnictwem rzeczy w ideach, to pytanie, które w przebiegu naszych rozważań stało się dla nas ważne, pozostałoby wprawdzie bez odpowiedzi, niemniej niezmącona pozostałaby dla nas pewność, że sam szereg barw, skala tonów stanowią prawowitą (*gesetzlich*), spójną całość i że wiecznie obowiązujące prawdziwe twierdzenia o wzajemnych relacjach jej członów są przeciwstawione twierdzeniom fałszywym, wiecznie nieobowiązującym. I wreszcie nikt nie będzie chciał zadawać pytania, czy barwy i tony same w sobie nie są ostatecznie jednak czymś innym, niż nam się jawią. A przecież spotyka się takie błędne myślenie. Dźwięki miałyby być właściwie drganiami powietrza, a barwy drżeniem eteru, tylko nam jawią się one w postaci owych subiektywnych wrażeń. Zbyteczne jest obszerne powtarzanie, że te wrażenia nie przestają być czymś rzeczywistym i nie zostają wyeliminowane ze świata jako nieuprawnione z tego powodu, że można odkryć zewnętrzne, niepodobne do nich przyczyny, które dla nas są powodem ich powstania. Nawet gdyby te same drgania zewnętrznego środowiska inaczej uorganizowanym istotom jawiłyby się w formie całkowicie nam nieznanych sposobów odczuwania, to jednak barwy i dźwięki, które widzielibyśmy i słyszelibyśmy, po tym jak zostałyby odczute, tworzyłyby dla nas niekwestionowanej pewności skarb treści obowiązującej w sobie i prawowicie w sobie spójnej. Co odczuwałyby owe inne istoty, pozostaje dla nas nieznane, dla nich zaś nieznane jest to, co my odczuwamy, ale oznacza to tylko, że nie c a ł a prawda przypada nam w udziale, tę jednak część, która nam przypada, posiadamy jako prawdę, na mocy tożsamości z sobą każdej tak naocznie uchwyconej (*angeschauten*) treści oraz trwałej ważności tych samych relacji między różnymi treściami. Zapewne w ten sposób należy u Platona ujmować znaczenie łączenia w jedną, trwałą, uporządkowaną całość predykatów, które wraz z rzeczami zewnętrznymi (*an den Außendingen*) występują w ciągłej zmianie oraz dostrzegania w tym świecie idei pierwszego, prawdziwego przedmiotu pewnego poznania. Wieczne relacje zachodzące między pojedynczymi ideami, czynią jedne zgodnymi ze sobą, drugim każą nawzajem się wykluczać, gdyż relacje te tworzą przynajmniej granice, wewnątrz których znajduje się to, co powinno być m o ż l i w e w spostrzeżeniu. Co w nim jest z kolei r z e c z y w i s t e i jak rzeczy to robią, że posiadają idee jako s w e predykaty

– pytanie to nie ukazało się Platonowi jako pierwsze i zostało odsunięte do późniejszego rozpatrzenia.

316. Z tym pierwszym ujęciem wiąże się poważna trudność. W jaki sposób właściwie myślimy o barwach, jeżeli nie były one widziane przez nikogo bądź o dźwiękach i różnicach między nimi, gdy ich nikt nie słyszał i nikt nie mógł porównać? Czy powinniśmy mówić, że są niczym bądź nie istnieją, czy przysługuje im także dalej trudny do określenia predykat jakiegoś rodzaju bycia lub rzeczywistości? Nie jesteśmy z początku skłonni uznawać je za nicość, gdyż właśnie tak długo, jak zachowujemy je w myśli, by odpowiedzieć na to pytanie, każda barwa i każdy dźwięk pozostaje treścią określoną i odróżnialną od innych, zatem jest czymś, a nie niczym. Jednakże rozstrzygnięcie to staje się dla nas wątpliwe ze względu na odpowiedź, jaką, jak sądzimy, musimy udzielić na drugą część pytania. Mniemamy dość niewyraźnie, że o rzeczach wiemy jeszcze, na czym polega ich bycie także wtedy, gdy nie są one dla nikogo przedmiotem poznania, lecz istnieją wyłącznie (*rein*) dla siebie. Cóż to znaczyłoby jednak, że dźwięk istnieje, gdy nie słyszy go żadne ucho i gdy nawet żadne bezdźwięczne jego przedstawienie nie jest wytwarzane przez żadną duszę? Możemy o tym równie niewiele powiedzieć jak o bólu, który by istniał, choć nikt by go nie odczuwał. To jednak, co nie istnieje ani dla siebie, ani w naszym przedstawieniu, jak może być czymś nadal i różnić się od czegoś innego? Wahamy się wszelako, jak na to pytanie odpowiedzieć. Jest jasne, że w owym pierwszym rozstrzygnięciu, ogólnie mówiąc, tkwi element akceptacji (*Bejahung*), który nie powinien zostać całkowicie zanegowany, co sugeruje drugie rozstrzygnięcie. Być może wyda nam się pewnym wyjściem, zamienienie kategorycznej formy wydawanego przez nas sądu na formę hipotetyczną: dwa niesłyszane i nieprzedstawione dźwięki nie są czymś i nie wchodzą ze sobą w relacje, ale b ę d ą zawsze czymś różnym zarazem od czegoś innego i będą wchodzić w jakieś określone relacje przeciwieństwa, j e ś l i zostaną usłyszane i przedstawione. Bezpośrednio nas to jednak również nie zadowala, bowiem zawsze, by móc przedstawić dwa odmienne losy bycia przedstawionym i nieprzestawionym, jakie mogą stać się udziałem dźwięków a i b, wydajemy się być zmuszeni w jakiś sposób przypisać im bycie oraz bycie czymś i w tym szukać podstawy późniejszego bycia i określonej postaci relacji, w jakie wejdą. Jeśli bowiem dźwięki te zostaną przedstawione, wraz z nimi trzeba pomyśleć relację z oraz relację z_1, o ile przedstawione zostaną dźwięki od nich różne. Jest tak także wówczas, jeśli w naszym obecnym twierdzeniu dźwięki te jeszcze nie istnieją. Tych subtelnych rozważań nie chcę dalej w tym duchu kontynuować, lecz by je zamknąć proponuję, co następuje. Istnieje w istocie jedno bardzo ogólne pojęcie akceptowalności (*Bejahtheit*) lub ustalenia (*Position*),

na jakie natykamy się w różnych badaniach. Określenia językowe wyćwiczone pierwotnie nie na najprostszych elementach myślenia, lecz jedynie na złożonych i konkretnych treściach przedstawień, zwykle nie posiadają dla tego abstrakcyjnego pojęcia wyrazu o żądanej czystości. Jednakże tworzenie dla niego jakiegoś sztucznego wyrażenia byłoby czymś niestosownym. Jego rozumienie pozostawałoby wątpliwe, gdyż wyrażenie to nie byłoby dla nikogo w sposób naturalny łatwe ani do pomyślenia, ani do wymówienia. Ponadto często używany w tym przypadku termin „ustalenie" (*Position*) wprowadza, poprzez swą formę etymologiczną, całkowicie niewłaściwe uboczne pojęcie (*Nebenbegriff*) czynności bądź operacji ustanowienia (*Setzung*)[6]. Dzięki wykonaniu tej operacji owa oznaczana przez nią akceptowalność zostałaby wytworzona. Można wszelako pozostać przy języku potocznym i wybrać słowo, którego u ż y c i e w przybliżeniu przynajmniej i w łatwy do rozpoznania sposób można ukazać jako wyraz poszukiwanej myśli. W języku niemieckim służy do tego słowo „r z e c z y w i s t o ś ć". Rzeczywistą nazywamy bowiem rzecz, która j e s t, w przeciwieństwie do czegoś innego, co n i e jest; rzeczywistym określamy zdarzenie (*Ereigniß*), które się d z i e j e lub które się działo, w przeciwieństwie do tego, które się nie dzieje; mówimy o rzeczywistym stosunku, który z a c h o d z i, w przeciwieństwie do tego, który nie zachodzi; w końcu rzeczywiście prawdziwym nazywamy zdanie, które o b o w i ą z u j e w przeciwieństwie do tego, którego obowiązywanie jest jeszcze wątpliwe. Ten zwyczaj językowy jest zrozumiały, pokazuje on, że pod pojęciem rzeczywistości rozumiemy akceptację, której sens jest jednakże różnorodnie ukształtowany, w zależności od tych różnych form, jakie ona przyjmuje. Jedną z nich przyjąć musi, lecz żadna z nich nie jest sprowadzalna do drugiej czy też nie jest w drugiej zawarta. Z bytu (*Sein*) bowiem nie można uczynić dziania się, a rzeczywistość, która przysługuje rzeczom, mianowicie [rzeczywistość] b y c i a (*zu sein*), nie przysługuje wydarzeniom, te nigdy nie s ą, lecz d z i e j ą s i ę; zdanie wszelako ani nie j e s t jak rzecz, ani nie dzieje się jak zdarzenia. Także o tym, że jego treść zachodzi jak stosunek, można powiedzieć tylko wówczas, gdy orzeka ono relację między rzeczami, które istnieją (*sind*). Abstrahując jednakże od wszystkich zastosowań, jakich ono może doświadczyć, jego rzeczywistość

[6] Bardzo trudno przełożyć na język polski terminy „Position" i „Setzung", wywodzą się one mniej lub bardziej bezpośrednio od czasownika „setzen", czyli – w swym pierwszym znaczeniu – „sadzać". Termin „Position" jest przy tym zapożyczony z łaciny. W różnoraki sposób oddaje się oba wyrażenia w polskich tłumaczeniach. Oddanie ich odpowiednio przez „ustalenie" i „ustanowienie" pozwala zachować między nimi etymologiczną zależność – słowotwórcze rdzenie tych wyrażeń, czyli odpowiednio „-stal-" oraz „-stan-" pochodzą od „stać".

polega na tym, że ono w sobie o b o w i ą z u j e, a jego przeciwieństwo nie obowiązuje. Powstawałyby zawsze tylko nieporozumienia, gdybyśmy obiektowi naszych rozważań, przekonani, iż przysługiwać ma mu jakaś rzeczywistość bądź akceptacja, wszelako nie tego samego rodzaju niż ta, jaka przysługuje swoistej jego naturze, usiłowali przypisać mu inny jej rodzaj, dla niego niedostępny. Powstaje wówczas wyżej wspomniany spór dotyczący słuszności akceptacji jako takiej (*Bajahung überhaupt*) oraz niemożliwości dokonania określonej akceptacji, którą w błędny sposób próbuje się przeprowadzić[7]. Przedstawieniom, o ile je mamy i ujmujemy, należy przyznać rzeczywistość w sensie pewnego zdarzenia (*eines Ereignisses*), d z i e j ą s i ę one w nas, gdyż jako ekspresje (*Aeusserungen*) czynności przedstawiania nie są one nigdy spoczywającym bytem (*Sein*), lecz ciągłym stawaniem się. Ich treść jednak, jeśli rozpatrujemy ją oddzielnie od nakierowanej na nią czynności przedstawiania, już się nie zmienia, ale też nie i s t n i e j e tak, jak istnieją rzeczy, lecz tylko jeszcze o b o w i ą z u j e. Ostatecznie nie można raz jeszcze zapytać o to, co oznacza o b o w i ą z y w a n i e, czyniąc założenie, że to, co rozumiemy przez obowiązywanie, można wyprowadzić z czegoś innego w taki sposób, jak gdyby były możliwe do podania warunki, dzięki którym oddziaływanie bytu można byłoby tak osłabić i zmodyfikować, albo tak wzmocnić i usamodzielnić dzianie się tworzące nietrwałą rzeczywistość przedstawień, o ile są one pobudzeniami naszej świadomości, by byt i dzianie się przechodziły od różnych stron w to pojęcie obowiązywania, które obowiązującej treści tak samo odmawia rzeczywistości bytu, jak i stwierdza jej niezależność od naszego myślenia. Tak jak nikt nie może powiedzieć, dlaczego tak to jest, że coś jest lub że coś się dzieje, tak samo nikt nie może wskazać, dlaczego tak jest, że prawda o b o w i ą z u j e. Trzeba na to pojęcie spojrzeć jako na pojęcie podstawowe, całkowicie opierające się na samym sobie, o którym każdy może wiedzieć, co wraz z nim w zrozumiały sposób myśli (*meint*), którego jednak nie możemy wytworzyć poprzez konstrukcje z części składowych, jeśliby te ostatnie same już go nie zawierały.

3 1 7. Pada stąd, wydaje mi się, światło na osobliwą informację, jaką przekazała nam historia filozofii: Platon miał jakoby przypisać ideom, do których wzniósł się swą świadomością, istnienie zarazem oddzielone od rzeczy, jak i, zgodnie z mniemaniem tych, którzy go w ten sposób rozumieją, istnienie podobne do bycia rzeczy. Jest czymś niezwykłym, jak tradycyjny podziw dla wnikliwości Platona spokojnie wytrzymywał przyznanie mu

[7] Problemom tym Lotze poświęcił również osobne partie analiz w swojej *Metafizyce*. Por. H. Lotze, *System der Philosophie. Zeiter Teil. Drei Bücher der Metaphysik*, hrsg. G. Misch. Leipzig 1912, s. 36–42.

tak sprzecznego poglądu. Od owego podziwu trzeba byłoby odstąpić, gdyby rzeczywiście Platon tak nauczał, a nie tylko dał jakąś dającą się zrozumieć i wybaczyć sposobność do takiego wielkiego nieporozumienia. Wyrażenie myśli filozoficznych jest zależne od sprawności danego języka i jest niemal nie do uniknięcia użycie słów mających tylko pokrewne znaczenie w stosunku do tego, co ma się na myśli (*was man meint*), które zostały ukute właściwie dla wyrażenia tego, czego w ogóle na myśli się nie ma (*was man nicht meint*). Jest tak przede wszystkim wtedy, gdy zostaje otwarta nowa dziedzina i konieczność odróżnienia tego, co pomyślane, od wszystkiego innego, może być jeszcze odczuwana w niewielkim stopniu. W tym wydaje mi się tkwić podstawa owego nieporozumienia. Platon nie chciał nauczyć niczego innego poza tym, do czegośmy z trudem powyżej doszli, tj. obowiązywania prawd niezależnie od tego, czy znajdują one potwierdzenie w przedmiotach świata zewnętrznego (jako ich gatunek) czy nie; wiecznie tożsamego z sobą znaczenia idei, które zawsze są tym, czym są, obojętnie czy istnieją rzeczy, które dzięki uczestnictwu w nich przejawiają się w świecie zewnętrznym bądź czy istnieją umysły (*Geister*), które tym ideom, o ile je myślą, nadają rzeczywistość pewnego zdarzającego się stanu psychicznego (*Seelenzustandes*). Dla tego pojęcia obowiązywania językowi greckiemu brakowało jednak wówczas, a także i w czasach późniejszych, wyrazu, który [w swej treści] nie zawierałby bytu. Pojęcie bytu występowało właśnie wszędzie, bardzo często nieszkodliwie, tu jednak z fatalnym skutkiem. Wszelka możliwa do uchwycenia w myśleniu treść, jeśli chce się ją rozpatrywać jako coś z sobą zgodnego, różnego i odizolowanego od tego, co inne, wszystko to, czemu późniejsza scholastyka nadała nie tak nietrafne miano przedmiotów myśli, było dla Greków będącym (*Seiendes*) ὄν lub οὐσία, a kiedy wchodziła w rachubę różnica między prawdą obowiązującą, a rzekomą, to ta pierwsza była również ὄντως ὄν. Język starożytnej Grecji nie potrafił nigdy inaczej nazwać samego obowiązywania jak poprzez ciągłe mieszanie go z rzeczywistością bytu. Wskutek tego zmieszania ucierpiał sposób wyrażenia myśli Platońskiej.

318. Łatwo się przekonać, że przy zrobionym przez nas założeniu wszystko, co zostało powiedziane o ideach, okazuje się naturalne i konieczne oraz że poszczególne zwroty, które zostały użyte do przedstawienia ich istoty, zmierzają do tego, by pojęcie, na oznaczenie którego brakowało jednego wyrazu, określić wyczerpująco przy pomocy wielu wyrazów wzajemnie przychodzących sobie w sukurs, ale też wzajemnie się ograniczających. W stosunku do rzeki Heraklita idee, choć wydawało się, że ich znaczenie powinno być przez nią porwane, musiały zostać nazwane wiecznymi – ani powstającymi, ani przemijającymi (ἀΐδια, ἀγγέννητα, ἀνώλεθρα). Rzeczywistość b y t u (*Sein*)

nie przysługuje im wszak raz po raz, w zależności od tego, czy przemijające rzeczy się w nie przyozdabiają, czy nie, jednak rzeczywistość o b o w i ą z y w a n i a, która stanowi ich własny modus rzeczywistości, pozostaje przez tę zmianę nienaruszona. Ta całkowita niezależność od czasu, w porównaniu z tym, co powstaje i przemija w czasie, nie mogła z całą pewnością zostać wypowiedziana inaczej, jak przez czasowy, a przecież negujący moc czasu predykat wieczności. W ten sam sposób to, co by w sobie nie obowiązywało i nie mogło obowiązywać najłatwiej poznalibyśmy po jego niewystępowaniu nigdy w żadnym czasie. Jest zrazu zrozumiałe, że idee określone są jako możliwe do oddzielenia bądź oddzielone od rzeczy (χωρὶς τῶν ὄντων), bowiem obraz (εἶδος) ich treści pozostaje możliwy do przedstawienia w naszym przypomnieniu także wówczas, gdy rzeczy – będące impulsem, dzięki któremu on w nas powstał – znikły z rzeczywistości bycia. Ponadto z owej treści tylko to było zrozumiałe, co można ująć w ogólną postać, co w różnych zjawiskach zewnętrznej rzeczywistości występuje jako równe sobie samemu i dlatego niezależne od wszelkiego pojedynczego przykładu swojego zmysłowego urzeczywistnienia. Niemniej nie było poglądem Platona, że idee są niezależne jedynie od rzeczy, mają być natomiast w swoim modusie rzeczywistości zależne od umysłu (*von dem Geiste*), który je myśli. Rzeczywistość bytu otrzymują one oczywiście tylko w momencie, w jakim stają się one, jako przedmioty bądź wytwory pewnej dziejącej się właśnie czynności przedstawiania, częściami składowymi tego zmiennego świata bytu i dziania się. Jesteśmy jednak wszyscy przekonani, że w tym momencie, w którym myślimy treść prawdy, treści tej najpierw nie utworzyliśmy, lecz tylko ją uznaliśmy. Nawet jeśli jej nie pomyśleliśmy, o b o w i ą z y w a ł a ona i będzie obowiązywać, oddzielona od w s z y s t k i e g o, co będące (*Seiende*) – zarówno od rzeczy jak i od nas. Obojętnie czy znajdzie ona kiedykolwiek zastosowanie w zjawiskach rzeczywistości bytu czy też w rzeczywistości tworów myślowych stanie się przedmiotem poznania. W ten sposób wszyscy myślimy o prawdzie, o ile jej poszukujemy, a szukając uskarżamy się, być może, na jej niedostępność dla każdego ludzkiego przynajmniej poznania. Także owa prawda nigdy nieprzedstawiona o b o w i ą z u j e w nie mniejszy sposób niż ta mała jej część, która wnika w nasze myśli. W nieco odmiennej formie, i przeciw Protagorasowi, podkreślone zostaje samodzielne obowiązywanie idei, gdy one jako będące w sobie tym, czym są (αὐτὰ καθ᾽ αὐτὰ ὄντα), zostają pozbawione relatywności, w jaką chciało je uwikłać znane powiedzenie tego sofisty. Zgódźmy się nawet na to, że nauka tego ostatniego ograniczona do wrażeń zmysłowych pozostaje w pełni ważna i że Platon w tym względzie niesłusznie ją zwalczał, zgódźmy się tedy, że każde zmysłowe wrażenie dla tego, kto je posiada, jest równie prawdziwe, jak odmienne

wrażenie jest prawdziwe dla kogoś drugiego, kto właśnie posiada to ostatnie. Tak więc Platon mógł słusznie twierdzić, że ani ten pierwszy, ani ten drugi nie mogliby posiadać tego bądź innego wrażenia, gdyby nie to, że to, co odczuli we wrażeniu – czerwień czy błękit, słodycz czy gorycz – było w sobie częścią składową świata idei znaczącą coś i to zawsze to samo coś. Świat ten tworzy poniekąd stale niewyczerpany zasób, z którego każdej rzeczy świata zewnętrznego przydzielane są wszystkie – w dodatku jeszcze tak różnorodne – predykaty, jakimi jest ona tak zmiennie odziana; tak samo każdemu umysłowi (*Geist*) przydzielone są różnorodne stany, jakich może on doświadczyć. Niemożliwe jest natomiast, by pojedynczy podmiot coś odczuwał bądź przedstawiał, czego treść nie posiadałaby w tym ogólnym świecie tego, co możliwe do pomyślenia (*Welt des Denkbaren*) swojego za każdym razem określonego miejsca, swoich pokrewieństw i różnic w stosunku do innych [treści], lecz pozostawałaby pozbawionym powiązań z całym tym światem i nigdy w nim zresztą niezadomowionym, dziwacznym tworem owego jednego podmiotu. Jeśli zatem dzięki tym wyrażeniom zatroszczono się o samodzielną ważność idei, to także dostatecznie zapobieżono pomieszaniu tej ważności z rzeczywistością bytu, która może zostać przypisana tylko trwałej rzeczy. Jeżeli idee mają swoją ojczyznę w miejscu inteligibilnym, nadniebnym (νοητὸς ὑπερουράνιος τόπος), jeśli zarazem są one określone jako nigdzie niezamieszkujące, to dla każdego, kto rozumie obrazową intuicję (*Anschauungsweise*) greckiej starożytności, powiedziane jest całkowicie wystarczająco, że n i e należą one do tego, co nazywamy światem realnym. Co nie istnieje (*ist*) w przestrzeni, to dla Greków nie i s t n i e j e (*ist*); i jeśli Platon odsyła idee do tej nieprzestrzennej ojczyzny, to nie jest to próba hipostazowania ich nagiego obowiązywania do jakiegoś rodzaju bytowej rzeczywistości (*seiender Wirklichkeit*), lecz wyraźny wysiłek, by wszelką taką próbę od samego początku odeprzeć. Nie stoi temu na przeszkodzie również to, iż idee zostały wymienione jako jedności (ἑνάδες, μονάδες). Nie ma bowiem żadnego powodu, by określenie to interpretować w sensie wyobrażeń atomistycznych czy to jako niepodzielności ciał, czy jako samosobności (*Selbstheit*)[8] podobnej do osobowości. Co więcej, s e n s o w i każdej idei, i to nie tylko każdej pojedynczej, lecz także każdej powiązanej z innymi ideami, przysługuje to, iż dzięki zjednoczeniu tego, co do niej należy i wykluczeniu tego, co jest jej obce, może wykazać ona swą jedność. Choć wszystkie te wyrażenia zgadzają się w tym ze sobą, że Platon stwierdzał tylko wieczną ważność idei, nigdy zaś

[8] Wyrażeniem „samosobność" posłużył się Czesław Miłosz, tłumacząc w swojej *Ziemi Ulro* pojawiający się u Williama Blake'a termin „selfhood". Por. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro,* Warszawa 1982, s. 185 i nn. Korzystam z tego pomysłu translatorskiego.

ich byt, to jednak pozostało pytanie: czymże one są, w końcu nie pozostało nic innego prócz podciągnięcia ich z powrotem pod ogólne pojęcie οὐσία. W ten sposób zostały otwarte drzwi nieporozumieniu, które odtąd się rozpowszechniło, chociaż nigdy nie umiano stwierdzić, na czym ono właściwie miałoby polegać – p o c o Platon przy użyciu obarczającej go winą hipostazy miałby hipostazować swoje idee.

319. Dwie kwestie zdają się stać na przeszkodzie temu ujęciu: pierwsza to zastosowanie przez Platona idei do wyjaśnienia biegu świata, przy której to okazji zostają one ujęte nie tylko jako obowiązujące prawdy, lecz także jako działające moce. Jest to punkt, do którego powrócę później, druga kwestia jednak to postawa A r y s t o t e l e s a. Właściwe dla niego są bowiem stanowcze zapewnienia, które naukę o r e a l n o ś c i idei przedstawiły jako dogmat Platoński, podczas gdy własne prezentacje Platona nie sprzeciwiają się odmiennej interpretacji, jaką my preferujemy. Wydaje się niewiarygodne, by najbardziej przenikliwy uczeń, wykształcony dzięki osobistemu kontaktowi z mistrzem, miał aż tak rozminąć się z jego prawdziwym przekonaniem, iż spowodował nieporozumienie o tak olbrzymim znaczeniu. Jednakże po sposobie prowadzenia przez niego polemiki – nie przeciw określonym twierdzeniom Platona, a przeciw teorii idei w ogóle, jak i po pewnych szczegółach jego zarzutów mamy prawo przyjąć, że jego postępowanie kieruje się po części przeciw nieporozumieniom, jakie szerzyły się wcześniej w Akademii. Od samego Platona nie mógł przecież domagać się pokazania, gdzie są idee, po tym jak ten bez ogródek stwierdził, że one nigdzie nie są. To nie jemu mógł zarzucać, że konsekwentnie musiałyby istnieć także idee artefaktów (*Kunsterzeugnissen*), gdyż przynajmniej przykład zawarty w księgach *Państwa* odpowiada takiej idei[9]. Jak dalece nie przeoczył Platon nakreślonej tu trudności świadczy początek *Parmenidesa*[10]. Gdy w końcu Arystoteles uznaje idee za zbędne, ponieważ byłyby one tylko odbiciami pojedynczych rzeczy, gdy jego szczegółowa dyskusja wychodzi w ogóle, co często ma miejsce, od założenia, że miałoby istnieć tyle egzemplarzy idei, ile przykładów ich zastosowania występuje w rzeczywistości, to zarzuty tego rodzaju nie znajdują swojego uprawnionego celu w poglądach samego Platona. Nieustannie powtarzanym jego przekonaniem było to, iż każda idea występuje tylko raz, że nie jest ona pojedynczą rzeczą, lecz czymś ogólnym, oznaczającym wiele oraz że wszystkie jej zjawiska tworzą tylko odbicia tej jej jednolitej istoty. Niejasne jednak mogło pozostać to, na czym polega owo

[9] Samo państwo musi zostać potraktowane jako artefakt – wytwór jednej z ludzkich umiejętności (sztuk).

[10] Zob. Platon, *Parmenides* 129A i nn., przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961, s. 23 i nn.

zachowanie się pojedynczych rzeczy, określone mianem naśladowania bądź uczestnictwa, dzięki któremu rzeczy dostarczają jednej idei niezliczoną ilość bytowych urzeczywistnień (*Verwirklichungen im Sein*). Całej dyskusji, która wypełnia 12 (13) księgę Arystotelesowskiej *Metafizyki*[11] i usiłuje przedstawić nonsensowność wzorowanej na rzeczach rzeczywistości idei (*dinghaften Wirklichkeit der Ideen*), nie mogę tym bardziej dlatego uznać za odparcie prawdziwego poglądu Platona, że pogląd uznany za lepszy przez samego Arystotelesa i przeciwstawiony Platońskiemu nie został w ogóle sformułowany zdecydowanie i jednoznacznie. Dla Arystotelesa tylko pojedyncza rzecz uchodzi za prawdziwą οὐσία, i z pewnością będziemy z nim w tym zgodni: tylko pojedynczej rzeczy przysługuje forma rzeczywistości, b y c i a (*zu sein*). Wszelako przedmiotem poznania jest tak dla niego, jak i dla Platona tylko to, co o g ó l n e. Nie dość, że nie jesteśmy w stanie wyczerpać jednostkowej rzeczy (*das Einzelne*), to również w takiej mierze, w jakiej poddajemy ją dającym wyniki badaniom, osądzamy jej istotę i jej zachowanie zawsze wedle ogólnych zasad. Nie może jednak istnieć poznanie czegoś, co w żaden sposób nie istnieje i nie posiada rzeczywistości – także w tym jest Arystoteles zgodny ze swymi poprzednikami. Wynika z tego, że także to, co ogólne nie może po prostu nie istnieć, lecz że w pewnej mierze istnieje, a w pewnej nie. Nie będę śledził w szczegółach tego, co przy tej okazji Arystoteles rozpatruje w dalszej kolejności. Kiedy jednak pozwala on być temu, co ogólne, bądź idei nie poza, lecz w rzeczach jednostkowych, to nie wyjaśnia tym możliwości poznania. A to z tego powodu, że nie da się tego, co wynika z idei, jaka istnieje w rzeczy jednostkowej, przenieść na inną pojedynczą rzecz, w której także natrafiamy na tę ideę. Idea może być tylko wtedy prawomocną podstawą wniosku wychodzącego od czegoś, co w swej jednostkowości rzeczywiste, a dotyczącego zachowania się czegoś innego, gdy sama w sobie w taki sposób łączy wielość punktów odniesienia, że wystąpienie jednego z nich wiązać się musi wszędzie z konieczną obecnością innych. Przy takim ujęciu Arystoteles sam doszedłby szybko do przekonania, że idee rzeczywiście w pewien sposób są χωρὶς τῶν ὄντων. W jaki sposób jednak – na to brakowało mu, tak samo jak jego nauczycielowi, technicznego wyrażenia „obowiązywanie" (*Geltung*). Wszak również dla niego pojęcie ogólne czy też idea nie było ostatecznie prawdziwą ουσία, niemniej jednak δευτέρα οὐσία.

3 2 0. Jeśli zatem chciano by dziwić się temu, że dwóch największych filozofów starożytności widzi się walczących bez pełnego sukcesu o jasność w kwestii jednej tak prostej różnicy, to byłoby to względem nich niesprawie-

[11] Por. zwłaszcza Arystoteles, *Metafizyka* 1078b7-1080a11, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1998, t. II, s. 264–274 (Księga M, 4–5).

dliwe. Dostrzeganie najprostszych relacji myślowych nie jest najprostszym działaniem myślenia, a cała długa historia filozofii uczy, w jaki sposób my wszyscy w każdej chwili gotowi jesteśmy sami siebie obarczyć winą posłużenia się tą samą niejasnością, którą chcielibyśmy, wydobytą w jej najprostszym wyrazie, uważać za niemożliwą. Jak często wierzono, że odkryto jakieś określenie myślowe, dzięki któremu, jak się zdawało, można było przedstawić ogólność sposobu kształtowania oraz rozwoju przejawiającej się rzeczywistości; tak często określenie to usamodzielniano, podnosząc je do rangi czystego bytu (*reines Sein*), względem którego rzeczywistość pojedynczych rzeczy schodzi na dalszy plan jako podporządkowana, nieprawdziwa forma istnienia (*Dasein*). Nie muszę przecież przypominać o ostatniej postaci filozofii niemieckiej, która mniemała, że w miejscu Platońskich idei mogła usytuować jedną nieuwarunkowaną ideę[12]. Ta sama skłonność występuje wyraźnie także w kręgach pozafilozoficznych. Jakże często słyszymy teraz o wiecznych, niezmiennych prawach przyrody, którym podległe są wszystkie zmienne zjawiska. Prawa te jako zjawisko zanikłyby wprawdzie, gdyby nie było już żadnej rzeczy, której mogłyby one coś nakazywać, jednak także wówczas trwałyby nadal, wiecznie obowiązując, ponownie odżywając swą skuteczną mocą w każdej chwili, w jakiej zostałby im skądś dostarczony nowy przedmiot ich zastosowania. Nie brakuje bynajmniej okazji, by zobaczyć, że prawa te przedstawia się jako panujące n a d wszelką bytującą (*seienden*) rzeczywistością, niczym w owym nadniebnym miejscu, w którym Platon ulokował swoje idee. Niemniej ci, którzy tak mówią, z oburzeniem zwalczaliby pomówienie, że przypisali tym prawom rzeczowy bądź osobowy byt (*Sein*) poza rzeczami, którymi prawa te rządzą. Z taką samą słusznością również Platon bronił się przed tą mylną interpretacją. I w końcu muszę dodać, że teraz także my, kiedy odróżniamy przysługującą ideom i prawom rzeczywistość jako o b o w i ą z y w a n i e od rzeczywistości rzeczy jako b y t u, znaleźliśmy najpierw tylko dzięki życzliwości naszego języka wygodne określenie, które może nas ustrzec przed pomieszaniem obu [*modi* rzeczywistości]. Jednak kwestia, która oznaczona została nazwą „obowiązywanie", nie straciła niczego ze swej przedziwności zawierającej bodziec do mieszania jej z bytem. Posługując się w dobrej wierze myśleniem jako naszą naturalną skłonnością, jesteśmy od dawna przyzwyczajeni do tego, uznając to za oczywiste, że treść różnorakich spostrzeżeń i zjawisk dostosowuje się do ogólnych punktów widzenia i w ten sposób musi dać się ująć zgodnie z ogólnymi prawami, że nasze uprzednio wyciągnięte wnioski na powrót zbiegają się z dalszym tokiem owych zjawisk. Dla myśli, która się w to za-

[12] Chodzi tutaj, rzecz jasna, o Hegla.

głębi, jest to wszelako otchłań przedziwności, której istnienie odkrywamy ze zdziwieniem i podziwem. Wielkim dokonaniem Platona niezależnie od tego, jak wiele pytań pozostawiło ono bez odpowiedzi, na zawsze pozostanie to, że istnieją ogólne prawdy, które same nie istnieją jak rzeczy, a jednak rządzą ich zachowaniem.

321. Jedno z tych pytań dotyczy ustalonych stosunków pomiędzy rzeczami i ideami, Platon określił to mianem uczestnictwa tych pierwszych w tych drugich bądź naśladowania. Nie będę jeszcze tej kwestii rozważał w całym zakresie, na pewną wadę nauki o ideach naprowadza nas jednak zarzut Arystotelesa – sam w sobie nieuprawniony. Wśród powodów, które pozwoliły mu ukazać tę naukę jako zbędną i bezużyteczną, podkreślał on z naciskiem to, że nie przedstawia ona początku ruchu. Choć samo w sobie spostrzeżenie to może być słuszne, to jednak za jego pomocą nie można bynajmniej wykazać, że nauka o ideach nie wypełnia tego zadania. Wypełnia ona niecałkowicie inne nawet zadanie, które leży w zakresie jej własnych intencji. Nawiążmy do współczesności: czy nasze prawa przyrody zawierają początek ruchu? Przeciwnie: one zakładają szereg danych, których same nie mogą ustalać, z których jednak, jeśli są dane, można wyprowadzić konieczność wewnętrznego związku następujących właśnie zjawisk. Żadne prawo przyrody nie określa, że obdarzone masą ciała naszego systemu planetarnego w ogóle się poruszają i że ich bieg po orbicie dokonuje się w tym, a nie innym kierunku, bądź że przyśpieszenie, którego udzielają sobie nawzajem dzięki przyciąganiu, musi mieć tę wielkość, jaką ma, a nie jakąś inną. Czy zatem z tego powodu system prawd mechaniki jest bezużyteczny i stanowi pustą gadaninę (κενολογεῖν)[13], że skądinąd oczekuje wszystkich tych początków ruchu i tylko w obrębie już rzeczywistego ruchu uczy, jak każdą pojedynczą jego fazę koniecznie łączyć z każdą inną? Bądź co bądź pierwsze impulsy, od których zależy szereg zjawisk, Platon wolał przenieść – w sposób niezbyt jasny, choć w ostatecznym rozrachunku wcale nie mniej klarowny niż także my to jeszcze czynimy – w ową ciemną ὕλη, która u niego w ogóle nadawała zmysłowy charakter temu, co dane, w stosunku do czego idee znajdowały zastosowanie. Wszelako, gdy w świecie idei widział on wzór, któremu wszystko, co będące (*Seiende*), jeśli czymś jest, musi się podporządkować, to wypowiedział przez to myśl, którą Arystoteles niesłusznie przeoczył. Później bowiem również i on potrzebował jej przy wyjaśnianiu poszczególnych zjawisk. Także on nie mógłby przyznać, że przyczyna poruszająca, która udziela urzeczywistniającego impulsu, posiada wolność w określaniu tego, co z tego impulsu powinno powstać. Od zawsze decydują o tym owe ogólne

[13] Por. Arystoteles, *Metafizyka* 991a22, *op. cit.*, t. I, s. 68 (Księga A, 9).

prawa, które wszelako urzeczywistniającego impulsu n i e dostarczają. Za niedoskonałość Platońskiego poglądu musimy jednak istotnie uznać to, że tylko połowicznie rozwiązał to własne jego zadanie. Racje dla koniecznego związku dwóch treści muszą mieć zawsze formę s ą d u. Nie mogą zostać wyrażone w postaci pojedynczych pojęć, ponieważ żadne z nich samo dla siebie nie zawiera t w i e r d z e n i a. Stąd już przedtem używaliśmy praw, tj. zdań, które wyrażają relację różnych elementów, jako przykładów, na których można wyraźnie ukazać, co to znaczy o b o w i ą z y w a ć w przeciwieństwie do b y ć. Wyrażenie to tylko z połowicznym sukcesem można przełożyć na pojedyncze pojęcia. O tych ostatnich moglibyśmy powiedzieć, że coś z n a c z ą, znaczą one jednak coś dzięki temu, że obowiązują o nich zdania, stwierdzające na przykład, że każda treść pojęcia równa jest samej sobie, a w odniesieniu do innych treści zawarta jest w niezmiennych stosunkach pokrewieństwa i przeciwieństwa. Zbyt jednostronnie zatem – w formie izolowanego pojęcia albo idei – Platon ujął elementy odkrytego przez siebie świata myśli. Już ogólne wrażenie wyniesione z jego wywodów pozwala odczuć, jak w porównaniu oszczędnie występują w nich zdania ogólne. Bynajmniej nie jest tak, że ich całkowicie brakuje, co więcej stanowią one w poszczególnych przypadkach przedmioty ważnych objaśnień. Niemniej nie nasunęło się Platonowi, iż właśnie one w tej postaci zdań muszą być najistotniejszą częścią składową świata idealnego. Swoistość tego ujęcia można pokazać na późniejszych przykładach. Jeszcze Kant, gdy wyszukiwał form apriorycznych, które empirycznej treści naszych spostrzeżeń miały nadać jedność wewnętrznej spójności, popełnił błąd w tym, że rozwijał je właśnie z form samych sądów w postaci pojedynczych pojęć, mianowicie kategorii. Kiedy już mniemał, że je posiada, stało się dla niego tym bardziej jasne, iż nie można nic z nimi począć. Przedsięwziął więc trud uzyskania z nich ponownie sądów, zasad intelektu, które jako przesłanki większe można było rzeczywiście zastosować do przesłanek mniejszych, jakich dostarcza doświadczenie[14]. Stąd skłonność ta, by prawdy, których w pełni adekwatnym wyrazem może być tylko zdanie, doprowadzać do niewystarczającej postaci pojedynczego pojęcia wydaje się naturalna dla wszelkiej ludzkiej wyobraźni,

[14] Lotze nawiązuje tutaj do wywodów Kanta zawartych w *Dialektyce transcendentalnej*. Kant twierdzi mianowicie, iż zasada transcendentalna, np. zasada przyczynowości sformułowana w postaci zdania: „każda zmiana ma swoją przyczynę", wyraża prawidło stosowania intelektu stanowiące przesłankę większą, pod którą władza rozpoznawania (władza sądzenia) podciąga naoczne dane poznania empirycznego, traktowane jako przesłanka mniejsza. Obie przesłanki służą z kolei do sformułowania wniosku rozumowego. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* A 304 / B 360–361, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 14.

a nie tylko dla plastycznie uformowanej wyobraźni starożytnych Greków. Na marginesie warto zauważyć, jak niebezpieczna jest ta skłonność przez to, że prowadzi od pełnego stanu faktycznego, na którym skupia się badanie naukowe, do bezowocnej gry pustymi przedstawieniami, oderwanymi od przysługujących im podstaw. Tak więc Platon zrealizował bardzo niewiele z tego wszystkiego, czego się tu domagamy, i nawet takiej potrzeby ani wyraźnie, ani całkowicie nie uznawał. Jednakże ogólna myśl, że liczne idee nie tylko obowiązują (*es gebe*), lecz wszystkie razem tworzą uporządkowaną całość, jest duszą całej jego prezentacji. Z zapałem ukazuje on przyjemność, jaką daje mu uprawianie dialektyki, rozkładanie złożonej treści przedstawień na elementy z respektem dla jej naturalnych spoin oraz ponowne jej składanie. Jako przedmioty warte przeprowadzenia badań wymienia on także różne stopnie zgodności i przeciwieństw poszczególnych idei oraz możliwe rodzaje ich połączeń. Niemniej ta sztuka dialektyki w przykładach jej rzeczywistego zastosowania, jakie Platon podaje, kończy się dość jednostajnie na klasyfikacji idei, która pokazuje nam, jakie miejsce przypada każdej idei w systemie klasyfikacji, zgodnie z poszczególnymi częściami składowymi, jakie w sobie [idea ta] jednoczy. Wszelako z tego określenia nie wynika żadne twierdzenie, żadne wzbogacenie naszego poznania, które nie byłoby dostępne bez owej klasyfikującej drogi okrężnej. To, co o każdej z idei obowiązuje bądź nie obowiązuje trzeba będzie raczej – tak później, jak i wcześniej – uzyskać z innych źródeł. Platon musiałby poważniej przebadać owe spoiny i przejścia, które chciał jedynie chronić; zamiast systematycznie zestawiać florę idei, powinien swą myśl skierować na ogólne fizjologiczne warunki, które w każdym szczególe rośliny łączą ze sobą część z częścią, umożliwiając rozwój. Lub by powiedzieć to bez użycia obrazów: po tym jak zostało jasno podkreślone istnienie (*Dasein*) wiecznie ważnego (*ewig gültigen*), pełnego treści świata idei, następnym zadaniem stało się przebadanie ogólnej struktury praw (*allgemeine Gesetzlichkeit*), która rządzi jego budową i sprawia, że same już pojedyncze jego części składowe mogą być również połączone w całość. Chodziło o pytanie, jakie są pierwsze z a s a d y naszego poznania, którym mamy podporządkować rozmaitość i d e i. Taką bardziej określoną dla nas postać przyjęło teraz metodyczne badanie p r a w d y i jej źródła. ~

Przekład i opracowanie:
Wojciech Hanuszkiewicz

HERMANN LOTZE (1817–1881) – filozof niemiecki. Stworzył teorię obowiązywania idealnych znaczeń i wartości. Do jego najważniejszych dzieł filozoficznych należą: *Metaphysik* (1841), *Logik* (1843), *Mikrokosmus* (trzy tomy 1856–1864), *System der Philosophie* (dwa tomy 1874–1879).

HERMANN LOTZE (1817–1881) – German philosopher. He created the theory of the validity of meanings and values. His most important philosophical works are: *Metaphysik* (1841), *Logik* (1843), *Mikrokosmus* (three volumes 1856–1864, Eng. trans. – two volumes 1885), *System der Philosophie* (two volumes 1874–1879, Eng. trans. 1884).