

Zbigniew DANEK
(Łódź)

BEZCEŁOWOŚĆ WYSIŁKU POZNAWCZEGO – PLATON WOBEC PARADOKSU

W rozważaniu dialogu *Teajtet* poświęconym sądom fałszywym zastanawia się Platon nad istotą operacji obliczeniowych (198b8 nn.). Zwraca uwagę na nieco dziwną okoliczność, iż ktoś biegły w tego rodzaju działaniach, skoro poszukuje jednej ze znanych mu doskonale liczb, robi wrażenie nie wiedzącego (*ὄνκ εἰδώς*) tego, co niewątpliwie zna (*ἐπίσταται*). Wypowiedź kończy zdaniem: „Słyszysz przecież nieraz spory tego rodzaju”¹.

Zdanie bez wątpienia nawiązuje do toczonych wówczas dyskusji, o których trudno byłoby powiedzieć coś więcej, gdyby nie odezwały się wyraźnym echem w innych pismach Platona. Są wskazywane miejsca, których przytoczona uwaga Sokratesa ma konkretnie dotyczyć. J. McDowell² odnosi ją do odpowiedzi, jaką Menonowi daje Sokrates stwierdzający, między innymi, że poszukiwać nie można tego, czego się nie zna wcześniej, gdyż poszukiwanie musi mieć określony swój przedmiot. (*Menon* 80e25). Inni (A. Dies, D. Bostock)³ są zdania, że przytoczone słowa Sokratesa nawiązują do erystycznych popisów Eutydema i Dionizodora. Ci dwaj wykazują, że ucząc się nabywamy coś nowego, lecz zarazem, będąc odbiorcami słów składających się ze znanych doskonale liter (*γράμματα*), przejmujemy coś, co jest już obecne w naszej świadomości (*Eutydem* 276d–277c). Sądy wypowiedziane w trzech miejscach dialogów Platónskich łączy wspólna myśl, według której ogólnie pojęte poszukiwanie badawcze staje się dążeniem paradoksalnym. Zmierza bowiem do uchwycenia tego, co jest już w naszym posiadaniu.

¹ *Teajtet* 198c 10; cytaty, jak i pozostałe, w tłumaczeniu W. Witwickiego (Platona, *Teajtet*, Warszawa 1959).

² J. McDowell, *Plato: Theaetetus*, Oxford 1973, s. 221 nn.

³ A. Dies, *Platon, Œuvres complètes, VIII, 2 (Théétète)*, Paris 1924, s. 243, przyp. 1; D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988, s. 190, przyp. 31.

Dostrzegana niejednokrotnie przez Platona ta sytuacja ujmowana jest charakterystycznym określeniem „paradox of inquiry”, które przetłumaczymy jako „paradoks myślenia poszukującego”⁴.

Paradoks niewątpliwie daje znać o sobie we wskazanych miejscach pism Platońskich, które jednak, naszym zdaniem, nie muszą pozostawać w bliższej wzajemnej zależności. Uwaga Sokratesa kierowana do Teajtetu może odnosić się do, nieutralizowanych przez Platona, wielu innych dyskusji na ten temat. Niemniej jednak porównanie trzech odcinków prowadzi do przekonania, że autentycznej i oryginalnej postaci owych „sporów” ujawniających paradoksalność dociekań filozoficznych należy poszukiwać w relacji dialogu *Eutydem*. Świadczenie *Menona*, w którym pogląd jest określany jako „erystyczny” (80e2), nosi już bowiem – podobnie jak uwaga w *Teajtecie* – znamiona zachowującego dystans autorskiego komentarza. Rozważanie rozpoczynamy od zwrócenia się ku sofizmatom dialogu *Eutydem*⁵.

Rozważanie mieć będzie na celu:

1) określenie istoty paradoksu, czemu służyć ma ustalenie formuły zdolnej ująć tę sytuację. Formuła stanie się kryterium rozstrzygającym, czy paradoks w ogóle ma miejsce tam, gdzie bywa odnajdywany;

2) ocenę, mających na celu przezwyciężenie paradoksu, rozwiązań, jakie zostają przedstawione przez Platona, a w rezultacie stwierdzenie, w jakim stopniu udało mu się zapanować nad sofizmatem;

3) wyjaśnienie, dlaczego ów sofizmat, pozornie niewart uwagi, zaprzęta w dość widoczny sposób autora dialogów filozoficznych, który z paradoksem w istocie nie może się uporać. Wytlumaczenie upatrywane będzie w specyficznym rozumieniu wiedzy, jakie daje o sobie znać w dialogach Platona, skłonnyemu ujmować tę kategorię w sposób „atomistyczny”.

⁴ Opowiadamy się za określeniem „paradox of inquiry”, którym posługują się N. P. White (*Platon on Knowledge and Reality*, Indianapolis 1976, s. 40–47, 181, 206, 218) oraz D. Bostock (*op. cit.*, s. 15–16, 251–263), jako najwięcej mówiący o istocie sytuacji. Zyskuje ona jednak również inne określenia. H. H. Benson (*Meno, the Slave Boy and the Elenchos*, „Phronesis” 35/2 (1990), s. 128–158), oraz R. Desjardins (*The Rational Enterprise: Logos in Plato's Theaetetus*, New York–Albany 1990, s. 272) nazywają tę sytuację paradoksem *Menona* („Meno's paradox”), a J. Moravcsik (*Learning as Recollection, Plato I: A Collection of Critical Essays*, Garden City 1970, s. 53–69) – który zresztą używa także terminu „inquiry” – ujmując ją jako paradoks „uczenia się” bądź „uczącego się” („paradox of learning” – s. 54, „the learner's paradox” – s. 64).

⁵ Postępowanie może być uznane za niezupełnie zgodne z kolejnością powstawania utworów Platona, skoro według H. Thesleffa (*Studies in Plato's Chronology*, Helsinki 1982) *Eutydem* jest dialogiem późniejszym niż *Menon*, a nawet *Uczta* (o której też będzie mowa). By uniknąć tego zarzutu, zauważymy, iż: (1) Platońskich dialogów nie można traktować jako sprawozdania trzymającego się rzeczywistego następstwa przedstawianych sytuacji, (2) relacja *Eutydem*a może sięgać do źródeł „sporu” ze względów, jakie wcześniej nie dają znać o sobie.

1. Zasięg paradoksu

Sofizmat znajdujący rozwinięcie w dialogu *Eutydem*, mający w centrum pojęcie „uczenia się” (*μανθάνειν*), już ze względu na konieczne podmiotowe i przedmiotowe uwarunkowania tej „osiowej” kategorii, przeprowadzany jest w dwóch kierunkach. Dowodzenie rozkłada się w związku z tym na dwie sekwencje. W pierwszej części dowodzenia dwaj eryści – stawiając pytanie, czy tymi, którzy się uczą, są mądrzy, czy też nierozumni (*οἱ μανθάνοντες οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς* – 275d4) – wykazują, że wiedzę, przekazywaną przez nauczycieli, pobierają ci, którzy jej nie mają, a więc niemądrzy czyli po prostu głupi (*ἀμαθεῖς* – 276b4); następnie jednak, odwołując się do praktyki nauczania, dowodzą, że w gronie pobierających nauki naprawdę uczą się jedynie mądrzy (*σοφοὶ* – 276c6). Sekwencję drugą otwiera pytanie, czy uczący się uczą się tego, co wiedzą (bądź umieją), czy właśnie tego, czego nie wiedzą (*οἱ μανθάνοντες μανθάνουσι ἃ ἐπίστανται ἢ ἃ μὴ ἐπίστανται* – 276d8). W dowodzeniu zostaje wykazane najpierw, że nauczając, skoro wypowiada słowa, wypowiada zarazem „litery” (*γράμματα ἀποστοματίζει* – 277a4), z których słowa się składają. Ci, których uczy, kiedy przejmują złożone z liter słowa, uczą się zatem tego, co jest im z dawna wiadome. Odpowiedzią na uzyskaną akceptację tego dziwnego poglądu jest odwołanie się do samej istoty procesu uczenia się, który jest niczym innym jak „chwytniem” wiedzy (*ἐπιστήμην ἐστὶ λαμβάνειν* – 277b6), a zatem nabywaniem czegoś uprzednio nie posiadanego. Wynika, że uczą się ci, którzy nie wiedzą (*οἱ μὴ ἐπιστάμενοι* – 277c7) czyli nie znają tego, co ma być im przekazane.

Wartość dowodzenia pozostaje wręcz poza dyskusją: W pierwszej części jest ono oparte na nieuprawnionym stawianiu treści uczenia się w jednym rzędzie z dyspozycjami poznającego, w drugiej z zupełną niefrasobliwością zaciera różnicę między treściami przekazywanymi w procesie dydaktycznym a środkiem przekazywania owych treści, jakim są słowa – sprowadzane bezpodstawnie do struktury elementarnej. Platon nie sprawia zresztą wrażenia, aby w tym utworze traktował sofizmat poważnie⁶. Przy wszystkich swoich niedostatkach dowodzenie może jednak być uznane za najpełniejsze ujęcie paradoksu. Odnosi centralne pojęcie „uczenia się” zarówno do jego podmiotu wykazując, że nie jest nim ktoś mądry, ani też ktoś niemądry – jak i do przedmiotu czyli treści przejmowanych w procesie nabywania wiedzy. Otwiera tym samym szerokie pole do kojarzenia opisanej sytuacji z szeregiem podobnych wymową miejsc w innych dialogach Platona.

Wspomnimy przede wszystkim, wzmiankowaną już, wymianę zdań między Sokratesem a Menonem, podczas której, w odpowiedzi na deklarowaną

⁶ Nazywa go „zabawą dziecięcą” (*παιδική* – 277d9, 278b2, 278b3).

przez Sokratesa niewiedzę, jego rozmówca stawia dwa pytania, składające się na osławiony „paradox of inquiry” (*Men.* 80d5–9). Pierwsze dotyczy możliwości wyznaczenia celu czy też przedmiotu poszukiwań w sytuacji zupełnej niewiedzy, jaką wyznaje Sokrates, zachęcając jednocześnie do wysiłku poznawczego. Drugie jest pytaniem o możliwość oceny uzyskanego rezultatu – możliwość stwierdzenia, że zostało osiągnięte to, co było celem dążenia. Niewiedza deklarowana przez Sokratesa nie dopuszcza i takiej konstatacji. W odpowiedzi Sokrates przypomina sofizmat – w ocenie Menona (81a1) odpowiadający jego myśli – według którego poznający nie może poszukiwać (*ζητεῖν* – 80e2) ani tego, co wie, ani tego, czego nie wie (*οὔτε δ οἶδεν οὔτε δ μὴ οἶδεν* – e3). Wiedząc, nie potrzebuje poszukiwać, jako że jest już w posiadaniu tego, czego miałby szukać. Niewiedza z kolei także nie tłumaczy poznawczej aktywności: niewiedzący nie wie przecież, czego ma poszukiwać (*οὐδὲ γὰρ οἶδεν δ τι ζητήσει* – 80e5).

Sokrates ma nadzieję, że rozwiązanie przyniesie teoria anamnezy czyli przypominania sobie treści prenatalnych. Nie jest to u Platona jedyny sposób rozwikłania paradoksu, który (jeżeli nie wywoła sprzeciwu uznanie dociekania filozoficznego za poszukiwanie prawdy) daje o sobie znać w zgodnych ze sobą stwierdzeniach, jakie padają w dialogach *Lysis* i *Uczta*. W tych miejscach paradoks przestaje jednak być źródłem nieprzewidywanej trudności. Pojawia się z gotowym rozwiązaniem. W pierwszym przypadku rozwiązaniem jest orzeczenie, według którego dociekaniu filozoficznemu nie oddają się ci, którzy już są mądrzy (*τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν* – *Lys.* 218a2–3), ani też ktoś pogrążony do końca w niewiedzy (*κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθὴ οὐδένα φιλοσοφεῖν* – a5); mogą to być jedynie ci, którzy mają świadomość swojej niewiedzy (*ἠγούμενοι μὴ εἰδέναι & μὴ ἴσασιν* – b1). Pogląd odzywa się w stwierdzeniach Platońskiej *Uczty*, gdzie – po wykluczeniu z grona tych, którzy „filozofują” (*φιλοσοφοῦσι*), zarówno każdego już będącego mądrym (*σοφός*), jak i głupców (*ἀμαθεῖς*); którzy, pozbawieni świadomości swoich braków, nie pragną nawet zmierzać ku lepszemu – pada wskazanie na tych, których można umieścić między jednym i drugim (*οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων* – 204b2). Filozofem jest ten, kto znajduje się pomiędzy mądrymi, a z drugiej strony całkowicie głupimi (*φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς* – b5). Jedynie ktoś taki odznacza się bowiem pragnieniem i umiłowaniem mądrości należącej do dóbr najpiękniejszych (b3). W dialogu *Fajdros* (278d4–5) ktoś taki nazwany zostaje „filozofem” (*φιλόσοφος*) i przeciwstawiony mędrcom (*σοφός*), którym ma być jedynie bóg (Bogowie uosabiający skończoną mądrość pojawiają się w obu miejscach wskazanych powyżej – *Lys.* 218a3, *Symp.* 203e6 – tam jednak mądrość nie jest zastrzeżona wyłącznie dla nich). Echem odzywa się również myśl, iż rozwiązaniem paradoksu może być świadomość niewiedzy cechująca tego, kto jest pomiędzy dwiema skrajnościami. Wspomnimy chociażby miejsce

dialogu *Charmides*, gdzie człowiekiem roztroptnym (σώφρων) nazwany zostaje ten, kto rozumie, że wie to, co wie i nie wie tego, czego nie wie (ἐπιστήμων ὧν τε οἶδεν, ὅτι οἶδεν, καὶ ὧν μὴ οἶδεν, ὅτι οὐκ οἶδεν – 175c1–2)⁷.

Ponieważ, siłą skojarzenia, nasuwają się liczne deklaracje Sokratesa dotyczące jego własnej niewiedzy, konieczne wydaje się wytyczenie granic występowania paradoksu poprzez ujęcie jego podstawowej struktury. Erytyczne dowodzenie dialogu *Eutydem*, gdzie paradoks występuje w postaci najpełniejszej, wypracowuje jego formułę „trójeźlonową”. Centralne pojęcie „uczenia się” ma bowiem z jednej strony podmiot – owych uczących się, mądrych bądź głupich – z drugiej natomiast znany bądź zupełnie nieznany materiał będący przedmiotem nauki. W takiej „dwukierunkowej” postaci paradoks obejmuje z powodzeniem zarówno sytuację z dialogu *Menon* – gdzie mowa jest o przedmiocie wiedzy i ewentualnego poszukiwania – jak i miejsca, w których filozoficznej docieklivosti odmawia się skończenie mądrym, a z drugiej strony całkowicie pozbawionym wiedzy. Wbrew pozornemu rozchodzeniu się sofizmatów w dwóch, wydawałoby się przeciwnych, kierunkach, wiele wskazuje jednak na to, że mogą zostać potraktowane jako ujęcie tego samego w istocie problemu. Sugeruje to Sokrates stwierdzeniem, iż kwestia postawiona w drugim sofizmacie bliska jest pierwszemu zagadnieniu (*Euth.* 278a8), nie rozwija on jednak tej myśli. Czyni to nieco wcześniej *Eutydem*. Usiłując dowieść, że uczą się ci, którzy nie są mądrzy, proponuje następującą eksplikację treści określeń „mądrzy – niemądrzy”: Pyta, czy uczący się, skoro nie znali wcześniej tego, co mają sobie przyswoić (ὅτε ταῦτα οὐκ ἠπίστασθε – 276a9), są mądrzy (σοφοί), i w rezultacie uzyskuje zgodę na stwierdzenie, że – w sytuacji, gdy nie znali oni tego, czego się dopiero uczą (μὲν ἄνουντες & οὐκ ἠπίστασθε – 276b3) – winni być nazwani niemądrymi (ἄμαθεῖς). W tej interpretacji „mądry” to po prostu ktoś „wiedzący” czyli „mający określone wiadomości”, a w sytuacji, jakiej dotyczy paradoks, wiadomości będące przedmiotem uczenia się, poszukiwania badawczego, dociekania filozoficznego, najogólniej: myślenia poszukującego. Nie stwarza bowiem trudności sprowadzenie do wspólnej postaci określeń procesu poznawczego, będącego dotychczas kategorią centralną. Bardziej interesująco przedstawia się możliwość połączenia w jedno pojęć do tej pory przeciwstawnych: Poprzez zastąpienie nazwy σοφοί – „mądrzy” określeniem οἱ ἐπιστάμενοι – „wiedzący” czy „znający”⁸, dwukrotnie stawiane pytanie zyskuje sens prosty i jednoznaczny. Brzmi teraz: Czy oddają się dociekaniu ci, którzy znają to, czego poszukują, czy też ci, którzy tego nie znają. Kwestia – ujawnia się jej sens poważny – dotyczy zatem relacji między

⁷ Zauważmy jednak, że Sokrates zgłasza to określenie człowieka roztroptnego z dezaprobatą dla myśli, iż ktoś może wiedzieć to, czego nie wie (ἅ τις μὴ οἶδεν μηδαμῶς, ταῦτα εἰδέναι ἀμῶς γέ πως – 175c5), z góry uznanej za stwierdzenie tego, co niemożliwe (ἀδύνατον).

⁸ Por. *Th.* 145e3 (ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί).

wiedzą a ogólnie pojętym myśleniem poszukującym. Paradoks zyskuje ujęcie prostsze, które określimy jako formułę „dwuczłonową”. Wyraża się stwierdzeniem, że nie może podjąć dociekania ani ten, kto zna to, czego poszukuje, ani ten, kto zupełnie tego nie zna.

Ponieważ jest to niemal dokładne powtórzenie formuły Platońskiego *Menona*, obecność paradoksu w tym miejscu – określimy je mianem „locus classicus” – nie podlega wątpliwości. W dwuczłonowej formule sofizmu zmieści się też z pewnością sytuacja zarysowana w orzeczeniach dialogów *Lysis* i *Uczta*: mędrcy, których tam pozbawia się możliwości filozofowania, to po prostu „wiedzący” czyli „znający” to, czego mieliby poszukiwać. Nie wyda się jednak trafne odnajdywanie paradoksu w stwierdzeniu dialogu *Charmides*, ani też w rozgraniczeniu σοφός-φιλόσοφος przeprowadzanym w Platońskim *Fajdrosie*. Żadna z tych dwóch wypowiedzi nie dotyczy bowiem relacji między wiedzą poznającego a jego wysiłkiem poznawczym. W pierwszej element poszukiwania badawczego – jeden z dwóch koniecznych – nie wystąpi w ogóle, w drugiej natomiast zaznaczy się co najwyżej poprzez dalekie odniesienie do „żywego słowa” (λόγος ζῶων – 276a8), jakie ma uprawiać ktoś nazwany filozofem. „Żywa” mowa przypisana miłośnikowi prawdy nie jest tu jednak, jak się wydaje, dyskursem poszukującym, lecz stanowi wyraz już ukształtowanych przekonań.

Z podobnych względów wypadnie wyłączyć z kręgu zainteresowania szereg innych miejsc, ze znaną dygresją „epistemologiczną” Platońskiego *Listu VII*, na czele (342a–344c). Dygresja, jak sądzi N. P. White, ma zamykać wieloletnie zmagania Platona z paradoksem, przynosząc radykalne i bodaj ostateczne rozstrzygnięcie kwestii, które jednak trudno uznać za rozstrzygnięcie zwycięskie: Jest to bowiem całkowite ustępstwo wyrażające się uznaniem bezcelowości wysiłków poznawczych, a przynajmniej wszelkiego racjonalnego postępowania w tym względzie⁹. Ta ocena ma oparcie w Platońskim orzeczeniu o „bezsilności słów” (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές – 343a1) ujmujących treści poznawcze, bezsilności płynącej z przypadkowego powiązania nazwy z rzeczą. Zauważymy jednak, że Platon kwestionuje przede wszystkim możliwość przekazania czy też przedstawienia prawdy o rzeczach, nie natomiast możliwość dotarcia do owej prawdy. Ostateczne poznanie, nawet będąc rezultatem nagłego „oświecenia” (ἐκλάμψις), winno być poprzedzone długotrwałym wysiłkiem, którego celowość nie podlega dyskusji (343e, 344b). Z naszego punktu widzenia o nieobecności paradoksu w dygresji *Listu VII* przesądza fakt, że kwestia wiedzy bądź niewiedzy warunkującej lecz i wykluczającej poznawcze poszukiwanie nie znajduje tutaj żadnego

⁹ N. P. White, *op. cit.*, s. 206 nn. oraz s. 228 (the Seventh Letter finally either brings the notion of illumination in as a part of a last-ditch effort to salvage the possibility of inquiry or simply abandons the notion of genuine inquiry altogether).

odzwierciedlenia. Dążący do prawdy jest pozbawiony wiedzy, którą zamierza zdobyć, nie na tyle jednak, by nie wiedział, czym się zajmuje. Platon w czasie powstawania tego pisma jest już, jak się wydaje, „poza paradoksem” i orzeczenie D. Bostocka, który przedstawioną interpretację kwituje stwierdzeniem, iż *List VII* po prostu „ignoruje” (simply ignores”, jw., s. 261) ów problem, nie wymaga z pewnością rewizji.

D. Bostock idzie dalej: wyraża przypuszczenie, że również dialog *Teajtet* nie podejmuje w ogóle zagadnienia¹⁰. Obecność paradoksu w tym utworze, zmierzającym do określenia pojęcia wiedzy, staje się kwestią, która może zyskać rangę zasadniczą dla jego interpretacji. Można bowiem z przekonaniem dowodzić, że zagadnienie w ogóle nie znajduje odbicia w dyskusji, można jednak również utrzymywać, że kwestia znajomości bądź nieznanomości przedmiotu podejmowanych poszukiwań jest podstawowym problemem utworu. Ktoś zajmujący pierwsze stanowisko zauważy z pewnością, że trudno dopatrywać się paradoksu w dyskusji, w której przedmiot poszukiwań jest określany jasno i bez problemów, a deklarowana przez Sokratesa niewiedza zupełnie nie staje na przeszkodzie ani samemu dociekaniu, ani przekonaniu o możliwości dokonywania oceny osiągniętych rezultatów (150b10 nn., 161b3–5, 210b8 nn.). W myśl paradoksu Sokrates nie byłby w ogóle zdolny do wprowadzenia pojęcia, którego sensu, jak oświadcza (145e8–9), nie potrafi uchwycić. Wyznawca poglądu przeciwnego zauważy w odpowiedzi, iż Sokrates, nie dostrzegający początkowo paradoksalności sytuacji, w dalszej dyskusji uzmysławia ją sobie z całą ostrością. Stwierdza wówczas, że całe rozważanie prowadzone jest w sposób nieczysty (*μη καθαρώς* – 196e2): zmierzając do uchwycenia pojęcia wiedzy¹¹ – a zatem nie dysponując nim jeszcze – wykorzystuje wielokrotnie określenia ujmuje różne jej postaci, jak „poznajemy” (*γινώσκουμεν*), „wiemy” (*ἐπιστάμεθα*), „nie wiedzieć” (*ἄγνοεῖν*), czy „rozumieć” (*συνιέναι*). Oczywiście fakt może zaowocować stwierdzeniem przeciwnym orzeczeniu paradoksu (wynika, że jest możliwe znać w jakimś stopniu to, czego się nie zna do końca), niemniej jednak daje on znać o sobie w tym oświadczeniu w sposób wyraźny: Wyraża się przekonaniem, iż coś, co jest przedmiotem czynności badawczych, nie może stanowić niewiadomej, bądź też, ujmując odwrotnie, że pojęcie, którego sensu dopiero się dochodzi, winno być znane, co brzmi już w pełni „paradoksalnie”. Można utrzymywać, co więcej, że paradoks pojawia się znacznie wcześniej, chociażby w sytuacji, gdy Sokrates wskazuje na bezsens uczenia się i dociekań dialektycznych w ogóle, wobec zakładanego przez Protagorasa subiektywizmu w rozstrzyganiu o prawdzie (61d–e). Można,

¹⁰ D. Bostock, *op. cit.*, s. 261: „I think it extremely probable that the Theaetetus is equally unperturbed by it”.

¹¹ 196d7–8: *πᾶς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος ζήτησις γέγονεν ἐπιστήμης ὥς οὐκ εἰδῶσι τί ποτ' ἐστίν*.

jak N. P. White, również w końcowym rozważaniu na temat logosu „wyróżniającego” przedmiot (208c nn.) dopatrywać się nie tylko obecności paradoksu, lecz nawet jego postaci rdzennej¹².

Oceniając drugi pogląd zauważymy, iż przesadne jest z pewnością przypisywanie sofizmatowi decydującego wpływu na przebieg dyskusji. Z całą pewnością wpływ ten nie wchodzi w rachubę we wskazaniu na wzajemne wykluczenie się subiektywizmu protagorejskiego i dyskursu poznawczego. Przykład dowodzi wyłącznie braku uzasadnienia dla poszukiwania obiektywnych prawidłowości, nie neguje natomiast celowości poszukiwania prawdy przez jednostkę we własnym zakresie. Nie stawia z pewnością pytania o wiedzę poprzedzającą takie doświadczenie. Brak tego koniecznego członu formuły paradoksu przesądza, jak się wydaje, negatywnie również kwestię jego obecności w rozważaniu o logosie (208c nn.), mimo iż rozstrzygnięcie jest teraz znacznie trudniejsze. W tym odcinku dyskusji wykazywana jest bowiem paradoksalność dołączania logosu mającego rzecz wyróżniać, do sądu, który jest już wyróżnieniem rzeczy. Podobieństwo sytuacji narzuca się z całą oczywistością: przedmiotem poszukiwania staje się to, co jest już w posiadaniu poszukującego. Mimo to jednak obecności paradoksu w tym miejscu nie uznajemy z dwóch zasadniczych względów. Logos wyodrębniający przedmiot jest, po pierwsze, nie tyle poszukiwaniem czy dociekaniem, co formułą stanowiącą, co najwyżej, przedmiot poszukiwania (o którym jednak w ogóle nie ma tutaj mowy). Tym z kolei, co poprzedza takie wyodrębnienie i do czego formuła logosu ma być dołączana, nie jest wiedza – bądź zupełny jej brak – lecz stan świadomości określany jako „doksą” czyli mniemanie, którego z pewnością nie uda się utożsamić ani z wiedzą, ani z niewiedzą¹³. Brak wyraźnej obecności każdego z dwóch koniecznych składników formuły paradoksu sprawia, że nie wydaje się uzasadnione mówić o jego wystąpieniu w finale dialogu *Teajtet*.

Paradoks dość wyraźnie daje znać o sobie w innym odcinku dialogu, mianowicie w rozważaniu poświęconym określeniu istoty sądu fałszywego (187c–200d). W tym odcinku dyskusji niejednokrotnie wypowiedzany jest pogląd, że myślenie prowadzące do wydania sądu fałszywego musi być poprzedzone jakąś wiedzą bądź niewiedzą, że jednak tak wiedza, jak i zupełna niewiedza nie mogą prowadzić do fałszu i błędu¹⁴. Ponieważ paradoks – jak zostało przyjęte – dotyczy niemożności określenia relacji między wiedzą a myśleniem poszukującym, pierwszy z jego składników obecny jest w omawianym dociekaniu w sposób nie podlegający dyskusji. Może natomiast budzić wątpliwości uznanie za drugi konieczny składnik

¹² N. P. White, *op. cit.*, s. 182; „The paradox of the Meno has come home to roost”; por. D. Bostock, *op. cit.*, s. 251.

¹³ Dowodzi tego cały, omawiany poniżej, odcinek 187c–200d.

¹⁴ *Th.*, 188b–c, 192a–c, 193a–b, 196b–c, 198c, 200b.

paradoksu sądu czy mniemania, ograniczonego w dodatku do przypadków mylnej oceny rzeczy. W odpowiedzi zauważymy, iż Platon w tej części dyskusji od początku skupia uwagę nie tyle na końcowej konstatacji ujmowanej jako „doksą” czyli sąd, co na samym mechanizmie powstawania fałszu w ocenie rzeczy, na procesie prowadzącym do wydania sądu. Ujmowana określeniami „doksazein” (187a8) czy „dianoesthai” (189e2) ta aktywność wewnętrzna – przedstawiana jako wewnętrzny dialog poznającego (189e6 nn.), jako próby znalezienia dla bieżących doznań odpowiednich „znaków” w świadomości (193b8 nn.), porównywana z „polowaniem” na prawdę (198a1 nn.), z dążeniem do jej „uchwycenia” (198d3) – z pewnością może być nazwana poszukiwaniem.

Zastanawia z pewnością fakt, że rezultatem owego poszukiwania ma być ustalenie fałszywe. Skierowanie uwagi ku sądom fałszywym jest jednak zrozumiałą reakcją na określenie wiedzy jako „sądu prawdziwego” (187b5), a zainteresowanie autora nie skupia się wyłącznie na myśleniu i sądach określonej wartości. Zajmuje on się sądem jako konstatacją w założeniu dwuwartościową, a tym samym w każdym przypadku potencjalnie fałszywą¹⁵. Relacja między wiedzą wydającego sądy a nietrafnością jego orzeczeń jest zresztą nieporównywalnie bardziej frapującym przedmiotem dociekań niż mechanizm rodzenia się sądów prawdziwych – tu nasuwa się proste, wręcz tautologiczne rozwiązanie – i Platon, jak się wydaje, idzie w tym właśnie kierunku. W słynnej „teorii zdania” dialogu *Sofista* zajmuje się, nierozwiązaną w *Teajecie*, kwestią wyjaśnienia obecności fałszu w sądach przez nas wypowiedzianych¹⁶. Trudno jednak utrzymywać, że w tym rozważaniu Platon rozpatruje na nowo znany paradoks, jako że nie kładzie najmniejszego nacisku na, prowadzące do wydania sądu, myślenie poszukujące. Być może problemy związane z sofizmatem ma już wówczas poza sobą.

Tak z pewnością nie jest w czasie, gdy powstaje *Teajtet*, o czym świadczy nie tylko uporczywa obecność w tym dialogu kwestii wzajemnego związku wiedzy i aktywności myślowej poznającego, lecz także trudności, jakie sprawia ów problem. Z drugiej strony należy jednak zauważyć, że rozważania dialogu *Teajtet*, mimo aporetycznego finału, oznaczają wyraźny postęp i pogłębienie refleksji skupiającej się na omawianym paradoksie. Mogą być odczytane jako nawiązanie do uprzednio wskazanych miejsc,

¹⁵ Poza faktem, że sąd prawdziwy mający stanowić wiedzę jest wyprowadzany z sądu odwrotnej wartości (187b4 nn.), potwierdzeniem tego staje się częste występowanie w rozważaniu o sądach fałszywych określenia prawdy (np. 194b3, b5, c2, d4, 195b4, 199b7, b8, e6, 200a5) oraz podkreślanie dwuwartościowości sądu (187c4: *δυσὶν ὄντοιν εἰδῶσιν δόξης*; por. 187e6).

¹⁶ Wówczas dopiero okazuje się, że myślenie zmierzające do orzeczeń fałszywych opiera się na wiedzy i niewiedzy jednocześnie: wiedza dotyczy trafnie wskazywanego podmiotu, a niewiedza mylnie określanych jego poczyną. Przykład stanowi zdanie: „Teajtet lata” *Θεαίτητος [...] πέταται* – *Soph.*, 263a8).

gdzie paradoks daje znać o sobie i nawet bywa rozwiązywany na kilka sposobów. Rozważanie w *Teajecie* obnaża słabości i niewystarczalność tamtych rozwiązań.

2. Rozwiązania paradoksu

Platon nie pozostaje bezradny wobec sofizmu. Stara się zajmować postawę konstruktywną czy wręcz ofensywną, co wyraża się tym, że wskazywane są możliwości przezwyciężenia paradoksu. Rozwiązanie przynosi już dyskusja w dialogu *Eutydem*. Sokrates wypowiada wówczas myśl, według której paradoksalny rezultat dowodzenia erystycznego może zostać przezwyciężony poprzez zrozumienie podwójnego sensu kluczowego słowa „manthanein” (uczyć się). Jest ono bowiem używane w sytuacjach, kiedy ktoś nie mając uprzednio wiedzy (*μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην* – *Euthyd.* 277e7) dopiero ją zdobywa, jak i wtedy, gdy uczący się mając już wiedzę, z pomocą tej wiedzy poznaje interesujący go przedmiot (*ταύτῃ τῇ ἐπιστήμῃ ταῦτόν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ* – 278a2–3). Wówczas uczy się jako już wiedzący, a z podkreślenia, że przedmiot jest „ten sam” (*ταῦτόν τοῦτο*), wynika, iż w trakcie tego procesu poznaje zarazem coś, co jest mu już wiadome. W sytuacji ujmowanej pierwszym znaczeniem słowa „manthanein” ignorancja poznającego obejmuje, jak się można domyślać, i jego dyspozycję i przejmowanie treści; wyraża się nieznanomością określonego przedmiotu poznawczego zainteresowania. Wydaje się, że Sokrates tym sposobem przezwycięża paradoks w obu jego aspektach.

W dialogu *Menon* rozwiązanie przychodzi w większym wysiłkiem. Można właściwie mówić o dwóch rozwiązaniach. Pierwszym, eksponowanym przez autora, staje się wskazanie na obecność w naszej świadomości treści prenatalnych, które udaje się przywołać dzięki przypomnieniu (*ἀνάμνησις*). Co więcej, przypomnieniem tego rodzaju zostaje nazwane uczenie się i myślenie poszukujące „w całości” (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἅρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* – *Men.* 81d4–5). Obecność w ludzkiej świadomości, czy raczej podświadomości, wiedzy prenatalnej Sokrates usiłuje wykazać wydobywając z zupełnie niewykształconego chłopca, z pomocą samych tylko pytań, twierdzenie na temat przekątnej kwadratu dającej iloczyn (kwadratowy) dwukrotnie większy od powierzchni owego kwadratu. Nie kwestionując nawet wartości tego dowodu, należy jednak zauważyć – co czyni chociażby D. Bostock¹⁷ – że może on być odpowiedzią na drugie zaledwie z pytań postawionych przez Menona, dotyczące możliwości stwierdzenia, iż cel poszukiwania został osiągnięty. Koncepcja „anamnezy” nie wyjaśnia w żaden

¹⁷ D. Bostock, *op. cit.*, s. 15.

sposób, jak można w ogóle rozpocząć konkretnie ukierunkowane poszukiwanie – nie przełamuje alternatywy, według której takiemu dociekaniu nie oddaje się ani ten, kto zna wynik, ani tym bardziej ten, kto nie wie zupełnie, czego ma szukać. Bardziej niż opisana procedura „przypomnienia” przekonuje inne, mniej widoczne, wskazanie dyskusji, mianowicie zwrócenie uwagi na obecność w świadomości kogoś nie mającego wiedzy o przedmiocie dociekania prawdziwych mniemań czy wręcz sądów (*ἀληθείς δόξαι* – *Men.* 85c7). Można rozumieć, że taki sąd, będący przeczcuciem czy twierdzeniem hipotetycznym, pozwala poznającemu na rozpoczęcie poszukiwania ukierunkowanego na zweryfikowanie przypuszczeń. Sąd czyli „doksa” zajmie miejsce między wiedzą a całkowitym jej brakiem¹⁸.

Umieszczenie sądu między dwoma skrajnymi stanami świadomości budzi skojarzenie z sytuacjami, w których paradoks był przewyciężany czy łagodzony w ten właśnie sposób. W znanym już miejscu dialogu *Lysis* dociekaniu filozoficznemu mogą oddawać się – umieszczeni pomiędzy skończeniem mądrymi a całkowitymi ignorantami – ci jedynie, którzy mają jakieś mniemanie o zakresie swojej niewiedzy (*ἐτι ἠγούμενοι μὴ εἰδέναι & μὴ ἴσασιν* – 218b1). Orzeczenie zostaje powtórzone w relacji *Uczty* Platońskiej, gdzie filozofujący, już nie „głupi” (*ἄμαθεῖς*), a jeszcze nie „mądrzy” (*σοφοί*), zostają uznani za grupę pośrednią między tamtymi dwiema (*οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων* – 204b2). Wspólne dwóm miejscom wskazanie na, będące stanem „pośrednim”, przekonanie o braku wiedzy łączone z pragnieniem jej zdobycia jako potencjalne rozwiązanie paradoksu może być opatrzone określeniem *μεταξύ*¹⁹.

Ta propozycja zbliża się zatem do poprzedniego wskazania na sąd (*δόξα*), który został uznany za taką właśnie kategorię „pośredniczącą” między niewiedzą a poznaniem. W ostatnio wspomnianych miejscach zamiast określeń *δόξα* czy *δοξάζειν* występują wprawdzie tylko czasowniki *ἠέομαι* (*Lys.* 218b1) i *οἶομαι* (*Symp.* 204a5), a stan ujmowany określeniem *δοκεῖν*,

¹⁸ Że „doksa” oznaczająca sąd, nie będący jeszcze wiedzą, może być trzymanym w ukryciu rzeczywistym rozwiązaniem paradoksu, świadczy fakt, iż określenie to pojawia się dopiero w wypowiedzi Sokratesa zapowiadającej decydujący, „trzeci” (*The Third Stage* – H. H. Benson, *op. cit.*, s. 139 nn.) etap dowodzenia będącego odpowiedzią na sofizm: Sokrates przeprowadzającego procedurę „anamnezy”, czyli siebie, określa wówczas jako „wypytującego o sądy” (*δόξας ἀνερρωτῶντα* – 84d2). W relacji z wcześniejszego postępowania termin ten nie występuje; używane są czasowniki o treści „mniemania” (*οἶομαι* – 82e6, e11, 84a6, b1, c1, c5; *ἠέομαι* – 84a8, c6). Określenie „doksa” występuje natomiast w omówieniu zakończonego już postępowania, gdzie ujmuje stan wyjściowy dla „anamnezy” (85c5, c8, c11). Oznaczonej tym terminem kategorii „sądu”, pośredniej między wiedzą a niewiedzą, poświęcony jest też znaczący odcinek końcowej części dialogu (97a–98c).

¹⁹ Por. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin 1987, s. 223 (diejenigen, welche eine Mittelstellung einnehmen (*οἱ μεταξύ*), ein Ergebnis, welches die Eristiker [...] nicht hatten akzeptieren wollen).

czyli jakieś mniemanie bądź sąd, przypisuje się (*Symp.* 204a5) również niemądrym (*ἄμαθεις*), którym nie jest dane poszukiwać prawdy. Mimo to istnieją i tutaj podstawy, by w sądzie – *δόξα* – upatrywać, pośredniej między wiedzą a całkowitą ignorancją, kategorii łągodzącej paradoksalność sytuacji. Dość jednoznacznie zostaje bowiem stwierdzone, że tym, co znajduje miejsce pomiędzy mądrością a głupotą (*μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας* – *Symp.* 202a2), jest słuszny sąd czy mniemanie (*ὀρθή δόξα* – a7; por. *Resp.* 476b–d). Ów sąd, pośredni dla dwóch stanów świadomości, będzie mobilizować – co może wynikać ze stwierdzeń odmawiających aktywności poznawczej mądrym, jak i głupim – do podjęcia odpowiednio ukierunkowanych poszukiwań.

Tego rodzaju „koherencyjną” interpretację przedstawionych rozwiązań paradoksu można poprowadzić dalej. Idzie w tym kierunku M. Erler²⁰, który dopatrując się możliwości przezwyciężenia aporii we wskazaniu na teorię anamnezy (*Anamnesislehre*), zauważa jednocześnie, iż warunkiem odpowiednio ukierunkowanej aktywności poznawczej staje się, obecna w naszej świadomości w postaci sądu słusznego, wstępna forma wiedzy (*ein Vorwissen in Form einer richtigen Meinung*). Temu stanowi poprzedzającemu wiedzę zostaje wyznaczone „miejsce środkowe” (*eine Mittelstellung* – s. 223) pomiędzy znajomością rzeczy i zupełną ignorancją. Rozumiemy, iż – w myśl owej „koherencji” łączącej trzy spośród wskazanych rozwiązań – „słuszne sądy”, znamionujące pożądany dla badacza „stan pośredni”, stają się siłą sprawczą konkretnie ukierunkowanego procesu „przypominania sobie”, którego oczekiwany rezultat stanowi wiedza o interesującym nas przedmiocie.

To dość atrakcyjne wyjaśnienie nie znajduje niestety potwierdzenia zarówno w przebiegu, jak i w wynikach opisanego w dialogu *Menon* postępowania, na które M. Erler się powołuje. Zwrócimy uwagę już na to, że z epistemologicznego punktu widzenia rezultat owej anamnezy jest nikły, by nie powiedzieć: żaden. Chłopiec, z którym Sokrates rozmawia, mający – to właśnie jest wykazywane – przed podjęciem rozmowy nie w pełni świadome lecz prawdziwe sądy (*ἀληθεῖς δόξαι* – 85c7), kończy ową wymianę zdań zyskując przekonania nadal będące niczym, jak tylko słusznymi sądami. Wiedzę zyska dopiero wtedy, gdy wypytywany będzie – jak zapowiada Sokrates – „o to samo często i w różne sposoby” (85c11). Sokrates nie spełnia oczywiście tej zapowiedzi²¹ i rezultat zakończonego postępowania okazuje się w istocie dość paradoksalny. Jest nim, wydobyty na jaw, sąd od dawna dobrze zadomowiony w duszy wypytywanego.

²⁰ M. Erler, *op. cit.*, s. 222.

²¹ Jak zauważa H. Benson, nie przechodzi na etap, w którym chłopiec przekroczyłby granicę między sądem prawdziwym a wiedzą (the stage in which the slave-boy goes from true belief to knowledge) *op. cit.*, s. 140.

Oceniając krytycznie rozwiązanie mające się opierać na anamnezie należy jednak, przede wszystkim, zauważyć, że dochodzenie chłopca do prawd matematycznych nie jest z pewnością poszukiwaniem samodzielnym. Pomijając już moment końcowego „rozpoznania”, trudno właściwie mówić, że chłopiec jest tym, który poszukuje, czyli podejmuje postępowanie badawcze. Czyni to Sokrates, który zna doskonale pożądaný wynik rozumowania. W jego przypadku dążenie pozostaje zatem paradoksalne, a o jakimkolwiek dążeniu ze strony chłopca, prowadzonego od początku do końca, trudno w ogóle mówić. Okazuje się tym samym, że opisana anamneza nie stanowi żadnego rozwiązania problemu; przykład nie wyjaśnia w ogóle, w jaki sposób można podjąć konkretnie ukierunkowane dociekanie badawcze, nie dysponując gotowym wynikiem. Proponowany jest wprawdzie jeden sposób: zdanie się na łaskę i niełaskę kogoś, kto zna cel i rezultat postępowania²², jest to jednak kapitulancie a właściwie żadne rozwiązanie problemu. Przynosi odpowiedź, według której prawdy dociekają wspólnie dwaj badacze: jeden obdarzony wiedzą, a drugi zupełnie nieświadomy kierunku poszukiwań. Nie ulega wątpliwości, że samodzielnie żaden z nich nie podejmie wysiłku badawczego; pierwszy z uwagi na znajomość rezultatu, drugi z powodu zupełnie przeciwnego.

Sytuacja nie dostarcza żadnego przykładu stanu „pośredniego” pożądanego dla badacza, zupełnie wątpliwym czyni zarazem przekonanie, iż rozwiązaniem paradoksu może stać się wskazanie na, dające początek poszukiwaniu, sądy czy mniemania. Określany terminem „doksa” ów stan świadomości, nie dość że przypisany temu, kto już odnalazł prawdę, nie zawsze też jest przedstawiany jako wyjściowe nastawienie poszukującego. Okazuje się bowiem – mimo uprzedniego (85c6–7) przyznania „przypominającemu sobie” jako „nie wiedzącemu” (*οὐκ εἰδότεν*) jedynie prawdziwych sądów czy mniemań (*δόξαι*) – że chłopiec wypytywany przez Sokratesa obdarzony był wiedzą, zanim jeszcze doszło do rozmowy. Ową wiedzę (*ἐπιστήμη* – 85d4, d6, d9) w istocie miał zawsze (*ἀεὶ εἶχεν* – d12), jako że jego dusza jest w całym swoim istnieniu „nauczona” poszukiwanych prawd (*τὸν ἀεὶ χρόνον μαμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* – 86a8). Stwierdzenia tej treści grożą wręcz eskalacją paradoksu – uznaniem, że ten, kto przystępował do poszukiwań z gotową wiedzą, kończy owocne w istocie postępowanie na etapie słusznego sądu czy mniemania i Platon, być może przestraszony tą perspektywą, wraca do wcześniejszych sformułowań. Wtrąca (86a6), iż poszukujący ma jednak w sobie prawdziwe sądy (*ἀληθεῖς δόξαι*), które, pobudzone wypytywaniem (*ἐρωτήσῃ*), stają się dopiero wiedzą.

²² Można mówić o kolejnej możliwości przezwyciężenia paradoksu, jako że postępowanie prezentuje dość specyficzny wariant anamnezy, która w ogóle polega na samodzielnym odnajdywaniu poszukiwanych prawd (*αὐτὸν ἀνευρεῖν* – *Men.* 81d3).

Rozważanie dialogu *Menon* – jak też inne rozwiązania odwołujące się do stanu „pośredniego” świadomości – pozostawia po sobie domagające się wyjaśnienia dwie kwestie, które, nierozstrzygnięte, sprawiają, że dyskusja popada w widoczne niekonsekwencje. Pierwsza dotyczy wiedzy przystępującego do poszukiwania prawdy, druga – stanu świadomości określanego jako „doksá”, a dokładniej stosunku, w jakim ta kategoria pozostaje wobec wiedzy. Pierwsza kwestia kieruje uwagę ku sytuacji, kiedy ktoś nie wiedzący będzie jednocześnie obdarzony wiedzą obejmującą to, czego nie wie. Jest to, inaczej mówiąc, sytuacja, kiedy ktoś wie i zarazem nie wie tego samego. Ewidentną jej ilustracją staje się rozumowanie, w którym komuś „nie wiedzącemu” (85c6) zostaje ostatecznie przyznana wiedza (*ἐπιστήμη*), jaką „miał zawsze” (86d12). Drugie pytanie, jeszcze natarczywiej dające znać o sobie, dotyczy sądu – „doksá”, który raz poprzedza wiedzę, to znów jawi się jako rezultat wiedzy wcześniej obecnej w świadomości poznającego. Jest pytaniem o relację wzajemną dwóch tych pojęć i stojących za nimi dwóch stanów świadomości.

Przedstawione „rozwiązania” paradoksu, nie rozstrzygające żadnego z dwóch zasadniczych problemów, nie zadowalają z pewnością także autora. Platon decyduje się bowiem na jeszcze jedno rozpatrzenie zagadnień, z wyraźnym uwzględnieniem wniosków płynących z niedostatków tamtych propozycji. Ma to miejsce w dialogu *Teajtet*, którego odcinek poświęcony sądom fałszywym – będący w naszej ocenie kontynuacją rozważań nad paradoksem – mimo swego aporetycznego finału zdecydowanie góruje nad tamtymi, pozornie zadowalającymi, wskazaniami.

Podejmuje w wyraźny sposób obie nierozstrzygnięte kwestie. Problem możliwego współwystępowania wiedzy i niewiedzy daje o sobie znać już na wstępie rozważania. Przyjawszy założenie, według którego nie jest możliwe, aby wiedzący nie wiedział zarazem tego, co jest mu wiadome, a niewiedzący wiedział (*Καὶ μὴν εἰδότες γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότες εἰδέναι ἀδύνατον* – 188a10), rozmówcy w swym zamierzeniu wyjaśnienia fałszu stają przed trudnością nie do przezwyciężenia. Błędu w ocenie nie dopuści się bowiem ani ten, kto zna przedmiot sądu, ani ten, kto go nie zna – ktoś taki nie będzie w ogóle zdolny do wydania sądu o przedmiocie (188b). Okazuje się, że aksjomat wykluczający łączenie się wiedzy z niewiedzą jest założeniem blokującym każde możliwe wyjaśnienie fałszu w myśleniu. Platon coraz wyraźniej daje do zrozumienia, że jest tego świadomy (191b7–8, e6–8, 196c1–2); stawia wreszcie kwestię w postaci otwartej alternatywy oznaczającej wybór między niemożnością wyjaśnienia fałszu a możliwością łączenia się wiedzy z niewiedzą (*οὐκ ἔστι ψευδὴς δόξα ἢ, ἃ τις οἶδεν, οἷόν τε μὴ εἰδέναι* – 196c7–8). Nie oznacza to jednak, że uwalnia się od problemu,

który wraca (198c7–9, 199a8) i, mimo pozornego uporania się z nim (199c5–6), do końca pozostaje nierozwiązany (200b1 nn.).²³

Autor dialogu powołuje się również na osławione filozoficzne „wiem, że nic nie wiem”, niekiedy w sposób żartobliwie ironiczny (173e1), innym razem bardziej poważnie, zalecając wręcz taką postawę młodym miłośnikom wiedzy (187c2, 210c3). Wówczas jest jednak mowa o, włączanym między wiedzę i niewiedzę, przekonaniu poznającego – o jego sądzie na temat własnej ignorancji. Występuje czasownik „oioimai” – sędzę, który pojawia się też w dociekaniu poświęconym sądom fałszywym, dość wyraźnie „pośrednicząc” niekiedy między określeniami wiedzy i niewiedzy (np. 191e7–8, 192a nn). Zwraca to uwagę na drugą z wyróżnionych kwestii dotyczącą wzajemnej relacji czy też kolejności wiedzy i myślenia prowadzącego do wydania sądu. Platon, mimo iż pozornie ogranicza się do wyjaśnienia fałszu, dąży w istocie do określenia związków wzajemnych sądu i wiedzy oraz ich udziału w procesie myślowym. Teraz dopiero uzmysławia, jak dalece uproszczone byłoby wyprowadzanie myślenia poszukującego od stanu, kiedy sądy tkwiące w świadomości domagają się sprawdzianu i weryfikacji, z wiedzą jako końcowym rezultatem procesu myślowego. Sąd czyli „doksa” z pewnością nie ujmuje stanu świadomości dającego początek dążeniu do wiedzy, skoro powstanie jakiegokolwiek sądu okazuje się już rezultatem wiedzy wcześniej obecnej w świadomości wydającego sąd. By wydać najprostsze orzeczenie na temat któregośkolwiek przedmiotu, konieczne jest znać już jakoś ów przedmiot.

Tę prawdę wypowiada Sokrates już na wstępie rozważania o sądach fałszywych: W sytuacji, gdy jest konieczne znać przedmiot wydawanego sądu bądź nie znać go (*ἀνάγκη τὸν δοξάζοντα δοξάζειν ἢ ὧν τι οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν* – 188a7–8), niewyobrażalna okazuje się jednak okoliczność, by ktoś nie znający Sokratesa ani *Teajteta* wydał sąd mylący jednego z drugim (188b7–10). Ponieważ z kolei trudno pomyśleć, że może dopuścić się takiej pomyłki ktoś, kto zna jednego i drugiego (188b3–5; por. 196b8–10), konieczne są dalej idące wyjaśnienia. Platon czyni kilka prób wytłumaczenia mechanizmu błędnego sądu, w których coraz wyraźniej zaznacza się myśl o paradoksalności wysiłku myślenia i wydawania sądów wobec niezależnego od nich istnienia w duszy wiedzy w skończonej postaci. Uzmysławia to już próba tłumaczenia fałszu „przesunięciem sądu” (*ἀλλοδοξία* – 189b13), a dokładniej jej krytyka. W trakcie tej krytyki zostaje stwierdzone, że nikt nie pomyli ani też nie przemieści osadzonych w świadomości pojęć – zarówno

²³ Pogląd o wzajemnym wykluczaniu się wiedzy i niewiedzy znajduje wyraz również we wcześniejszej dyskusji, w której to, by „wiedzący nie wiedział tego, co wie” (*εἰδὸτα τι τοῦτο ὁ οἶδεν μὴ εἰδέναι* – 165b3–4), kwitowane jest orzeczeniem „niemożliwe” (*ἀδύνατον* – b6). Później, w mowie broniącej Protagorasa, coś takiego zostaje jednak uznane za dopuszczalne (166b5–6).

ogólnych pojęć „piękna” czy „sprawiedliwości” (190b3–4), jak i zwykłych rodzajowych określeń „konía” czy „wołu” (c3). Oznacza to nic innego jak zakwestionowanie celowości operacji dokonywanych w sferze kategorii myślowych. Paradoksalność ustępuje, kiedy z treściami „wpieczętowanymi” w ludzką świadomość łączą się aktualne doznania – ta możliwość rozpatrywana jest w następnym wyjaśnieniu osadzającym w naszej duszy wosk, w którym odciskają się zapamiętywane treści (191c8 nn.) – lecz wówczas jeszcze bardziej oczywista staje się obecność w świadomości poznającego wiedzy²⁴, która poprzedzi wydanie sądu. Efekt okazuje się być może nie paradoksalny, ale z pewnością zadziwiający: Nie sąd prowadzi do wiedzy, lecz, odwrotnie, wiedza przeradza się w subiektywne i często mylne mniemanie.

Czynność wydawania sądu polegająca na, losowym w znacznym stopniu, łączeniu znaków w pamięci z treściami aktualnych doznań (193b8 nn.) upodabnia się do polowania na „wiadomości” zebrane i zamknięte w duszy. Tak przynajmniej jest określany ten proces w ostatnim z Platońskich wyjaśnień fałszu (196d2 nn.), gdzie dusza upodabniana jest do gołębnika, w którym przetrzymujemy uprzednio schwytane ptaki–„wiadomości”. Wydanie sądu polega na schwyceniu jednej z „wiadomości”, właściwej bądź nieodpowiedniej (co nadaje sądowi wartość fałszu), jest zatem rodzajem polowania (θῆρα – 198a8). I w tym wyjaśnieniu sąd okazuje się rezultatem przywołania wiedzy wcześniej obecnej w świadomości, co jest dla Platona źródłem paradoksu: Zauważa, iż wówczas posiadacz ptaków, czyli wiedzący, robi wrażenie nie wiedzącego, skoro poszukuje tego, co już zna (198c8–9); że od siebie samego usiłuje dowiedzieć się tego, co ma już opanowane (μαθησόμενος παρ’ ἑαυτοῦ ἃ ἐπίσταται – 198e4). Nieprzypadkowa jest z pewnością padająca w tym odcinku aluzja do erystycznych sporów wokół paradoksu (198c10). Dodamy, iż rezultatem tego rozważania, i całej dyskusji o sądach fałszywych, staje się przyznanie, że zwrócenie się ku sądowi jako kategorii mogącej wyprzedzać wiedzę nie jest słuszne (οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης – 200c8–9); niemożliwe jest bowiem uchwycenie istoty sądu wcześniej, niż zostanie uchwycone pojęcie wiedzy (d1–2).

Ujmowany określeniem „doksa” sąd czy mniemanie nie oznacza stanu świadomości dającego początek aktywności poznawczej, a już z całą pewnością nie jest przedstawiany w ten sposób przez autora dialogu *Teajtet*. Owa „doksa”, która sama staje się poszukiwaniem czy wynikiem poszukiwania, wyprowadza Platon ze stanów elementarnych, jakimi są wiedza i niewiedza poznającego: Wydający sąd po prostu wie lub nie wie, zna bądź nie zna tego, o czym myśli. Bezwzględna alternatywa nie dopuszcza stanu pośredniego między dwiema formami świadomości; inspiracji do badań ciągle należy

²⁴ Za wiedzę zostają uznane treści odbite w „wosku” (191d8–e3).

poszukiwać w wiedzy leżącej u podstaw myślenia bądź w jej całkowitym braku. Paradoks wraca do punktu wyjścia.

W Platońskim rozważaniu sąd czyli „doksa” ukazywany jest jako kategoria w pewnym sensie pośrednia, nie przypada mu jednak miejsce między wiedzą a niewiedzą. Umieszczony zostaje między dwiema postaciami wiedzy: między wiedzą obecną w świadomości w postaci zamkniętych tam „ptaków” – informacji a wiedzą, ku której zmierza proces wydawania sądu. Jest oczywiste, że „doksa” pojęta jako poszukiwanie nie może wyjaśniać poszukiwania czyli samej siebie. Z kolei rozumiana jako produkt końcowy myślenia poszukującego okaże się kategorią zupełnie już nieprzydatną do określenia genezy i kierunku podejmowanej aktywności badawczej, nieprzydatną też – z uwagi na dyskredytację jej pretensji do miana wiedzy (por. *Theait.* 201c6) – do oceny osiągniętego rezultatu. Rozważanie wraca do „klinicznej” postaci czyli kwestii wiedzy bądź niewiedzy podejmującego poszukiwanie, do pytania o wiedzę stającą się warunkiem procesu poznawczego. Poznanie nie może być pojmowane jako polowanie na odpowiednią „wiadomość” kogoś nieświadomego celu swych poczynąń, a wiedza nie stanowi nabytku, który można zamknąć jak ptaki w klatce, by uwolniwszy myśl skierować się ku nowym poczynaniom. Przeciw takiemu „przedmiotowemu” rozumieniu wiedzy zwraca się Platon w ostatecznej krytyce skierowanej przeciw koncepcji „gołębnika”, lecz i przeciw wyjaśnieniu wprowadzającemu „woskowe” odbicia (200b9). Zauważa, iż nie może być traktowany jako wiedzący ten, kto usiłuje dopiero schwytać odpowiednią „wiadomość”, nawet jeżeli poszukuje we własnej duszy – wiedzący nie może być zarazem kimś nieświadomym tego, co wie, czyli nie wiedzącym (200a–b).

Krytyka wymierzona jest przeciw możliwości oderwania się od własnej wiedzy nie oznaczającego jej utracenia, przeciw przekonaniu, że można dystansować się od tego, co się wie. Dlatego więc Platon poszedł w tym kierunku, proponując wizję gołębnika i będąc świadomy słabości rozwiązania? W przekonaniu, że nie jest wyjaśnieniem utrzymywać, iż tę świadomość zyskał dopiero w trakcie rozważania, kierujemy uwagę raz jeszcze ku rozwiązaniu, jakie proponuje dialog *Eutydem*. Sokrates wyjaśnia wówczas, że w procesie nabywania wiedzy, obok kogoś zupełnie jej pozbawionego, może uczestniczyć również ten, kto mając już wiedzę z jej pomocą bada określony przedmiot (*ἐχὼν ἤδη τὴν ἐπιστήμην ταύτη τῇ ἐπιστήμῃ ταῦτόν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ*– 278a2–3). W jego wyjaśnieniu zastanawiające jest podkreślenie – przez zastosowanie podwójnego zaimka (*ταῦτόν τοῦτο*) – iż uczący się, w drugiej sytuacji, kieruje, uwagę ku „temu samemu” przedmiotowi, który wcześniej (277e7–8) poznawany był od początku. Zamierzeniem Sokratesa jest zapewne udzielenie wspólnej odprawy obu sofizmatom: Rozszerzenie wyjaśnienia kwestii pierwszej – czy uczą się mądrzy, czy też głupi – na drugie pytanie dotyczące przedmiotu owej nauki pozwala mu

uniknąć osobnej rozprawy z tą postacią sofizmu (278a7–b2). Rozstrzygnięcie, będące kombinacją odpowiedzi na dwa pytania, ma w rezultacie postać następującą: Obok poznających rzecz od nowa, uczą się również ci, którzy z pomocą posiadanej wiedzy poznają przedmiot, który już znają. Zrozumiałe w zamierzeniu rozszerzenie odpowiedzi na przedmiot procesu poznawczego sprawia, że wyjaśnienie nie staje się niczym innym, jak w istocie powtórzeniem paradoksu, zwracającego uwagę na absurdalność uczenia się tego, co jest już znane. W takim przypadku trudno w ogóle mówić o uczeniu się czy nabywaniu czegoś. By określenie „*manthanein*” odzyskało swój sens, konieczne jest wprowadzenie nowego przedmiotu poznawczej aktywności – a przynajmniej wskazanie na nieznane aspekty rzeczy – konieczne jest wprowadzenie potencjalnego przedmiotu wiedzy pozostającego jeszcze poza świadomością poznającego. Trudność polega na tym, że owo oderwanie czyli wprowadzenie dystansu między podmiot a wiadomość, którą ma nabyć, nie może oznaczać całkowitej nieobecności tej wiedzy w świadomości uczącego się. Wówczas nastąpiłby powrót do możliwości ujmowanej pierwszym członem alternatywy. Wymóg, by przyswajana „wiadomość”, tkwiąc jakoś w świadomości mogła być zarazem czymś zdobywanym, spełnia, a przynajmniej usiłuje spełnić, wizja gołębnika z dialogu *Teajtet*. Wizja może być odbierana jako nawiązanie do *aporii*, jaką w istocie pozostawia po sobie „rozwiązanie” dialogu *Eutydem*. Mimo swych niedostatków oznacza postęp w Platonskiej refleksji nad paradoksem.

Możliwości przezwyciężenia paradoksu, które zaznaczają się w omówionych miejscach dialogów Platona, w żadnym wypadku nie stanowią rozwiązań, jakie mogą zadowolić. Tak jest również, czy przede wszystkim, w przypadku wyjaśnień przedstawionych w dialogu *Teajtet*. Toczącą się tam dyskusję na temat relacji między wiedzą a – prowadzącym do wydania sądu – myśleniem poszukującym można jednak uznać za najbardziej dojrzałą z Platonskich prób przezwyciężenia paradoksu. W dość widoczny sposób podejmuje bowiem nierozstrzygnięte kwestie, jakie pozostawiają po sobie proponowane w innych dialogach pozorne rozwiązania problemu, a więc (1) kwestię priorytetu w relacji wzajemnej sądu – „doksą” i wiedzy” – „*episteme*” oraz (2) pytanie o możliwość łączenia się wiedzy z niewiedzą. Zostają zarysowane konkretne sytuacje, w których ktoś wiedzący – by mógł uczyć się tego, co już wie – zyskuje dystans wobec własnych wiadomości. Przeprowadzona krytyka uzmysławia jednak, że poszukujący tego, co, niegdyś poznane, znalazło się poza jego świadomością, nie może być traktowany jako ktoś „wiedzący” i pomysł – wizja „gołębnika” a także wcześniejsza metafora odbić woskowych – upada. W dialogu *Teajtet* Platon – świadczy o tym aporetyczny finał omówionego odcinka dyskusji – nie przezwycięża paradoksu. Nie ilustruje w żaden sposób – co może znaczyć, że nie wyobraża sobie w ogóle – sytuacji, kiedy współwystępują u kogoś, w odniesieniu do czegoś

jednego, wiedza z niewiedzą. Przejęty od erystów i nisko oceniany sofizmat urasta do rangi problemu, którego nie udaje się rozwiązać. Dochodzi do głosu świadomość, iż pytanie dotyczy relacji wzajemnej dwóch zasadniczych kategorii poznawczych: wiedzy i myślenia dyskursywnego, relacji trudnej do uchwycenia i ostatecznie wymykającej się określeniu.

3. Źródło paradoksu

Paradoks – mogący mieć łatwe rozwiązanie we wskazaniu na różne aspekty znajomości rzeczy bądź jej narastanie – nabiera rangi problemu nieprzewidywanego. Czym należy tłumaczyć fakt, że Platonowi nie udaje się uporać z sofizmatem?

Odpowiedzi można doszukiwać się w tym samym rozważaniu, które ujawniło nieoczekiwaną siłę paradoksu – w rozważaniu Platońskiego *Teajtet*. Przedstawiana jest tam, między innymi, argumentacja przeciwko określaniu wiedzy jako spostrzeżenia czy wręcz spostrzegania (161c nn.). Wykazując, że „sposzręgać” nie znaczy „wiedzieć”, Sokrates zwraca wówczas uwagę na możliwość jednoczesnego widzenia i niewidzenia dowolnego przedmiotu, co ma na przykład miejsce, kiedy spostrzegającemu zasłoni ktoś jedno oko (165b9). W stosunku do wiedzy podobna sytuacja zostaje uznana za „coś niemożliwego” (*ἀδύνατον* – 165b6). Niemożliwe jest bowiem, by ktoś nie wiedział tego, co wie, podobnie jak niewyobrażalne staje się wiedzieć coś bardziej lub mniej wyraźnie, w większym bądź mniejszym zbliżeniu, mocniej bądź słabiej (165d4–5). Wiedza z założenia jest jednolita i niepodzielna.

Twierdzeniu – wchodzącemu w skład erystycznego w istocie dowodzenia, podawanemu zresztą w wątpliwość (166b5–6) – można by nie przypisywać wielkiego znaczenia, gdyby nie dość zdecydowany nawrót do idei wiedzy niepodzielnej, jaki ma miejsce w znanym już rozważaniu o sądach fałszywych (188b1, 191e8–10, 196b10, 199a8). Narasta już wówczas świadomość, że pojmowanie wiedzy jako monolitu stoi na przeszkodzie wyjaśnieniu fałszu, lecz odejście od takiego jej modelu okazuje się czymś niemożliwym. Świadczy o tym ostateczna próba uchwycenia istoty błędu w oparciu o wizję „gołębnika”: tu najwyraźniej bodaj ilustrowana jest myśl, że wiedzę „chwytą się” jako całość bądź nie ma się jej w ogóle. Potwierdza to zresztą także krytyka, jaką ściąga na siebie pomysł, według którego nabytą „wiadomość” można na jakiś czas odłożyć, nie przestając być jej posiadaczem. Ta krytyka (200a–c) uświadamia niewystarczalność proponowanej metafory i całej koncepcji epistemologicznej, lecz wyjście poza „monolityczny” model wiedzy, tu przynajmniej, nie następuje.

Źródła żywotności i siły paradoksu należy upatrywać w charakterystycznym pojmowaniu wiedzy, jakie znajduje wyraz nie tylko w dialogu *Teajtet*.

Wiedza, czyli znajomość rzeczy – zauważa W. Wieland²⁵ – u Platona wyraża się uchwyceniem przedmiotu intuicyjnym i wyprzedzającym wszelkie myślenie dyskursywne („intuitive, nicht-diskursive und vorprädikative Erfassen einer Sache” – s. 301). Takie ujęcie rzeczy, mimo iż jako jego przedmiot wskazywane są formy pojęciowe czyli idee, daje się zestawić z prostym aktem spostrzeżeniowym; jak on, jest niepodatne na niedokładności i błędy (s. 302). Analogię między tak pojmowaną wiedzą a spostrzeganiem – nie potwierdzaną zresztą sytuacjami z dialogu *Teajtet* – podkreśla W. K. C. Guthrie, dla którego uchwycenie idei (apprehension of Forms) nosi znamiona „bezpośredniego oglądu” (direct vision)²⁶. W poglądzie nie jest oczywiście najistotniejsze odniesienie zasadniczego aktu poznawczego do percepcji spostrzeżeniowej. Liczy się to, że przypisywana Platonowi wiedza – w przeciwstawieniu do form wiedzy zdaniowej (knowledge that) – ma się wyrażać prostą i skończoną znajomością przedmiotu, rozumianego jako całość monolityczna. Prowadzi to w rezultacie – stwierdza G. Fine²⁷ – do alternatywy oznaczającej wybór między wiedzą jako „swego rodzaju uchwyceniem czy trafieniem” (some sort of grasping or hitting – s. 70) a niewiedzą jako „nietrafieniem bądź wypuszczeniem” („not hitting or missing” – s. 70) i znajduje doskonałą ilustrację w Platońskiej wizji „gołębnika”.

Tego rodzaju pogląd na wiedzę i poznanie stanowi wyraz myślenia określanego jako atomistyczne, nie będącego z pewnością wymysłem Platona i mającego swój wymiar tak epistemologiczny, jak i ontologiczny. Atomistycznie myśleli zarówno filozofowie z Elei, dla których jedność bytu nie dopuszczała żadnej złożoności, różnicowania się czy zmiany, jak i następcy Heraklita, których wiarę w powszechną zmienność wykluczającą jakiegokolwiek trwanie niejednokrotnie poddaje Platon krytyce²⁸. Jądro zakorzonego w greckiej myśli „logicznego atomizmu” – określanego niekiedy jako „logiczny eleatyzm”²⁹ – stanowi przekonanie o wykluczaniu się wzajemnym kategorii przeciwnych, jak byt i niebyt, ruch i bezruch, jedność i wielość. Z tego punktu widzenia wiedza, jeżeli ma być wiedzą, nie może mieć w sobie żadnej niewiedzy nawet w sensie niepełnej znajomości przedmiotu. Wiedza – w ogóle oraz w każdym swym przejawie – wyklucza niewiedzę i na odwrót.

²⁵ W. Wieland, *Platon and die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

²⁶ W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, t. 5, *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, s. 105 (n. 2).

²⁷ G. Fine, *False belief in the Theaetetus*, „Phronesis” 1979, 24, s. 70–80.

²⁸ Przykładów dostarczają dialogi *Kratylos* (439c1–440d3) oraz *Teajtet* (179d2–183b5).

²⁹ Terminem posługuje się G. Prauss (*Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966), dla którego określenie to oznacza wzajemne wykluczanie się jedności i wielości („Einheit und Vielheit unter dem Einfluss der eleatischen Philosophie als sich einander ausschliessende” – s. 11).

Pytanie czy Platon rzeczywiście jest wyznawcą logicznego atomizmu, któremu daje wyraz w swych pismach, nie doczekało się jednoznacznej odpowiedzi. G. Fine twierdzi z przekonaniem (s. 70), że autor dialogu *Teajtet* nie jest osobiście zaangażowany, czy uwikłany (committed), w uproszczony model poznania, jaki przedstawia, podczas gdy M. T. Liske³⁰ wyraża pogląd, iż w tym dialogu Platon myśli jeszcze w sposób „atomistyczny” („noch atomistisch denkt” – s. 165). Utrzymuje wiedzę na etapie prostego uchwycenia przedmiotu wyłączonego z całej struktury bytu (s. 163); nawet treść stwierdzeń zdaniowych jest pojmowana przez niego jako całość „atomistyczna” („als logisches Individuum [Atom] – s. 163). Ów atomizm udaje mu się przewyciężyć dopiero w dialogu *Sofista*, dzięki wprowadzeniu modelu wypowiedzi zdaniowej opartej na stosunku wzajemnym idei („Verhältnis von Ideen” – s. 166).

Kwestia, w jakim stopniu autor angażuje się osobiście w pogląd, któremu daje wyraz, może oczywiście pozostać nierozstrzygnięta. Zupełnie wystarcza przyjąć, że atomizm epistemologiczny dochodzi do głosu w jego pismach i nawet ciąży nad pojęciem wiedzy do tego stopnia, że praktycznie uniemożliwia przewyciężenie erystycznego paradoksu. Związek jednego z drugim – paradoksu z atomizmem – wydaje się niezaprzeczalny. Aby paradoks mógł być w ogóle poważnie brany pod uwagę, wiedza w każdorazowym swoim przejawie musi być uchwyceniem rzeczy skończonym i niepodzielnym – to znaczy pozbawionym jakiejkolwiek strukturalnej złożoności; nie jest nawet konieczne wyjaśnienie, czy ma być ujęciem rzeczy werbalnym, czy też rodzajem noetycznego oglądu. Takie z kolei rozumienie wiedzy nieuchronnie prowadzi do pytania o celowość i w ogóle dorzeczność ludzkiej aktywności poznawczej. Tej nie uzasadnia ani brak wiedzy – oznaczający całkowitą nieznaną przedmiotu wyznaczającego cel poszukiwania – ani tym bardziej jej obecność w świadomości poznającego, skoro jest to znajomość rzeczy nie pozostawiająca miejsca dla nowych ocen i uzupełnień. Alternatywa wiedzy „pochwyconej” w całości bądź żadnej czyni każde myślenie poszukujące przedsięwzięciem paradoksalnym – działaniem pozbawionym uzasadnienia racjonalnego, sprowadzającym się do chwytania przypadkowych zdobyczy. Koncepcja wiedzy prenatalnej, w miejsce oczekiwanego osłabienia paradoksu, w istocie prowadzi do jego spotęgowania: Wówczas bowiem, w rezultacie postępowania nadal niewytłumaczonego, dochodzimy, w najlepszym razie, do tego, co już od dawna obecne było w naszej duszy, bez nadziei na przyrost wiedzy, będącej pochwyconiem i trzymaniem w świadomości form skończonych bądź równie skończonych prawd.

Rozumienie wiedzy o przedmiocie jako prawdy zdaniowej będącej kombinacją elementów pojęciowo-werbalnych uwalnia od paradoksu. Stwarzając

³⁰ M. T. Liske, *Das veritative 'ist' und der logische Atomismus in Platons „Theaitetos”*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1988, 70, s. 147–166.

możliwość przekształcania i rozbudowywania struktury zdania, otwiera pole dla myślenia i badawczej aktywności. Na tę pozycję ma Platon przechodzić w swych późnych utworach, a zwłaszcza w uznawanym za przełomowe rozważaniu dialogu *Sofista*, z jego znaną teorią wypowiedzenia zdaniowego czyli logosu (261c–264a)³¹. Czy przejście to oznacza wzrost świadomości – dojście do prawdy kogoś, kto przez długi czas pogrążony był w błędzie, bądź przynajmniej objawienie owej, skrywanej wcześniej, prawdy czytelnikowi?

W odpowiedzi na pytanie dające wyraz ocenie, jaką prezentuje M. T. Liske, uznajemy za konieczne stwierdzić, że:

(1) Trudno mówić o przełomie czy postępie w Platońskim rozumieniu wiedzy, skoro „teoria zdania” (Satztheorie) dialogu *Sofista* może być oceniona jako rozwiązanie wyłącznie doraźne i niepodtrzymywane w pismach później powstałych, a i w dialogu *Teajtet* rozmówcy nie trzymają się niewolniczo atomistycznego modelu poznania.

(2) „Logiczny atomizm” Platona nie może być traktowany wyłącznie jako wyraz jego niedojrzałości epistemologicznej, lecz również, czy przede wszystkim, winien być wiązany z, wyjściowym dla teorii poznania, dociekaniem początku wiedzy i wszelkiej świadomej aktywności poznawczej; wówczas problem, na jakim skupia się Platon w dialogu *Teajtet* i przyjęty „atomistyczny” punkt widzenia zyskują swoje uzasadnienie.

W odniesieniu do słynnej „teorii zdania” dialogu *Sofista*, mającej być wyrazem nowego poglądu na wiedzę i myślenie, zauważymy, iż zarysowane tam warunki, jakie winien spełniać logos, w znacznym stopniu nie odpowiadają wymogom dyskursu dialektycznego uprawianego przez Platona i współczesnych mu sokratyków. W miejsce porównywania pojęć i określania ich związków wzajemnych „teoria” proponuje bowiem zdanie mające łączyć nazwy – „onomata” z, określanymi jako „rhemata”, słowami będącymi niczym innym jak tylko czasownikami („chodzi, biegnie, śpi” – 262b5). Ogranicza zatem logos do formy zdania czasownikowego. Dodajmy, że ustalenia terminologiczne teorii – dotyczące treści terminów „onoma”, „rhema” i samego pojęcia logosu nie są przestrzegane przez Platona już w dialogu *Polityk* powstałym w bezpośrednim następstwie *Sofisty*³². Może to świadczyć o tym, że – wbrew powszechnej skłonności – owej „teorii”

³¹ Por. G. Prauss, *op. cit.*, s. 14, 182, 197; J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972, s. 160–187; R. Rehn, *Der logos der Seele*, Hamburg 1982, s. 88 nn.; L. M. de Rijk, *Plato's Sophist. A philosophical commentary*, Amsterdam–New York 1986, s. 302–305.

³² Z pewnością nie jest dla Platona wiążące orzeczenie o czasownikowym sensie terminu „rhema”, skoro w dialogu *Polityk* odnosi ten termin do nazwy pewnej grupy polityków (303c6), a i w dalszej dyskusji dialogu *Sofista* nadaje mu ogólne znaczenie wypowiedzenia myśli (265c5). Nie zamierza też zamykać logosu w wąskich granicach zdania czasownikowego, lecz przypisuje mu sens ujęcia definiującego, dokonującego się poprzez dialektyczne podziały (*Polityk* 267a2, a5, 285d9).

nie należy przypisywać znaczenia ustaleń przełomowych w Platónskich zmaganiach z atomizmem epistemologicznym. Służy ona przede wszystkim wykazaniu, że może istnieć fałsz w myśleniu i mówieniu. Jest to konieczne dla dopełnienia wizerunku sofisty, co oznacza realizację głównego przedsięwzięcia dyskusji. „Teoria” może być oceniona jako dowodzenie jedynie uzupełniające.

Pogląd, iż potencjalny przedmiot wiedzy, będąc jednostką może zarazem okazywać się strukturą złożoną – na przykład połączeniem swych atrybutów – nie jest obcy Platonowi również w czasie, gdy powstaje *Teajtet*. Przytoczymy, bliskie frazeologii tamtej „teorii zdania” (np. *Soph.* 263b9–13), stwierdzenie, iż sądzący mylnie myśli „to, czego nie ma” bądź o tym, co składa się na przedmiot, bądź o przedmiocie jako całości („τὸ μὴ ὂν δοῦναι, εἴτε περὶ τῶν ὄντων τοῦ εἴτε αὐτὸ καὶ αὐτό” – *Tht.* 188d9–10); przedmiot jawi się najwyraźniej w obu aspektach jednocześnie. Również wiedza niekoniecznie musi okazywać się uchwyceniem rzeczy nie dopuszczającym żadnej niewiedzy. Świadomość, że jedno nie musi wykluczać drugiego, wykazuje *Teajtet*. Uznaje on, że ktoś nie umiejący odczytywać liter może jednak, poprzez doznanie wzrokowe, wiedzieć coś o nich: znać (ἐπίστασθαι – 163b10) ich kształty, nie znając zarazem ich treści. Podobnie słuchającemu słów nieznanego języka dane jest jednak coś wiedzieć (εἰδέναι – c1) o dźwiękach, których sensu nie rozumie. Jest to nic innego jak zgoda na, oficjalnie odrzucaną, możliwość równoczesnej znajomości i nieznanomości tego samego przedmiotu.

Nie wynika stąd, że Platon nie podtrzymuje dalszych orzeczeń eliminujących taki przypadek: Sokrates, wysłuchawszy wyjaśnienia swego rozmówcy, wyraźnie nie podziela jego przekonania: podkreśla, iż ustępuje, by nie zniechęcać tamtego (163c5–6). Przykład potwierdza jedynie to, że Platon w dialogu *Teajtet* potrafi myśleć „nieatomistycznie”. Można zatem sądzić, iż pogląd o niepodzielnej znajomości rzeczy obiera nie jako ktoś niezdolny do przyjęcia alternatywnej możliwości, lecz czyni to kierując się własną oceną pojęcia wiedzy. Często wypowiedane przekonanie o znajomości rzeczy koniecznie poprzedzającej jakikolwiek sąd i myślenie o niej, jak też widoczna porażka prób utożsamienia wiedzy z rozbudowującymi się strukturami logosu³³; świadczą o tym, że treść określenia wiedzy może zamykać się dla Platona w elementarnym uchwyceniu przedmiotu poznania. W „punktowym” niemal zakresie tego aktu nie mieści się już postępowanie badawcze zmierzające do końcowych sformułowań – ustaleń będących niczym innym jak kulturowaną przez nas wiedzą zdaniową. Platónskie określenie „wiedza”

³³ Mamy na myśli dyskredytację określeń wiedzy sprowadzających ją do „sądu prawdziwego” (ἡ ἀληθὴς δόξα – *Tht.* 187b6), i „sądu prawdziwego łączącego się z logosem” (μετὰ λόγου ἀληθὴ δόξαν – *Tht.* 201c10). Wobec tego, że Platon utożsamia strukturę sądu z logosem (*Tht.* 190a5–6), można, za D. Bostockiem (*op. cit.*, s. 268 nn.) przyjąć, iż w obu tych przypadkach ma on na myśli wiedzę jako strukturę zdaniową czyli logos.

onacza najprawdopodobniej immanentną treść pojęć „znać coś – wiedzieć o czymś” w sensie ujęcia rzeczy będącego bodaj podstawowym aktem świadomości. Jest jasne, że od takiej wiedzy trudno oczekiwać wzrostu czy przeobrażeń. Jako całość monolityczna uzasadnia ona, siłą rzeczy, przekonanie o paradoksalności wysiłku poznawczego, będącego niczym innym jak dążeniem do wiedzy, a zarazem mającego wiedzę za punkt wyjścia. W sytuacji, kiedy zostaje wykazana płynność i nieokreśloność spostrzegania³⁴, nieprzydatnego tym samym jako oparcie dla badawczych ustaleń, obecność elementarnej wiedzy u podstaw świadomej aktywności poznawczej staje się wymogiem wręcz koniecznym. Paradoks – który w tej dojrzałej wersji, zwraca uwagę na swoistą „cyrkularność” poznania racjonalnego (zmierzającego do wiedzy, którą ma u podstaw) – wykazuje niesłabnącą żywotność.

Paradoks ustępuje, jeżeli brane są pod uwagę rozbudowujące się struktury wiedzy racjonalnej. Trudno utrzymywać, że Platon nie dopuszcza myśli o tej formie poznania, a nawet, że sam nie jest aktywny na tym polu. Przykładem rozwijania myśli racjonalnej z niesłabnącym zaangażowaniem staje się każdy z jego utworów, w których zresztą z czasem wzbiera na sile zacięcie dialektyczne i „naukowość” wywodu. Tego rodzaju postępowanie poznawcze nie jest obszarem, w którym erystyczny sofizmat mógłby się utrzymać; mimo, dającego tę możliwość, rozważania nad fałszem w myśleniu paradoks nie dochodzi do głosu ani w Platońskim *Sofiscie*, ani, jak się wydaje, w żadnym późniejszym dialogu. W naszej ocenie nie znaczy to jednak, że ich autor odchodzi od przekonania o elementarnym charakterze wiedzy. Świadczy po prostu o tym, że z rosnącym przekonaniem oddaje się w służbę logosu, który – jako rozrastająca się racjonalna struktura – pryncypialnie różny od wiedzy w jej kształcie elementarnym i zarazem ostatecznym, ma jednak wobec skończonej znajomości rzeczy niewątpliwą przewagę formy żywej o nieograniczonych możliwościach rozwojowych. Logos, który oznacza kres paradoksu³⁵, a jest niczym innym jak filozofią, staje się z pewnością dla wiedzy niepodzielnej wystarczającą alternatywą – możliwością, za którą Platon opowiada się całym swoim postępowaniem.

³⁴ Mamy na myśli rozważania nad definicją określającą wiedzę jako „spozrzeżenie”–„*ais-thesis*” (*Th.* 151e3 nn.), zakończone odrzuceniem definicji, głównie z uwagi na nieokreśloność procesu spostrzeżeniowego. Na ten temat: Z. Danek, *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*, „Meander” 1992, 9–10, s. 469–488 (471–476).

³⁵ Sytuacja „paradoksalna” może być teraz ujmowana w ten sposób, że podejmującemu poszukiwanie przyznany zostaje w punkcie wyjścia logos, który – niepełny bądź wątpliwy aksjomatycznie – jest poddawany badawczej ocenie mającej na celu jego uzupełnienie lub pożądaną transformację. Uczą się zatem „wiedzący”, na tyle, by elementarne „wiadomości” połączyć w logos, a zarazem niepewni swoich rozstrzygnięć, a więc ciągle „nie wiedzący” i z tego względu „poszukujący”.

Zbigniew DANEK

FRUSTRA ACTUM MUNUS COGNOSCENTIS – PLATO PRAE PARADOXO

(argumentum)

Commentatio nostra paradoxon quoddam tractat, quod per aliquot Platonis scripta (*Euthydemus* 275d2–277c8, *Menon* 80d5–e5, *Lysis* 218a2–b5, *Symposium* 204b2–b5) apparet, omnem philosophorum investigationem inceptum inutile arguit, cum, ut investigatio omnino suscipiatur, necesse sit nota iam esse investiganti aliquem in modum ea, ad quae cognoscenda tetenderit.

Opus tribus e partibus constat. Prima in parte paradoxo artius definito statuimus, quibus in locis apud Platonem hoc paradoxon, integrum et non dubitandum, inveniri debeat. In parte secunda explanare studemus, quem ad modum Plato tractatum a nobis paradoxon superare temptaverit. Pars tertia consideratio nobis denique fit, qua de causa hoc solvi opportunissimum paradoxon Platoni insuperabile manserit. Eius repulsae causa est – ex nostra sententia – propria Platoni notio „scientiae”, quae – sicut „atomon” concepta – nec dividi nec progredi neque augeri potest.