

Zbigniew Danek

Platońska koncepcja poznania immanentnego czyli epistemologia pozytywna Listu VII

Collectanea Philologica 9, 3-21

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PHILOSOPHICA

Zbigniew DANEK
(Łódź)

PLATOŃSKA KONCEPCJA POZNANIA IMMANENTNEGO CZYLI EPISTEMOLOGIA POZYTYWNA LISTU VII

*PLATONIS COGNITIO RERUM INTERIOR QUEM AD MODUM PROPOSITA SIT
IN EPISTULA EIUS SEPTIMA?*

*Consideratur disciplina ad res cognoscendas pertinens, a Platone quae explanata est hac in parte septimae eius epistulae, ubi a cursu sermonis declinasse dicitur (342a7–344d2), cum rationi, id est cognitioni, quae (I) nomine (*Onoma*), (II) definitione (*Iōgoj*), (III) simulacroque rei (*eīdwlon*) niteretur, opposita sit veritas longe alium in modum nobis comprehendenda. Rerum conceptui ipsique scientiae (*ἡπιστήμη*), quae per illa tria quarta nobis gignitur, contrarium sistitur a Platone conscius esse alicuius ipsissimi, quod ab eo quintum summumque in sciendi ordine collocatum fit nobis notum per mentis solum conatum, repentino quae tunc veritatis spectaculo illuminata esse creditur. Quae tamen mentis illuminatio non videtur haec arguenti rerum comprehensio omnium ultima nec simul ac exardescit quae perit homini, sed cognitio rerum menti residens similis admodum apparet cognoscentis cum re cognoscenda illi communioni, quae sui generi affinitas seu cognatio (*suggsneia*) duorum habeatur. Cognoscentis enim cum re affinitas, quae una ex parte condicio tantum primusque ad scientiam conquirendam accessus a Platone teneatur, altera de parte ostenditur apud eum vera indagantis cum re coniunctio ultima. Hunc in modum iungi rei cognoscendae, quod fit Platoni idem prope ac concregere in unum cum ea, est demum scientia, a genuino philosopho quae non modo in septima verum etiam in secunda eius epistularum postulat. Utrumque de duobus testimonium – ceterum quae alterum cum altero mirum in modum consentiunt – notionem Platonicam nobis proferunt cognitionis rationem longe excedentis, per quam sequens veritatem philosophus, ad intima rerum ipsiusque sui perveniens, eadem denique patitur ac natura, cuius ultima penetrare studet.*

Dla ujęcia istoty poglądu Platona na ludzkie poznanie najbardziej cennego, jak sądzę, materiału dostarcza Platoński List VII. Jest to wypowiedź o nieoszacowanej wartości, adresowana bowiem do całego kręgu krewnych i przyjaciół bliskiego Platonowi Diona, czy nawet do „wszystkich ludzi dobrej woli”¹,

¹ M. Maykowska, *Wstęp*, s. XVIII, [w:] *Platon, Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987 (z tego wydania pochodzą wszystkie odcinki listów Platona w przekładzie polskim cytowane poniżej).

zachowuje z drugiej strony charakter zwierzenia bardzo osobistego. W *Liście VII* Platon relacjonuje własne poruszające i bolesne dla siebie przeżycia, a w tzw. dygresji epistemologicznej (342a7–344d2) odsłania wręcz tajniki swoich myśli skrywanych dotąd za literacką fikcją dialogów².

Odcinek *Listu VII* tradycyjnie nazywany dygresją nie do końca zasługuje na swoją nazwę. Rozwijana przez Platona w owej „dygresji” koncepcja stanowi bowiem jego odpowiedź na poczynania młodego Dionizjusza, który po dość powierzchownym kontakcie z myślą Platona uznaje, że zgłębił tę naukę w takim stopniu, iż decyduje się ogłosić ją pismem pod własnym imieniem. Platon w odpowiedzi zwraca uwagę na trudności, jakie wiążą się z wyłożeniem wiedzy, do której doszedł, w postaci dostatecznie czytelnej dla ogółu odbiorców, po czym rozwijając myśl daje przegląd możliwych ujęć przedmiotu w procesie nabywania i przekazywania wiedzy o nim. Są to kolejno: (1) nazwa tego przedmiotu (**Ōnoma**), (2) dotyczący go *logos* czyli – jak wynika z przytoczonego przykładu – jego definicja, (3) określona jako „obraz” (**εἶδωλον**) jedna z konkretnych jego egzemplifikacji i wreszcie (4) sama skupiona na nim wiedza – *episteme*. Platon daleki jest jednak od akceptacji tego czterostopniowego poznania; nie tracąc z oczu swego celu, skupia się na wykazaniu niedoskonałości każdego z kolejnych ujęć rzeczy, przede wszystkim na przypadkowości, jaka występuje w relacji między przedmiotem a ujmującym go określeniem słownym. Konsekwentnie dowodzi zarówno tego, że posługując się słowami, nie ujmemy rzeczy w sposób satysfakcjonujący, jak i tego, że brak takiego ujęcia nie musi świadczyć o niedostatecznym rozumieniu istoty rzeczy (343d2–e1).

Fakt, że istoty rzeczy nie ujmują w sposób zadowalający zarówno formy wizualne, jak też mniej lub bardziej rozbudowane konstrukcje werbalne, nakazuje zapytać o alternatywne możliwości poznawczego kontaktu z rzeczywistością, czyli po prostu o takie poznanie rzeczy, które da rezultat zadowalający. Oznacza to wyjście poza trzy pierwsze formy ujmowania przedmiotu ku czemuś, co Platon określa jako „piąte” w kolejności, a także skupienie się na czwartej z kolei wiedzy – *episteme*, której status w porządku poznania nie zostaje przez niego określony w sposób jednoznaczny. Pytanie o inny kontakt z poznawaną rzeczywistością oznacza zarazem wyjście poza klasyczną dla

² W tym miejscu odniosę się do kwestii autentyczności *Listu VII*, która – wzniesiona w wieku XIX i w początkach ubiegłego stulecia – obecnie przestaje już być kwestią, jako że wszyscy poważni badacze myśli Platona, poczynając od U. Wilamowitza-Möllendorffa i W. Jaegera, skłaniają się ku temu, by ów list uznać za własną bezsprzecznie wypowiedź Platona. Zwycięża stanowisko zdrowego rozsądku, który nakazuje wątpić w to, by – w myśl starej zasady „is facit, cui prodest” – ktokolwiek miał dostateczną motywację oraz satysfakcję z tego, by z dużym nakładem pracy tworzyć całość, która jemu osobiście nie przynosi sławy, natomiast Platona ani nie kompromituje, ani nie wynosi na piedestał. Tym, kto pisał *List VII*, nie był zatem, jak sądzę, ani zagorzały przeciwnik Platona, ani ktoś z jego wielbicieli, ani tym bardziej ktoś niezainteresowany nim i jego poglądami. Był nim, jak wynika, on sam.

Platońskiej epistemologii alternatywę nie pozostawiającą u podstaw naszego poznania jego postaci innej jak z jednej strony szeroko pojęty „obraz” (**e„kèn**), czyli ujęcie rzeczy spostrzeżeniowe, z drugiej natomiast „słowo” (**Ōnoma**), czyli werbalne ujęcie przedmiotu³. Można przyjąć, że wskazując na aktywność poznawczą wykraczającą poza dwie wymienione formy ujęcia rzeczy, zarysowuje Platon nową alternatywę, w której formy tak „deiktyczne”, jak i werbalne stanowić będą jeden zaledwie człon i jedną w istocie możliwość uchwycenia rzeczy, uchwycenia racjonalnego w nieco nowym znaczeniu słowa. Sposób, w jaki Platon przedstawia formy oglądowe występujące pod nazwą *eidolon*, pozwala bowiem uznać wszystkie te formy za struktury „racjonalne”, skoro – jak będące przykładem toczone bądź odrysowywane „koło” – powstają w drodze przemyślanych działań określonego twórcy, który w tym, co robi, musi trzymać się określonej receptury, czyli opisu przedmiotu, którego wizerunek tworzy.

Kwestia stworzenia alternatywy dla racjonalnego programu naukowego jest niezwykle trudna i dość kłopotliwa dla kogoś, kto przez lata sprawia wrażenie, iż bez zastrzeżeń holduje bezlitosnym prawom Sokratejskiej dialektyki, niemniej jednak nieunikniona w sytuacji, gdy *logos* czyli słowo nie okazuje się wyrazem znajomości rzeczy, a żadna z form spostrzeżeniowych nie jest dla Platona wiarygodnym ujęciem przedmiotu poznania. Można oczekiwać, że Platon, który w całym swoim życiu wzbraniał się przed wyjściem poza alternatywę nakazującą wybór między „obrazem” a „słowem”, w chwili, gdy powstaje *List VII*, dojrzeva do tego, by wskazać możliwości wyjścia z epistemologicznej *aporii*, jaką sam stworzył.

1. „Wiedza piątego ujawnienia”

W Platońskim wyliczeniu możliwych ujęć przedmiotu poznania szczególną ciekawość badacza wzbudza zamykające cykl określenie *pempton*, które konsekwencją nakazuje odnosić do „piątej” i zarazem najwyższej formy znajomości rzeczy. Takie rozumienie zagadkowego terminu wyjaśniałoby, dlaczego najwyższej rangi pojęcie, które ów termin ujmuje, nie występuje jako coś „pierwszego”, lecz na końcu całego porządku. Należy przyjąć, że mamy tu do czynienia z charakterystyczną dla Platona „ascendencją”, która odzwierciedla wzrost poznawczy duszy kontaktującej się w sposób coraz doskonalszy z coraz doskonalszymi formami bytu. Gdyby wyliczenie dotyczyło tych ostatnich, oczekiwalibyśmy od Platona ujęcia „zstępującego”, w którym forma „piąta” znalazłaby się oczywiście na czele. Z tego rodzaju ujęciem mamy do czynienia

³ Por. Z. Daneł, *Myszę, więc nie wiem... Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000.

w analogicznym wywodzie Platónskiego *Listu II*, gdzie wyliczenie rozpoczyna forma bytu nazwana „pierwszą” (312d7) czy, bardziej obrazowo, „królem wszechrzeczy” (312e1, 313a1).

Nadzieje na odnalezienie w „piątej” wyróżnionej formie najwyższej postaci wiedzy niweczy Platon już niemal na wstępie, kiedy określa owo „piąte” jako coś z jednej strony „poznawalnego” (gnwstōn), z drugiej natomiast „rzeczywiście istniejącego” (ϕιηq̄i j ōn – 342b1). Z treści przytoczonych określeń wynika, że w rezultacie wspomnianej „ascendencji” poznający dociera ostatecznie do pewnej szczególnej formy istnienia cechującej się tym, że w przeciwieństwie do wszystkich materializujących się swoich przejawów nie powstaje ani nie ginie (342c1–4), a także tym, że, inaczej niż one, nie zawierając w sobie nic niezgodnego ze swoją istotą (343a5–9), reprezentuje swą naturę w postaci całkowicie niezakłóconej. Nasuwa się skojarzenie z Platónską ideą, będącą właśnie bytem tego rodzaju, a sam autor *Listu VII* – w sytuacjach, gdy przedmiotem kolejnych etapów poznania czyni „kolo” – wprowadzając wymiennie w stosunku do nazwy owego „piątego” istnienia określenie „kolo jako takiego” (aútōj ὁ kŭkloj – 343a7–8; por. 342c7), wyraźnie potwierdza słuszność takiego domysłu. Potwierdza zarazem i to, że w okresie, gdy list powstaje, trwa nadal w swej wierze w idee jako niezakłócone byty pojęciowe.

Czy jednak ma on świadomość tego, że włączając tę formę istnienia rzeczy w opis naszej aktywności poznawczej narusza podstawową granicę między kategoriami epistemologicznymi a teorią bytu? Platon wydaje się świadomy faktu, iż „piąta” postać rzeczy, skoro nie może być uznana za najwyższą formę poznania, nie rozwiązuje kwestii epistemologicznej, już w sytuacji, gdy egzemplifikując poszczególne szczeble znajomości rzeczy wprowadza owo niezakłócone istnienie jako czwarte z kolei (342c2–4), a po nim dopiero dokładniej omówioną wiedzę – *episteme*. Zmieniając kolejność wyliczenia, daje wyraz pewnym podziałom, w myśl których status „piątej” formy nie przedstawia się jednoznacznie: jako byt niezmiennie istniejący, a więc „ontyczny” wyodrębnia się ona spośród wszystkich ulotnie istniejących form werbalnych, wyobrażeniowych oraz tworzących „wiedzę” przekonań, którym przysługuje istnienie zaledwie „gignetyczne”⁴. Z drugiej jednak strony zauważa Platon, że z innego punktu widzenia „istota samego kola” znajdzie się na jednej linii z trzema pierwszymi jego przedstawieniami, z nazwą, logosem i wyobrażeniem kola; wszystkie te formy zyskują bowiem istnienie obiektywne, konkretyzując się w swojej, materialnej czy niematerialnej, postaci, podczas gdy czwarta w szeregu wiedza pozostaje niezmiennie czymś obecnym tylko w duszy poznającego (ἡν yucaj ἡnōn – 342c6). Odpowiedź na pytanie, jak należy rozumieć ten szczególny status wiedzy – *episteme*, pozostaje sprawą otwartą w świetle niniejszego wywodu, który uzmysławia, że – wbrew wrażeniu, iż jest

⁴ Por. A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 322.

ona tym wyróżnieniem deprecjonowana – w „immanentnym” charakterze Platońskiej „wiedzy” może tkwić jej zasadnicza wartość.

Takiej epistemologicznej wartości nie zyskuje wyróżniona przez Platona „piąta” forma oznaczająca, jak się okazuje, jedynie pewien szczególny przedmiot poznania, do którego nie docieramy wykorzystując racjonalne sposoby ujęcia rzeczy. Platon wydaje się świadomy faktu, że wprowadzenie owego *pempton* nie wyjaśnia, na czym polega rzeczywiste poznanie, gdyż używając terminu niejednokrotnie w pierwszej części „dygresji” (342a8, d2, e2, 343a7, d2) – gdzie poddaje jedynie krytyce racjonalne środki zdobywania wiedzy – nie wprowadza go ani razu w dalszej konstruktywnej części rozważań; wówczas skupia się już wyłącznie na kategoriach z zakresu teorii poznania. Formułując kwestię w sposób zgodny z tym, czego należy oczekiwać, zastanawia się, na czym polega najwyższa znajomość rzeczy, czyli owa zagadkowa „wiedza piątego ujawnienia” (**ἡπίστημι τὸ ἀπῆλθον** – 342e2).

2. Platońska *episteme*

Uzasadniony w przedstawionej powyżej sytuacji zwrot ku pojęciu wiedzy – *episteme*, w świetle wspomnianej już aporii, która zamyka Platońskie dociekania skupione na tym pojęciu, może się wydać krokiem nie rokującym nadziei na bezpośrednie rozwiązanie problemu. Stwierdzenie, w myśl którego ostateczną formą znajomości rzeczy będzie mniej lub bardziej określona wiedza, uznamy za absolutnie niesatysfakcjonujące, a z punktu widzenia, jaki prezentuje Platon chociażby w dialogu *Teajtet*, również za tautologiczne, skoro powtórzy jedynie treść zawartą w pytaniu, nie wyjaśniając w żaden sposób, na czym owa niekwestionowana wiedza czy też znajomość rzeczy ma polegać. Kwestia wraca do próby określenia, czym jest wiedza, oczywiście wiedza w postaci nieskażonej żadnym brakiem czy ułomnością, skoro – jak Platon już wykazał – nie może być ani formą spostrzeżeniową, ani strukturą werbalną. Fakt, że w *Teajtecie* – jak i później – nie zdołał on osadzić wiedzy w owej alternatywie, ani też poza nią nie wyszedł, może sprawiać, iż w *Liście VII* dołącza ją do ułomnych ze swej natury form poznania. Z drugiej jednak strony stwarza Platon poważne nadzieje na znalezienie w pojęciu „wiedzy” dalszych treści dających perspektywę rozwiązania problemu. Należy też odnotować, że w stosunku do wiedzy – *episteme* nie wytacza on argumentów, które pozbawiałyby ją racji istnienia, co czyni w odniesieniu do trzech pierwszych sposobów ujęcia przedmiotu poznania.

Wiedzę zalicza Platon z jednej strony do czterech form uchwycenia rzeczy, które zdecydowanie dyskredytuje, mówiąc np. o niepewnym poznaniu, jakie płynie z wyliczonych *c z t e r e c h* sposobów przedstawienia rzeczy (**μὴ οἶδ' ἂν εἴη ἡ ἀλήθεια ἢ ἡ γνώμη ἢ ἡ εἰσαγωγή ἢ ἡ ἀπόδειξις** – 343b6, por. d1), czy o ułomnej naturze wszystkich tych ujęć poznawanego przedmiotu (**ἡ ἀλήθεια**

tettērwn fūsij ṡkēstou pefuku<a faŹlŹj – 343d8,), z drugiej jednak ujmuje jej określeniem również poznanie najwyższej rangi, mające za przedmiot „piątą”, ostateczną postać istnienia (ṡpist>mhj toà pšmptou mštocoj – 342e2). Należy przyjąć, że Platońska *episteme* staje się tutaj pojęciem o treści znacznie szerszej niż ta, którą Platon przez lata wiązał z jej nazwą, bądź że występuje, jak utrzymuje I. M. Crombie, w postaci „niższej” ujmującej to, co dzieje się na pierwszych czterech etapach poznania i „wyższej” odnoszącej się do „piątej” formy istnienia rzeczy⁵. Wiedza – *episteme* w *Liście VII* przestaje być pojęciowym monolitem, czyli pojęciem pozbawionym jakiegokolwiek złożoności, co nakazuje zastanowić się nad jej strukturą.

Przeprowadzenie takiej operacji staje się możliwe dzięki temu, że Platon, mówiąc o wiedzy – mimo iż zastrzega, że wszystko, co składa się na nią, stanowi jedność (>n – 342c5) – dołącza do nazwy *episteme* termin *nous*, oznaczający „umysł” bądź (jak to interpretuje M. Maykowska) „umysłowe ujęcie”, a także oznaczające „prawdziwy sąd” określenie ṡlḥq&j dōxa (342c4–5). Wśród pojawiających się możliwości wyjaśnienia, jaki charakter ma to dołączenie do „wiedzy” dwóch wymienionych pojęć – a są to interpretacje, w myśl których Platon wymienia: (1) składniki czy też komponenty „wiedzy”, (2) jej możliwe eksplikacje, czyli pojęcia, które łącznie wyjaśniają, czym jest „wiedza”, wreszcie (3) jej ekwiwalenty, czyli pojęcia, których nazw można według niego używać zamiennie w stosunku do określenia *episteme* – nie ma zasadniczo takiej, która sprzeciwiłaby się odgraniczeniu wskazanej przez I. M. Crombie’go wiedzy w „niższej” postaci od „wyższej” postaci wiedzy. Ta pierwsza mieściłaby się zupełnie w „sądzie prawdziwym” – strukturze racjonalnej⁶, niejednokrotnie traktowanej przez Platona jako odpowiednik wiedzy – podczas gdy postać wiedzy „wyższa” wiązałaby się nieodłącznie z pojęciem *nous*, przeciwstawiającym działaniom „rozumu”, czyli logosowi to, co zachodzi w samym „umyśle”. Tak bowiem oddawany termin *nous* odgranicza w tradycji neoplatońskiej od poznania rozumowego, czyli racjonalnego, „noetyczny”, a więc czysto umysłowy kontakt z poznawaną rzeczywistością. W sytuacji, gdy stwierdza Platon, iż spośród łączonych przez niego z wiedzą kategorii najbliższej (ṡggŹtata – 342d1) „piątej” postaci istnienia znajdzie się właśnie *nous*, konsekwencja nakazuje skupić się na możliwościach, jakie daje „noetyczny” kontakt z przedmiotem poznania.

⁵ Por. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Vol. II, London 1963, s. 124.

⁶ Platoński termin *doksa*, oddawany na ogół jako „sąd”, ujmuje bez wątplenia treści, które mieszczą się w językowych kategoriach logosu. Na ten temat szerzej: Z. Danek, *Mysł – słowa nie wypowiedziane. Platon: „Teajtet”, „Sofista”, „Fileb”, „Studia Filozoficzne”* 4 (1990), s. 163–175.

3. Poznanie noetyczne

Przyjęcie, że zagadkowa „wiedza piątego ujawnienia” polega na „noetycznym”, tzn. czysto umysłowym kontakcie z poznawanym przedmiotem, prowadzi nie tyle do wyjaśnienia istoty owej wiedzy, co do kolejnych pytań związanych przede wszystkim z interpretacją terminu *nous*. Podstawowa jego treść sprowadza się do tego, co ujmujemy rzeczownikiem „umysł” bądź „rozum” (ze względów wspomnianych powyżej wybieram pierwszy odpowiednik), co daje zaledwie nazwę ewentualnego organu wyższego pojmowania rzeczywistości, w dalszej kolejności termin ten nazywa także władzę czy też zdolność pojmowania bądź rozumienia tego, z czym się stykamy. By znalazł ujęcie sam akt poznawczy, który wszak oznacza już realizację pewnego potencjału tkwiącego w naszych władzach umysłowych, termin *nous* musi wystąpić w trzecim swoim użyciu, odnoszącym go do samego pojmowania bądź rozumienia spraw tego świata, ujmując aktywność określaną inaczej jako *noesis*, która będzie albo procesem myślowym, co nieodparcie prowadzi ponownie ku aktywności logosu, albo określonym aktem pojmowania. Czy jednak możliwa jest interpretacja tego aktu inna niż ta, która nadaje mu charakter wizualny?

W ujęciach Platońskiego poznania noetycznego dominuje oczywiście drugi punkt widzenia, według którego poznanie tego rodzaju ma charakter aktu o nieokreślonej rozciągłości, a jest kontaktem z rzeczą poznawaną typu wizualno-kontemplatywnego. Platońskie dialogi, w których to ponadracjonalne poznanie znajduje jakiś wyraz, dość zgodnie tworzą wizję, według której dusza poznającego, po przebyciu całego obszaru poznania dialektycznego, dostaje się na wyżyny, gdzie w jakiś sposób ogląda pojęcia w ich nieśmiertelnej istocie, a – dokładnie ujmując – ogląda je nawet sam umysł – *nous*, nazwany przez Platona „duszy kierownikiem” (**ϋϋcΑj kuber»thj** – *Phdr.*, 247c7). W innym miejscu nazywając sposób dokonywania się tego aktu, używa Platon określenia *dianoias opsis* (*Symp.*, 219a3), które zapewne skłania komentatorów ku temu, by mówić o Platońskim „oku duszy”⁷, które jednak w sposób niezwykle kłopotliwy uzmysławia niekonsekwencję, jaka tkwi w samej istocie takiego pojmowania umysłowej kontemplacji bytu. Określenie *dianoias opsis* oznaczające dokładnie swego rodzaju „widzenie myśli” – myśli przedstawianej w Platońskich dialogach jako proces dyskursywny⁸ – łączy w sobie formy poznania, które Platon zdecydowanie rozgranicza, a nawet przeciwstawia jedną drugiej, mianowicie poznanie werbalne i znajomość rzeczy czysto wizualną. Można oczywiście zrezygnować z tego połączenia – które jednak osadzone jest dość mocno w Platońskich wywodach na temat widzenia noetycznego (por. *Phdr.*, 247d1–3;

⁷ Np. E. Wolicka, *Mit – symbol rozwinięty. W kręgu platońskiej hermeneutyki mitów*, Lublin 1989, s. 33 in.

⁸ Określenie *dianoia* z dużą konsekwencją stosuje Platon dla nazwania procesu myślowego, będącego dyskursywnym ciągiem pytań i odpowiedzi, a nawet definiuje je jako termin, który ujmuje „bezglębny dialog duszy” (**διελογoj ϋneu fwnΑj** – *Soph.*, 263e4).

Resp., 476b7, 511a1, c7–8) – niemniej jednak również samo owo widzenie nie przedstawia się u Platona jako nowy wymiar poznania wolny od ułomności spostrzegania wzrokowego. W. Wieland, według którego Platońska koncepcja „intuicyjnego oglądu idei” (*der intuitiven Ideenschau*) ma w swych założeniach „analogię do spostrzegania zmysłowego, zwłaszcza do widzenia w jego elementarnej postaci”⁹, dość taktownie zwraca uwagę na fakt, iż przedstawiając poznanie w najwyższej postaci jako wizję „noetyczną”, nie wykracza Platon w istocie poza znany z kilku swoich dialogów opis procesu spostrzeżeniowego. Wystarczy przyrzeć się określeniom, z pomocą których nazywa on owo zagadkowe widzenie duszy – a są to tradycyjnie stosowane w sytuacjach, gdy mowa o aktywności naszych oczu, czasowniki o treści „widzę” (**DrEW** – *Symp.*, 211d3; *Phdr.*, 247d3, 248c6, d2; *Resp.*, 476b7, 511a1; **kaqorEW** – *Symp.*, 210d7, e4, 211b6; *Phdr.*, 247d5,6, 248c3), „patrzę” (**blšpw** – *Symp.*, 210c7, 219a3), „przyglądam się” (**qewršw** – *Symp.*, 210d4; *Phdr.*, 247d4), „oglądam” (**qełomai** – *Symp.*, 210c3, e3, 211d2; *Phdr.*, 247e3, 249e5; *Resp.*, 511c8), by stało się jasne, że Platońska koncepcja widzenia noetycznego jest myślą niezrealizowaną już z uwagi na fakt, że jej istnienia nie potwierdza żadna przekonująca terminologia. Platon nie potrafi – bądź nie chce – mówić o tym niezwykłym oglądzie bytów inaczej niż poprzez będące w powszechnym użyciu wyrazy odnoszące się do spostrzegania wzrokowego, nie daje też, co istotne, w żaden sposób do zrozumienia, że słowa, których używa, nie odpowiadają już treści, jaką mają ujmować¹⁰. Jego wizję wyższej aktywności oglądowej nie składają się w przekonującą całość, a w opisie tej aktywności nie wykracza on w istocie poza dobrze znaną alternatywę nakazującą wybór między obrazem a słowem.

Powyższa konkluzja nie do końca jednak oddaje sytuację, jaką stwarza Platon w *Liście VII*, w którym obok „intuicyjnego oglądu idei” daje o sobie znać druga z wyróżnionych przez W. Wielanda koncepcji, mianowicie pozostająca tutaj w ścisłym związku z pojęciem *nous* koncepcja „ośnienia” czy też „nagłego oświecenia” (*Erleuchtung* – jw., s.149), ujmowanego w literaturze przedmiotu greckim określeniem *ellapsis*. Jak bowiem stwierdza sam autor *Listu VII*, w którymś momencie żmudnego i mało owocnego procesu poznawczego dojdzie wreszcie do sytuacji, kiedy „tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie [tak tłumaczka oddaje występujące w tym miejscu określenie *nous* – Z. D.] napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości” (**ἡxslamyē frōnhsij per ekaston ka noāj, sunte.nwn ōti mēliot' e, j dūnamin enqrwp.nhn** – 344b7–8). Trudno nie ulec wrażeniu, że wraz z owym momentem „umysłowego ośnienia” myśl poznającego dociera do absolutnych szczytów poznania.

⁹ W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, s. 301: „in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung, speziell zum elementaren Sehen verstanden”; por. *ibidem*, s. 149.

¹⁰ Również w *Liście VII* Platon, używając z kolei określenia *nous* w zdawkowym zwrocie *noun echein* („myśleć rozsądnie”) może dawać do zrozumienia, że nie jest to określenie o szczególnie znaczącym i niezwykłej wadze dla poznania istoty rzeczy.

4. Ogień boskiego objawienia

Sytuacja, kiedy umysł poznającego zyskuje nagle świadomość prawd najwyższych, w poświęconej Platonowi literaturze ujmowana jako wewnętrzne „ośnienie” – *ellampsis* (*Erleuchtung, Illumination*), jest w ujęciach Platońskiej teorii poznania momentem równie sławnym co mało potwierdzonym źródłowo. Świadcstwo tego rodzaju nagłemu objawieniu daje – *explicite* – wyłącznie *List VII*, gdzie wzmianka o nim pojawia się dwukrotnie w formie dość skąpej i nie do końca jednolitej, jako konkluzja rozważań składających się na tzw. dygresję epistemologiczną (344b7–8, jw.), a także we wprowadzeniu do owej „dygresji”, gdzie Platon mówi o „świele” (ϕῶς), które „nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy” (341c7-d1). Platońska *ellampsis* sprawia wrażenie, iż jest doznaniem czy raczej przeżyciem o charakterze wizualnym, i tak też z reguły przedstawiają ją badacze zagadnienia, poczynając od A. Krokiewicza, według którego piąty, ostateczny „moment” poznania stanowi właśnie „nagła wizja idei” (s. 322). M. Maykowska mówi o „prawdach”, które na tym szczytowym etapie poznania „odslaniają się w ciszy widzącym oczom zjednoczonego z bogiem człowieka” (s. XXIV), a N. P. White jest zdania, że Platońska „iluminacja” oznacza nic innego jak „widzenie idei” (*to view Forms*)¹¹. By nie mnożyć już tych opinii – którym jakies uzasadnienie daje to, że w opisie niezwykłego aktu poznawczego używa Platon określeń „światła” czy „oświecenia”, oddających zjawiska oraz wrażenia natury wizualnej – zauważę, iż (1) opierają się one na dość powierzchownym w istocie rozumieniu sytuacji, a zarazem (2) na dziwnym nieco u teoretyka poznania przekonaniu o jej eschatologicznym charakterze.

Z faktu, że najdalsze rozumienie rzeczy przychodzi na poznającego jako nagle ośnienie, nie wynika wcale, iż należy sprowadzać to poznanie do oglądu jakichś niezwykłych bytów. Kontakt z nieśmiertelną rzeczywistością może następować w zupełnie innej postaci niż mocno zdyskredytowane u Platona widzenie przedmiotu, w postaci dającej znacznie bliższy związek poznającego z obiektem jego zainteresowania. Wskazuje tę możliwość odcinek Platońskiej *Politei* o kluczowym, zdaniem wielu badaczy, znaczeniu dla rozumienia myśli Platona, a – moim zdaniem – jako jedyne bodaj miejsce w jego dialogach odpowiadający treścią temu, co na temat niezwykłego momentu „ośnienia” stwierdza on w *Liście VII*. Mam na myśli słynny wywód Sokratesa na temat tzw. linii podzielonej (*Divided Line, Liniengleichnis*), rozciągającej się na kolejne obszary poznawanej przez nas rzeczywistości i w związku z tym dającej obraz ludzkiej aktywności poznawczej, która wznosi się od zmysłowego kontaktu

¹¹ Por. N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis 1976, s. 205: „the coming to view Forms is described as though it were a sort of illumination, as though a light were kindled”.

z różnego rodzaju odbiciami rzeczywistych istnień aż do absolutnego szczytu poznania, poznania czysto „eidetycznego”. Platon ma rzeczywiście skłonność ku temu, by to szczytowe poznanie bytu przedstawiać jako rodzaj oglądu, niemniej jednak w momencie kulminacyjnym swego opisu sięga po określenie innej treści. Jest to czasownik *haptomai* oznaczający d o t y k o w e uchwycenie rzeczy, który pojawia się w wywodzie Sokratesa w miejscu, gdzie poznający dociera „do początku wszystkiego” ($\mu\acute{\rho}\ \tau\acute{\eta}\nu\ \tau\omicron\grave{\alpha}\ \pi\alpha\tau\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\omicron\mu\acute{\alpha}\nu$), aby „dotknąwszy” owego początku czy też pierwszej zasady – *arche* ($\iota\ \gamma\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$ – *Resp.*, 511b7), doznać całkowitego przeobrażenia – porównywalnego, jak sądzę, z „olśnieniem” znanym z *Listu VII* – oznaczającego zwrot od rzeczywistości doczesnej ku bytom „eidetycznym”, czyli ideom. Pogląd, że dla Platona kontakt dotykowy z rzeczywistością ponadmyslową może oznaczać najbardziej zaawansowaną jej znajomość, znajduje potwierdzenie w dialogu *Uczta* w miejscu, gdzie poznający, wnosząc się na same szczyty poznania „d o t y k a tego, co naprawdę jest rzeczywiste” $\tau\omicron\grave{\alpha}\ \Phi\lambda\eta\omicron\upsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\acute{\rho}\ \mu\omicron\pi\omicron\tau\omicron\mu\acute{\sigma}\nu\ \nu$ – *Symp.*, 212a5; tłum. W. Witwicki). Występującego w tej sytuacji czasownika *ephaptomai* („chwytam”, „dotykam”) używa Platon zresztą także w *Politei*, kiedy prawdziwych filozofów charakteryzuje jako tych, „co potrafią d o t y k a ć tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem” ($\omicron\upsilon\ \tau\omicron\grave{\alpha}\ \tau\epsilon\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\tau\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\ \mu\omicron\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\ \mu\omicron\kappa\omicron\tau\omicron\mu\omicron\iota\ \delta\upsilon\nu\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\ \mu\acute{\rho}\ \mu\omicron\phi\epsilon\pi\tau\epsilon\sigma\tau\omicron\iota$ – *Resp.*, 484b3–5).

Odnosząc się z kolei do przekonania o ostatecznym i bodaj niepowtarzalnym charakterze Platońskiej *ellampsis*, zauważę, iż w stwierdzeniach *Politei*, które przytoczyłem jako swego rodzaju *pendant* wobec ustaleń *Listu VII*, wzniesienie się aż do poziomu owej „iluminacji” nie oznacza wcale zakończenia poznawczej misji filozofa, lecz jest przedstawione jako początek swego rodzaju „katabazy”, czyli „drogi w dół” badacza całkowicie, o czym już była mowa, przeobrazonego i w związku z tym biorącego na siebie posłannictwo kierowania mieszkańców świata zmysłowego ku prawdzie. W tym ujęciu niezwykle „olśnienie” ma jednak swoją kontynuację – dziwny jest zresztą w ogóle fakt, iż „olśnienie” to traktowane jest na ogół jako sytuacja, po której w życiu badacza nic już nie może nastąpić, co sprawia, że nie pada pytanie dotyczące rezultatów i konsekwencji owego aktu – ma ono zresztą, na co jednak niewiele zwraca uwagę, jakieś swoje trwanie również w znanych już miejscach *Listu VII*, gdzie zostaje wprowadzone. Platońska *ellampsis* przedstawiana jest tutaj ($\mu\acute{\rho}\ \chi\sigma\lambda\alpha\mu\upsilon\epsilon\ \mu\omicron\phi\theta\eta\sigma\iota\ \mu\epsilon\ \rho\epsilon\ \kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \mu\omicron\mu\epsilon\ \nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ – 344b7–8) jako sytuacja, w której w duszy poznającego zapala się czy też rozbłyska zarówno jakieś pojmowanie – *nous* bądź zdolność ku temu (co z pewnością nie zamyka się w samym tylko rozbłysku), jak też określane greckim słowem *phronesis* rozumienie świata czy wręcz mądrość, co oznacza już pewną trwałą dyspozycję czy też stosunek badacza wobec poznawanej rzeczywistości. Bardziej wymownie zaznacza jednak Platon trwanie rozumienia istoty rzeczy nabytego w drodze „olśnienia” w miejscu, gdzie mówi o świetle ($\mu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\grave{\alpha}\ \tau\epsilon\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\tau\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau$), które nagle zapala się w duszy badacza (341c7–d1). Owo

światło, w tej sytuacji jakiś płonący w duszy ogień, nie gaśnie z chwilą, kiedy rozbłysło, lecz „płonie już odtąd samo siebie podsycając” (**αὐτὸ ἑαυτὸ ἑδωκέρσει** – 341d1–2). Zestawienie obu świadectw pozwala twierdzić, że Platońska „iluminacja” daje jedynie początek pewnemu trwałemu związkowi między rozumiejącym już istotę rzeczy badaczem a tym, co godne poznania.

Jak określić charakter tego związku? Przedstawione powyżej obserwacje prowadzą ku przekonaniu, że jest on bardziej bliski niż relacja jedynie „oglądowa”. Trudno zarazem przeceniać, a już z pewnością brać dosłownie, Platońskie uwagi o „dotykaniu” istoty rzeczy przez poznającego; powyższe rozważania na ten temat zmierzają jedynie ku temu, by między myślącym „eidetycznie” filozofem a samą „eidetyczną” rzeczywistością odnajdywać bliskość, jaka nie jest dana obserwatorowi bytów, a nawet ku temu, by w tej bliskości poszukiwać wiedzy wykraczającej poza noetyczno-kontemplatywne poznanie, bądź po prostu idącej w innym niż ono kierunku. Tę bliskość może oznaczać postulowane niekiedy przez Platona „pokrewieństwo” między poznającym a tym, ku czemu kieruje się jego uwaga.

5. Z przedmiotem więź pokrewieństwa

Na temat „pokrewieństwa” poznającego z przedmiotem, określanego w *Liście VII* głównie z użyciem przymiotnika *syngenes* – „przyrodzony”, „pokrewny”, w tym ze swoich pism nie mówi Platon zbyt wiele. Przymiotnika *syngenes* używa tu w sumie trzy razy, wspominając kogoś, komu brakuje pokrewieństwa z przedmiotem (**τὸν μή συγγενᾶ τὸ ἀπραγματόν** – 344a2–3), co stoi na przeszkodzie zrozumieniu przez niego istoty rzeczy, a następnie tych wszystkich, którzy są spokrewnieni (**συγγενεῖς** – 344a7) z istotnymi wartościami (jak sprawiedliwość i piękno), bądź nie są z nimi „jakby zrośnięci z natury i spokrewnieni” (**μή προσφύει εἰς καὶ συγγενεῖς** – 344a5–6); w tej ostatniej sytuacji pokrewieństwo poznającego z przedmiotem nazywa Platon sięgając po inny jeszcze przymiotnik: „prosphyes” – „przyrodzony” bądź nawet „przyrośnięty”. Określenia te wydają się jednak warte uwagi, gdyż pojawiają się w części *dygresji Listu VII*, w której Platon po wykazaniu słabości „standardowych”, tzn. racjonalnych metod poznania, rozwija już pewien program pozytywny. Wyraźną granicą między dwiema częściami wywodu jest zdanie, w którym zaczyna on mówić o wiedzy – *episteme* w „dobrym” znaczeniu słowa, tzn. wiedzy na temat „tego, co dobre z natury” rodzącej się „w tym, kto jest dobry z natury” (**εἰ πεφυκῶτι** – 343e3). W zarys pozytywnej koncepcji poznania wprowadza Platon tym samym element pewnej dyspozycji poznającego, wyrażającej się bliskim związkiem z tym, co poznaje, zarazem przeciwstawia tę „genetyczną” bliskość samemu opisanemu uprzednio procesowi nabywania wiedzy i jego zachowanym w świadomości rezultatom.

Stawia mianowicie po jednej stronie owo pokrewieństwo z przedmiotem, po drugiej natomiast „łatwość przyswajania wiadomości” (εὐμετεια) oraz „dobrą pamięć” (μνήμη – 344a3). W tak zarysowującej się sytuacji stosunek pokrewieństwa w relacji między poznającym a poznawanym może stanowić obiecującą alternatywę dla poznania racjonalnego.

Jakie treści kryje w sobie Platónski termin *syngenes*? Obserwacja sposobu użycia w pismach Platóna tego określenia, a także określeń stosowanych wymiennie bądź uzupełniająco w stosunku do niego, pozwala wskazać całą gamę możliwych treści składających się na pokrewieństwo dwóch lub więcej istot, poczynając od treści, które implikują bardzo słabe powiązanie między nimi. Jeżeli bowiem w *Timajosie* sprowadza Platón ich bliskość do tego tylko, że są „czymś ujmowanym wspólną nazwą” (ὁμῶνυμον – 41c6), to związek wydaje się zupełnie formalny. Dalej sięgające ich powiązanie ujawnia sytuacja, gdy wiąże Platón termin *syngenes* z przymiotnikiem *homoios* – „podobny” (np. *Prot.*, 337d1–2: τὸ γὰρ ὁμοιον τὸ ὁμοῦ φύσει συγγενῆστί; por. *Leg.*, 897c6–7, por. *Phaedo*, 79b2–3) bądź, gdy używa tego terminu w zestawieniu z określeniem *toioutos* – „taki sam”, a więc, jak rozumiem, „podobny” pod jakimś względem bądź w całości (por. *Phaedo*, 84b2: [yuc] εἰ τὸ xuggenῆστί καὶ εἰ τὸ τοιοῦτον σφικωσῆσθαι). Bardziej zacieśniającą się „bliskość” między podmiotem a tym, co poznaje, sugerują sytuacje, w których do określenia *syngenes* dołącza Platón przymiotnik *philos* – „przyjazny”, „drogi” (np. *Resp.*, 487a4: f...loj te ka' ouggenῆστί σφιη...aj), kiedy w miejsce terminu *syngenes* wprowadza przymiotnik *oikeios* – właśnie „bliski”, „zażyły” (np. *Resp.*, 501d4: τῆν φύσιν αὐτῆν οἰκεῖαν εἶναι τοῦ σῶστος; por. *Ep.*, II, 313d2), bądź rzeczownik *koinonia*, oznaczający już pewną „wspólnotę” (np. *Gorg.*, 507e5: ὅτι δὲ μὲν ἐνὶ κοινῶν, φίλων οὐκ ἔστιν εἶδος; por. *Tim.*, 46a5). Nie stosujemy się do kolejności, jaką przyjmuje Platón w ostatnim przykładzie, gdyż z naszego punktu widzenia „wspólnota” jest ściślejszym powiązaniem niż jedynie „przyjaźń”, niewątpliwie natomiast wydaje się, że w znanej z *Politei* sytuacji, w której nazwy „podobieństwa”, „przyjaznego nastawienia” oraz „zgodności” czy też „współbrzmienia” (*symphonia*), następują po sobie w tej właśnie kolejności, mamy do czynienia z porządkiem wyraźnie „narastającym”, oddającym dalsze zacieśnianie się związku między poznającym a przedmiotem (por. *Resp.*, 401d1–2: [esper aŭra] ... εἰ ὁμοιοῦσθαι τε καὶ φίλων καὶ συμφωνῶν τὸ καλὸν ἰδῆσθαι ἄγουσα)¹². Owo „współbrzmienie” – *symphonia* nie wyraża jednak najbardziej ścisłego związku między poznającym a poznawaną rzeczywistością, gdyż może dojść między nimi do organicznej wręcz spójności, do tego, że będą jakby „zrosnięci” wzajemnie bądź „przyrośnięci” jedno do drugiego. O pierwszej sytuacji możemy mówić, kiedy w Platónskich

¹² Por. *Tim.* 47 d2–7: ἡ δὲ ἰρμονῶν, συγγενῆσθαι ἑκούσῃ τῇ ταῦτ' ἐν ἑμῶν τῶν yucῆσθαι περιῶδοι, [...] εἰ κατακόσμησθαι καὶ συμφωνῶν αὐτῶν δὲ ἰμῶν καὶ ὁμοῦ Mousῆσθαι δῆσθαι.

Prawach pokrewieństwo z bogami – *syngeneia* skłania śmiertelnych ku temu, by czcili tę organicznie bliską sobie, wręcz „zrosniętą ze sobą” naturę (**σuggsneiε tij fswj se qe...a prōj tō sūmfuton ¥gei tim©n** – *Leg.*, 899d7–8). Relacja obrazowo przedstawiana jako „przyrośnięcie” jednego do drugiego miała miejsce już we wskazanym zdaniu *Listu VII*, kiedy mowa była o tych, którzy z przedmiotem poznania są „jakby zrosnięci z natury i spokrewnieni” (344a5–6), jednak wyraźne ślady takiego związku obojga znaleźć można również w wywodzie epistemologicznym *Listu II*, gdzie występuje znajomość rzeczy, która w drodze długotrwałego wysiłku poznawczego „przyrośnie” czy też „przyłgnie” ostatecznie do poznającego (**profūsetai** – *Ep.*, II, 313d2).

Równie niejednoznaczna jak samo rozumienie Platońskiego pokrewieństwa istoty poznającej i poznawanej jest odpowiedź na pytanie dotyczące źródła czy też podstaw, na których opiera się ten związek między nimi. Badacze zagadnienia skłaniają się tradycyjnie ku interpretacji „gnozeologicznej”, w myśl której dusza w nieskończonym cyklu swoich kolejnych narodzin dogłębnie poznaje całość spraw tego świata, dzięki czemu bliskie jej jest wszystko, z czym styka się w każdym następnym wcieleniu¹³. Pogląd, którego słabością jest to, że nie wyjaśnia istoty „gnozeologicznego” doświadczenia prenatalnego, znajduje potwierdzenie w Platońskim *Menonie* (81c5 i n.) oraz w *Timajosie*. Tu jednak obok sytuacji, w której stwórca „pokazuje” duszom całość istnienia (*Tim.*, 41e2), mowa jest także o „wspólnych narodzinach” wszystkich istot (e3–4), co nakazuje ich pokrewieństwo tłumaczyć w sposób bardziej fundamentalny jako bliskość rzeczywiście „genetyczną”. *Prawa Platona*, gdzie również daje znać o sobie ten motyw wspólnych narodzin (903c1 i n.), rozszerzają jednak ujęcie problemu na nowy aspekt pokrewieństwa, stającego się pokrewieństwem, że tak powiem, „konstytucyjnym” czy też „funkcjonalnym”. Wspomina tu bowiem Platon o poruszeniach umysłu ludzkiego i ruchach ciał niebieskich przebiegających w podobny, „pokrewny sobie” sposób (897c4 i n.). Takie pokrewieństwo przez wspólne czy jedynie zgodne funkcjonowanie prowadzi ku formie, jak sądzę, ostatecznej tego związku istnień, polegającej już na wspólnocie celu wytyczającego rozwój każdej postaci bytu. „Finalne” uzasadnienie pokrewieństwa poznającego z przedmiotem znajduje wyraz w *Fedonie*, gdzie przeznaczeniem duszy staje się dotarcie do bytu, który konstytucyjnie jest jej „pokrewny” (84a7 i n.).

W ścisłym związku z pytaniem, na czym opiera się pokrewieństwo wzajemne uczestników aktu poznawczego, pozostaje pytanie o sens gnozeologiczny tego rodzaju relacji między nimi. Gnozeologiczny status związku pokrewieństwa – na co wskazuje dokonany przegląd sytuacji, w których występuje ono u Platona – nie może być przedstawiony tak jednoznacznie, jak sugeruje

¹³ Por. S. Lisiecki, *Nauka Platona o prabycie duszy*, Kraków 1927, s. 21: „dusza [...] spokrewniona jest z ideami, z którymi obcowiała w okresie swego prabytu”.

wylączone z wszelkiego kontekstu świadectwo *Listu VII*, gdzie przeciwstawiane procesowi uczenia się pokrewieństwo z przedmiotem – *pragma* klasycznie już oznacza dla badaczy problemu jedynie pewną naturalną dyspozycję „konieczną, aby prawdziwie filozofować”¹⁴. To rozumienie relacji pokrewieństwa – udokumentowane, co należy przyznać, ponad wątpliwość¹⁵ – nakazujące widzieć w tym związku wyłącznie warunek wstępny rzeczywistego poznania, nie pozwala odnosić go do ostatecznych etapów gnozeologicznego wznoszenia się duszy, czyli do poznania w formie najwyższej. Na taką jego kwalifikację pozwala dopiero wgląd w świadectwo w stosunku do *Listu VII* analogiczne, a nie dość, jak sądzę, wykorzystane, mianowicie w epistemologiczną dygresję *Listu II*.

Odcinek *Listu II*, gdzie Platon przerywa wypełniający ten list wątek autobiograficzno-rozliczeniowy, by skupić się na problemach epistemologicznych (312d2–314c6), stanowi z kilku względów odpowiednik tamtych wywodów. W obu rozważaniach podejmuje Platon kwestię poznania, które wykracza poza racjonalne standardy, ujmując jedynie w *Liście II* najwyższe kategorie poznania i bytu w sposób odwrotny niż w tamtym „wznoszącym się” ich wyliczeniu. W *Liście II* porządek wyliczenia jest „descendentny”: Platon zaczyna tutaj od dobra najwyższego nazwanego „Pierwszym” (312d7) bądź „Królem wszechrzeczy” (312e1, 313a1), któremu przysługuje najwyższe poznanie, a następnie – w sposób równie niejasny i zagadkowy – mówi o czymś, co określa jako „drugie” i „trzecie” (312e3–4). W obu wywodach epistemologicznych najwyższe poznanie ujmuje Platon „w kategoriach wiedzy moralnej”¹⁶, skupiając się na dobru najwyższym jako ośrodku, a także celu i przyczynie „wszystkiego, co piękne” w świecie (*Ep.*, II, 312e1–3). W obu Platońskich rozważaniach można wreszcie wyróżnić miejsca, w których Platon, zamykając krytyczne uwagi na temat nieudolności naszego poznania, przechodzi od negacji do wyłożenia pozytywnej koncepcji epistemologicznej: w *Liście VII* jest to wspomniany już odcinek, gdzie pojawia się myśl o „pokrewieństwie” poznającego z przedmiotem poznania, w *Liście II* natomiast zdanie zawierające zalecenia dla adepta filozofii (313c7–d3), mające w końcowej części wyводу (314a5 i n.) swoją kontynuację, bliską swoim przesłaniem oraz metaforyką nakazom analogicznej części *Listu VII*.

W *Liście II* stosunek pokrewieństwa podmiotu z przedmiotem poznania – ujmowany jako sytuacja, w której przedmiot ten, czyli nauki Platona „przyłgnie”

¹⁴ Por. F. N o v o t n y, *Platonis epistulae commentariis illustratae*, Brno 1930, s. 85: „Alibi apud Platonem eius modi cognatio [...] naturae indoles esse dicitur, ad vere philosophandum necessaria”. Podobnie interpretuje owo „pokrewieństwo” z przedmiotem H. G a d a m e r (*Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002), mianowicie jako swego rodzaju „przedwiedzę” (*Vorwissen* – s. 32).

¹⁵ Np. *Resp.*, 487a4–5, 501d4–5; *Men.*, 81c10; *Prot.*, 322a4–5; *Ep.*, VII, 340c2.

¹⁶ Por. I. M. C r o m b i e, *op. cit.*, s. 124: „this Plato develops in terms of moral knowledge”.

czy nawet „przyrośnie” do poznającego (**nàn soi taàt£ te [...] profúsetai**), który w wyniku swego rodzaju relacji zwrotnej wejdzie w bliskość czy nawet „zażyłość” z tymi naukami i ich twórcą jednocześnie (**o„ke-oj toútoij te ka^ˆ 1m<n œsv** – *Ep.*, II, 313d1–3) – nie jest, jak wynika, stanem dającym początek procesowi badawczemu, lecz, odwrotnie, pewną dyspozycją finalną, czyli stanem umysłu, którego osiągnięciu cały ten proces ma służyć. Czy jest to stan porównywalny z usposobieniem tego, kto doznał już „oślnienia”, trudno wnioskować ze skąpego Platońskiego opisu, niemniej jednak „zbliżenie” poznającego z przedmiotem, następujące w rezultacie procesu charakteryzowanego (313c8) jako badanie rzeczy niemal „probiercze” (**basan.zej aút |**) i zarazem porównawcze (**paraqèmenoij**), stanowi w ujęciu Platona najdalej bodaj idącą znajomość tego, co warto poznać. Zwróć zarazem uwagę na jeszcze jedno, obok wspomnianych dwóch, określenie ujmujące ów proces dochodzenia do stanu zbliżenia z przedmiotem, na formę czasownika *syngignomai* (**suggignòmenoij** – jw.) tłumaczonego jako „stykam się, obcuje, współlistnieję”, etymologicznie bliskiego samej nazwie „pokrewieństwa”, co może znaczyć, że końcowy stan zbliżenia z tym, co poznajemy, jest rezultatem swoistego z nim „obcowania” oznaczającego poznawczą aktywność alternatywną w stosunku do tamtego dialektycznego, a więc racjonalnego poznania.

Przekonanie, iż do jakiegoś pokrewieństwa z tym, co powinniśmy znać, dopiero dochodzimy drogą poznania, przejawia się w wyraźny sposób w *Politei* w miejscu, gdzie mowa jest o pięknych dziełach artystów, które prowadzą młodzież „do podobieństwa, umiłowania i zgodności z pięknym słowem” (**e„j ðmoiòtht£ te ka^ˆ fil...an ka^ˆ sumfw^an tũ kalũ lògJ** – *Resp.*, 401d1–2; tłum. W. Witwicki). W *Politei* Platon wyraźnie zdradza skłonność ku temu, by owo finalne spokrewnienie z przedmiotem pojmować jako rodzaj upodobnienia się do niego, co jest widoczne również w sytuacji, gdy kreśli on wizerunek filozofa, starającego się naśladować i w miarę możliwości stawać się podobnym (**mime<sqai ka^ˆ òti m£lista ¶fomoiàsqai** – *Resp.*, 500c5) do tego, co uporządkowane i boskie. Ów filozof ostatecznie sam staje się pełen ładu i boski, na ile tylko dane jest to człowiekowi, jako „ten, kto obcuje” z boskim porządkiem świata (**qe...J d% ka^ˆ kosm...J ó ge filòsofoj ðmilîn kòsmiòj te ka^ˆ qe-oj e„j tò dunatòn ¶nrèpJ g..gnetai** – 500c9–d1). Użyte przez Platona czasowniki o treści „naśladowania”, „upodabniania się” czy „obcowania” zwracają uwagę na istotny problem aktywności poznawczej, której rezultatem jest dopiero pokrewieństwo z przedmiotem jako szczególna forma wiedzy o nim. Określenia *mimeomai*, *aphomoioumai*, *homileo* czy wcześniej wspomniane *syngignomai*, które wprowadza Platon, kiedy mówi o „pozaracjonalnym” kontakcie z przedmiotem poznania, uzmysławiają, iż wprowadzenie kategorii „pokrewieństwa” z przedmiotem nie jest równoznaczne z pełną odpowiedzią na pytanie o wolne od umowności i uproszczeń poznanie rzeczywistości. Również dokonane rozgraniczenie między pokrewieństwem,

które jest warunkiem wstępnym poznania, a finalnym stanem pokrewieństwa z przedmiotem może okazać się sztuczną granicą w sytuacji, kiedy uznamy, że na szczycie drogi następuje jedynie powrót do stanu prenatalnej bliskości czy nawet zespolenia z tym, co poznajemy na nowo zatraciwszy świadomość owej bliskości. W ten sposób można z pewnością interpretować sytuację, w której dusza ludzka wyzwolona od wszelkiego zła dociera po śmierci do tego, co jest jej pokrewne i tej samej natury co ona ($e_{\omega} j \text{ t} \tilde{\omega} \text{ xuggen} \tilde{e} j \text{ ka} \hat{e} e_{\omega} j \text{ t} \tilde{\omega} \text{ toio} \hat{\omega} \text{ton} \text{ } \Phi \text{fikomsnh}$ – *Phaedo*, 84b2).

6. Immanentne poznanie duszy

Pytania, jakie się nasuwają w związku z przedstawioną powyżej uwagą, mogą prowadzić ku dostrzeżanemu przez Platona paradoksowi, uświadamiającemu bezcelowość wysiłku poznawczego w sytuacji, gdy to, co mamy dopiero poznać, znamy już w chwili, zanim jeszcze podjęliśmy badanie, i to znamy w sposób „immanentny”. Otóż należy zastrzec, iż Platon w tych rzadkich chwilach, kiedy wypowiada się na temat poznania poprzez osobiste zbliżenie z przedmiotem, nie wykazuje skłonności, by wracać do osławionego „paradoksu myślenia poszukującego” (*paradox of inquiry*)¹⁷. Dokonane zestawienie treści dwóch podstawowych na ten temat przekazów, tzn. wskazanych odcinków *Listu II* oraz *Listu VII*, pozwala na stwierdzenie, iż jest on autentycznie przekonany o celowości i końcowym pomyślnym rezultacie wysiłku badawczego dokonującego się drogą zanegowania form poznania racjonalnego, zawsze mało adekwatnych do tego, co chcemy uchwycić. Konsekwentnie zarysowuje koncepcję postępowania badawczego, zrywającego z kanonami opartych na pozorach ustaleń, którymi zadowalały się wskutek „wadliwego wychowania” ($\text{ponhr} \text{ } \text{trof}$ » – 343c7).

Trudno zarazem twierdzić, że na tej drodze ku immanentnej znajomości rzeczy zupełnie bez znaczenia jest to, co dzieje się w trakcie postępowania opartego na racjonalnych standardach. Sposób, w jaki Platon ujmuje cały wieloetapowy proces poznawczy, nie pozwala zgodzić się z dominującym ostatnio poglądem – reprezentują go m.in. N. P. White oraz A. Krokiewicz – w myśl którego ostateczne poznanie rzeczy, a ma to być wieńcząca cały cykl poznawczy platońska „iluminacja”, czyli „ośnienie”, splywa na poznającego jako rodzaj „daru”¹⁸, niezależnie od wszystkich jego uprzednich wysiłków i dokonań. Należy zdecydowanie podkreślić, że Platon nie tylko nie oddziela wysiłku badawczego od końcowego immanentnego związku z przedmiotem

¹⁷ Por. Z. Danek, *Bezczelowość wysiłku poznawczego – Platon wobec paradoksu*, „Collectanea Philologica” 3 (1999), s. 97–121.

¹⁸ A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 328; por. N. P. White, *op. cit.*, s. 230.

poznania, ale wręcz jedno od drugiego uzależnia. Potrzebę długotrwałych, w mozole dokonujących się badań podkreśla zarówno w *Liście II*, gdzie jakieś rozumienie istoty rzeczy czy nawet „olśnienie” przedstawiane jest jako rezultat studiów nawet trzydziestoletnich (314a–b), jak też w dygresji *Listu VII*, gdzie do ostatecznego poznania rzeczy dochodzimy „w ustawicznym ścieraniu się z trudnościami i w długotrwałym wysiłku” (met| tribÁj pĚshj ka^ cr0nou polloà –344b2–3) skupionym na badaniu nazw (*onomata*), złożonych z nich sądów (*logoi*) oraz określanych słowem *opseis* wizualnych ujęć przedmiotu (b4–5), a bez wykorzystania tychże form ujęcia rzeczy nikt „nigdy całkowicie wiedzy piątego ujawnienia nie stanie się uczestnikiem” (o0pote telšwj "pist»mhj toà pšmptou mštocoj estai – 342e1).

Należy stwierdzić, że właśnie w *Liście VII* Platon najpełniej zarysowuje koncepcję kompleksowo pojętego poznania przedstawianego jako „przemierzanie drogi prowadzącej przez nie wszystkie” (¹ de di| pĚntwn a0tĭn diagwg» – 343e1), tzn. przez wszystkie wspomniane powyżej trzy, a nawet cztery sposoby ujęcia przedmiotu. Termin *diagoge*, czyli „przeprawa”, „przejście”, jakiego używa, nie określa dokładnie kierunku, w którym ten, kto poznaje, postępuje w kolejnych fazach rozbudowanego procesu, sposób, w jaki przedstawia Platon te kolejne kroki, nakazuje jednak odejść od tradycyjnego przekonania o wznoszącym się charakterze poznawczego rozwoju. W *Liście VII* Platona interesuje nie tyle *epanodos*, czyli wznoszenie się duszy ku niezwykłym bytom, ile stopniowe wnikanie naszej myśli w istotę każdej poznawanej rzeczy, co z drugiej strony przedstawia się jako przenikanie tego, co poznajemy, w naszą coraz bardziej intymną świadomość. Tego rodzaju postęp w kontakcie z przedmiotem poznania oznacza zatem stopniowo zacieśniający się związek poznającego z poznawanym, aż do zaniku granicy między jednym a drugim. Ten proces immanentnego poznania postępuje nie wzwyż, lecz w głąb ludzkiego doznawania bytu, poczynając od form jego uchwycenia, które z autentycznym przeżyciem niewiele mają wspólnego aż po stany niezwykle i zupełnie osobiste. Zdecydowanie najmniejszy postęp w procesie oznacza werbalne ujęcie przedmiotu; czysto konwencjonalny charakter tej formy przedstawienia rzeczy sprawia – na co Platon zwraca uwagę mówiąc o dowolności nazw (343a9–b3) – że jest ona zupełnie niezdolna do tego, by uzmysłowić poznającemu istotę rzeczy (jest to zresztą powód, dla którego Platon zarzeka się przed ogłaszaniem swoich autentycznych myśli). Niewiele większy kontakt z przedmiotem daje jego ujęcie określane jako „obraz” (*eidolon*). W całości ta sfera racjonalnego, w szerszym sensie słowa, przedstawienia rzeczy jako poznanie „schematyczne”, tzn. zamknięte całkowicie w materialnych strukturach języka (™n fwna;j) bądź w podobnych schematach ujęć wizualnych (™n swmĚtwn sc»masin – 342c6) zostaje przez Platona zdecydowanie przeciwstawiona subiektywnej w swej istocie „wiedzy” jako uchwyceniu przedmiotu, które dokonuje się w samej tylko świadomości. Platońska „wiedza” – *episteme*, przy dostrzeżonej już dwoistości

bądź nawet większej rozpiętości treściowej tego pojęcia, jako coś tkwiącego wyłącznie w duszach (ἡν φαυαῖ ἡνῶν – jw.) oznacza dla poznającego – zwłaszcza w swych etapach „noetycznych” – zdecydowany krok naprzód w dążeniu ku istocie rzeczy, oznacza już, inaczej ujmując, przenikanie tego, co poznajemy w głąb naszej świadomości. Następuje zarazem dalsze precyzowanie treści poznawczego doznania, w nazwie treści całkiem ogólnikowej, nieco bardziej już wyszczególnionej przez definicję, czyli *logos*, „ujednostkowanej” przez wizualną egzemplifikację rzeczy i wreszcie ujmowanej w swej niepowtarzalnej istocie przez wyższe formy wiedzy.

To, co dokonało się z przeciwstawieniem bytów przedmiotowych, czyli obiektywnych bytowi subiektywnemu, jakim jest treść naszej wiedzy, nie stanowi jednak dla Platona ostatniego kroku na drodze poznania. Pojawia się coś „piątego”, bądź – inaczej mówiąc – „wiedza” sublimuje się w tajemniczą „wiedzę piętego ujawnienia” (ἡπιστᾶμῃ τοᾷ πᾶμπτου – 342e2), polegającą na określonym kontakcie z niezwykle przedmiotem poznania, który nie jest już bytem wyłącznie subiektywnym. Ten kontakt, przybierający postać noetycznego oglądu rzeczy z kulminacyjnym momentem „iluminacji”, w swych fazach następujących jawi się jednak jako jeszcze bliższy związek z przedmiotem, jako swego rodzaju „spokrewnienie” czy nawet „zrośnięcie się” z nim. Oznacza to w rezultacie utożsamienie się czy zespolenie poznającego z poznawanym, czyli sytuację, kiedy ten, kto poznaje, myśli czy raczej czuje już kategoriami przedmiotu, z tą chwilą przestającego być dla niego jedynie obiektem uwagi, oznacza trudną do wyobrażenia sytuację, kiedy niknie już praktycznie granica między postacią bytu a formą jego ujęcia, czyli poznaniem. Pojęcie z zakresu ontologii może w tej sytuacji występować jako kategoria epistemologiczna.

Nie ma potrzeby dodawać, że powyższa konkluzja oznacza uwolnienie autora *Listu VII* od jednego przynajmniej z oskarżeń kierowanych przeciw niemu jako temu, kto w sposób nieuprawniony postawił swoje *pempton*, czyli najwyższą formę istnienia w szeregu epistemologicznym. Czy jednak w podobny sposób można rozgrzeszyć go z niekonsekwencji, jakie popełnia, kiedy „wiedzę” – *episteme* umieszcza raz wśród odrzucanych form przedstawienia rzeczy, innym natomiast razem przypisuje jej treści niezwykle i najdonioślejsze? Odnosząc się do tego i jemu podobnych zarzutów zauważę, iż niekonsekwencje terminologiczne, jakie popełnia Platon, mają inne jeszcze i generalnie obowiązujące wytłumaczenie, kierujące uwagę na fakt, iż z chwilą, gdy próbuje on mówić o immanentnej znajomości przedmiotu, zaczyna łączyć ze sobą nawzajem dwie sfery ludzkiego pojmowania rzeczywistości, których łączenie nigdy nie da rezultatu zadowalającego, mianowicie obszar poznania racjonalnego i bodaj większą jeszcze przestrzeń przeżyć i odczuć jednostkowych niepowtarzalnych w każdym przypadku, o których ogólne w swej treści słowo nigdy nie da wyobrażenia. Wszystko, co pozostaje zamknięte w kategoriach *logosu*, okaże się w każdej sytuacji nieadekwatne do percepcji indywidualnej.

Platon z całą pewnością ma świadomość tej rozbieżności i tej, mówiąc inaczej, „słabości ludzkiej mowy” (**τὸ τῆν ἰδῶν ἄσφαλῆς** – 343a1). Potwierdzają to jego deklaracje, w których zarzeka się przed publicznym głoszeniem swoich rzeczywistych przemyśleń. Tym jego stanowiskiem należy zresztą tłumaczyć także fakt, iż w dwóch omówionych odcinkach swoich listów własnego poglądu na poznanie nie przedstawia on w formie starannie opracowanego wykładu, nie kryjąc się z brakiem wiary w pomyślny rezultat próby. Nie można zresztą stwierdzić, aby skutek tego usiłowania rozwiązał obawy autora *Listu VII*, gdyż jego wywód na temat wieloetapowego procesu poznawczego z całą pewnością należy ocenić jako pełen niejasności, braków i niekonsekwencji. Występując w obronie Platona zauważę jednak, że ułomności wyvodu, jaki przedstawia, świadczą, być może, jedynie o tym, iż „nie dusza tego, kto to napisał czy wygłosił, doznaje tutaj porażki (**οὐκ ἴσχυε τὸ ἀληθῆς εἰπεῖν ἅλα τὰ ἀληθῆς** – 343d7), lecz podważona zostaje zasadnicza wartość każdego z owych czterech ujawnień, zasadniczo niedoskonałych”.