

Marian Przełęcki

Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego

Temat, który zapowiada powyższy tytuł, wydaje się szczególnie frapujący. Największy filozof świata ma być kimś, kto głosi niewyrażalność filozoficznej prawdy. Przy bliższym wejrzeniu sytuacja okazuje się jeszcze bardziej paradoksalna. Jest Platon autorem dwudziestu kilku dialogów. A jednocześnie w jednym z przypisywanych mu listów – w słynnym liście VII – pisze o „tym, co stanowi przedmiot najpoważniejszych (jego) rozważań”, słowa następujące: „Nie ma [...] żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk” (341c). Podobne, choć nie tak skrajne, uwagi o trudnościach wyrażenia i przekazania filozoficznych prawd znajdujemy w niektórych dialogach Platona. Gdy w *Państwie* dyskusja dochodzi do punktu kulminacyjnego – do stanowiącej „największy przedmiot nauki” idei Dobra – Sokrates mimo próśb rozmówców rezygnuje z próby powiedzenia wprost, na czym owo Dobro polega, zadowolając się jedynie luźną analogią: porównaniem do słońca, które mu „się jako dziecko Dobra przedstawia” (506e). Tego rodzaju uniki spotykamy i w innych miejscach. Trudno zaprzeczyć, że pozostają one w niezgodzie z ogólną koncepcją filozofii, jaką Platon oficjalnie głosi i w praktyce usiłuje realizować. Ta koncepcja utożsamia filozofię z wiedzą maksymalnie ścisłą i pewną, która posługując się metodą nazywaną przez niego dialektyczną „ściśle chwyta istotę każdej rzeczy” (534b). Jak pogodzić tę charakterystykę z tak częstym odwoływaniem się Platona do porównań, metafor i mitów jako do środków wyrazu pewnych filozoficznych idei? Do idei takich należy, na przykład, Platońska koncepcja duszy – jej istoty i jej losów. Czyż-

by te prawdy filozoficzne inaczej się wyrazić nie dawały? I dlaczego właściwie tak by miało być?

Problem wydaje się wart zastanowienia. Zastanawiali się też nad nim liczni komentatorzy Platona, różnie się do niego ustosunkowując i różnie nań odpowiadając. Ich odpowiedzi, przy całej swej naukowej rzetelności, były z reguły odbiciem filozoficznych opcji ich autorów. Ograniczając się przykładowo do poruszających ten temat polskich publikacji z ostatniego okresu, zauważyć w nich możemy pewną wyraźną tendencję filozoficzną. Jest nią skłonność do podkreślania irracjonalnych elementów filozofii Platonskiej – tego wszystkiego, co jest w niej intuicyjnie tylko uchwytnie i niewypowiadalne w języku czysto dyskursywnym. Taki charakter ma mieć u Platona najwyższy szczebel poznania filozoficznego, wykraczający poza to, co dostępne jest racjonalnej metodzie dialektycznej. Istota najwyższego Dobra, Piękna, czy duszy ludzkiej, w taki tylko sposób może być uchwycona i wyrażona¹. Czy jest to jednak konkluzja dostatecznie uzasadniona? Czy omawiane teksty nie dopuszczają interpretacji innej, ujmującej filozofię Platonską w sposób bardziej racjonalistyczny?

Warto przyrzeć się tej sprawie nieco bliżej, tym bardziej że ma ona znaczenie nie tylko historyczne. Problem wyrażalności, czy niewyrażalności, poznania filozoficznego – to pytanie do dziś dnia ważne i żywe, a na Platona można spojrzeć po prostu jako na tego, kto pierwszy w dziejach filozofii sprawę tę poruszył i w pewien sposób próbował się do niej ustosunkować. I tak też chciałbym tekst Platonski potraktować w niniejszych uwagach. Chciałbym spośród możliwych interpretacji tego tekstu zwrócić uwagę na interpretację taką, która by była przekonująca pod względem nie tylko historycznym, ale i merytorycznym: będąc zgodna z istotą Platonskiej myśli, wydobywała z niej to, co moglibyśmy zaakceptować i dzisiaj. Nie mam przy tym zamiaru – nie mam zresztą i możliwości – ustosunkowania się do tej mnogości komentarzy, uwag i propozycji, jakie historycy filozofii wysuwali w omawianej sprawie. Chciałbym do tekstu Platona przystąpić w sposób możliwie nieuprzedzony i na nim się przede wszystkim skoncentrować. Uważne jego odczytanie i zastanowienie się nad jego sensem jest głównym celem tych uwag. Ta refleksja nad tekstem Platona nie może być wolna od próby oceny jego merytorycznej trafności. Bo – jak mówi jeden z rozmówców Sokratesa w *Państwie* – „nie godzi się umieć tylko streszczać cudze poglądy, a swojego własnego nie mieć, kiedy się ktoś tak długo bawił tym zagadnieniem” (506b).

Jakie teksty Platonskie traktować będziemy jako podstawę naszej refleksji? Jedna sprawa wymaga pod tym względem jasnego postawienia. Jest to sprawa autentyczności Platonskiego listu VII. Choć nie ma tutaj całkowitej jednomyślności, większość badaczy współczesnych uważa ów tekst za autentyczny list Platona. Nie będąc ekspertem w tej dziedzinie, nie mam prawa kwestionować ich opinii. Ale ponieważ nie mogę się pozbyć intuicyjnego poczucia nieufności wobec tej hipotezy, chciałbym w tych rozważaniach, dla których ów list VII jest tekstem ważnym,

¹ Tak np. stawiają sprawę tacy badacze Platona jak W. Stróżewski czy E. Wolicka.

traktować sprawę jego autentyczności jako nierozstrzygniętą w sposób ostateczny. Toteż wszędzie tam, gdzie do listu tego będę się odwoływał, fakt ten będę wyraźnie zaznaczał. Spośród dialogów Platońskich natomiast w grę wchodzi przede wszystkim *Państwo*, które zawiera najszerszą i najgłębszą charakterystykę poznania filozoficznego. Również *Fedon* i *Fajdros* przynoszą ważne z tego punktu widzenia stwierdzenia i przykłady.

Przed wszystkim jednak zadać trzeba sobie pytanie: o co właściwie chodzi w sformułowanym tak skrótowo zagadnieniu? Przypisywana Platonowi teza głosząca, iż poznanie filozoficzne jest niewyrażalne, jest niezmiernie niejasna i ogólnikowa. Jaki rodzaj poznania i jak rozumianą niewyrażalność ma się tu na myśli? Wyróżnijmy z góry, zanim przejdziemy do szczegółowszej analizy Platońskich tekstów, główne zarysowujące się możliwości interpretacyjne. Niewyrażalność, o której mowa, może mieć różne stopnie i w zależności od kontekstu może być różnie pojmowana: jako niemożliwość wyrażenia danej filozoficznej treści w jakimkolwiek sposób, jako niemożliwość wyrażenia jej w sposób dosłowny i ścisły, a wreszcie jako niemożliwość jedynie „praktyczna”: trudność wyrażenia tej treści w danych okolicznościach (w ograniczonym czasie, w stosunku do określonych rozmówców itp.). Jeśli idzie o rodzaj poznania filozoficznego, który tak czy inaczej rozumianą niewyrażalnością ma się cechować, to teksty Platońskie dają podstawę do wyróżnienia co najmniej trzech takich dziedzin poznawczych: jedną z nich, najobszerniejszą, jest wszelka wiedza o ideach, drugą – wiedza o duszy ludzkiej, o jej istocie i jej losach, trzecią – wiedza o najwyższej spośród idei, idei Dobra. Ważniejsze jednak od tych odróżnień wydają się pewne dystynkcje inne. I w tekstach samego Platona i w wypowiedziach jego komentatorów nie zawsze wyraźnie odróżnia się sprawy co prawda ze sobą związane, ale pojęciowo różne. Miesza się, na przykład, niewyrażalność treści poznawczej z jej nieokreślonością (niejasnością, wieloznacznością), choć są to niewątpliwie zjawiska odmienne, a związek, jaki między nimi zachodzi, jest interesującym zagadnieniem semantycznym. Miesza się również zjawiska takie jak niewyrażalność, a więc niemożność przekazania komuś treści danego twierdzenia, z niemożnością przekazania mu przeświadczenia o jego prawdziwości, a przecież czym innym jest rozumieć dane twierdzenie, a czym innym wierzyć w jego prawdziwość. Jak zobaczymy w toku dalszych rozważań, nie dość konsekwentne odróżnianie tych spraw staje się źródłem pewnych nieporozumień związanych z dyskutowanym przez nas problemem.

Chciałbym, uprzedzając te rozważania, sformułować już teraz – w sposób uproszczony i szkicowy – ich główne konkluzje. To, co na temat niewyrażalności poznania filozoficznego głosi Platon i z czym gotowiśmy zgodzić się i dzisiaj, sprowadza się w gruncie rzeczy do dwóch tez. Jedna stwierdza niewyrażalność pewnych nieokreślonych treści filozoficznych, druga nieprzekazywalność pewnych bezpośrednich intuicji filozoficznych. Zgodnie z pierwszą z tych tez, istnieją pewne prawdy filozoficzne na tyle nieokreślone, że nie dają się wyrazić w sposób dosłowny i ścisły. Zgodnie z drugą, istnieją pewne intuicje filozoficzne, których nie sposób przekazać komuś, kto sam ich nie doznał; o ich słuszności można prze-

konać się tylko w swoim własnym doświadczeniu wewnętrznym. Żadna z tych tez, jak widać, nie głosi tego, co przypisuje się niekiedy Platonowi, a z czym tak trudno pogodzić nam się dzisiaj: istnienia pewnych ściśle określonych prawd filozoficznych niewyraźnych w żaden ściśle określony sposób. Spróbujemy, powołując się na teksty Platonskie, wyjaśnić nieco bliżej i uzasadnić te konkluzje.

Najdalej idącą wersją przypisywaną Platonowi tezy o niewyraźności poznania filozoficznego jest twierdzenie głoszące niewyraźność wszelkiej wiedzy o ideach. Tak radykalnie interpretuje się niekiedy słynne ustępy z listu VII. Również w niektórych wywodach z *Państwa* widzi się potwierdzenie takiej interpretacji. Ponieważ faktem jest, iż w wielu dialogach Platonskich o ideach niewątpliwie się mówi, owa niewyraźność nie może tu być rozumiana w sposób skrajny – jako niewyraźność całkowita. Idzie raczej o niemożliwość wyrażenia danej wiedzy w sposób ścisły, w szczególności – w sposób literalny. To, co nam w tej dziedzinie pozostaje – to pewne namiastki wyrazu: wyrażanie pośrednie, poprzez porównania, metafory, czy symbole, a więc wyrażanie jedynie przybliżone. Czy w tekstach Platonskich spotykamy jakieś uzasadnienie tak rozumianej tezy? Dopatrywać się można takiego uzasadnienia we wspomnianym już ustępie listu VII (342a–344d). Przypomnijmy więc w wielkim skrócie te wielokrotnie przytaczane wywody. Wprowadza w nich autor dla każdego przedmiotu poznania będącego „rzeczywistą istnością”, czyli ideą, cztery rodzaje „ujawnień”. „Pierwszym z nich jest nazwa, drugim określenie, trzecim obraz, czwartym wiedza” (inaczej „umysłowe ujęcie”). „Niezliczone jest [...] mnóstwo sposobów, którymi można wykazać, jak niejasne jest każde z owych czterech ujawnień”. Zachodzą zresztą pod tym względem między nimi pewne różnice. „Najwięcej pokrewne (przedmiotowi poznania) i podobieństwem mu najbliższe jest umysłowe ujęcie, pozostałe przedstawienia oddalają się bardziej”. Źródła nieuniknionej nieadekwatności owych czterech „ujawnień”, „zasadniczo niedoskonałych”, upatruje autor listu w „niedoskonałości mowy”, która sprawia, że ujawnienia te ukazują „jakościowe właściwości w obrębie każdego przedmiotu”, a nie „jego istotę”. „Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej (tj. mowie) tego, co pojął umysłem”. „Dusza” bowiem „dąży do poznania nie jakości, ale istoty”.

Autor listu nie wyjaśnia w sposób przekonujący, na czym owa „niedoskonałość mowy” właściwie ma polegać. Podkreślany przez niego fakt konwencjonalnego przyporządkowania nazw przedmiotom nie wydaje się istotny dla głównej konkluzji wywodów. Ważniejszy dla jej wyjaśnienia jest przykład, jakim się w swym wywodzie posługuje, oraz ogólna charakterystyka wiedzy o ideach, zawarta w wielu dialogach – zwłaszcza w kluczowych ustępach *Państwa*. W przeciwieństwie do widzialnego świata rzeczy świat idei ma być światem niewidzialnym, dostępnym umysłowi jedynie, a nie zmysłom. Tymczasem język – jak się można domyślać – dostosowany jest do opisu świata widzialnego, a więc do opisu rzeczy, nie idei. Coś takiego Platon musi zakładać, choć założenia tego nigdzie nie formułuje, ani nie uzasadnia. Spróbujemy w jego wywodach i ilustrujących je przykładach znaleźć jakieś argumenty przemawiające za takim założeniem.

Sprawa przede wszystkim zależna jest od tego, jakim to rodzajem bytów mają być owe Platońskie idee. Są to niewątpliwie przedmioty abstrakcyjne, a nie konkretne, a więc przedmioty, których nie można bezpośrednio spostrzec, wskazać i w ten sposób przyporządkować im ich nazwy. W jaki więc inny sposób można to uczynić? Trudno na to pytanie dać jakąś jednolitą odpowiedź, gdyż do owych idei należą przedmioty bardzo różnych rodzajów. Jako ich przykład autor listu wymienia koło (rozumiane jako figura geometryczna), dodając jednocześnie następujący komentarz: „to samo stosuje się również do figur prostych i okrągłych, do barwy, do tego, co dobrym nazywamy, pięknym czy sprawiedliwym, do wszelkiego przedmiotu będącego tworem ludzkiej ręki czy natury” itp. Różne są to byty i różny jest ich stosunek do tego, co „widzialne”. Przeciwwstawienie „jakości” i „istoty”, intuicyjne w pewnych przypadkach, staje się zagadkowe w innych; skrajnym przypadkiem może być idea Barwy, na przykład idea Czerwieni, której „istotą” wydaje się właśnie pewna „jakość”. Pozostańmy więc przy oryginalnym przykładzie Platona, gdyż ten dobrze ilustruje trudności, jakie nastręcza dyskurs o ideach. Idee tak rozumiane – to nie tyle „powszechniki”, co „idealizacje”; nie rodzaje przedmiotów konkretnych, tylko ich idealne wzorce². Takimi idealnymi wzorcami są właśnie figury geometryczne. „Koło jako takie” jest czymś innym od „kół, które [...] rysujemy, lub które tokarz sporządza”, gdyż każde z tych kół „wykazuje [...] to, co przeciwne jest kołu jako takiemu”. A w *Państwie* mówi Platon o geometrach, że „posługują się postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o Czworoboku samym i o Przekątnej samej, ale nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; [...] oni się nimi posługują [...] tylko tak jak obrazami” (510d–e). Tego rodzaju teksty nasuwają przypuszczenie, że zdaniem Platona dosłownie mówić możemy tylko o rzeczach widzialnych, a o niewidzialnych ideach jesteśmy w stanie mówić tylko obrazowo, za pomocą porównań i przenośni. W tym samym jednak liście VII znajdujemy następującą definicję „koła jako takiego”: „to, czego wszystkie punkty skrajne jednakowo są oddalone od środka”. Wydawać by się więc mogło, iż mimo wszystko możemy mówić o istocie koła w sposób dosłowny i ścisły. Ale tak byłoby tylko wtedy, gdyby terminy, za pomocą których owe „koło” definiujemy, same rozumiane były w podobny sposób. Jeżeli ma to być definicja koła jako figury geometrycznej, „koła jako takiego”, punkt, o którym w tej definicji mowa, musi być również tworem geometrycznym, „punktem jako takim”, a więc pewną idealizacją. Ideę Koła określamy tu, między innymi, za pomocą idei Punktu. Nie rozwiązujemy zatem, lecz przesuwamy tylko problem dotyczący tego, czy i jak możemy mówić o niedostępnych zmysłom ideach.

Warto zaznaczyć, że nie jest to tylko problem historyczny: problem właściwej interpretacji Platońskiej teorii idei. Problem ten ma swój odpowiednik we współczesnej semantyce języka naukowego, w którym pojęcia matematyczne, w tym – geometryczne, odgrywają doniosłą rolę. Sposób ich interpretacji i ich właściwy

² Zwracałem uwagę na to odróżnienie w innych artykułach; por. np. *O Platońskiej koncepcji filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10 (227).

sens są i dzisiaj przedmiotem żywych kontrowersji. Różne zarysowują się w tej sprawie stanowiska, pozostające w pewnym związku z rozważaniami Platońskimi. Reprezentowany bywa pogląd, iż jedyny sens terminów geometrycznych – to ten, jaki nadają im aksjomaty geometrii, w których terminy te występują jako wyrażenia pierwotne. Wiadomo jednak, że taka interpretacja tych terminów nadaje im sens bardzo nieokreślony, ustalając tylko formalne własności odpowiadających im pojęć (i to w sposób jedynie częściowy, o czym świadczy m.in. istnienie niezamierzonych modeli takich aksjomatycznych teorii). Do tak rozumianych teorii geometrycznych można by odnieść słowa Platona z *Państwa*, iż one „tylko przez sen marzą na temat bytu, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują i nie tykają ich w ogóle [...] Przecież, jeżeli się coś zaczyna od samych niewiadomych, a koniec i środek ma spleciony też z niewiadomych, to jakim sposobem zbiór takich ustaleń może być nauką?” (533c).

Niezadowolając się taką formalną tylko interpretacją pojęć geometrycznych, niektórzy badacze współcześnie usiłują nadać im bardziej określoną interpretację typu empirycznego. Nie polega ona oczywiście na utożsamieniu „niewidzialnego” geometrycznego punktu z jakąkolwiek „widzialną” rzeczą, ustala jednak między nimi pewne związki definicyjne, traktując ów punkt jako określoną konstrukcję z takich czy innych widzialnych rzeczy (na przykład, jako granicę ciągu pewnych zmniejszających się brył lub tp.). W zabiegach tego typu widzieć można próby zbudowania języka takiego, aby o pewnych przynajmniej rodzajach „idei” mówić można było nie tylko poprzez obrazowe porównania, lecz w sposób w pełni sensowny – dosłowny i ścisły. U Platona trudno by było jednak znaleźć podobne myśli czy usiłowania. Przepaść między widzialnym światem rzeczy przemijających a niewidzialnym królestwem wiecznych idei wydaje się w jego oczach zbyt wielka, aby pozwalała na tego rodzaju konstrukcje. Zauważmy, że podstawowy dla Platońskiej teorii idei stosunek „uczestniczenia” rzeczy w ideach charakteryzowany jest w dialogach z reguły w sposób mniej lub bardziej przenośny i ogólnikowy. Jedyne próby bardziej określonej eksplikacji tego stosunku (zawarte w *Parmenidesie*) poddane zostały przez samego Platona wnikliwej i surowej krytyce³.

Myślę więc, że istotnie można Platonowi przypisać przekonanie o głębokiej trudności (jeśli nie niemożliwości) wyrażenia naszej wiedzy o ideach w sposób dosłowny i ścisły. Czyniąc tak musimy jednocześnie zwrócić uwagę na to, w czym Platon upatruje ostateczne źródło tej trudności. Liczne uwagi na ten temat zawarte w jego dialogach wskazują wyraźnie, że źródłem tym ma być trudność poznania idei. Trudno jest ściśle mówić o ideach, bo trudno jest dokładnie poznać idee. Przybliżony charakter naszej wiedzy o ideach sprawia, iż w sposób przybliżony tylko możemy ją ująć w słowa – wyrazić i przekazać innym. Najszerzej i najbardziej sugestywnie trudności, jakie nastręcza poznanie idei, przedstawione zostały w centralnych księgach *Państwa* (księgi V, VI i VII). Ilustracji tego zagadnienia służy, między innymi, słynna alegoria jaskini wraz z następującymi po niej ko-

³ Omawiałem ją w artykule *O paradoksach Platońskiego „Parmenidesa”*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6 (247).

mentarzami. Ktoś, kto od poznawania widzialnych rzeczy przechodzi do poznawania niewidzialnych idei, przyrównany zostaje do tego, kto z ciemnej jaskini, w której oglądał rzucane na ścianę cienie, wychodzi na światło dzienne, aby oglądać prawdziwe rzeczy, które owe cienie rzucały. Przecież ktoś taki „cierpiałby robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał” (515c). Przyzwyczajeni do obcowania z widzialnymi, przemijającymi rzeczami, okazujemy się nieprzystosowani do poznawczego kontaktu z wiecznymi, niewidzialnymi ideami. Uzdolnić ma nas do tego metoda dialektyczna, która „oko duszy, zakopane [...] w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa [...] umiejętności”, takich jak geometria właśnie (533c–d). Platon wielokrotnie podkreśla trudność takiego zadania, wymagającego ogromnego i długotrwałego wysiłku oraz szczególnych zdolności – nie tylko intelektualnych, ale i moralnych – ze strony poznającego. Nic więc dziwnego, że w praktyce osiągamy tylko namiastkę prawdziwej wiedzy o ideach – poznanie niedoskonałe, przybliżone jedynie i niepewne.

Mamy w tym punkcie do czynienia z pewnym paradoksem Platońskiej teorii poznania. Wyróżnia ona przecież idee jako coś, co ma być przedmiotem poznania szczególnie doskonałego, jasnego i niezawodnego. Opierając się na Platońskiej teorii bytu, odróżnia idee jako to, co „istnieje doskonale”, od rzeczy, które „mają w sobie coś z bytu i z niebytu”. A „cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale daje poznać” (447a). Toteż idee mają być przedmiotem wiedzy – „tego, co nie może być mylne”, a rzeczy przedmiotem mniemania – „tego, co może być mylne” (447e). Wiedza – w przeciwieństwie do mniemania – ma charakter konieczny, jest jasna i niezawodna. Wydaje się jednak, że stwierdzenia te nie muszą pozostawać w sprzeczności ze stanowiskiem przedstawionym wyżej. Można wierzyć w to, że tylko poznanie idei może być poznaniem „doskonałym”, a jednocześnie być przekonaniem o tym, że poznanie to jest praktycznie nieosiągalne; to, co nam w praktyce pozostaje – to pewien surogat takiego poznania, pozbawiony tej jasności i pewności, jakie cechować mają „wiedzę” – prawdziwe poznanie idei. Ważne z naszego punktu widzenia jest to, że owemu poznaniu przybliżonemu nie przysługuje cecha pełnej znaczeniowej określoności; jest to poznanie pod względem treściowym niedookreślone. Wiemy, że jest „jakoś tak”, ale nie wiemy dokładnie jak. I to właśnie sprawia, że nie sposób tego rodzaju poznania wyrazić w języku dosłownym i ścisłym. Nieokreśloność tego, co chcemy przekazać, nie pozwala na określenie samego przekazu, jeżeli ma to być przekaz w pełni adekwatny.

To też jest powodem, dla którego sięgamy po inne środki wyrazu: używamy języka obrazów, porównań, metafor. Cechą charakterystyczną takiego języka jest, obok szczególnej jego sugestywności, jego notoryczna nieokreśloność. Zastanawiając się kiedyś nad rolą metafory w filozofii⁴, próbowałem zdać sprawę z tych właściwości języka metaforycznego. Odwołując się do tamtych uwag, chcę w związku z omawianym tu problemem podkreślić fakt nieuchronnej niejedno-

⁴ Por. M. Przełęcki: *O metaforze w filozofii*. W: *Moralność i społeczeństwo*. Warszawa 1969.

znaczności wypowiedzi metaforycznych. Specyficzny „mechanizm” metafory sprawia, że sens właściwy wypowiedzi metaforycznej nie bywa nigdy wyznaczony w sposób jednoznaczny (tak w każdym razie jest w przypadku wszelkich metafor „żywych”). Nie może zatem być oddany za pomocą jednego zdania sformułowanego w języku dosłownym i ścisłym, lecz co najwyżej za pomocą pewnej klasy takich zdań, z których każde odpowiada jakiejś dopuszczalnej interpretacji wyrażania metaforycznego. Podobnie ma się sprawa z sensem właściwym wypowiedzi porównawczych (tych zwłaszcza, które nie precyzują względu, pod jakim porównania dokonujemy). Ta właściwość języka metafor i porównań czyni go wygodnym narzędziem do wyrażania treści poznawczych niedostatecznie określonych – niejasnych i niejednoznacznych. A taki właśnie charakter ma mieć – zgodnie z omawianymi poglądami Platona – to poznanie idei, które dostępne jest nam: ludziom usiłującym się wydostać z ciemnej jaskini rzeczy widzialnych na oślepiający swym blaskiem świat bytów niewidzialnych.

W świetle tych uwag zrozumiąły staje się fakt posługiwania się w dyskursie o ideach językiem pełnym porównań i metafor. Tak też Platon w swych dialogach niejednokrotnie czyni, potwierdzając tym zawarte w liście VII przekonanie o trudnościach wyrażenia wiedzy o ideach w sposób dosłowny i ścisły. Nie sposób jednocześnie nie zauważyć, że w tych samych dialogach napotykamy liczne ustępy, w których o ideach usiłuje się mówić w sposób możliwie ścisły – podawać ich adekwatne definicje, wykazywać logiczne związki – w myśl wskazań metody dialektycznej, która „stara się systematycznie chwytać, czym każda rzecz jest” (533b). Są jednakże takie przedmioty poznania i takie problemy poznawcze, o których w dialogach Platońskich mówi się głównie językiem porównań i przenośni, które opisuje się przede wszystkim za pośrednictwem obrazów i mitów. Do takich przedmiotów należy niewątpliwie dusza ludzka – jej istota i jej pośmiertne losy. Toteż Platońską tezę o niewyraźności poznania filozoficznego skłonni są niektórzy ograniczać do tej właśnie dziedziny: do Platońskiej nauki o duszy, w szczególności – do Platońskiej eschatologii. Ma to być rodzaj wiedzy intuicyjnej i ezoterycznej, której „niepodobna wyrazić za pomocą aparatu pojęciowego, właściwego dyskursywnemu myśleniu. Pozostają przybliżenia mitów”. Mit ma być „wyrazem wiary i próby wtajemniczenia czytelnika w niewyraźne prawdy o świecie i duszy”⁵. Tego rodzaju wypowiedzi stwarzają sugestię jakoby istnieć miała jakaś określona wiedza o duszy, której mówiący nie jest w stanie przekazać słuchaczom. Sugestia taka wydaje mi się błędna. Sądzę, iż Platoński Sokrates żadną tego rodzaju wiedzę nie dysponuje. Nie wie dokładnie, jaka jest istota duszy, bo „na to potrzeba boskich [...] wywodów”; wyobraża sobie tylko, że jest jakaś taka, jak „w jedno zrosła siła skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy” (*Faidros* 246a). Nie wie dokładnie, jakie są jej pośmiertne losy, bo „o takich rzeczach wiedzieć coś jasnego w obecnym życiu albo w ogóle nie można, albo niezmiernie trudno”; wierzy tylko, że „jakoś tam jest tym, co pomarli, i [...] znacznie lepiej dobrym niż złym” (*Fedon* 85c, 63c). To jest powodem, dla którego w swych sformułowaniach poprzestaje na

⁵ I. Dąmbska: *Dwa studia o Platonie*. Wrocław 1972, s. 32–33, 41.

obrazowych porównaniach i mitycznych przypowieściach. Mit nie ma więc być przybliżeniem do jakiejś określonej prawdy, znanej mówiącemu; ma być raczej wyrazem prawdy przybliżonej, niedookreślonej, przekonania niejasnego i niejednoznacznego⁶. Mit, tak jak porównanie i metafora, dopuszcza z reguły interpretacje różne. Uciekając się do niego, mówiący nie chce przesądzać, która z tych interpretacji jest interpretacją właściwą. I w tym wypadku więc niewyraźność treści filozoficznej okazuje się pochodna wobec jej nieokreśloności.

Dosłownie czy przenośnie, za pomocą pojęć czy obrazów, o różnych ideach w dialogach Platońskich jednak niewątpliwie się mówi. Mówi się też – jak widzieliśmy – o bycie takim jak dusza, jej istota, jej los. Jak zatem rozumieć cytowane na wstępie powiedzenie z listu VII – jeśli traktować je istotnie jako powiedzenie Platona i jeśli brać na serio to, co ono głosi? Cóż to za zagadnienia, stanowiące „przedmiot najpoważniejszych (jego) rozważań”, których w żadnej swojej rozprawie Platon nigdy nie omawiał, jako że „nie są to rzeczy dające się ująć w słowa”? Hipotezą interpretacyjną, która nasuwa się na ogół komentatorom, jest przypuszczenie, że owym „nie dającym się ująć w słowa” przedmiotem rozważań jest najwyższa z Platońskich idei: idea Dobra. Świadczyć ma o tym, między innymi, słynny, poświęcony tej idei ustęp z *Państwa*. O idei Dobra w tym ustępie się co prawda mówi, ale czyni się to w sposób taki, który może być uważany za potwierdzenie owej hipotezy, a nie – jak by się mogło wydawać – za jej obalenie. Podkreśla się, że idea Dobra – ten „największy przedmiot nauki” – jest czymś, czego „nie znamy dostatecznie” (505a). Sokrates, wzywany do omówienia Dobra, pyta swych rozmówców: „czy godzi się [...] mówić tak, jak by człowiek coś wiedział o rzeczach, o których nie wie?” Proszony zaś, aby powiedział po prostu „to, co mu się wydaje”, odpowiada, że „mniemania tam, gdzie wiedzy nie ma, są wszystkie licha warte” (506c). „Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego” (504c). Uważa poza tym, że „przy obecnym rozpędzie” nie uda mu się dojść nawet do tego, „co mu się na ten temat wydaje”. Toteż zamiast mówić, „co to właściwie jest Dobro samo”, decyduje się powiedzieć o tym, „co mu się jako dziecko Dobra przedstawia” (506e). „Słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli [...], tym jest słońce w świecie widzialnym” (508b–c). Rozwijając tę analogię stwierdza, że od Dobra, podobnie jak od słońca, na rzeczy „pada blask prawdy i bytu”; tak jak słońce „rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania”, tak dzięki Dobru „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi” (509b). Dobro ma być tym, „co jest najlepsze pośród bytów” (532c); „Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele” (509b). Tak oto, zamiast definicji otrzymujemy pochwały, zamiast opisu – superlatywy. I tak też wystąpienie Sokratesa odbierają jego rozmówcy. „Ty nieograniczoną piękność opowiadasz [...] Cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!” (509a–c).

⁶ Funkcje Platońskich mitów omawiałem w artykule *Rola mitu w argumentacji Platońskiej*. „Studia Filozoficzne” 1990, nr 1 (290).

Powstaje pytanie, dlaczego tak trudno mówić o Dobru wprost, przedstawić jego istotę w sposób jasny i ścisły. Czy winien temu jest brak dostatecznej wiedzy o tym przedmiocie, czy też szczególny rodzaj tej wiedzy, „nie dający się ująć w słowa”? Czy Platoński Sokrates sam nie wie dobrze, na czym owo Dobro polega, czy też wie, ale nie potrafi tego w sposób zadowalający przekazać swym rozmówcom? W tekście Platońskim znaleźć można potwierdzenie obu tych sugestii. Alegoria jaskini uprzytamniać miała trudności związane z poznawaniem wszelkich idei – bytów dostępnych tylko umysłowi, a nie zmysłom. Trudności te jednak w szczególnym stopniu dotyczyć mają najwyższej spośród idei: idei Dobra. Ów mieszkaniak jaskini, „gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i [...] musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze [...] Dopiero na końcu [...] mógłby patrzeć w słońce” (516a–b). Podobnie ma się rzecz z ideą Dobra, która „świeci na szczycie świata myśli i bardzo trudno ją dojrzeć” (517b). „Trzeba się odwrócić od świata zjawisk [...], aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać” (518c). Można zatem sądzić, że tego rodzaju trudności uniemożliwiają poznanie idei Dobra w sposób wierny i ścisły. Poznanie to ma zawsze charakter przybliżony jedynie i niedookreślony. I dlatego właśnie wyrazić się daje co najwyżej w niejasnym i wieloznacznym języku porównań i przenośni.

Interpretacja taka nie wydaje się jednak w pełni przekonująca. Bądź co bądź Platon nigdzie nie stwierdza niemożliwości osiągnięcia „doskonałego” poznania idei Dobra; przeciwnie, będąc „bytem doskonałym”, ona takiemu właśnie poznaniu ma być z natury rzeczy dostępna. Trudności, o których była mowa, nie traktuje więc Platon jako nieprzezwyciężalne. Wspomina nawet o ludziach, „nielicznych” co prawda, którzy „tam” – gdzie „świeci idea Dobra” – „zaszli” i których „dusze chcą wciąż tam przebywać” (517b–d), i przestrzega, aby – „gdy się tam wzniosą i dostatecznie Dobra napatrzą – nie pozwalać im na to, na co się im dziś pozwala: [...] żeby tam zostawali na stałe” (519d). Takimi ludźmi mają być prawdziwi filozofowie, a do nich siebie Platoński Sokrates na pewno zalicza. Można więc chyba zakładać, że sam jest w posiadaniu owej wiedzy o idei Dobra, którą tak trudno „ująć w słowa” i przekazać innym. Chcąc dociec źródeł tej trudności, musielibyśmy przede wszystkim spróbować odpowiedzieć na pytanie, czym w gruncie rzeczy jest owo Dobro samo i jaki jest właściwy sposób jego poznania. Jest to kluczowe zagadnienie Platońskiej filozofii, roztrząsane przez wszystkich bodaj jej komentatorów i na różne sposoby rozwiązywane. Niepodobna, rzecz jasna, omawiać go na tym miejscu. Wypadnie ograniczyć się do krótkiej informacji o głównych sposobach jego rozwiązania i o ich konsekwencjach dla problemu niewyraźności wiedzy filozoficznej.

Omawiając kiedyś Platońskie pojęcie Dobra⁷, zwracałem uwagę na fakt, że pojęcie to rozszczepia się przy próbach jego eksplikacji na dwie co najmniej odmiany: na najogólniejsze pojęcie rzeczywistego bytu i na najogólniejsze pojęcie (pozytywnej) wartości. W idei Bytu uczestniczyć by miały wszelkie byty rzeczy-

⁷ M. Przełęcki: *O Platońskiej koncepcji filozofii*, wyd. cyt.

wiste, a więc (zgodnie z Platońską ontologią) wszelkie idee, w idei Wartości – tylko to, co jest czymś rzeczywistym i wartościowym zarazem. Jak pogodzić te interpretacje wobec faktu, że do świata idei zalicza Platon w tym samym *Państwie* takie idee „negatywne” jak idea Niesprawiedliwości (475e), jak również takie idee „neutralne” jak idea Stołu (596b)? Jednym ze sposobów rozwiązania tej trudności jest taka interpretacja pojęcia wartości, która utożsamia je z czymś, co można by nazwać pojęciem ontologicznej doskonałości. Idee, rozumiane jako idealne wzorce przedmiotów danego rodzaju, są w tym sensie przedmiotami doskonałymi: „doskonałymi – jak się to mówi – w swoim rodzaju”. Dobrze, bo „w swoim rodzaju doskonałe”, byłyby więc nie tylko idealna sprawiedliwość, ale i idealna niesprawiedliwość, podobnie jak idealny trójkąt czy idealny stół. Idea Bytu pokrywałaby się tym sposobem z ideą Wartości, gdyż to, co naprawdę rzeczywiste, byłoby też, w pewnym sensie, doskonałe.

Inna próba utożsamienia idei Dobra i idei Bytu nawiązuje do teleologicznej koncepcji tłumaczenia świata, omawianej przez Platońskiego Sokratesa w *Fedonie*⁸. Przypisywana Anaksagorasowi, koncepcja ta zakłada, że „rozum jest przyczyną wszystkiego [...] i wszystko tak układa, jak może być najlepiej. Więc gdyby ktoś chciał wykryć przyczynę czegokolwiek [...]. ten powinien się dowiedzieć, jak właściwie temu lub owemu najlepiej istnieć [...] Jak będzie wskazywał przyczynę tego czy owego i wszystkiego razem, to [...] zawsze w dodatku pokaże dla każdego z osobna to, co jemu najlepsze, i to, co dobre dla wszystkich razem [...] On mi naprzód powie, czy ziemia jest płaska, czy kulista, a jak mi to powie, to mi jeszcze [...] pokaże [...], że lepiej było, aby się ona zrobiła taka właśnie” (97c–98c). Zakłada się tu więc, że to, co istnieje, jest dobre, gdyż „Dobro [...] to wszystko wiązać powinno” (99c). W świetle tej koncepcji bardziej zrozumiałe stają się słowa Sokratesa z *Państwa*, w których określa on ideę Dobra jako „to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania” (508e). Zdaniem Sokratesa jednak, tak rozumianego ideału tłumaczenia świata Anaksagoras nie realizuje. Sam Sokrates zwraca się do innej, łatwiejszej metody poznawczej, co – nawiasem mówiąc – stawia pod znakiem zapytania fakt posiadania przez niego tego, co uważa za najdoskonalszy rodzaj wiedzy o idei Dobra.

Te próby interpretacji idei Dobra, które utożsamiają ją w rezultacie z najogólniejszą ideą Bytu, nie wydają się jednak zgodne z tym wszystkim, co o idei Dobra Platon w swych dialogach, mniej lub bardziej wyraźnie, mówi. Wiele jego uwag wskazuje na to, że Dobra nie sposób rozumieć wyłącznie jako „doskonałości ontologicznej” – wartości neutralnej w zasadzie pod względem etycznym czy estetycznym. Przecież idea Dobra – to „przyczyna wszystkiego, co słuszne i piękne”, to „to, co jest najlepsze pośród bytów”, to „byt najszczęśliwszy”; toteż „musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie”. Dobro traktowane jest przez Platona nie tylko jako przedmiot poznania, ale i jako przedmiot naszych dążeń i tęsknot, jako obiekt zachwyty i miłości. Myślę, że Dobro tak pojmowane należałoby utożsamiać

⁸ Tak czyni np. J. Gosling: *Plato*. London 1973.

nie tyle z najogólniejszą ideą Bytu, co z najwyższym ideałem etycznym i estetycznym, z czymś, co by nazwać można moralnym pięknem.

Ta niejasność, czy wieloznaczność, Platońskiej idei Dobra staje się źródłem podobnej niejasności w przedstawianiu przez Platona sposobu jej poznania. Niejasny jest przede wszystkim stopień racjonalności tego poznania. Różnie też bywa przez komentatorów pojmowany, gdyż do różnych elementów Platońskiej charakterystyki ich komentarze nawiązują. „Oficjalne” – jeśli tak rzecz można – stanowisko Platona podkreśla racjonalny charakter tego poznania, którego przedmiotem jest idea Dobra. Dobro ma być przedmiotem „rozumu” (a nie „rozsądku” lub „mniemania”), a metodą jego poznania ma być metoda dialektyczna, czyli (jak tłumaczy Witwicki) „sztuka rozumnej rozmowy”. Problem, na czym właściwie metoda ta polega, stanowi ważne i trudne zagadnienie interpretacyjne, rozważane przez wszystkich bodaj znawców Platońskiej filozofii. Nie wchodząc w tę sprawę obecnie, chciałbym wskazać tylko to, co wiąże się bezpośrednio z naszym problemem. Otóż Platon wyraźnie podkreśla racjonalistyczne elementy metody dialektycznej. Charakteryzuje ją w *Państwie* jako tę, która „założenia rozbiera”, i przeciwstawia innym, które „nie umieją ich zanalizować ściśle”. Metoda ta „stara się systematycznie chwycić, czym każda rzecz jest”. Toteż dialektykiem nazywa Sokrates „tego, który ściśle chwyci istotę każdej rzeczy”, a swemu rozmówcy zadaje retoryczne pytanie: „a o ileby nie umiał ani sobie ani drugiemu dawać ścisłego ujęcia czegośkolwiek, to powiesz, że on o tyle nie ma rozumu w tym zakresie?” Dialogowy charakter metody dialektycznej akcentują i inne wypowiedzi. „Zdolnym do mądrej rozmowy” przeciwstawia się tych, „którzy nie potrafią ściśle zdawać z czegoś sprawy, ani cudzych myśli o tym przyjmować”. Ten „staje u szczytu świata myśli”, kto „z drugim mądrze rozmawiać zaczyna, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym”. Chodzi o to, aby ideę Dobra „potrafił odgrodzić myślą i oderwać od wszystkich innych przedmiotów” (531e–534b). Tego rodzaju charakterystyka metody poznawania Dobra wydaje się nie do pogodzenia z tezą o niewyrażalności takiego poznania. Jeśli mam umieć „ściśle zdawać z czegoś sprawę”, to „coś” musi być zasadniczo komunikowalne. „Mądrze rozmawiać” mogę tylko z tym, komu wiernie potrafię przekazać swoje myśli.

Ci, którzy bronią tezy o niewyrażalności Platońskiej wiedzy o idei Dobra, odwołują się do innych elementów charakterystyki tego sposobu poznania, którego przedmiotem jest owa idea. Zwracają uwagę na to, że metoda dialektyczna tego sposobu nie wyczerpuje; dialektyka – to tylko pierwszy szczebel poznania Dobra, to „droga, która podprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów” (532c). Ona tylko „ułatwia dojrzenie idei Dobra”, gdyż „duszę skłania, żeby się zwróciła do tamtego świata, gdzie mieszka byt najszczęśliwszy, który ona musi zobaczyć na wszelki sposób” (526e). „Całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk [...], aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać” (518c). Najwyższy szczebel poznania idei Dobra ma mieć więc charakter nie dyskursywny, lecz intuicyjny, określony metaforą „widzenia” czy „oglądania”. Do te-

go też poglądu zawartego w Platońskich dialogach nawiązują ci, którzy powołują się na słynne ustępy z listu VII. „Z długotrwałego obcowania z przedmiotem [...] nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło” (341c–d) „Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznania zmysłowe, drogą [...] prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi [...], wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy” (344b). Niewyrażalność wiedzy o idei Dobra ma być związana z tym właśnie, intuicyjnym szczeblem poznania. To, co „widzimy” oczyma duszy, „nie daje się ująć w słowa”; daje się przybliżyć jedynie za pomocą odległych porównań i przenośni.

Tego rodzaju konkluzję niektórzy skłonni są interpretować jako wyraz swiostego Platońskiego mistycyzmu, zbliżonego do późniejszego mistycyzmu Plotyna. Czy interpretacja taka istotnie jest uprawniona? Myślę, że można jej przeciwstawić ujęcie bardziej racjonalne, wolne od elementów jakiegokolwiek mistycyzmu. Ujęcie to opiera się na tej interpretacji idei Dobra, która podkreśla jej zawartość aksjologiczną. Dobro – to wartość, w szczególności najwyższa wartość etyczna. Stąd konieczność odwołania się do intuicji – swoistej intuicji moralnej – jako sposobu poznania tej wartości. Tak w każdym razie stawiają sprawę zwolennicy etycznego intuicjonizmu (stanowiska metaetycznego, za którym – nawiasem mówiąc – i ja skłonny byłbym się opowiedzieć). Na jedną sprawę należy w związku z tym zwrócić uwagę. Jeżeli intuicja moralna ma być bezpośrednim sposobem poznania wartości etycznych, to trzeba się do niej odwołać w ostatecznej instancji po to, aby się przekonać, że jest tak a nie inaczej w tej dziedzinie wartości – aby, innymi słowy, uzasadnić dane twierdzenie etyczne. Niemożliwość werbalnego przekazania słuchaczowi jakiejś prawdy etycznej sprowadzałaby się więc w tym wypadku do niemożliwości przekonania go za pomocą słów tylko, że jest tak, jak ta prawda głosi. Aby się o tym przekonać, musi on odwołać się do swego własnego doświadczenia wewnętrznego – do swej własnej intuicji moralnej. Wtedy dopiero – jak mówi autor listu VII – „tryśnie światło właściwego ujmowania rzeczy”. To jest też powodem, dla którego od tego, kto ma posiąść wiedzę o Dobru, wymaga Platon kwalifikacji nie tylko czysto intelektualnych, ale i moralnych, w szczególności – właściwej intuicji moralnej. „Zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury” – stwierdza autor listu. „Ci, którzy z tym co jest sprawiedliwe i w ogóle piękne w każdej dziedzinie, nie są jakby zrośnięci z natury i spokrewnieni, [...] nie posiadają nigdy [...] prawdziwej wiedzy dobrego i złego” (344a). Przy takiej interpretacji słów autora listu nie można pewnych jego radykalnych tez traktować dosłownie i całkowicie serio. Nie stwierdzają one w gruncie rzeczy zasadniczej niewyrażalności owych „najważniejszych” prawd filozoficznych, ale raczej trudności i niebezpieczeństwa związane z przekazywaniem ich ludziom do tego niepowołanym. „Dlatego też mąż poważny o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej” (344c).

Uważam, że stanowisko Platona w ten sposób rozumiane wolne jest od zarzutu irracjonalizmu, w tym – mistycyzmu. W moim przekonaniu bowiem na zarzut taki

nie jest narażone założenie istnienia owego specyficznego doświadczenia poznawczego, jakim ma być intuicja moralna czy – szerzej – aksjologiczna. Stanowisko to natomiast nie zakłada tego, co istotnie wydaje mi się nie do pogodzenia z wszelkim racjonalizmem: istnienia określonych treści poznawczych w żaden określony sposób niewyraźnych. Komentując Platońskie teksty, mówiliśmy co prawda o niewyraźności pewnych treści filozoficznych. Niewyraźna – a w każdym razie niewyraźna w sposób ścisły – miała być bądź cała wiedza o ideach, bądź wiedza o duszy ludzkiej, bądź wreszcie wiedza o najwyższym Dobru, ale w każdym tym przypadku mieliśmy do czynienia z wiedzą, na którą składały się treści niedostatecznie określone – niejasne czy niejednoznaczne. To właśnie sprawiało, że w taki tylko – niejasny i niejednoznaczny – sposób treści te mogły być wyrażone. Niedoskonałość samego poznania pociągała za sobą niedoskonałość jego wyrazu.

Wysunąć tu chciałbym przypuszczenie, że inna możliwość nie istnieje. Poznanie o treści ściśle określonej jest też w zasadzie w sposób równie określony wyrażalne. Pogląd kwestionujący to stanowisko wydaje mi się oparty na pewnym nieporozumieniu. Nieporozumienie to polega na nie dość konsekwentnym odróżnianiu przedmiotu poznania od treści poznania. To z kolei prowadzi do nieodróżniania problemu opisywalności danego przedmiotu od problemu wyrażalności danej treści. Nie ulega wątpliwości, że istnieją przedmioty nie w pełni opisywalne; co więcej, można chyba zaryzykować twierdzenie, że każdy przedmiot taki właśnie jest. Dotyczy to na pewno wszelkich przedmiotów konkretnych. Każdy opis takiego przedmiotu jest z konieczności niepełny i schematyczny. Nie jest w stanie objąć wszystkich jego własności, bo tych jest nieskończenie wiele, i nie jest w stanie oddać z całą konkretnością jego własności jakościowych; czyni to zawsze w sposób uogólniający, a więc schematyczny. Bardziej dyskusyjna jest sprawa przedmiotów abstrakcyjnych, ale wydaje się, że co do pewnych przynajmniej z nich można również przyjąć, iż żaden ich opis nie jest opisem pełnym. W tym sensie też można powiedzieć, że cała prawda o danym przedmiocie poznania nie jest nigdy wyrażalna. Czy można jednak utrzymywać, że niewyraźna jest określona treść poznania? Na poziomie językowym przedmiotowi poznania odpowiada nazwa, a treści poznania – zdanie. Mówiąc swobodnie, treść – to to, że „jest tak a tak”. Treść – to pewien twór pojęciowy, nazywany na ogół sądem logicznym i utożsamiany ze znaczeniem pewnego zdania. Jeśli jakaś treść ma w ogóle istnieć, musi być zasadniczo wyrażalna. Jeśli ma być treścią ściśle określoną, musi być wyrażalna w sposób ścisły. Zaryzykowałbym więc przypuszczenie, że ilekroć mówimy o tym, iż pewna treść jest niewyraźna w sposób ścisły, mamy na myśli treść nieścisłą, czyli nie w pełni określoną. Sądzimy, że „jest jakoś tak”, i dlatego nie potrafimy naszego sądu wyrazić za pomocą wypowiedzi jednoznacznej. Stąd ucieczka do porównań, przenośni, mitów. Opowiedziawszy słynny mit w *Fedonie*, Sokrates stwierdza: „bądź to tak jest, bądź też jakoś tak podobnie ma się rzecz z naszymi duszami” (114d). Ta nieokreśloność jego eschatologicznej wiary była tym, co skłoniło go do posłużenia się dla jej wyrażenia wieloznaczną wypowiedzią mityczną.

Starałem się pokazać, że podobnie ma się sprawa w innych sytuacjach tego rodzaju. Dawałem przy tym wyraz przekonaniu, że ujęcie takie zgodne jest z postulatami racjonalizmu. Trzeba jednak na koniec dodać, że jest to racjonalizm dość liberalnie rozumiany. Przyznaje on człowiekowi racjonalnemu prawo do nieścisłości. Bierze pod uwagę to, że poznanie wielu dziedzin rzeczywistości jest trudno osiągalne. Są w związku z tym sytuacje, kiedy ten rodzaj poznania, którym aktualnie dysponujemy, jest poznaniem dalekim od ścisłości, poznaniem jawnie niedookreślonym. Jeśli mamy je wyrazić w sposób adekwatny, musimy to zrobić za pomocą sformułowań równie nieścisłych, równie niedookreślonych. Uściślanie tych sformułowań wykraczałoby poza to, do czego w danej sytuacji poznawczej jesteśmy uprawnieni, i zawierałoby zawsze pewien element arbitralności. Racjonalizm rygorystyczny nakazuje nam w tych przypadkach zachować milczenie. Racjonalizm liberalny natomiast pozwala nam wyrażać te nieścisłe intuicje za pomocą równie nieścisłych wypowiedzi. Platon w swych dialogach z tego pozwolenia niewątpliwie korzysta. Sądzę, że winniśmy mu być za to wdzięczni.