

Piotr Pasterczyk

Miniatura Platońskiej dialektyki w dialogu *Teajtet*

Słowa kluczowe: Platon, Sokrates, logos, poznanie, wiedza

Fragment dialogu *Teajtet* zwany „snem Sokratesa” (*Teajtet* 201d8–206b12) należy do najbardziej zagadkowych tekstów Platona, które mimo intensywnej filologicznej i filozoficznej dyskusji nie doczekały się do dnia dzisiejszego jednoznacznej interpretacji. Treścią tego fragmentu jest próba odpowiedzi na pytanie o poznanie na podstawie stosunku bezpośredniego wglądu w przedmiot poznania (*aisthesis*) do jego kompleksowej definicji (*logos*). „Sen” wiąże *aisthesis* z „pierwszymi składnikami prostymi (*prota stoicheia*)” czegokolwiek, z których i my się składamy, i wszystko inne” (*Teajtet* 201e1–2)¹. W takim rozumieniu *aisthesis* jest bezpośrednią percepcją elementów rzeczywistości, której nie przysługuje cecha poznania. Poznanie przypisuje „sen Sokratesa” zdolności ścisłego ujęcia w sensie definicji (*logos*), którego przedmiotem są struktury rzeczywistości w odniesieniu do ich części składowych. Sokrates twierdzi bowiem:

Otóż nie ma możliwości, żeby którykolwiek z pierwiastków (*stoicheia*) ściśle ująć słowami, bo on nie ma ścisłego ujęcia, on się tylko nazywa i koniec. [...] Dopiero rzeczy z tych pierwiastków złożone tak, jak same są układami, spłotami, tak i nazwy ich stanowią ujęcia złożone. Bo splecenie wyrazów stanowi istotę ścisłego ujęcia. W ten sposób pierwiastki nie nadają się do ścisłego ujmowania i poznawania ich nie można; można je tylko spostrzegać. Dopiero układy pierwiastków można poznawać i wypowiadać, i w sądach prawdziwych je oceniać (*Teajtet* 202a–b).

„Sen Sokratesa” kończy się aporią wynikającą z konieczności przypisania także *aisthesis* pewnej formy poznania. W odniesieniu do składającego się z dwóch elementów S i O kompleksu sylaby SO pyta Sokrates:

¹ Cytaty z dialogów Platona są podane w tłumaczeniu W. Witwickiego.

Obie stanowią pierwszą zgłoszkę mego imienia. Więc kto ją poznaje, ten poznaje jedną i drugą literę? No może. Więc poznaje S i O? Tak. Jak to? Nie zna żadnej z tych dwóch liter, nie ma wiedzy o żadnej, a poznaje obie? [...] A więc, jeżeli poznanie obu razem wymaga znajomości każdej z dwóch z osobna, to musi koniecznie naprzd znać oba pierwiastki ten, który ma poznać głoskę. I oto tak nam ucieknie i przypadnie tamto piękne ujęcie (*Teajtet* 203c–d).

Mimo braku konsensu co do rozumienia tego fragmentu *Teajteta* większość jego dotychczasowych interpretacji jest zbieżna w założonym przez nie punkcie wyjścia. Jest nim mniemanie, iż „sen Sokratesa” należy wyjaśniać w odniesieniu do jego historycznej proveniencji lub w odniesieniu do rzekomo zawartej w nim teorii wiedzy hipotetycznej². W poniższym artykule stawiana jest teza, iż „sen Sokratesa” jest przede wszystkim miniaturą Platońskiej dialektyki. Stanowi ona odbicie głównej problematyki późnych dialogów Platona, takich jak *Parmenides* oraz *Sofista* i *Polityk*, z którymi *Teajtet* stanowi dramatyczną całość.

I. Sen Sokratesa jako model wiedzy hipotetycznej?

Najczęściej spotykane w literaturze stanowisko odnosi omawiany fragment do przypisywanej Antystenesowi tezy o niemożliwości zdefiniowania bytu w odniesieniu do jego istoty (*to ti*)³. Porównanie sposobu, w jaki Arystoteles opisuje sceptycyzm Antystenesa, i treści „snu Sokratesa”, popycha takich uczonych jak Gillespie, Hicken, czy Burnyeat do rozumienia tego fragmentu jako dyskusji z wymykającą się obiektywnemu rozumieniu formą bezpośredniego i intuicyjnego wglądu w rzeczywistość. Według Hickena, Platon analizuje nie formę wiedzy w sensie obiektywnej definicji, ale bezpośrednią znajomość danej rzeczy, która może być przedstawiona w formie opisu⁴. Z kolei Burnyeat rozumie „sen” jako Platońską analizę epistemologicznej tezy o wiedzy w odniesieniu do bezpośredniej relacji z rzeczą poznawaną (*aisthesis*)⁵. Względ na Platońską teorię idei, która wyklucza bezpośrednie wrażenie zmysłowe jako formę wiedzy, prowadzi Hickena do wniosku, iż „sen Sokratesa” nie jest ani żadną poważną teorią, ani też fragmentem jakiegoś współczesnego Platonowi systemu filozoficznego, ale tylko pewnym *ad hoc* skonstruowanym głosem w dyskusji na temat bezpośredniej świadomości przedmiotu wiedzy⁶. W opozycji do powyższych opinii konstruuje swoją interpretację Morrow, który, nie relatywizując znaczenia zawartej w „śnie Sokratesa” koncepcji, wyjaśnia go z punktu widzenia greckiej matematyki jako

² G.R. Morrow, *Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates' Dream in the 'Theaetetus'* 201e–206c, w: „Philosophical Review” 1970, s. 309–333.

³ Tezę o niemożliwości logicznego zrozumienia istoty bytu odnajdujemy u Arystotelesa w kontekście jego polemiki z poglądami Antystenesa (*Metafizyka* 1043b 24 nn.).

⁴ W. Hicken, *The Character and Provenance of Sokrates' Dream in the 'Theaetetus'*, w: „Phronesis” 1958, s. 139.

⁵ M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis 1990, 173.

⁶ Hicken (1958), 139.

teoretyczny model wiedzy, który ukazuje wspólną naturę różnych typów analizy⁷. Relacje między kompleksem a jego poszczególnymi elementami jest w takim ujęciu niczym innym jak paradygmatem naukowej analizy, która może dotyczyć elementów fizycznych, leksykalnych, gramatycznych i matematycznych. Morrow koncentruje się przede wszystkim na matematycznej analizie przesłanek i ich demonstracji.

W związku z interpretacją „snu Sokratesa” w odniesieniu do teorii Antystenesa należy uwzględnić trzy wątpliwości. Po pierwsze, taka interpretacja bezzasadnie utożsamia treść „snu Sokratesa” ze znanym z arystotelesowskiej krytyki Antystenesa przekonaniem o niemożliwości dyskursywnego zdefiniowania bytu. Po drugie, interpretuje ona sformułowaną w negatywny sposób tezę Antystenesa w sensie pozytywnej teorii o poznaniu jako bezpośrednim wglądzie w to, co jest. Po trzecie, nie dostrzega ona dramatycznego charakteru Platońskiego dialogu i usiłuje interpretować wypowiedź Sokratesa jako Platońską teorię wiedzy. Ponadto, poważnej próbie identyfikacji poznania z tym, co w „śnie” nazywane jest *aisthesis* (niedyskursywny wgląd w coś, świadomość lub wrażenie danej rzeczy), zaprzecza fakt, iż właśnie w *Teajecie* możliwość poznania jako *aisthesis* jest poddana miażdżącej krytyce (*Teajtet* 160e6 nn.). Utożsamieniu poznania ze zmysłowym wrażeniem zaprzecza także Platoński paradygmat wiedzy przedstawiony w dialogach średniego okresu (por. *Fedon* 65d–67b; *Państwo* 509d7 nn.). Z podobnego powodu nie można także obronić tłumaczenia „snu Sokratesa” jako teorii naukowej analizy. Interpretacja Morrowa jest nieprzekonująca, gdyż wyjaśnia ona „sen” jako model wiedzy hipotetycznej, podczas gdy *Teajtet* stawia filozoficzne pytanie o wiedzę samą w sobie, która *a priori* nie może być analizą naukową ani żadną inną formą wiedzy hipotetycznej⁸. Wiedza sama w sobie (*episteme auto*) oparta na założeniach Sokratesa z początku dialogu (*Teajtet* 146c7 n.) nie odwołuje się do żadnej wiedzy partykularnej i z tego powodu stoi w opozycji do nauki. Nie uwzględniając powyższego rozróżnienia, zakłada Morrow jednoznaczność terminu „wiedza” i stosuje go zarówno w odniesieniu do analizy fizycznej i matematycznej, jak też do sygnalizowanej przez „sen Sokratesa” wiedzy filozoficznej będącej przedmiotem pytania w *Teajecie*. W kontekście tej interpretacji wydaje się zasadne pytanie: Z jakiego powodu poszukujący wiedzy dyalektycznej Sokrates, przytaczając swój sen, decyduje się nagle na zdefiniowanie wiedzy naukowej? Jaki problem rozwiązuje taka definicja w dyskusji między nim a młodym matematykiem? Można stwierdzić z dużą pewnością, iż sformułowanie takiego modelu nie rozwiązuje żadnej aporii w *Teajecie* i dlatego nie ma przesłanki wynikającej z całości dialogu, aby twierdzić, że taki jest sens „snu Sokratesa”. Nie zaskakuje więc pointa interpretacji Morrowa, nota-

⁷ Morrow (1970), 328.

⁸ Por. problem różnicy między nauką a filozofią w sensie hipotetycznej i niehipotetycznej formy wiedzy (*Państwo* 511b3).

bene identyczna ze stanowiskiem jednego z pierwszych badaczy tego fragmentu *Teajteta* – Gillespiego⁹, do którego nawiązują Hicken i Burnyeat: albo cały czas nie rozumiemy jeszcze istoty „snu Sokratesa”, albo też jego sens leży w aporii samego Platona, który po krytycznym obrachunku z teorią idei w *Parmenidesie*, w następującym po nim dialogu nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, czym jest poznanie. Obie części takiego rozwiązania pobudzają do dalszej refleksji, gdyż przypisywanie Platonowi aporii nie wyjaśnia aporii obecnej w dialogu.

II. „Sen Sokratesa” jako miniatura Platońskiej dialektyki

Poniższa interpretacja „snu Sokratesa” jest próbą odczytania tego fragmentu w kontekście głównego pytania dialogu *Teajtet* o wiedzę samą w sobie. Taka interpretacja w odniesieniu do istoty filozofii przedstawionej przez Sokratesa w *Państwie* ukazuje jeden z przewodnich motywów Platońskiej dialektyki¹⁰. Analiza treści „snu” w kontekście późnych dialogów Platona pokazuje mianowicie, że obecny w nim motyw relacji całości do części jest jedną z ulubionych kwestii poruszanych przez Platona w *Parmenidesie* i *Sofiście* i z tego powodu może być odczytany jako miniatura Platońskiej dialektyki.

1. Definicja składników prostych (*stoicheia*) w *Teajtecie* i pierwsza hipoteza w *Parmenidesie*

Sposób, w jaki „sen” określa składowe elementy całości (*stoicheia*), jest wyraźnie zbieżny z pierwszą tezą *Parmenidesa* – „jeżeli jedno jest” (*ei hen estin, Parmenides 137c4–142b3*). Sokrates mówi do Teajteta:

Każdy taki pierwiastek sam w sobie można tylko nazwać, a nic innego więcej nie można o nim powiedzieć; ani że jest, ani że go nie ma [...]. Zatem, ani że to jest to samo (*to auto*), ani że tamto (*to ekeino*), ani każde (*to ekaston*), ani samo jedno (*to monon*), ani to tutaj (*touto*), tego mu doczepiać nie można, ani wielu innych takich określeń. Bo te słowa będące w powszechnym obiegu, przysługują wszystkim rzeczom, a są czymś innym niż to, czemu przysługują. [...] Otóż nie ma możliwości, żeby którykolwiek z pierwiastków ściśle ująć słowami, bo on nie ma ścisłego ujęcia, on się tylko nazywa i koniec (*Teajtet 201e3–202b1*).

⁹ C.M. Gillespie, *The Logic of Antisthenes*, w: „Archiv für Geschichte der Philosophie” nr 26, 1913, 479–500 oraz nr 27, 1913, 17–38.

¹⁰ W piątej księdze *Państwa* określa Sokrates różnicę między poznaniem polegającym na wglądzie w to, co zawsze jest, a prostym mniemaniem polegającym na wglądzie w to, co nieustannie się zmienia (*Państwo 478a1–6*). Niezmiennność jako cecha bytu w odniesieniu do niego samego (*eidos*) opisuje poznanie charakteryzowane przez Sokratesa w szóstej księdze *Państwa* jako poznanie dialektyczne (*Państwo 511b3–c2*). Dotyczy ono bezpośredniego wglądu w rzecz samą w sobie bez pośrednictwa tego, co w niej partycypuje. Pytanie o wiedzę w *Teajtecie* nie jest zatem pytaniem o jakąś formę wiedzy (*eidos*) (np. geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka), ale jest pytaniem o wiedzę samą w sobie i tym samym ewidentnym przykładem pytania dialektycznego.

Jeżeli porównamy ten opis z tezą *ei hen estin*, zobaczymy, że oba teksty stawiają sobie podobne pytanie.

Polemika z założeniem *ei hen estin* opiera się na różnych argumentach, z których drugi, piąty, szósty, siódmy i dziewiąty nawiązują dosłownie do zawartych w „śnie Sokratesa” pojęć. Argument drugi odpowiada opinii *Teajteta*, że „to samo” (*to auto*) nie może być przypisane *stoicheia*, ponieważ jest od nich czymś różnym. O jednym (*hen*) mówi mianowicie Parmenides: „Bo nie może być ani w czymś innym (*en allo*), ani w sobie (*en heauto*)” (*Parmenides* 138a3–4). Niemożliwość wyrażenia czegokolwiek o *stoicheia* zgadza się z założeniem o *hen* samym w sobie, że to byłoby w określonej przestrzeni czegoś innego lub samego siebie. Tę myśl rozszerza Parmenides o argument rozdzielający sposób bycia tego, co jest samo w sobie, na dwie kategorie – w stosunku do siebie samego i w stosunku do innego:

I ono nie będzie tym samym (*me tauton*), ani z czymś innym (*oute hetero*), ani z sobą samym (*oute eauto*), ani też nie będzie mogło być czymś różnym (*oud' au heteron*) od siebie samego (*oute eautou*), ani od czegoś innego (*oute heterou*) (*Parmenides* 139b4–5).

Niemożliwości wypowiedzenia istoty *stoicheia* w *Teajtecie* odpowiada szósty i siódmy argument w *Parmenidesie*, który stwierdza niemożliwość opisanie własności *hen*. Z tego powodu nie jest *hen* ani podobne, ani niepodobne (*Parmenides* 139e7–140b5), ani równe, ani nierówne sobie samemu, ani czemukolwiek innemu (*Parmenides* 140b7–d8), ani starsze, ani młodsze (*Parmenides* 140e1–141d6). Najbardziej interesującym w tym porównaniu wydaje się być jednak argument dziewiąty, w którym Parmenides nie tylko nie przypisuje *hen* jakiejś właściwości, ale odmawia mu nawet najpierwszej i fundamentalnej właściwości, jaką jest bycie. W ten sposób zgadza się Parmenides z najważniejszą opinią „snu Sokratesa”, że prostym składnikom nie można przypisać istnienia. Parmenides mówi:

Jeżeli tedy ‘jedno’ [*hen*] w żaden sposób, w żadnym czasie nie uczestniczy, to ani nie powstało nigdy, ani nie powstawało, ani go nie było nigdy, ani teraz nie powstało, ani nie powstaje, ani nie jest, ani później powstawać nie będzie, ani nie powstanie, ani go nie będzie. [...] Zatem ‘jedno’ [*hen*] w żadnym sposobie nie uczestniczy w istnieniu? Nie zdaje się żeby (*Parmenides* 141e3–10).

Teza „snu Sokratesa” – „ani że jest, ani że go nie ma” (*Teajtet* 201e4) – wyraża to samo, ale w inny sposób. Określa bycie nie jako coś, w czym *stoicheia* mogłyby lub nie mogłyby partycypować, ale jako przedmiot predykcji: „nie można o nim powiedzieć, ani że jest, ani że go nie ma”. Na tym przykładzie można zobaczyć, że opis snu zmierza do postawienia pytania o relacje między byciem składników prostych a ich poznaniem. W takim połączeniu leży kolejne podobieństwo i zarazem różnica między „snem” a pierwszą tezą w *Parmenidesie*. Konkluzją wszystkich dziewięciu argumentów w odniesieniu do tezy „jeżeli jedno jest” jest bowiem właśnie niemożność poznania *hen*:

Zatem ono [jedno] ani nazwy (*onoma*) nie ma, ani ścisłego ujęcia (*logos*), ani jakiejś wiedzy (*episteme*) o tym nie ma, ani spostrzeżenia (*aisthēsis*), ani mniemania (*doksa*) (*Parmenides* 142a4–5).

Ta niemożność odpowiada dokładnie tezie odnoszącej się w „śnie Sokratesa” do składników prostych, a mianowicie, że nie mogą one być poznane w sensie ścisłego ujęcia (*logos*). Teza Parmenidejska różni się jednak od „snu”, gdyż wyjaśnia ona dodatkowo, iż *hen* nie może być przedmiotem mniemania, wróżenia, a nawet nazwania. Niemożności nazwania *hen* zaprzecza jednak już samo tę niemożność formułujące zdanie, gdyż nawet w celu odmówienia *hen* takiej możliwości musi ona to *hen* nazwać. Następstwem pierwszej tezy jest dlatego wątpliwość: „A czy to możliwe, żeby się tak rzecz miała z tym jednym? No nie, tak mi się przynajmniej zdaje” (*Parmenides* 142a7–8).

2. Krytyka „snu Sokratesa” i druga hipoteza w *Parmenidesie*

Krytyka „snu Sokratesa” (*Teajtet* 202d6 nn.) ukazuje problem niewystarczającej jasności zaprezentowanej w nim „teorii poznania”. Wydaje się, że sen jako kontekst przedstawienia modelu wiedzy w *Teajecie* jest celową metaforą autora dialogu prowadzącą do rozróżnienia między poznaniem rzeczy samej w sobie i poznaniem jej obrazu. Powyższa krytyka podaje w wątpliwość zawarte w „śnie Sokratesa” mniemanie o niepoznawalności składników prostych i poznawalności ich połączeń oraz przekłada je na stosunek między całością (*holon, syllabas*) i jej częściami (*meros, stoicheion*). Retoryczny sukces powyższej krytyki należy tłumaczyć niejasnością zastosowanych w tekście pojęć: *holon* i *meros*, które Sokrates odnosi nie do *eidos* samego w sobie, ale do jego odbicia (litery, głoski, liczby). Dla przykładu można podać jego twierdzenie, iż w stosunku do sylaby SO i konstytuujących ją głosek S i O nie widać różnicy między kompleksem SO a jego poszczególnymi częściami S i O (*Teajtet* 205d4–10). Leżącą u źródeł takiego twierdzenia alternatywa brzmi: albo konstytuujące sylabę SO głoski S i O są całkowicie niepoznawalne, albo ta sylaba składa się nie z powyższych głosek i jest to „jedna postać (*idea*) powstała z poszczególnych, dopasowanych do siebie pierwiastków (*stoicheia*)” (*Teajtet* 204a1–2). Pierwsza część takiego ujęcia nie może być prawdziwa, ponieważ nawet mówienie o głoskach S i O i nazywanie ich wskazuje na jakąś wiedzę o nich. Drugą część analizuje Sokrates w stosunku do jakiejś, od części wyraźnie odróżnionej, jedności, co prowadzi do zniesienia różnicy między częściami a powstającej z nich całością. Pojęcie *meros* jako części konstytuującej *holon* nie odpowiada w wywodzie Sokratesa pojęciu *eidos* w sensie jedności będącej podstawą jakiegokolwiek złożenia z części.

Użyte przez Sokratesa przykłady odwołują się do matematycznego rozumienia *meros* jako dającej się policzyć części jakiejś całości:

Więc we wszystkich tych rzeczach, które się składają z pewnej liczby czegoś tam, wychodzi na to samo tak zwany ogół (*to pan*) i wszystko razem (*ta hapanta*) (*Teajtet* 204d1–2).

W opinii Sokratesa założenie takie dotyczy wszystkiego, co składa się z policzalnych elementów, np. liczba sześć, wojsko lub stadion. Jeżeli jednak *ta hapanta* oznaczają policzalne elementy, należy przypuszczać, że nie mogą one być jednocześnie rozumiane jako *pan* lub *holon* w sensie jakiejś idei jedności (*eidos*). Na trudność w rozumieniu *eidos* jako jedności matematycznej wskazuje ucieczka Sokratesa do idei w *Fedonie*. Sokrates sygnalizuje tam w rozmowie z Kebesem konieczność jakiegoś niematematycznego rozwiązania problemu jedności (*Fedon* 101b8–c9), gdyż odejmowanie i dodawanie, jako metoda opisująca liczby w ramach arytmetyki, jest zupełnie nieadekwatna do zrozumienia liczby samej w sobie. Liczba dwa nie daje się zrozumieć w swojej istocie przez operację arytmetyczną $1 + 1 = 2$ i dlatego musi być, według Sokratesa, wyjaśniona przez odwołanie się do partycypacji w idei. Krytyka „snu Sokratesa” domaga się, co prawda, rozumienia całości (*holon*) w sensie jakiejś całości idei, ale okazuje się, że dla Sokratesa miarą rozumienia jest nie ta idea, lecz partycypujący w niej byt (np. liczba sześć w operacji dodawania i mnożenia).

Dialektyczne rozumienie pojęć *holon* i *meros* odnajdujemy w drugiej hipotezie *Parmenidesa*. Ta część dialogu rozważa wspomniane w pierwszym punkcie zdanie: *hen ei estin* w stosunku do „bytującego jednego”. Powyższa hipoteza rozpatruje jednak pojęcia *holon* i *meros* nie z punktu widzenia partycypujących w nich bytów, jak robi to „sen Sokratesa” w *Teajtecie*, ale z punktu widzenia pojęć samych w sobie. Z uwagi na różnicę między rzeczą samą w sobie a jej obrazem pokazuje się w *Parmenidesie* jako czuwanie to, co w *Teajtecie* zostało przedstawione w postaci snu. Dialektyczne rozumienie obu pojęć przygotowuje Parmenides przez stwierdzenie różnicy pomiędzy *ousia* i *hen* w stosunku do „jednego samego w sobie”. Ta różnica odpowiada powiązaniu „jednego” z „bytem”, którego pierwsza hipoteza odmawia „jednemu” w sensie absolutnym (*auto to hen*). Zanim bowiem zdanie *hen ei estin* zostanie w ogóle wyjaśnione, zakłada ono już z góry nazwanie *hen* i *estin*. Z tego Parmenides wywodzi konieczność powiązania ze sobą rozumienia „jednego” z rozumieniem całości w stosunku do swoich części. Wyraża to w następujący sposób:

Jeżeli ten wyraz ‘istnieje’ dotyczy jednego istniejącego, a wyraz ‘jedno’ dotyczy też jednego istniejącego, a nie jest jednym i tym samym istnieniem i jedno, tylko przysługują właśnie temu samemu, to czy nie musi to ‘istniejące jedno’ być całością, a jego częściami staną się ‘jedno’ oraz ‘istnienie’? Z konieczności (*Parmenides* 142d1–4).

Z tego powodu dialektyczne rozumienie części nie dotyczy liczby w sensie pewnej jedności arytmetycznej lub policzalnej części jakiejś konkretnej istniejącej całości (wojsko, stadion itp.). Dotyczy ono natomiast możliwości nazwania rozróżnienia w idei całości pomiędzy całością samą w sobie a konstytuującymi ją częściami. Zgodność między drugą hipotezą Parmenidesa i krytyką „snu Sokratesa” ukazuje dobitnie dalszy rozwój rozważania nad „jednym” w *Parmenidesie* dotyczący sytuacji,

kiedy „bytujące jedno” stanowi zarazem jakąś podzielną całość. Konsekwencją założenia Parmenidesa w drugiej hipotezie jest ukazanie się „jednego” w postaci wielu – *to hen on polla efane* (Parmenides 143a6). Różnica między hipotezą Parmenidesa a mniemaniem Sokratesa w *Teajecie* leży w tym, że Parmenides w taki sposób formalizuje rozumienie wielości jako części jakiejś całości, iż kryterium analizy „jednego”, o ile ono istnieje, nie jest nic bytującego, ale samo „bycie”. Chociaż założenie drugiej hipotezy zasadza się na rozróżnieniu bycia i „jednego” wewnątrz „bytującego jednego”, to jednak Parmenides tłumaczy stosunek między całością i jej częściami w odniesieniu do liczby, ujmując to w następujący sposób:

Jeżeli sobie wybierzemy z nich, co chcesz, może: istnienie i różność, albo istnienie i jedno, albo jedno i różność, czy w każdym z tych wyborów nie wybieramy czegoś, co można słusznie nazwać parą (*amfotero*)? Czy można powiedzieć ‘istnienie’? Można. I znowu powiedzieć ‘jedno’? I to można. I czy nie mówi się, że to para? Tak. A cóż jest, jak powiem: ‘istnienie i jedno’, czy to nie para? Tak jest. [...] A co się słusznie nazywa parą, czy może być, żeby to były jakieś ‘oba’, a nie ‘dwa’? Nie może być. A jeżeli są jakieś dwa, to czy istnieje jakaś możliwość, aby każde z dwojga nie było jednym? Żadnej możliwości (Parmenides 143c1–d4).

Słowo *amfotero* nie nosi w wyżej cytowanym tekście arytmetycznego znaczenia liczby dwa, ale odnosi się do liczby dwa samej w sobie. Podział w sensie potocznym, czy też nawet arytmetycznym, zakłada mianowicie dwie istniejące jednostki, co Parmenidejski wywód wyklucza. Dzielone są w nim bowiem „jedno” i „bycie”, a nie różne od siebie byty. Za ustanowieniem „jednego” i „dwóch” w „bytującym jednym” podąża ustanowienie „parzystego” i „nieparzystego” i ich multiplikacji, której konsekwencją są wszystkie możliwe do pomyślenia liczby:

Zatem muszą być i parzyste wzięte nieparzystą ilość razy, i nieparzyste wzięte parzystą ilość razy. Jeśli to tak jest, to czy myślisz, że zostanie jakaś liczba, która by nie musiała być? W żaden sposób, nigdy (143e7–144e3–4).

Zgodnie z założeniem drugiej hipotezy o charakterze „bytującego jednego” okazuje się *hen* jako: „rozkawałkowane przez istnienie”, i że jest go „mnóstwo, nieskończonej mnogości” (144e3–4). Dalej posiada bytujące *hen* także pewną granicę oraz pewną postać (*peras, schema*, por. 145a; 145b3). W stosunku części do całości jest ono tym samym, czym samo jest, i równocześnie różnym od siebie samego, a także tym samym, co inne, i jednocześnie od nich różnym (146a9–b7). Jest podobne i niepodobne tak do siebie samego, jak i do innych (147c1–2). Jest w czasie i nie jest w czasie:

Otóż z tego wszystkiego to jedno jest i staje się, starsze i młodsze od siebie samego i od innych rzeczy oraz ani starsze, ani młodsze nie jest i nie staje się, ani od siebie samego, ani od innych rzeczy (155c4–8).

Konsekwencją założenia „bytującego jednego” w drugiej hipotezie jest stwierdzenie kompletnego ciągu wszystkich formalnych określeń, które są do

pomyślenia. Dotyczą one pozytywnego i negatywnego opisu „jednego” jako np. podobnego i niepodobnego w stosunku do siebie samego, jak i do innych. Korollarium podsumowujące argumenty drugiej hipotezy uzupełnia te określenia przez wprowadzenie kategorii „nagle” (*eksaiφnes*), która znajduje się dokładnie w środku przejścia z jednej do drugiej charakterystyki.

I z podobnego, kiedy przechodzi w niepodobne, nie jest ani podobne, ani niepodobne, ani się nie upodabnia, ani się nie wyróżnia (157a6–9).

Wymienione spektrum określeń otwiera nieodłącznie związany z poznaniem horyzont relacji między językiem i „bytującym jednym”. Następną konkluzją drugiej hipotezy jest stwierdzenie możliwości poznania „bytującego jednego” (155d6–9). To stwierdzenie oznacza związek między poznawaniem a stosunkiem między całością i jego częściami. Dalszą dialektyczną eksplikację tego stosunku zawiera dialog *Sofista*, który rozważa całość w odniesieniu do *logos* jako związek idei między sobą (*symploke ton eidon*), a część określa jako *eidos*. Ważność dialektycznego rozumienia *eidos* dla dialogu *Teajtet* odkrywa definicja kompleksu w sensie pewnego powiązania słów ze sobą (*symploke onomaton*) w „śnie Sokratesa”.

3. *Logos jako symploke onomaton w Teajecie i jako symploke eidon w Sofście*

„Sen Sokratesa” wiąże poznanie ze słowem *logos*, które może być trafnie przetłumaczone na polski jako „wyjaśnienie”. „Wyjaśniać” oznacza mianowicie coś przez coś robić jasnym, tzn. coś przez coś łączyć, budować jakiś związek. Wyjaśnienie tworzy pewne przeciwieństwo do prostego nazywania czegoś czymś, które określa tylko elementy w ich jedyności, zamiast wiązać je w jakiś porządek. Właśnie to ma na myśli Sokrates, kiedy w swoim „śnie” odróżnia *logos* od *stoicheia* i twierdzi, iż wyjaśnienie staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy *stoicheia* rozumie się nie jako same w sobie, ale w stosunku do wielości ze sobą połączonych części:

Dopiero rzeczy z tych pierwiastków (*stoicheia*) złożone tak, jak same są układami, splotami, tak i nazwy ich stanowią ujęcia złożone. Bo splecenie wyrazów stanowi istotę ścisłego ujęcia (*symploken einai logou ousian*) (*Teajtet* 202b3–5)¹¹.

¹¹ Witwicki tłumaczy *logos* w powyższym fragmencie jako „ściśle ujęcie”, a *stoicheion* jako pierwiastek. Nie są to trafne tłumaczenia, szczególnie w stosunku do *stoicheion*, gdyż istotą tego greckiego słowa w „śnie Sokratesa” jest nie tyle odniesienie do najbardziej pierwotnego kamienia budulcowego rzeczywistości, ale przede wszystkim odniesienie do jakiejś całości, której *stoicheion* jest częścią. O wiele lepiej pasuje tu polskie słowo „element”, które z jednej strony wypowiada to, co Witwicki słusznie podkreśla swoim tłumaczeniem, a z drugiej strony koncentruje się na fakcie, że w swojej istocie element jest zawsze elementem jakiejś całości. Tłumaczenie *logos* jako „ściśle ujęcie” także nie oddaje tego, co w kontekście fragmentu *Teajtet* 202–203 wydaje się być centralne. Motyw „snu Sokratesa” jest pewną formalną grą między częścią a całością, co tłumaczenie „ściśle

Obraz *logosu* nawiązujący do kompleksu liter i wyrazów można rozpoznać w formule *symploke eidon*, którą odnajdujemy w typowo dialektycznym dialogu Platona *Sofista*. W poszukiwaniu istoty sofisty rozważa główny bohater dialogu – przybysz z Elei – możliwość fałszywego sądu, który definiuje jako mówienie tego, co nie jest. Problem nazwany w *Sofiscie* leży w możliwości powiązania sądu z tym, czego nie ma i co jest przyczyną nieprawdy. W stosunku do możliwości i do niemożliwości wzajemnego powiązania ze sobą wyrazów w zdaniu określa Eleata istotę wypowiedzi jako wzajemne powiązanie ze sobą wyrazów i odróżnia ją od zwykłego nazwania czegoś (*Sofista* 262d2–6). W tym określeniu można odnaleźć rozróżnienie podane w „śnie Sokratesa” pomiędzy będącymi przedmiotem nazwania *stoicheia* i ich powiązaniem (*logos*), które może być przedmiotem wiedzy. *Sofista* omawia *logos* w innym kontekście niż *Teajtet*. Ujmuje go bowiem jako jeden z rodzajów bytu (*Sofista* 260a5–6), który Eleata opisuje jako wzajemne powiązanie pojęć. W tym kontekście chodzi jednak nie tyle o porządek gramatyki, co o porządek myśli, która wiąże ze sobą to, co jest poznawane, z samym poznaniem. Takie powiązanie gwarantuje jedność struktury, w której język łączy się ściśle z rzeczą. Przybysz z Elei opisuje to w następujący sposób:

Węc tak samo, jak rzeczy jedne pasowały do siebie, a drugie nie, tak i znaki słowne jedne nie przystają do siebie, a drugie pasują i tworzą zdanie (*Sofista* 262d8–e2).

„Sen Sokratesa” mówi wyraźnie tylko o *symploke onomaton*, które co prawda nawiązuje do *symploke eidon*, ale dosłownie reprezentuje nie strukturę idei, ale gramatyczny porządek języka i rzeczy. *Stoicheia* są określone w *Teajtecie* jako „pierwsze składniki proste czegokolwiek, z których i my się składamy, i wszystko inne” (*Teajtet* 201e1–2). Taka definicja podkreśla związek między nimi a bytującymi rzeczami. *Teajtet* opisuje *stoicheia* także słowem „nazwy”, przez co wyraża związek między porządkiem języka a istotą *logosu* rozumianego jako *symploke onomaton*. W przeciwieństwie do tego koncentruje się *Sofista* na genezie struktury jednoczącej rzecz z językiem (*logos* w sensie wypowiedzi), ukazując jej fundament we wzajemnym powiązaniu ze sobą czystych pojęć. Nie chodzi oczywiście o wszystkie możliwe pojęcia, ale o pięć najważniejszych określanych przez *Sofistę* jako *megista gene*: byt (*to on*), tożsamość (*to tauton*), różnica (*to heteron*), spoczynek (*stasis*) i ruch (*kinesis*).

Logos w jego najbardziej fundamentalnym, filozoficznym rozumieniu jako *symploke eidon* odnosi się w dialogu *Sofista* do możliwości i jednocześnie do wewnętrznej struktury poznania. Do możliwości, gdyż niezdolność pojęć do wzajemnego związku oznacza nic innego jak „uniemożliwiać całkowicie wszelkie formułowanie myśli w słowach” (*Sofista* 259e4–5). Do wewnętrznego porządku

ujęcie” zupełnie pomija. Słowo „wyjaśniać” jest wystarczającym oddaniem greckiego *logos*, które jednocześnie pasuje do powyższego kontekstu.

poznania, ponieważ główny bohater tego dialogu – przybysz z Elei – w nim upatruje przyczynę wszystkich znanych z *Teajteta* form poznania, którymi są: 1) wypowiedź w sensie *logosu* z perspektywy rzeczowników i czasowników będących odbiciem idei samych w sobie; 2) myśl w sensie *logosu* jako *dianoia*, który jest bezgłośną rozmową duszy z nią samą; 3) mowa w sensie *logosu* jako głośnej wypowiedzi; 4) sąd sam w sobie i w relacji do zmysłowego wrażenia (*doksa* jako spełnienie myśli w sobie i *fantasia* jako spełnienie myśli poprzez wrażenie zmysłowe). Tekst *Sofisty* reasumuje wzajemny związek wszystkich form poznania z *logosem* w następujący sposób:

Skoro zdanie jest prawdziwe i fałszywe, a myśl okazała się rozmową duszy samej ze sobą, a sąd wykończeniem myśli, i to, co mówimy, 'wydaje się', to jest połączenie wrażenia zmysłowego i sądu – to z konieczności, ponieważ i te rzeczy są spokrewnione ze zdaniem, więc muszą niektóre z nich niekiedy być fałszywe (*Sofista* 264a8–b4).

Właśnie w możliwości powiązania ze sobą *megista gene* dostrzega Sofista fundament stosunku między człowiekiem a rzeczą w sensie odkrytości (prawda), o ile myślenie spotyka się z bytem, i skrytości (fałsz), o ile natyka się ono na to, czego nie ma¹².

Niezdolność dostrzeżenia różnicy między ideą samą w sobie i jej obrazem w *Teajtecie* pokazuje się wyraźnie, jeśli porównamy niesprecyzowane rozumienie *logosu* w tym dialogu z jego późniejszą dialektyczną interpretacją. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z *symploke onomaton*, która jako możliwość łączenia się ze sobą poszczególnych słów w porządku roli wyznaczonej im przez gramatykę jest tylko obrazem prawdziwego *logosu*. W przypadku drugim chodzi o *symploke eidon* przedstawiającą wspólnotę idei samych w sobie. Różnica między dialektyką *Sofisty* i „snem Sokratesa” w *Teajtecie* leży także w tym, że przedstawienie *symploke eidon* w *Sofistcie* dokonuje się przez wyjaśnienie jej możliwych obrazów w odniesieniu do języka oraz do świata czasoprzestrzennych bytów. W ten sposób dialektyka przybysza z Elei w porównaniu ze „snem Sokratesa” objawia się jako czuwanie i poznanie.

III. Dlaczego sen?

Jaki jest sens przedstawienia dialektycznego motywu w *Teajtecie* w postaci opisu snu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do generalnego znaczenia snu w dialogach Platońskich¹³. Analiza fragmentów zawierających motyw snu i przebudzenia wskazuje jednoznacznie na ich zastosowanie w kontekście pytania

¹² Pojęcie prawdy w sensie odkrytości (*aletheia*). Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, s. 219–226.

¹³ Por. *Menon* 85c, *Uczta* 175e, *Fedon* 60d, *Państwo* 476c; 533b–c, *Kriton* 44a, *Sofista* 266c, *Polityk* 277d, *Fileb* 20b, *Kratylos* 439c.

o poznanie. Paradygmatyczne zastosowanie obrazu snu znajduje się niewątpliwie w *Państwie* w kontekście projektu wychowania (*paideia*) mającego prowadzić, w sensie przykładowym, do wykształcenia strażników chroniących *polis* przed wrogiem, a w sensie właściwym do wykształcenia ludzkiej duszy zdolnej do rozróżniania między bytem prawdziwym a bytem pozornym (*Państwo* 368d–e). Byt prawdziwy (to, co naprawdę jest) stanowi w *Państwie* i w innych średnich dialogach Platona przedmiot wiedzy (*episteme*) w odróżnieniu od bytu pozornego (to, co staje się i ginie), który może być tylko przedmiotem mniemania (*doksa*). Ten nieco uproszczony model wiedzy, który znajduje się przede wszystkim w kontekście teorii anamnezy (por. *Fedon* 72e–76d), uzupełnia w *Państwie* określenie zdolności rozróżniania między istotą samą w sobie (*eidos*) a jej odbiciem oraz brakiem takiej zdolności. Znaczenie snu jako jednej z ważnych metafor używanych przez Sokratesa w *Państwie* leży w tym kontekście nie tylko w prostym obrazowaniu *doksa* jako pewnej nieadekwatnej formy wglądu w *eidos*, ale także w zobrazowaniu niewystarczającej zdolności rozróżniania między ideą samą w sobie a jej odbiciem. Sokrates do Glaukona:

Zastanów się! Marzenie senne, czy to nie to, kiedy ktoś we śnie, czy na jawie myśli, że jakaś rzecz jest podobna do innej, nie jest tylko podobna, ale jest właśnie tą, do której jest podobna? Ja bym się może i zgodził – powiada – że marzenie senne przeżywa ktoś taki. No cóż? A drugi, który wprost przeciwnie uważa coś za Piękno samo i potrafi je dojrzeć i samo i dojrzeć te rzeczy, w których ono tkwi, ale nie uważa tych rzeczy za Piękno samo, ani Piękna samego za te rzeczy, ten znowu, twoim zdaniem, żyje we śnie, czy na jawie? I bardzo – powiada – na jawie (*Państwo* 476c–d).

Problem *episteme* w odniesieniu do przedmiotu rozumu i zmysłów podkreśla przekazany w szóstej księdze *Państwa* obraz linii zawierający kompleksowe ujęcie poznania nie tylko w kontekście rozróżnienia między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, ale także w kontekście rozróżnienia między tym, co noetyczne, a tym, co dianoetyczne. Wiedza zobrazowana linią to nie tylko *noesis*, a więc wgląd w idee będące przedmiotem najwyższej władzy intelektualnej, ale także zdolność rozróżniania między wszystkimi czterema odcinkami linii: *noesis*, *dianoia*, *pistis*, *eikasia*. Obraz snu jako przeciwieństwo wglądu w idee przy jednoczesnym rozróżnianiu między nimi a ich obrazami aplikuje dlatego Sokrates w siódmej księdze *Państwa* do przedstawienia wiedzy dianoetycznej¹⁴:

A pozostałe [umiejętności], które, powiedzieliśmy, mają coś do czynienia z bytem, jak te geometrie i te, które się z nią wiążą, widzimy, że 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, bo nie umieją zanalizować ich ściśle (*Państwo* 533b–c).

¹⁴ *Dianoia* w sensie poznania matematycznego (*Państwo* 510d–e).

Wiedza hipotetyczna (nauka) jest w powyższym cytacie opisywana jako sen i przeciwstawiona wiedzy niehipotetycznej (dialektyka) odpowiadającej jawie. W podobnej proporcji stoją dwie części linii obrazujące świat widzialny (rzeczy widzialne i ich odbicia), a także obie części składające się na całość linii obrazujące świat widzialny i niewidzialny. W powyższym kontekście z łatwością można odczytać rolę, jaką pełni w *Państwie* obraz snu: nie jest on obrazem niewiedzy, ale wiedzy niekompletnej. Wiedza niekompletna nie ma tu znaczenia braku wiedzy prawdziwej, ale wprost przeciwnie, jest pozytywnym wyrazem procesu jej zdobywania (*paideia*)¹⁵. Takie rozumienie snu potwierdza teoria anamnezy w *Fedonie*. Wrażenia zmysłowe nie są świadectwem kompletnej niewiedzy, ale wprost przeciwnie – ich zadaniem jest prowokowanie przypominania sobie tego, co dusza „widziała” rozumem przed swoją inkarnacją (*Fedon* 75e).

Przedstawienie przez Platona w *Państwie* problemu poznania za pomocą obrazów snu i przebudzenia pozwala zinterpretować „sen Sokratesa” w *Teajtecie* jako niewyraźny obraz wiedzy dialektycznej. Jak zostało to ukazane w drugim punkcie, treść „snu Sokratesa” jest miniaturą Platońskiej dialektyki, której świadomy wyraz Platon wkłada nie w usta Sokratesa, ale w usta bohaterów tzw. dialogów dialektycznych. Bohaterami tymi są m.in. stary Parmenides (*Parmenides*) czy też tajemniczy Przybysz z Elei (*Sofista*, *Polityk*)¹⁶. W tym kontekście „sen Sokratesa” należy zinterpretować jako: 1) przedstawienie różnicy między filozofią sokratejską, a myślą dialektyczną adekwatną dla koncepcji eleackiej; 2) przedstawienie ostatniego etapu filozoficznej *paidei* polegającej na przejściu od wiedzy hipotetycznej do wiedzy niehipotetycznej. Fakt, iż *Parmenides* jest klasycznie uznawany za dialog wcześniejszy od *Teajtetu*,¹⁷ można zinterpretować nie tylko w kontekście chronologii datowania Platońskich pism, ale także w kontekście ich dialogicznej formy i pedagogicznej treści. Nie można bowiem ani zakładać, że kreowana przez Platona główna postać jego dialogów jest dokładnym historycznym przedstawieniem Sokratesa, ani też bezkrytycznie mniemać,

¹⁵ Całościowe ujęcie obrazu snu należałoby też uzupełnić o pytanie dotyczące problemu ludzkiej egzystencji w świecie (por. *polis*), które przekazuje nam obraz jaskini z księgi VII *Państwa*.

¹⁶ Pewnym problemem w jednoznacznej interpretacji postaci Sokratesa w kontekście niedialektycznej formy filozoficznej myśli jest późny dialog *Fileb*. Zaskoczeniem wydaje się być fakt, iż w tym dialogu wiodącą postacią jest Sokrates proponujący rozwiązanie pytania o dobro za pomocą metody przypominającej dialektyczny motyw opisany w „śnie Sokratesa” (*Fileb* 15d–17e). Dokładna analiza motywu *hen-apeiron* w *Filebie* pokazuje jednak, że Sokrates aplikuje tu dialektykę w pozytywnym sensie interpretacji „teorii idei”. Zadaniem metody opisanej w *Filebie* ma być bowiem dokładne policzenie wszystkich form znajdujących się między absolutną jednością a absolutną wielością (*Fileb* 16d–17a), co nawiązuje w pewnym sensie do opisanego w *Państwie* zadania dokładnego rozróżnienia między ideą jako zasadą jedności wszystkich partycypujących w niej rzeczy a tymi rzeczami. „Teoria idei” Sokratesa jest natomiast rozbijana w typowym dialektycznym dialogu *Parmenides* przez Parmenidesa i rozwijana w różnym od *Fileba* kontekście przez Przybysza z Elei w *Sofiscie*.

¹⁷ G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, w: „Studies in Plato's Metaphysics” 1965, s. 318.

iz jej zadaniem w dialogach jest bezpośredni przekaz opinii ich autora. Analiza różnicy treści filozoficznej zawartej w dialogach średnich i późnych i jednocześnie fakt, iż Sokrates jako postać prowadząca rozmowę zasadniczo ogranicza się do dialogów wczesnych i średnich, wskazuje na to, iż jest on istotnym elementem dramatycznego przedstawienia procesu filozoficznego kształcenia (*paideia*), który kończy się stwierdzeniem wyraźniej różnicy między nauką a dialektyką (*Państwo* 511b–e). Cechą Sokratesa z wczesnych i średnich dialogów jest sceptycyzm wobec nieuzasadnionego mniemania o posiadaniu wiedzy (por. *Eutyfron*, *Menon*). Postać ta opowiada się jednocześnie za pozytywnym modelem wiedzy opartym na „teorii idei” (por. *Fedon*, *Państwo*), która bierze pod uwagę przede wszystkim stosunek idei do ich odwzorowań. W *Państwie* Sokrates mówi, co prawda, o dialektyce, ale czyni to w enigmatyczny sposób, twierdząc, że nie jest ona wiedzą hipotetyczną i posługuje się jedynie ideami (*Państwo* 511b). W następującym po *Państwie* dialektycznym dialogu *Parmenides* udział Sokratesa jest już zredukowany do roli młodego słuchacza, który musi brać od sędziwego Parmenidesa lekcję dialektyki polegającą na rozbiciu jego naiwnej „teorii idei” oraz na ćwiczeniu uświadamiającym mu, że dialektyka nie jest tą samą formą wiedzy co wiedza dianoetyczna. „Sen” w *Teajecie* przedstawia Sokratesa jako kogoś, kto sam zajęty przedmiotami nauk (*Teajtet* 145c–d), dokładną treść dialektyki może dostrzegać tylko w niewyraźny sposób. W *Teajecie* Sokrates wydaje się, co prawda, być tym, który chce prowadzić młodego Teajteta do pełni wiedzy, ale fakt, iż jemu samemu dialektyka jawi się w postaci snu, upodabnia obu bohaterów *Teajteta* w ich niezdolności do dialektycznego przebudzenia¹⁸. Niewyraźny obraz dialektyki w *Teajecie* jest przedstawieniem braku możliwości rozróżniania między tym, czego można się nauczyć w sposób dianoetyczny, a tym, co jest przedmiotem wiedzy noetycznej. Taka diagnoza problemu „snu Sokratesa” współbrzmi z oceną dialogu *Teajtet* w kontekście zarysowanego w *Państwie* projektu filozoficznego kształcenia. To, co jest tematem najbardziej istotnego elementu wychowania (*Państwo* 376e), zawiera w sobie przede wszystkim matematykę, której mistrzem jest młody Teajtet. W odróżnieniu od swojego nauczyciela Teodora, jest Teajtet zdolny formalizować dowody geometryczne (*Teajtet* 147b–148c), co dla czytelnika *Państwa* jest niewątpliwym znakiem doskonałej realizacji filozoficznego programu *paidei*. Rozmowa Teajteta z Sokratesem powinna być z tego powodu interpretowana jako wysiłek przejścia od wiedzy hipotetycznej (geometria, arytmetyka, muzyka, astronomia) do wiedzy niehipotetycznej (dialektyka). To przejście daje jednocześnie wyraz ostatniej aporii na opisaną w *Państwie* drodze do filozofii. Choć

¹⁸ Podobieństwo Sokratesa i Teajteta zauważa na samym początku rozmowy nauczyciel Teajteta – Teodor (*Teajtet* 143e). Nie jest to wyłącznie podobieństwo w rysach twarzy, ale także pokrewieństwo duszy. Sokrates i Teajtet są miłośnikami wiedzy w sensie wykładanych w szkole Teodora *mathemata* (144e–145d). Łączą ich także wspólne cechy charakteru, takie jak: wytrwałość, spokój (*Teajtet* 144b) i dzielność (142a–b).

dialog *Teajtet* stawia w jednoznaczny sposób dialektyczne pytanie o *episteme* nie w sensie wiedzy o czymś, ale w sensie wiedzy samej w sobie, sam w hipotetyczny sposób nie potrafi dać na nie odpowiedzi, bo takiej odpowiedzi nie ma.

Miniature Dialectics in Plato's *Theaetetus*

Key words: *Plato, Socrates, logos, cognition, knowledge*

The author raises the question about philosophical importance of a well known excerpt of the dialogue *Teaetetus* which contains 'Socrates' dream' (*Teaetetus* 201d8–206b12). The prevailing interpretation of this dream is that some forms of immediate and intuitive insight into reality defy objective understanding (Gillespie, Hicken and Burnyeat) or that they resist scientific analysis (Morow). The author argues that these readings are incorrect and proposes the view that the dream in the *Teaetetus* is analogous to Plato's treatment of dialectics in the *Parmenides* and the *Sophist*. He contends that the theme of dialectics is characteristic for Plato's late dialogues. This interpretation is supported by considering what is knowledge *per se* – a dialectical question, in the sense of dialectic expounded in the 6th and the 7th book of the *Republic*. The *Teaetetus* does not provide an answer to this question, and the dialogue ends in a *aporia* for which neither Socrates, a philosopher who is accustomed to strict analysis, nor *Teaetetus*, who is a young mathematician, can find a way out. This can be interpreted as an indication that knowledge must be understood dialectically, or as an outcome of a debate, and as such it cannot be presented clearly and distinctly in any other form but a dream.