

Ryszard Jadczyk - W sześćdziesiątą rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego .....	3
Jan Fryling - Wspomnienia ucznia o Kazimierzu Twardowskim .....	5
Autoreferaty z odczytów i wykładów .....	43
H. Ono: What are substructural logics?, s. 11. D. Evans: Argumenty platońskie, s. 16. J. Woleński: Przeciw postmodernizmowi, s. 31. W. Suchoń: Sylogistyki Wasiljewa: Logika pojęć (cz. I), s. 35. W. Suchoń: Sylogistyki Wasiljewa: Logika pojęć (cz. II), s. 53. T. Linkner: Jeszcze w rękopisie, a już znany, czyli historia pewnego plagiatu, s. 65. J. Sowa: Znaczenie pojęcia $\phi\lambda\iota\alpha$ w platońskim dialogu "Lizys", s. 83.	
Recenzje i sprawozdania .....	93
J. Woleński: Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach (R. Jadczyk), s. 93. W.K.C. Guthrie: Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa (Z. Nerczuk), s. 98. Szkoła Rittera. (A. Zwolińska), s. 102.	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego .....	107
Sprawozdania z działalności oddziałów i sekcji, s. 107.	
Autobiogramy .....	131
L. Gumański, s. 131. M. Heller, s. 133. J. Herbut, s. 153. R.S. Ingarden, s. 155. M. N. Jakubowski, s. 157. J. Jarco, s. 159. M. Jaworski, s. 162. S. Jedynek, s. 168. M. Jędraszewski, s. 171. R.S. Jadczyk, s. 175.	
Przegląd czasopism (W. Mincer) .....	187
Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, s. 187a. Archiv für Begriffsgeschichte, s. 187b. Archiv für Geschichte der Philosophie, s. 187b, 188a. Archives de Philosophie, s. 188a. Australasian Journal of Philosophy, s. 184b, 185a. The British Journal for the Philosophy of Science, s. 189b. Les Études Philosophiques, s. 190a. Filosofia Oggi, s. 190b. Kant-Studien, s. 190b, 191a. Philosophical Studies, s. 191b. Revue de la Métaphysique et de Morale, s. 192a, 192b. Zeitschrift für Philosophische Forschung, s. 193a, 193b.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer) .....	195
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 195a. b) Piśmiennictwo obce, s. 203b.	
Wiadomości bieżące .....	213
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 213a; publikacje zbiorowe, s. 217a; wydawnictwa ciągłe, s. 217b; czasopisma, s. 219b. Odczyty i wykłady, s. 220b. Organizacje, s. 221a. Zjazdy i konferencje, s. 221a. Nauczanie, s. 224b. Wiadomości osobiste, s. 224b. Konkursy i nagrody, s. 225b. Varia, s. 225b. Nekrologia, s. 225b.	

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LV  
NUMER 1

David Evans

## Argumenty platońskie\*

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 10 IV 1997)

W kilku najznakomitszych platońskich fragmentach błyskotliwej argumentacji pojawia się charakterystyczny wzór argumentu, który prowadzi nas od wiarygodnych przesłanek do śmiałych i zadziwiających wniosków. Wzór ten przybiera mniej czy bardziej oczywiste formy. Argumenty te mają jednak wspólną wadę. Na podstawie tej diagnozy chcielibyśmy osiągnąć lepszy wgląd w to, w jaki sposób działają one swoją uwodzającą magią.

### I

Krótki fragment argumentu z *Menona* (77b–e) może dostarczyć pierwszego posmaku fenomenowi, który chcemy zbadać. Sokrates dowodzi tam swojej ulubionej tezy – że każdy pragnie tego, co jest dobre i odrzuca to, co jest złe. Rozwijając argument ukazuje i odrzuca zdroworozsądkowe założenie, zgodnie z którym, kiedy jedni ludzie chcą dobra, inni chcą czegoś złego – a pośród tych drugich znajdują się tacy, którzy zdają sobie sprawę, że to, czego chcą, jest złe. W jaki więc sposób Sokrates odrzuca zdroworozsądkowe stanowisko, wedle którego w niektórych przypadkach ludzie świadomie i w sposób zamierzony dążą do złych celów? Zasadniczo dokonuje tego za pomocą wiarygodnej przesłanki, że to, co jest złe, szkodzi człowiekowi, oraz na mocy równie przekonującej przesłanki, że nikt nie chce doznać krzywdy.

Ten krótki fragment argumentu jest w widoczny sposób obciążony ekwiwokacją. Zło, o którym w sposób wiarygodny możemy powiedzieć, że szkodzi, jest równoznaczne z tym, co jest *aktualnie* i *rzeczywiście* złe. Ale dobro, o którym wiarygodnie można powiedzieć, że każdy go pragnie, jest tym, co *winno być uznane* za dobre. Rzeczy, które są dobre lub złe na te dwa sposoby, są określane przez warunki i racje, które dalekie są od tego, by być z konieczności ekwiwalentne. Ponieważ argument z *Menona* pomija ten aspekt, popełnia błąd ekwiwokacji<sup>1</sup>.

---

\* Angielska wersja tej pracy ukazała się w *Aristotelian Society Supplementary. Volume 70* (1996) s. 177–93. Niniejszego przekładu z języka angielskiego dokonał Zbigniew Nerczuk.

<sup>1</sup> Jak zauważa Arystoteles: por. *Topiki* Z8, 146b36–7a4; *O duszy*, I 10, 433a25–30.

Ta szkicowa analiza nie powinna, oczywiście, stanowić końca naszego zainteresowania *Menonem* (77b–e). Wyszczególniliśmy przed chwilą wiarygodne interpretacje dwu kluczowych twierdzeń argumentu; pozostają jednak także mniej wiarygodne korespondujące twierdzenia, zgodnie z którymi ludzie doznają krzywdy w wyniku tego, *co jest uznawane* za złe, a każdy chce tego, *co aktualnie i faktycznie* jest dobre. Są to interesujące twierdzenia i mogą one nawet być prawdziwe. Są one jednak mniej wiarygodne od tych, które przedstawiliśmy powyżej, a na pewno są one odrębnymi twierdzeniami. Chcielibyśmy skoncentrować się na szczególnej ekwiwokacji bycia *rzeczywiście* F i bycia *uznanym* za F; nazywam obie konstrukcje odpowiednio „ekstensjonalną” i „intencjonalną”.

Określenia te nie mają wielkiego znaczenia. Znacznie bardziej istotne są przykłady argumentu u Platona, które musimy zinterpretować i ocenić. Oto bardziej rozwinięty przykład. W *Protagorasie* (353–360) Platon przedstawia swój słynny i znaczący argument wspierający tezę, wedle której ktoś, to wie, co jest dobre, może działać wyłącznie w zgodzie ze swoją wiedzą; musi postępować słusznie. Głównym celem argumentu jest odrzucenie zdroworozsądkowego zarzutu, że wiedza o tym, co jest dobre, nie wystarcza do tego, by postępować słusznie, ponieważ w niektórych wypadkach przeszkadza w tym oddziałująca z równą siłą motywacja wywoływana przez doznanie przyjemności. Innymi słowy, osoba, która zna dobro, może w dalszym ciągu robić coś innego, co jest złe, ponieważ jest to przyjemniejsze niż dobro. Jednak, jak odpowiada Sokrates, twierdzenie to jest nie do utrzymania w sytuacji, w której widzimy, że nie ma różnicy pomiędzy tym, co przyjemne i tym, co dobre. Jeśli są one tym samym, niekoherentne jest przypuszczenie, że ktoś mógłby dać się odwieść od jednego – dobra czy przyjemności – pragnąc drugiego.

Również i w tym wypadku argument opiera się na zrównaniu tworzących go pojęć dobro, przyjemność – mianowicie, utożsamieniu tego, w jaki *rzeczy naprawdę* są, z tym, za jakie są *uważane*. Przypuśćmy, że Sokrates ma rację utożsamiając dobro i przyjemność: hedonizm jest słuszny! A jednak nie każdy może znać albo przyjmować tę prawdę; i może wydawać się doskonale możliwe, przynajmniej w przypadku pewnych ludzi, by wiedząc, co jest dobre, jednak odchodzili od tego powodowani czymś innym – tym, co uważaliby za przyjemne. Sytuacja taka byłaby niemożliwa tylko wtedy, jeśli by nie było żadnej różnicy pomiędzy tym, co jest faktycznie F (dobre – w tym wypadku) i co może być uznane za F<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> W ten sposób będzie jasne, że w odróżnieniu od innych komentatorów włączając najnowszą pracę T.H. Irwina (*Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, s. 78–94), nie uważam słuszności czy niesłuszności hedonizmu za główne zagadnienie podniesione w tym argumencie. Sądzę raczej, że tym, co argument uwydatnia, jest relacja pomiędzy wiarą a faktami zachodząca w teorii motywacji; problemy te pojawiają się zaś bez względu na to, czy przyjmujemy, czy też nie przyjmujemy hedonizmu.

## II

Te argumenty ilustrują przypadek, na który chcemy zwrócić uwagę. Pokazują bowiem, że Platon przejawia z jednej strony zainteresowanie, a z drugiej brak wrażliwości na pewien aspekt relacji zachodzącej pomiędzy ludzkimi podmiotami a światem, a robią to w sposób szczególnie widoczny. Ten pominięty aspekt, który oświetlają, stanowi ograniczenie filozoficznej psychologii Platona. Ponieważ nasza działalność intelektualna i wolitywna kieruje się ku pewnym przedmiotom, nieadekwatna refleksja na temat tego, co jest związane z myśleniem czy chceniem, prowadzi Platona do przyrównania faktów dotyczących zawartości stanów psychologicznych i faktów dotyczących przedmiotów, które są z nimi powiązane.

Rozważania są jeszcze bardziej interesujące, kiedy filozoficznym problemem stanie się natura i status samych przedmiotów. Jednak sytuacja, odnośnie do właściwej oceny platońskich argumentów, nie ulega znaczącym zmianom. Stąd też więcej jest ciągłości niż różnicy pomiędzy argumentami dotychczas wzmiankowanymi i tymi, które teraz następują, chociaż te, które przedstawimy, wzbudziły bardziej oczywiste metafizyczne zainteresowanie i wywarły większy wpływ.

W *Państwie* (523–5) Platon rozważa problem, jakie studia są stosowne dla tych, którzy chcieliby zająć się filozofią. W kontekście tej dyskusji, która poprzedzona jest poważną dawką ambitnego epistemologicznego i ontologicznego teoretyzowania, głównym przedmiotem zainteresowania jest to, w jaki sposób można określić badania, które połączą czysty, nieperceptualny rozum z rzeczywistością niepostrzegalną zmysłowo. Platon dowodzi, że wymóg ten są w stanie spełnić badania matematyczne. Przekonania tego dowodzi najstaranniej na przykładzie arytmetyki; i ten rezultat zostaje następnie odniesiony do innych rodzajów matematyki.

Idealny proces wychowawczy, którego poszukuje Platon, rozpocznie się od doświadczeń perceptualnych, które wywołują intelektualne zakłopotanie. Jednym z takich doświadczeń jest doświadczenie przeciwnych jakości. Zdarzają się one razem, dowodzi Platon, kiedy postrzegamy coś zarówno jako małe i jako duże albo zarówno twarde, jak i miękkie; a doświadczenie tego rodzaju z łatwością skłania umysł do rozważań nad tym, czy to, co jest postrzegane, jest pojedyncze czy podwójne<sup>3</sup>. Czy duże i małe są jednym czy dwoma? Mogą być jednym, jeśli wielkość jest rozumiana jako continuum, a duże i małe leżą w pomieszczeniu w różnych oraz nachodzących na siebie punktach. Albo też wielkie i małe mogą być dwoma, jeśli przeciwieństwo, które one z pewnością pod względem swej powierzchni reprezentują, także okazuje się być pewnym i niemożliwym do wyeliminowania faktem. Platon twierdzi, że istnieje taki pewny fakt i że już samo postawienie zagadnienia pod racjonalną rozwagę jest wska-

---

<sup>3</sup> *Państwo* 523a–4a; por. *Fajdros* 263a–b.

zaniem określonej odpowiedzi na nie<sup>4</sup>. Ta właśnie sprawa interesuje go szczególnie w tym fragmencie.

Kluczowy punkt argumentu pojawia się w *Państwie* (524c). Wielkie i małe jest postrzegane jako pojedynczy, niezróżnicowany byt. Ale to, czy są one w rzeczywistości jednym, czy dwoma, w dalszym ciągu musi zostać ustalone na mocy rozumowania. W ten sposób może być to otwartym zagadnieniem – ale tylko na użytek, albo dla użytkownika, rozumu, a nie dla tego, kto posługuje się postrzeżeniem. Innymi słowy, tylko w odniesieniu do przedmiotów rozumu, a nie przedmiotów spostrzegania, może zrodzić się pytanie o to, czy duże i małe powinno zostać uznane za jedno czy dwa; jako przedmioty spostrzeżenia są one (albo raczej jest) niewątpliwie jednym.

Wydaje się w takim razie, że tylko przy użyciu rozumu – a nie spostrzeżenia – pytania o liczbę mogą zostać postawione i rozwiązane. Jeśli przedmioty rozumu są odrębne od przedmiotów spostrzeżeń, tym, co musi być liczone i musi uczestniczyć w procesie liczenia, są te pierwsze, a nie te drugie.

Platon wcześniej dowodził, że istnieją dwie odrębne klasy przedmiotów – Formy i byty pojedyncze – które są odpowiednio przedmiotami rozumu i postrzegania<sup>5</sup>. Nie jest więc zaskakujące, że w obecnym fragmencie argumentu przyjmuje, że przedmioty, na których się koncentrujemy w naszym rozumowaniu, są odmienne od przedmiotów, które napotykamy w procesie postrzegania; ostatecznie, dowodzi, rozum odnosi się do przedmiotów, które są nieosiągalne dla postrzegania.

To jest właśnie ów niebezpieczny krok, który musi być poddany w wątpliwość. Przyjmijmy dwa równoległe rozróżnienia. Pierwszym z nich jest rozróżnienie, przedstawione wcześniej w *Państwie*, pomiędzy dwoma różnymi zbiorami przedmiotów, które osiąga się w wyniku odmiennych poznawczych dróg rozumu i postrzegania; drugie rozróżnienie wprowadza przedmioty, które wchodzi w grę, gdy rozumujemy, i te, które docierają do nas, gdy postrzegamy. To podwójne rozróżnienie odpowiada temu, które zaznaczyliśmy wcześniej, mianowicie rozróżnieniu na *ekstensjonalne* i *intencjonalne* tłumaczenie wypowiedzi o przedmiotach poznawczych władz czy działań. Winno się podkreślić, że te dwa rozróżnienia niekoniecznie ze sobą koincydują.

Na podstawie argumentu zawartego w *Państwie* (524) możemy przyjąć, że twierdzenie dotyczące intencjonalnego rozróżnienia pomiędzy przedmiotami jest dobrze uzasadnione albo przynajmniej dobrze zaadresowane. Zarzut w stosunku do wniosku, który Platon wyciąga z tego dowodu, może być przedstawiony na jeden z dwu sposobów: albo błędnie przyjmuje się, że rozróżnienie to jest tym samym, co rozróżnienie ekstensjonalne, albo też błędnie uważa się, że rozróżnienie intencjonalne pociąga za sobą rozróżnienie ekstensjonalne. Taki wariant pogodzi zarówno zwolenników teorii Form, jak i jej przeciwników albo –

---

<sup>4</sup> *Państwo* 524d–5a.

<sup>5</sup> *Państwo* 75d–6e, 507b.

wyrażając w inny sposób ten sam podział – tych, którzy uważają, że teoria Form jest niezbędna dla interpretacji platońskich argumentów (przynajmniej w tym momencie jego filozoficznej kariery) i tych, którzy nie przyjmują takiej hermeneutyki<sup>6</sup>.

Istnieje szczególnie bliska paralela pomiędzy sposobem myślenia, który występuje w argumencie w *Państwie* (523–5) i tym, który znajduje się w innym znaczącym argumencie dotyczącym relacji pomiędzy naszymi zdolnościami poznawczymi i naturą rzeczy. Ten drugi argument pojawia się w *Fedonie* (74–75). Szeroki kontekst stanowi dłuższy dowód, wedle którego charakter naszego doświadczenia zmysłowego jako stworzeń cielesnych w obecnym stanie naszej egzystencji zakłada wcześniejszy, zupełnie odmienny typ egzystencji – w pełni rozumową świadomość Form w niecielesnym stanie. „Założenie” jest tu rozumiane dosłownie. Sedno argumentu dotyczy czasowości istotnych elementów naszego poznania. Główny problem leży w twierdzeniu, że nasza świadomość Form musi poprzedzać wszelkie cielesne doświadczenie zmysłowe. Badanie tego fragmentu argumentu potwierdzi wcześniejsze twierdzenia dotyczące pewnych tendencji obecnych w platońskiej myśli.

Po raz kolejny przesłanką argumentu jest twierdzenie, że istnieją dwa rodzaje przedmiotów – Formy i byty szczegółowe – i że jedną z cech, która różni te przedmioty, jest to, że podczas gdy jedne są chwymane przez rozum, drugie są odbierane w procesie postrzegania<sup>7</sup>. Głównym celem argumentu jest pokazanie, w jaki sposób, jeśli posługujemy się tym rozróżnieniem do interpretacji natury znanego doświadczenia, fakt ten wymusza pewną konstrukcję czasowego porządku naszego doświadczenia. Sposób, w jaki postrzegamy rzeczy, pociąga za sobą wniosek, że mieliśmy na myśli pewne inne rzeczy uprzednio.

Teraz zwróćmy uwagę na kluczowy fragment argumentu (74d–5b). Po pierwsze, twierdzi się w nim, że, gdy postrzegamy byty jednostkowe, jesteśmy świadomi tego, że różnią się one od Form. Wynika z tego, że poznanie Form musi poprzedzać tę świadomość; a ponieważ postrzegamy byty jednostkowe od chwili narodzin w naszych obecnych ciałach, poznanie Form musiało nastąpić wcześniej. Z tego wynika, że istniejemy, przynajmniej w mierze umożliwiającej nam rozumienie Form, przed naszym narodzeniem.

Pomimo znaczenia, jakie pytanie o określenie porządku w czasie ma dla skuteczności tego argumentu, zdumiewa, jak niewiele uwagi na słabość argumentu w tym aspekcie zwrócili jego komentatorzy<sup>8</sup>. Od pierwszego rzutu oka

---

<sup>6</sup> Por. J. McDowell, *Plato: Theaetetus* (Oxford: Clarendon Press, 1973), str. 174–7, 189–192.

<sup>7</sup> *Fedon* 74a9–b7: 76d7–e7.

<sup>8</sup> Komentatorzy, którzy zwrócili nieco uwagi na tę trudność to D. Gallop, *Plato: Phaedo...* (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 129, C. Osborne, *Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the Phaedo*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 95 (1995), s. 211–233, i D. Scott, *Recollection and Experience* (Cambridge University

przesłanki argumentu nie wystarczają do podtrzymania jego ambitnej konkluzji. Ponieważ nawet jeśli przyjmiemy metafizyczne i ontologiczne twierdzenia, na których opierają się te przesłanki, w dalszym ciągu pozostaje problem, że doświadczenie poznawcze, do którego się odwołują, jest zbyt szczegółowe, by wytrzymać ogólne twierdzenia, które są na jego podstawie budowane. Jest to doświadczenie, które może przydarzyć się dojrzałemu filozofowi, który zna i przyjmuje platońską metafizykę; ale nie jest wiarygodne, by przypisywać takie doświadczenie komukolwiek innemu w jakimkolwiek innym stadium życia. Powiedzieliśmy już, że argument wydaje się przypisywać niemowlętom w ich wózkach uciechę z takich myśli, jak ta, że równe kije i kamienie nie przedstawiają sobą takiej równości, jaka przysługuje Formom. Mimo tego, że trudność jest tak oczywista i jasna, długo nie była dostatecznie silnie podkreślana. Jeśli nie jest tak, iż świadomość Form poprzedza dzieciństwo filozofa i jest zakładana przez jego dziecięce doświadczenia, brakuje nam stosownej racji, by wnioskować, że znajomość Form musi być prenatalna.

W przypadku filozofa wspomnieliśmy o uporczywym problemie związanym z określeniem porządku czasowego. Odnośnie pozostałej części populacji pojawia się inna trudność. Przypuszczalnie nigdy nie przychodzi jej do głowy, że równe kije i kamienie nie są odpowiednio równe<sup>9</sup>; nie jest to żadna forma dojrzałego, a co dopiero dziecięcego doświadczenia poznawczego. Nie ma więc niczego w ich doświadczeniu, co wymaga, by takie doświadczenie było poprzedzone poznaniem Form. A jednak argument ten ma wspierać wniosek, że każda osoba w każdym stadium swojego postnatalnego życia ma doświadczenie poznawcze takiego rodzaju, że musi być ono poprzedzone poznaniem Form. Nasze dusze istnieją przed naszymi ciałami – i „nasze” jest tu uogólnieniem odnoszącym się do całej ludzkości.

W jaki sposób można uratować ten argument, by miał on jakąkolwiek szansę na poprawne doprowadzenie od przesłanek do pożądanego wniosku? W tym celu winno się zrobić dwie uwagi. Przede wszystkim potrzebne są pewne środki prowadzące do ujednolicenia doświadczenia poznawczego w przypadku dojrzałego filozofa w ten sposób, by rozciągało się ono na całość jego przedfilozoficznego, ale postnatalnego życia. Po drugie, musi istnieć pewien sposób uogólnienia tego rozciągniętego w czasie doświadczenia od filozofów na całą ludzkość. Ponadto, rozszerzenie to musi dokonać się w sposób, który nie pozostawia wątpliwości, że tak samo, jak jest to oczywiste w przypadku dojrzałych Platoników, tak i (z pewnością, nawet jeśli nie tak ewidentnie) w przypadku całego rodzaju ludzkiego.

---

Press, 1995), s. 53–85. Argument ten – z bardziej epistemologicznej perspektywy – rozważam w *Meno's Puzzle* w R.S. Cohen & I. Kuçuardi (edd.), *The Concept of Knowledge* (Kluwer, 1995), s. 67–80.

<sup>9</sup> Chociaż w argumentacie zawartym w *Fedonie* zagadnienie to nie odgrywa zbyt wielkiej roli, konieczną poprawkę wnosi *Państwo* (476a–d).

Oczywistym sposobem służącym umożliwieniu tego posunięcia argumentacyjnego jest zrównanie przedmiotów, które są zewnętrzne wobec doświadczenia różnych podmiotów poznających, czyli, jak je nazwaliśmy, przedmiotów *ekstensjonalnych* i przedmiotów *intencjonalnych*, które odzwierciedlają charakter samych doświadczeń. W ten sposób brak zmian w czasie w przedmiotach ekstensjonalnych służy eliminacji trudności (przed chwilą wspomnianych), które wynikają ze zmian w doświadczeniu poznawczym, kiedy ludzie – albo dokładniej niektórzy z nich – przechodzą od stadium przedfilozoficznego do filozoficznego. Ponadto, Platon, w dwu miejscach tego argumentu, stara się podkreślić ciągłość podmiotowej jakości ludzkiego doświadczenia w przebiegu tych procesów<sup>10</sup>. Przypomina nam, że używamy postrzeżenia zmysłowego od chwili, gdy urodziliśmy się w tym ciele, i twierdzi, że nikt cielesny nie posiada w pełni wyartykułowanej znajomości Form.

Czy te elementy platońskiego argumentu mogą zostać zacytowane przez kogoś, kto chce go bronić przeciwko zarzutowi, który mu stawiamy? Wydaje się, że tak. Twierdzenia te odnoszą się bezpośrednio do charakteru doświadczenia i prawdopodobnie mają na celu wykazanie, że podmiotowość doświadczenia nie zmienia się bardziej niż natura przedmiotów zewnętrznych, do których się ona odnosi. Zarzucamy Platonowi zignorowanie przedmiotów intencjonalnych w tych argumentach; być może w tym miejscu niedostatek ten zostaje nadrobiony.

A jednak ta zamierzona obrona nie udaje się. Platon interesuje się nie tylko przedmiotami, które są zewnętrzne wobec ludzkiego poznania, ale także cechami samego poznania. Gdyby był w stanie operować tymi dwoma elementami z powodzeniem, oddaliłoby to zarzut, że je myli. Przeciwnie, brak stosownego oddzielenia pomiędzy dystynkcjami metafizycznymi i epistemologicznymi dowodzi słuszności naszego stanowiska. Argument z anamnezy w *Fedonie*, podobnie jak rozważany już przez nas argument z VII księgi *Państwa*, przechodzi od przesłanek ignorujących różnice czasowe w doświadczeniach ludzkich podmiotów, do wniosku, który zawiera istotne twierdzenie czasowe. Musi zatem tkwić w nim błąd; przesłanki dotyczące naszego rozumienia nfe odnoszą się do faktów czasowych, które odgrywają tak dużą rolę we wniosku. Błąd jest wynikiem nieuprawnionej asymilacji intencjonalnych i ekstensjonalnych przedmiotów poznania.

### III

Skoro rozpoznaliśmy już tę cechę platońskich argumentów, możemy prześledzić ją na bardziej rozległym tle. W tym celu poddamy badaniu dwa inne dobrze znane argumenty, z których pierwszy zawarty jest w *Fedonie*, a drugi w *Parmenidesie*. Żaden z nich nie przystaje w oczywisty sposób do już prze-

---

<sup>10</sup> *Fedon* 75a10, 76b10.



analizowanych argumentów; w szczególności brak w nich jakiegokolwiek bezpośredniego nawiązania do związku ludzkich władz umysłowych ze światem przedmiotów, a wydają się natomiast dotyczyć wyłącznie samych przedmiotów. Będę starał się jednak wykazać, że pozór ten jest zwodniczy oraz że kiedy poddamy analizie logikę tych argumentów, by w efekcie zobaczyć, w jaki sposób są one rozwijane, znajdujemy w nich ten sam sposób myślenia, jak ten już napotkany we wcześniej przedstawionych argumentach.

Rozważmy najpierw jeden z najsłynniejszych argumentów platońskich – końcowy argument za nieśmiertelnością duszy czy też, inaczej, za niezniszczalnością ludzkiej osoby<sup>11</sup>. Przedstawmy główne zarysy tego długiego i złożonego argumentu.

Platon koncentruje uwagę na pewnym charakterystycznym rodzaju czynnika eksplanacyjnego C dla rezultatu E. Ten rodzaj eksplanacji wyróżnia się tym, iż podczas gdy C jest w oczywisty sposób skuteczne w wyjaśnianiu wyniku E, nie mogłoby jednak pełnić podobnej funkcji w odniesieniu do przeciwnego wyniku E\*. Na przykład ciepło może powodować, że coś jest ciepłe, a choroba może powodować, że ktoś jest chory. Są to dobre przykłady, ponieważ, podczas gdy te poszczególne twierdzenia są niezmiernie przekonujące, twierdzenia, że ciepło może powodować, że coś jest zimne, albo że choroba może powodować, że coś jest zdrowe, są odpowiednio niewiarygodne.

Można jednak znaleźć ciekawsze przykłady tego rodzaju wyjaśniania przyczynowego. Ogień może powodować, że coś jest gorące albo gorączka może powodować, że ktoś jest chory. W tych przypadkach czynniki przyczynowe są mniej trywialne, podczas gdy zachowana zostaje ogólna zasada, że C jest dobrym wyjaśnieniem E tylko wtedy, gdy nie może to wyjaśnić zarazem E\*. Wedle Platona te wyjaśnienia przyczynowe odpowiadają istocie rzeczy i są poprawne<sup>12</sup>. Mogą one oczywiście być uważane za antycypację arystotelejskiej przyczyny formalnej – myśl, do której zachęca platońskie odrzucenie w tym fragmencie tego, co uważa on za konkurencyjne sposoby wyjaśniania przyczynowego, które również antycypują arystotelejskie przyczyny: materialną, sprawczą i celową<sup>13</sup>.

Po przedstawieniu pewnej liczby przykładów, które bardzo dobrze ilustrują relację C/E, Platon wprowadza dalszy przypadek Duszy i Życia. To, że coś jest żywe, a nie martwe, tłumaczy się obecnością duszy, w taki sam sposób, w jaki obecność choroby zamiast zdrowia tłumaczy się gorączką. Platon wiąże te twierdzenia dotyczące tłumaczenia przyczynowego z tezą zgodności lub nie-

---

<sup>11</sup> Argument znajduje się w *Fedonie* (100–6); rozważania na temat przyczyn (96–99) dostarczają ważny dla tego argumentu kontekst. Najszersze omówienie argumentu przedstawia D. O'Brien, *The Last Argument of Plato's Phaedo*, „Classical Quarterly” 17 (1967), s. 198–231 i 18 (1968), s. 95–106.

<sup>12</sup> *Fedon* 105b5–c6.

<sup>13</sup> *De generatione et corruptione*, B9, 335b9–17.

zgodności czynników, które oznaczyliśmy C, E i E\*. Ciepło i zimno są niezgodne, podobnie jak ogień i zimno. Życie i śmierć są niezgodne, podobnie jak dusza i śmierć.

Dlatego dusza nie może umrzeć; jest nieśmiertelna. W dalszej części argumentu Platon dowodzi, że nieśmiertelność duszy pociąga za sobą niezniszczalność, a więc jej wieczne istnienie. Skoro jednak dowód polega po prostu na truizmie, że dowolna rzecz nieśmiertelna jest niezniszczalna, komentatorzy starali się wykazać, w jaki sposób to rzeczywiście wpływa na postępowanie argumentu<sup>14</sup>. Nas interesuje ostatnia część tego argumentu.

Jeśli w dużej części przyjmiemy rozumowanie, które tworzy główną część tego szerokiego argumentu, dostrzeżemy konceptualny związek, jaki łączy takie przedmioty jak Dusza i Życie czy Dwa i Parzyste, a także pewien rodzaj rozłączenia pomiędzy takimi przedmiotami jak Dusza i Śmierć, Trzy i Parzyste czy Gorące i Zimne. Co jednak mówią nam związki zachodzące pomiędzy pojęciami o tym, jakie są rzeczy? Kant ma rację w swoim zarzucie wobec argumentu ontologicznego dotyczącego istnienia Boga twierdząc, że mówią nam bardzo niewiele o naturze rzeczy<sup>15</sup>.

Z faktu, że Kawaler i Nieżonaty są ze sobą pojęciowo powiązane, nie wynika, że coś jest kawalerem albo nieżonatym, jak widać na podstawie równoległej relacji konceptualnej zachodzącej pomiędzy Jednorożcem a jednorogim. Platon wydaje się dostrzegać ten problem, kiedy przyznaje, że dowód, iż dusza jest nieśmiertelna, nie prowadzi do celu postawionego w argumencie. W dalszym ciągu pozostaje bowiem pytanie: czy może ona umrzeć? Decydująca, końcowa część argumentu winna postawić to pytanie. Czyni ona to jednak przedstawiając jeszcze jeden konceptualny związek tego samego typu, który był już wykorzystany we wcześniejszych fazach argumentu. Relacja pomiędzy tym, co Nieśmiertelne, i tym, co Niezniszczalne, jest tego samego rodzaju jak pomiędzy Duszą i Nieśmiertelnym. Jakikolwiek jest jedno, takie jest i drugie, twierdzi Platon (107 d2–7), wskazując na Boga i życie jako przykłady, które potwierdzają ten związek. Ale sugestia ta jest zbyt niejasna, by była przekonująca. W żadnym przypadku nie otrzymujemy jakiegos dowodu, który usprawiedliwałby wniosek wskazujący na przeciwstawienie tego, co możemy znaleźć w świecie, temu, co jest w naszych umysłach.

Platon zakłada, że sposób, w jaki myślimy o rzeczach, musi odpowiadać sposobowi, w jaki rzeczy istnieją. Myśleć o duszy – albo, jak byśmy mogli to powiedzieć w sposób bardziej oczywisty, o osobie – znaczy myśleć o osobie jako o czymś żywym. Życie jest istotą osób: za tą myślą postępuje, że „martwa osoba” wydaje się wprowadzać sprzeczność. Pomimo tego są „martwe osoby” i osoby, które mają umrzeć; i jeśli jest to prawdą w odniesieniu do osób, może to

---

<sup>14</sup> R. Hackforth, *Plato's Phaedo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), s. 164, twierdzi, że nie posuwa to argumentu naprzód. Lepiej: O'Brien, *op.cit.*, s. 105–106.

<sup>15</sup> *Krytyka czystego rozumu*, A601–2/B629–30.

być prawdą również w stosunku do dusz. Dlaczego Platon myślał w inny sposób? Chyba dlatego, że w zbytniej mierze polegał na łatwości, z jaką nasze wzory myślenia prowadzą nas ku naturze rzeczy.

Istnieje pewien rozdźwięk pomiędzy platońskimi ambicjami związanymi z tym argumentem i tym, co faktycznie w nim osiąga, który wynika z tego, że Platon nie dostrzega możliwości rozróżnienia na związki zachodzące w myśli i związki rzeczywiste. Rozpoczyna on od tego, co jest ze sobą powiązane w myśli, a chce skończyć na tym, co jest powiązane rzeczywiście. Jednak, ponieważ nie dysponuje odpowiednim rozróżnieniem pomiędzy tymi dwoma rodzajami myślenia o rzeczach, nie jest w stanie dokonać przejścia.

Jeśli nasze obserwacje są słuszne, mamy w tym przypadku jeszcze jeden przykład tego samego zjawiska, które zaobserwowaliśmy wcześniej w argumentach *Menona*, *Protagorasa* i *Fedona*. Określiliśmy tam mianem „platońskiego” przeniesienie wglądu w sposób, w jaki jesteśmy świadomi rzeczy, na to, jakimi rzeczy rzeczywiście są. Zjawisko to można stwierdzić łatwiej w tych miejscach, w których dyskusja bezpośrednio dotyczy władz poznawczych. Jest to względnie trudniejsze wtedy, gdy władzom tym każe się mówić wyłącznie o rzeczach, które wydają się zewnętrzne wobec nich. Niemniej jednak rozróżnienie to może być w większej mierze rozróżnieniem stopnia niż rodzaju, jak wynika to z żywotności idealizmu i weryfikacjonizmu w filozoficznej tradycji. Naszym zdaniem w przypadku Platona jest to z pewnością rozróżnienie stopnia. By wzocnić tę tezę, rozważmy drugą postać tego samego zjawiska.

#### IV

Pierwsza wersja argumentu „Trzeciego Człowieka” (*Parmenides*, 132a–b) wydaje się dotyczyć całkowicie liczb i rodzajów rzeczy, które istnieją, a nie sposobów naszej świadomości tych rzeczy. Argument ten, jak dobrze wiadomo, kończy się wnioskiem, że jeśli istnienie wielości rzeczy ze wspólnym atrybutem stanowi podstawę przekonania o istnieniu Formy odrębnej od każdej i wszystkich z nich, istnienie początkowej wielości oraz Formy w równej mierze stanowi podstawę przyjęcia następnej, drugiej Formy; a posunięcie to dokonujące się pomiędzy pierwszym a drugim krokiem może być powtarzane w nieskończoność.

Ten znany problem<sup>16</sup> wydaje się na pierwszy rzut oka być problemem ontologicznym. Problem dotyczy liczbowej stałości Platońskich Form; czy jest możliwe zatrzymanie się na jednej – albo określonej liczbie – czy też można

---

<sup>16</sup> Dlaczego wynik ten jest katastrofą? Ponieważ pokazuje, że każda Forma jest zarazem jednym i wielością (132b2), i w ten sposób prowokuje do odtworzenia wśród Form sprzeczności, które są charakterystyczne dla świata postrzegalnego (130a1–2); por. J.D.G.Evans. *Socrates and Zeno; Plato Parmenides 129*, „International Journal of Philosophical Studies” 2 (1994), s. 243–55.

w ten sposób postępować w nieskończoność? W swoich próbach rozwiązania problemu „Trzeciego Człowieka” komentatorzy zaangażowali wiele pomysłowych metod w odniesieniu do rzeczy, które istnieją i sposobów, w jaki istnieją. Starzy przyjaciele, jak twierdzenia o samo-predykcji, nie-identyczności i „o jeden więcej niż wiele” głoszą tezy dotyczące sposobów istnienia desygnatów terminów ogólnych. Co istnieje, a szczególnie, jak wiele rzeczy istnieje, wydaje się być tematem argumentu „Trzeciego Człowieka”<sup>17</sup>.

Z drugiej strony język, w którym przedstawiony jest argument w tym fragmencie (132), często odnosi się do sposobu, w jaki myślimy o dyskutowanych przedmiotach. Argument postępuje naprzód koncentrując się na zagadnieniu, jakie przedmioty są konieczne; jeśli kwestie podniesione w dyskusji mają być rozstrzygnięte. W ten sposób we fragmencie *Parmenidesa* (132a1–3) postuluje się pierwotną Formę jako rezultat *widzenia tej samej formy w wielu przeglądanych wypadkach*. Powstanie drugiej i następnych Form (132a6–12) jest spowodowane dokonywanym w duszy przeglądem zbioru przedmiotów ustanowionych przez pierwszy krok procesu. Łatwo jest odrzucić te formuły wyłącznie jako dialogowe upiększenie. Identyfikacja przedmiotów przedstawiana jest, dla zwiększenia dramatycznej żywości opisu, jako proces badania i odkrycia, ale, jak można przekonywać, tym, co ma znaczenie, jest istnienie i natura przedmiotów, a nie to, w jaki sposób zostały one odkryte.

Zarzut ten nie uwzględnia jednak jednej ważnej cechy argumentu. Jest nią wymóg zawarty w przesłance, która rodzi pierwszy, pozornie niewinny krok argumentu, mianowicie że powinno się przebadać *wszystkie* z wielu rzeczy, które wykazują tę samą cechę. Punkt ten jest podkreślony w samym tekście<sup>18</sup>; a oczywiste jest, że częściowy i niekompletny przegląd nie spełniłby swojej roli. W jaki sposób bowiem moglibyśmy uzasadnić założenie, że Forma, która jest wynikiem przeglądu 50 procent przedmiotów posiadających pewną cechę, jest taka sama, jak Forma będąca wynikiem przeglądu pozostałych 50 procent? Jedynym sposobem odparcia tego zarzutu jest dokonanie całkowitego i powszechnego przeglądu.

---

<sup>17</sup> Do wcześniejszego znaczącego dzieła Vlastosa, Geacha i Colin Stranga dodać możemy nowsze prace C. Meinwalda, *Plato's Parmenides* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 155–7 i G. Fine'a, *Aristotle on Ideas* (Oxford: Clarendon Press, 1993), s. 228–231. Skorzystam ze sposobności, by podkreślić absurdalność wykorzystywania „samo-predykcji” jako instrumentu krytycznego. „Samo-predykcja” jest terminem takiego rodzaju, który musi czerpać swoją wiarygodność z filozofii języka. A jednak na tym polu, jak pokazał Frege, samo-predykcja byłaby dosłownie nonsensem: *On Concept and Object*, szczególnie s. 45–47, w: P.T. Geach M. Black, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Blackwell, 1960).

<sup>18</sup> *Parmenides*, 132a3; a7; por. 132c3, c11. Zagadnienie to zostało uwydatnione przez S.M. Cohena, *The Logic of the Third Man*, „Philosophical Review”, 80 (1971), 448–75.

W tym przypadku drugi krok w „argumencie trzeciego człowieka” nie może mieć miejsca. Jeśli wszystkie przedmioty, które posiadają pewną cechę, zostały uwzględnione, nie ma następnych takich przedmiotów, które mogłyby być odkryte. Jeśli taki przedmiot jest osiągalny, przegląd nie był kompletny. Istnieją dwa sposoby, na które ktoś mógłby próbować podtrzymać ten argument – a szczególnie uprawomocnić jego drugi krok – występując przeciw tej trudności. Po pierwsze, ktoś mógłby wykorzystać fakt, że przegląd w pierwszym kroku jest *perceptualny*, podczas gdy w drugim kroku jest dokonywany przez *duszę*. Jednak różnica ta jest istotna, tylko jeśli przyjmuje się ontologię teorii Form; tylko w obrębie tej teorii przedmioty, przeglądane przez zmysły są różne od tych, które mogłaby przeglądać dusza.

Powyższa próba obrony sugeruje jednak lepszą taktykę. W każdym stadium przeglądu możliwe jest tylko uwzględnienie przedmiotów, które zostały wprowadzone do gry w tym stadium. Jeśli rozpoczniemy od świata zmysłów i zdrowego rozsądku, całość przedmiotów nie zawiera Formy, której istnienie ma wynikać z owego przeglądu. Podobnie, w następnym kroku, przegląd zawiera Formę, ale już nie żadną następną, chociaż drugi i kolejne kroki w argumencie odsłonią, że istnieją takie przedmioty.

Ten sposób obrony wychwytyje zasadniczo dialektyczną naturę argumentu: ale ujawniamy również w ten sposób fakt, że przedmioty, które argument przedstawia i poddaje badaniu, winny być rozumiane intencjonalnie. W każdym stadium pojawia się pojedynczy przedmiot, który jest związany z naszą zdolnością przebadania wszystkich przedmiotów w grupie i jest różny od każdego z nich. Przedmiot ten koresponduje z naszą zdolnością łączenia elementów grupy w jedną grupę. Mówimy, dokładnie w tym znaczeniu, o *widzeniu tej samej rzeczy* we wszystkich z nich.

Problem polega na tym, że jeśli ta rzecz rozumiana jest ekstensjonalnie, jesteśmy zmuszeni odpowiedzieć na pytanie, czy mieści się ona, czy nie mieści w zakresie grupy. Jeśli tak, winna być uwzględniona w pierwotnym przeglądzie; jeśli nie, brak paraleli pomiędzy pierwszym a następnymi krokami regresu jest zbyt widoczny, by podtrzymać argument – nawet w ograniczonym zakresie wiarygodności. Odpowiedź ma wyjaśnić rozumienie *rzeczy widzialnej* intencjonalnie a nie ekstensjonalnie. W takim razie pełny wybór przed chwilą zarysowanych opcji nie ma miejsca, a argument zachowuje swoją moc wymierzoną przeciwko teorii Form.

Ta sama strategia pomogłaby nam zarówno zrozumieć jak i wydobyć głębszy filozoficzny, sens z sugestii, która następuje po pierwszej wersji argumentu Trzeciego Człowieka. Jest nią idea, że Formy są myślami<sup>19</sup>. W dialogu idea ta jest rozumiana w ten sposób, że są one albo działaniami psychologicznymi, albo że są przedmiotami takich działań „przedmiot” jest w tym miejscu rozumiany, tylko w ekstensjonalnym znaczeniu. Taka alternatywa nie uwzględ-

---

<sup>19</sup> *Parmenides*, 132–c.

nia możliwości, że Forma jest w rzeczywistości przedmiotem, ale *intencjonalnym*. To znaczy, jej wartość pojęciowa polega na rejestracji jednolitości rzeczy, o których myślimy, a nie na jednostkowości w rzeczach, o których myślimy.

## V

Analiza przewodnich argumentów w platońskich dialogach postępowała stopniowo, chociaż z kumulatywnym efektem. Chcielibyśmy zakończyć zestawiając główne tematy i wskazując pewne główne obszary trudności i dyskusji.

Pierwsza uwaga dotyczy zagadnienia hermeneutyki. Sprawą zasadniczą dla rozwijanego przez nas przypadku jest to, że rozważane teksty są *argumentami*. Szczegółowe analizy, które przedstawiliśmy – zwłaszcza częste odwołanie do pojęcia intencjonalności – rywalizują na tym polu z analizami alternatywnymi i oczywiście są kontrowersyjne. Ponieważ Platon jest zaangażowany w tych fragmentach w sprawę argumentacji, teksty muszą być interpretowane w szczególny sposób. Winniśmy zrozumieć, w jaki sposób Platon mógł przypuszczać, że właśnie takie wnioski wynikają z przesłanek; i to nakłada na interpretację ograniczenia, których mogłoby nie być, gdyby poprawnym było po prostu czytanie jego uwag jako twierdzeń.

Pogrupowaliśmy pewne fragmenty argumentów, które umieszczone są w daleko szerszym kontekście, oddzielając je od tego kontekstu; możliwe są zatem zarzuty, że w naszej pracy odchodzimy daleko od platońskich tekstów – z pewnym zaniedbaniem kontekstu. Zarzut ten, który określamy mianem *hermeneutycznego*, opiera się na przekonaniu, że szerszy kontekst dostarcza istotnych, pomocnych w zrozumieniu argumentów w nim zawartych, wskazówek, które moja metoda musi zaciemniać albo nie uwzględniać.

Odpowiedź na ten zarzut jest prosta: wszelki fragment czy urywek platońskiego dzieła albo innej pracy filozoficznej jest w posiadaniu publicznym. Jakikolwiek jest jego zamierzony kontekst i ktokolwiek jest domniemanym autorem, może być oceniany za to, co mówi: a opinia każdego czytelnika na temat natury i wartości tego, co jest powiedziane, jest zasadniczo równie autorytatywna jak opinia autora czy też jakiegokolwiek innego czytelnika.

Ta prosta uwaga jest potwierdzana w jedyny możliwy sposób, mianowicie przez odesłanie do własnego twierdzenia Platona dotyczącego mocy argumentu. W *Fedonie* (89–91) przestrzega on ludzi, którzy uważają wyniki argumentacji za niepożądane, by z tego względu nie byli ogólnie wrodozy wobec argumentu. Winno się przeciwstawiać takiej niechęci, ponieważ grozi ona utratą odczuwania różnic wartości argumentów. Argumenty mają wewnętrzną wartość niezależnie od ich chwilowego oddziaływania; a my powinniśmy dążyć do rozpoznania, na czym ona polega<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Fedon*, 90b–c.

Po drugie, winniśmy powiedzieć nieco więcej na temat użycia idei przedmiotu *intencjonalnego*. Ktoś mógłby dowodzić, że istnieją przedmioty oraz że istnieją procesy i stany poznawcze, które próbują się do nich odnosić; i to jest wszystko. Przedmioty, które nazywamy *ekstensjonalnymi* są jedynymi przedmiotami, które istnieją; nasz pogląd na poznanie przepada, jeśli wymaga przyjęcia istnienia tych dodatkowych (sc. intencjonalnych) fantomów.

Jest to jednak błędna interpretacja naszego argumentu. Kiedy mówimy o przedmiotach w kontekście intencjonalności, nie mamy na myśli więcej niż „przedmioty”<sup>21</sup> w znaczeniu gramatycznym<sup>22</sup>. W zdaniu „Jones zazdrości Smithowi” Smith pojawia się jako gramatyczny przedmiot zazdrości Jonesa. To twierdzenie możemy dalej rozwijać w jednym lub drugim czy też w obu kierunkach – lingwistycznym i ontologicznym.

Prawdą jest, że Smith może być przedmiotem w pełnym, cielesnym wymiarze; prawdą jest również, że słowo „Smith” jest trzecim słowem w powyżej przedstawionym zdaniu. Jednak obydwie twierdzenia wykraczają poza to, co faktycznie zostało powiedziane, mianowicie że Smith (rzecz, która nie jest słowem) jest przedmiotem zazdrości Jonesa. W ten sam sposób, kiedy mówimy o przedmiotach intencjonalnych, rozumiemy te przedmioty w taki sposób, w jaki odnosimy do nich w rozmowie na temat przedmiotów postrzegania albo rzeczy, które ktoś śni. Śnienie jest śnieniem o czymś; śnienie jest działalnością, która kieruje się na przedmiot gramatyczny. Następne pytanie – nasza analiza unika wszelkiego komentarza do niego dotyczy tego, jaki, jeśli w ogóle, jest status ontologiczny albo lingwistyczny przedmiotów marzeń sennych.

Wielu filozofów, idąc za Brentano<sup>23</sup> prześledziło pochodzenie pojęcia intencjonalności wychodząc aż od Arystotelesa, a szczególnie jego *O duszy*. Odwołanie do Arystotelesa jest słuszne, ale sam problem jest lepiej umiejscowiony w innym kontekście jego dzieła. Tym, w czym intencjonalność powinna nam pomóc, jest zjawisko *błędu*; umożliwia nam ona zrozumienie, w jaki sposób akt psychologiczny może minąć się ze swoim celem.

Jak dowodziłem w innym miejscu<sup>24</sup>, Arystoteles posługuje się rozróżnieniem na przedmiot życzenia a przedmiot czyjegoś życzenia, by w ten sposób

---

<sup>21</sup> Wywody autora w tym miejscu związane są z dwuznacznością angielskiego wyrazu „object”, który najczęściej odpowiada polskiemu „przedmiot”, ale w sensie gramatycznym jest równoznaczny z polskim „dopelnienie” (Przypis tłumacza).

<sup>22</sup> Klasycznym komentarzem jest praca G.E.M. Anscombe *The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature*, w: R. J. Butler, *Analytical Philosophy (Second Series)* (Oxford: Blackwell, 1968).

<sup>23</sup> F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, tr. L. McAlister (London: Routledge, 1973), s. 88 n.; R. Sorabji, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, w: M.C. Nussbaum A.O. Rorty (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford: Oxford university Press, 1992), s. 195–225.

<sup>24</sup> J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 55–9 i, w odniesieniu do Platona, s. 94–103.

dopuszczyć możliwość, że ktoś mógłby życzyć sobie tego, co nie jest przedmiotem życzenia; osoba taka mogłaby rzeczywiście życzyć sobie, ale ponieważ jej życzenie mija się z celem, życzy sobie błędnie. Arystoteles czyni analogiczne uwagi na temat innych psychologicznych władz. Na tym polega arystotelejskie pochodzenie idei przedmiotu intencjonalnego. Dla Arystotelesa, tak jak i dla nas, analiza nie pociąga za sobą jakiegos szczególnego ontologicznego twierdzenia.

I wreszcie – czy nie sądzę Platona za surowo? Wskazuję wspólny wzór błędu w jego argumentacie; i by zarzut ten pasował, argumenty muszą zawierać błąd i to ten sam błąd. Są to mocne twierdzenia, nawet jeśli weźmie się je pojedynczo, a tym bardziej razem. Uznajemy to wszystko, a ponadto, że zarzut wspólnego błędu może wymagać ponownego rozpatrzenia.

Przypuszczeniem obecnym w całym naszym badaniu jest to, że dopuszczalne jest w zasadzie rozgraniczenie *tego, co jest rzeczywiście takie a takie, i tego, co uznaje się, że jest takie a takie*. Jeśli przyjmie się tę strategię, wtedy argumenty Platona stają się podatne na ten rodzaj zarzutów, który wskazaliśmy, nawet jeśli jakiś szczegółowy atak nie trafia celu. Być może jednak winniśmy zakwestionować założenie realizmu, które leży u podstaw krytycznej analizy Platona dokonywanej przez współczesnych filozofów wywodzących się z tradycji analitycznej.

Częścią tej konwencjonalnej mądrości jest zaprzeczenie, że Platon jest idealistą<sup>25</sup>, a z pewnością wydaje się, że jego własny pogląd na rzeczy umieszcza je zdecydowanie poza umysłem. Z drugiej strony Platon dostosowuje swój pogląd na rzeczy do potrzeby uczynienia wiedzy na temat rzeczywistości możliwą. Realizm został poddany w wątpliwość przez wielu filozofów analitycznych, którzy przywiązani są do idei obiektywności wiedzy. Być może jest tak, że Platon rzeczywiście ma rację próbując zrozumieć naturę rzeczywistości analizując naturę naszej świadomości natury. W każdym razie jego argumenty winny tworzyć część materiału w bieżącej debacie, a bieżąca debata winna pobudzać dyskusję na temat zalet jego argumentów<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Stanowczo dowodzi tego M.F. Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy*, w: G. Vesey (ed.), *Idealism Past and Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 19–50.

<sup>26</sup> Powyższe idee były rozwijane przez lata z pomocą słuchaczy w Cambridge, Belfastie i Royal Irish Academy w Dublinie. Najnowsze wersje tego tekstu zostały przedstawione podczas konferencji FISP CD w Rethymno na Krecie oraz na University College w Dublinie. Chciałbym podkreślić, że szczególnie pomocne były uwagi Dagfinn Føllesdal, Hansa Lenka, Jonathana Gormana, Christophera McKnighta i współprowadzącego sympozjum – Williama Charltona.