

JAN KROKOS

## PYTANIE A POZNANIE W POCZĄTKACH FILOZOFII

### WSTĘP

Jeszcze w 1966 r. Antoni B. Stępień pisał: „Niestety, można stwierdzić, że zainteresowanie badaczy pytaniami jest nieproporcjonalnie małe w stosunku do ich doniosłej roli w nauce”<sup>1</sup>. Wskazywał przy tym na *Essentiale Fragen* Romana Ingardena<sup>2</sup>, *Logiczne podstawy nauczania* Kazimierza Ajdukiewicza<sup>3</sup>, *Dwa studia z teorii naukowego poznania* Izydory Dąbskiej<sup>4</sup>, a także na prace Tadeusza Kubińskiego<sup>5</sup>, podejmującego próbę formalnej teorii pytań, i Jerzego Giedymina *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia*<sup>6</sup>, jako na opracowania podejmujące zagadnienie pytań. Od tego czasu filozoficzna literatura polska wzbogaciła się o wiele pozycji na temat pytań, zarówno autorów polskich, jak i zagranicznych, dzięki tłumaczeniom. Najczęściej są to prace logiczne i semiotyczne. Niniejszy szkic ma zarysować problem roli pytań w poznaniu, tak jak się on ujawnia w początkach filozofii greckiej:

---

Ks. dr JAN KROKOS: Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5.

<sup>1</sup> *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966, s. 37-38.

<sup>2</sup> Pod tytułem: *O pytaniach esencjalnych* znalazły się one w tomie *Dzieł filozoficznych* R. Ingardena, noszącym tytuł: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* (Warszawa 1972, s. 327-482).

<sup>3</sup> Tekst K. Ajdukiewicza *Zdania pytalne z Logicznych podstaw nauczania* (Warszawa-Wilno 1938) znalazł się w I tomie wyboru jego pism *Język i poznanie* (Warszawa 1985<sup>2</sup>, s. 278-286).

<sup>4</sup> I. Dąbska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962.

<sup>5</sup> W tym czasie T. Kubiński opublikował *An essay in logic of questions*, w: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia 1958*, vol. 5, Firenze 1960, s. 315-322.

<sup>6</sup> J. Giedymin, *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, Poznań 1964.

u trzech milezyjczyków (Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa), w dialogach sokratejsko-platońskich i u Arystotelesa.

#### 1. PYTANIE U POCZĄTKÓW FILOZOFOWANIA

Zwykło się mawiać, że filozofowanie zaczęło się od pytania o ἀρχή. Temu powszechnemu przekonaniu dał wyraz A. B. Stępień, pisząc, że narodzenie się filozofii europejskiego kręgu kulturowego miało miejsce w Grecji, na przełomie VII i VI w. przed Chrystusem, „i polegało na postawieniu pewnych pytań (zwłaszcza pytania o początek, zasadę, naturę wszechrzeczy) i na sposobie szukania na nie odpowiedzi (przez odwołanie się wyłącznie do naturalnych zdolności poznawczych ludzkiego umysłu, z gotowością do odrzucenia tego, do czego przywykliśmy, za czym stoi autorytet tradycji, powszechnej opinii czy instytucji)”<sup>7</sup>. Pytanie, o którym tu mowa, to pytanie o ἀρχή. Nie wiemy, czy Grecy kiedykolwiek je wyraźnie postawili. Niemniej, jako służące demitologizacji, miało charakter poznawczy. Przypisuje się je Talesowi, choć zapewne sam termin wprowadził jego uczeń, Anaksymander, choć i tu pojawiają się pewne wątpliwości, zwłaszcza co do użycia tego słowa jako terminu technicznego<sup>8</sup>. Niemniej właśnie to pytanie ma na myśli Frederick Copleston, twierdząc, że samo postawienie pytania o ostateczną naturę świata, a nie tyle odpowiedź, jest tym, co najważniejsze w myśli Talesa<sup>9</sup>.

Diogenes Laertios, powołując się na Lobona z Argos, podaje, że to, co Tales napisał, wynosi około 200 wierszy. Część jego nauki przedstawia w formie odpowiedzi na pytania:

Tales mawiał, że śmierć niczym się nie różni od życia. „Dlaczego więc – powiedział ktoś – nie umierasz?” „Właśnie dlatego – odparł – że śmierć się nie różni od życia”. Na pytanie, co było najpierw, noc czy dzień, odpowiedział: „Noc, o jeden dzień pierwej”. Zapytał go ktoś, czy ukryje się przed bogami człowiek, który źle czyni? „Nie ukryje się – odparł – nawet ten, kto zamierza źle czynić”. Gdy zapytał go cudzołózca, czy wolno mu stwierdzić pod przysięgą, że nie cudzołożył, odpowiedział: „Krzywoprzysięstwo nie

<sup>7</sup> A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995<sup>3</sup>, s. 43.

<sup>8</sup> Na ten temat zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 116-117.

<sup>9</sup> F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, London–New Jersey [b.r.], s. 23.

jest gorsze od cudzołóstwa”. Na pytanie, co jest trudne, odparł: „Poznać samego siebie”, na pytanie, co jest łatwe: „Udzielać rad bliźniemu”, a na pytanie, co jest najprzyjemniejsze – „Osiągać to, czego się pragnęło”. Na pytanie, co jest boskie – „To, co nie ma początku ani końca”; co jest widokiem najbardziej niezwykłym – „Tyran, który dożył późnego wieku”; jak można najłatwiej znieść nieszczęście – „Widząc nieprzyjaciół dotkniętych jeszcze większym nieszczęściem”; w jaki sposób żyć najlepiej i najsprawiedliwiej – „Nie czyniąc tego, co u innych ganimy”; kto jest szczęśliwy – „Ten, kto ma zdrowe ciało, bogatą duszę i naturę podatną do kształcenia”<sup>10</sup>.

Przytoczony tekst wyraźnie pokazuje, że dla Diogenesa Laertiosa ważniejsze są odpowiedzi, jakie dał Tales, niż same pytania. Tylko pierwsze z nich jest w mowie niezależnej, pozostałe są albo w mowie zależnej, albo są jedynie streszczeniami pytań. Można powiedzieć, iż są podane z powodów stylistycznych, by łatwiej było wprowadzić odpowiedź. Przytoczone zaś przezeń odpowiedzi są odpowiedziami mędrca (σοφός), człowieka wydoskonalonego w mądrości (σοφία). Tales, zaliczany do siedmiu mędrców, ujawnia się tu jako ten, kto posiadał mądrość. Jego odpowiedzi przyjmują formę aforyzmu. Są zwarte, jednozdaniowe, odznaczają się stylistyczną wyrazistością i błyskotliwością. Niosą w sobie ogólną prawdę o charakterze praktyczno-etycznym, co zbliża je do filozofowania sofistów oraz Sokratesa i jego uczniów. Podobny, mądrościowy charakter mają pytania, jakie Diogenes Laertios notuje przy Anaksagorasie:

Kiedy [...] robili mu wyrzuty, że nie dba o swój majątek, odpowiedział: „Dlaczego wy nie mielibyście się tym zająć?” Na koniec zupełnie się odsunął od rodziny i od życia publicznego i całkowicie się poświęcił badaniu przyrody. Na pytanie, czy nic go nie obchodzi ojczyzna, odpowiedział: „Jakżeby? Bardzo mnie obchodzi moja ojczyzna!” – i wskazał na niebo<sup>11</sup>.

W zachowanych fragmentach myślicieli milezyjskich nie natrafiłem na pytania wiedzotwórcze. Nie wiemy także, jak było sformułowane pytanie, na które Tales odpowiedział: „wszystko powstaje z wody i wszystko jest wodą”. Że teza ta jednak jest odpowiedzią na jakieś pytanie, wynika z faktu, iż nie jest tezą opisową. Sama empiria nie pozwala na takie sformułowanie. Jeśli przyjąć, że w istocie, choć nie faktycznie, była ona odpowiedzią na pytanie o ἀρχή, to w odpowiedzi, a nie w samym pytaniu, odsłania się nam właściwy sens tego pytania. Sam termin ἀρχή u starożytnych Greków oznaczał tyle,

<sup>10</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 35-37, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1984.

<sup>11</sup> Tamże, II, 7.

co „metoda rządzenia” (w sensie politycznym) i „początek”. Był derywatem od czasownika ἄρχω – rządzić, zaczynać. Oba użycia czasownika ἄρχω występują u Homera, lecz nie używa on rzeczownika ἀρχή w znaczeniu „metoda rządzenia”<sup>12</sup>. Filozoficzny sens samego terminu ἀρχή jako „źródła”, „punktu początkowego”, „zasady” czy „pierwszej zasady”, a także sens domniemanego pytania o ἀρχή, odkrywamy w odpowiedziach, jakie znajdujemy u następców Talesa. Odpowiadając na to pytanie, Anaksymander wskaże na ἄπειρον (to, co nieokreślone lub nieskończone). Według *testimonium* Teofrasta, *Poglądy fizyków*, Anaksymander uznawał ἄπειρον za zasadę i pierwiastek istniejących rzeczy (według zachowanych streszczeń Simplikiosa i Hipolita) lub też uważał, że ἄπειρον zawiera wszelką przyczynę powstawania i giniecia (według streszczenia Pseudo-Plutarcha). Uważa się przy tym, iż świadectwo Teofrasta nie dotyczy ἀρχή jako terminu technicznego, lecz posługuje się on terminem ἀρχή, aby wyjaśnić sposób posługiwania się przez Anaksymandra słowem τὸ ἄπειρον<sup>13</sup>. Anaksymenes, uczeń Anaksymandra, zgodnie ze świadectwem Arystotelesa, uznał, że „raczej powietrze niż woda jest materialną zasadą (ἀρχή) ponad innymi prostymi ciałami”<sup>14</sup> i pierwotną substancję uznał za podstawowy budulec zróżnicowanego kosmosu.

Znaczenie pytania o ἀρχή różnicowało się w zależności od znaczenia terminu ἀρχή. Arystoteles, wskazując, że pierwsi filozofowie najczęściej przyjmowali zasady w formie materii, podaje trojakię znaczenie tego terminu: źródło, czyli początek rzeczy; ujście, czyli ostateczny kres rzeczy; trwała podpora rzeczy – „z niej bowiem są utworzone wszelkie byty, z niej najpierw powstały i w nią w końcu po zniszczeniu się obróca (przy czym substancja pozostanie, a zmienia się tylko jej cechy)”<sup>15</sup>. Stąd – krocząc za Stagirytą – pytanie o ἀρχή uważa się za pytanie o przyczynę, za czym opowiada się np. Dobrochna Dembińska-Siury<sup>16</sup>. Według Mieczysława A. Krąpca pytanie szkoły milezyjskiej miało prowadzić do wyjaśnienia widzialnego świata zdarzeń poprzez odwołanie się do jakiegoś elementu podstawowego, sub-

<sup>12</sup> Por. R. M c K i r a h a n, *Arché*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, t. I, London–New York 1998, s. 359-361.

<sup>13</sup> Por. K i r k, R a v e n, S c h o f i e l d, dz. cyt., s. 117.

<sup>14</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, A 3, 984 a 5, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, A 3, 983 b 9 nn. Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 76-77.

<sup>16</sup> Taką interpretację pytania o ἀρχή D. Dembińska-Siury przedstawiła podczas sesji Konwersatorium Filozoficznego Pracowników Naukowych Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, 3 kwietnia 2001 r.

strukturalnego, będącego „racją” rozumienia świata, a przez to wyjaśniającego jego strukturę. Ta „racja” miała być samozrozumiała, a odwołanie się do niej miało wszystko czynić zrozumiałym<sup>17</sup>. Edmund Morawiec odróżni pytanie o ἀρχή, jako pytanie o naturę rzeczy, od pytań o początek przyrody, o pierwotny rodzaj ciał, z którego rozwinęła się przyroda; pytania owe poprzedzały pytanie o ἀρχή<sup>18</sup>. Władysław Stróżewski ponadto dopatruje się w pytaniu o ἀρχή ukrytego pytania o wartość. Mimo iż nie zostało ono wypowiedziane *expressis verbis*, nie znano bowiem także pojęcia wartości, to jednak – jego zdaniem – koncepcja umysłu głoszona przez Anaksagorasa, teoria logosu u Heraklita czy prawdy u Parmenidesa odpowiadają także na pytanie o wartość bytu<sup>19</sup>.

Giovanni Reale uważa, że w pytaniu o ἀρχή uwidoczniły się cechy charakteryzujące całą filozofię starożytną: (1) wyjaśnienie wszystkiego, tzn. całej rzeczywistości, bez pomijania jakiegokolwiek jej części czy momentu; (2) czysto racjonalny charakter tego wyjaśnienia i jego (3) cel czysto teoretyczny (poszukiwanie prawdy dla niej samej). O ile trzecią cechą filozofii pytanie o ἀρχή jedynie zapowiada (pełną eksplikację znalazła ona dopiero u Arystotelesa), o tyle dwie pierwsze wyraźnie wyznacza, odstawiając swą własną naturę. Pytanie to, zmierzające do wyjaśnienia całej rzeczywistości, każe szukać odpowiedzi poza faktami, poza nagromadzonym doświadczeniem, które afirmuje, a tym samym każe oprzeć się na rozumie<sup>20</sup>. Stwierdzenie, że pytanie o ἀρχή każe szukać odpowiedzi poza faktami, może budzić sprzeciw. Krąpiec np. utrzymuje, że w szkole milezyjskiej raczej po prostu dostrzegano szczególną rolę jakiejś postaci materii<sup>21</sup> i tę rolę generalizowano, próbując ją niekiedy rozumowo uzasadnić. Podstawy takiej interpretacji znajdujemy u Arystotelesa, który podaje następujące racje uzasadniające, dlaczego Tales twierdził, że woda jest zasadą:

Zapewne doszedł do tego wniosku na drodze obserwacji, że pożywienie jest wilgotne i że samo ciepło powstaje z wilgoci i dzięki niej żyje (a to, z czego coś powstaje, jest zasadą wszystkich rzeczy). Na podstawie tego oraz faktu, że nasiona wszystkich rzeczy

<sup>17</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995<sup>3</sup>, s. 61. Wydaje się, że Krąpiec z większą rezerwą podchodzi do uznania pytania o ἀρχή za pytanie o przyczynę. Podzielam tę ostrożność, zwłaszcza jeśli idzie o milezyjczyków.

<sup>18</sup> E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 15.

<sup>19</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 11-12.

<sup>20</sup> Por. Reale, dz. cyt., t. I, s. 53-55.

<sup>21</sup> Krąpiec mówi tu o *physis*.

mają wilgotną naturę, powziął myśl, że woda jest naturalnym początkiem wszystkich rzeczy wilgotnych<sup>22</sup>.

Nawet jednak przy takim, empirycystycznym podejściu, odpowiedź na pytanie o ἀρχή zakłada aktywność poznawczą podmiotu poznającego, filozofa (φιλόσοφος), i posiadanie przezeń pewnych przeświadczeń, jak tego, że to, z czego coś powstaje, jest zasadą wszystkich rzeczy. Bez posiadania owych przeświadczeń, apriorycznych czy aposteriorycznych, nie można być filozofem, miłośnikiem mądrości, który jedynie dąży do takiej wiedzy, jaką mają bogowie, jak to wyjaśnił Pitagoras w rozmowie z tyranem Fliuntu, Leonem<sup>23</sup>. Tę samą myśl znajdziemy u Platona, który w *Uczcie* filozofowanie umieści między mądrością a głupotą, a w *Fajdrocie* wyjaśni, że mędrcom godzi się mienić jedynie boga, człowiekowi zaś przystoi jedynie skromniejsze miano filozofa<sup>24</sup>. Dążenie do wiedzy, do mądrości czy po prostu do prawdy zakłada jej umiłowanie, bo dąży się do tego, co się miłuje. Zakłada jednocześnie jakiś brak wiedzy i posiadanie pewnych przeświadczeń, co pozwala aktywnie szukać wiedzy, stawiać pytania i odpowiadać na nie, opierając się na logosie.

W strukturze pytania o ἀρχή odbija się (zaczątkowo) rozróżnienie dwóch rodzajów poznania, o jakich mówi Adam Krokiewicz w swym wprowadzeniu do *Zarysu filozofii greckiej*. Są to: bezpośrednie poznanie intuicyjne i pośrednie poznanie intelektualne. Pierwsze obejmuje doraźne spostrzeganie zjawisk zmysłowych i doraźne uświadamianie sobie tzw. prawd koniecznych, drugie występuje w związku ze szczegółowym badaniem zjawisk podpadających pod zmysły i z uzasadnieniem danych twierdzeń za pomocą rozumowania pod kontrolą intelektu. Krokiewicz podaje, że poznaniu intuicyjnemu odpowiada do pewnego stopnia myślenie intuicyjne, które samo nieuświadomione, dostarcza gotowego wyniku. Ma ono charakter wizyjny i występuje m.in. w postaci poetyckiego natchnienia. Myślenie dyskursywne, które odpowiada pośredniemu poznaniu intelektualnemu, jest w pełni uświadomione. Jego celem jest zatwierdzenie, odrzucenie lub pozostawienie w zawieszeniu odkrycia, dokonanego przez myślenie intuicyjne<sup>25</sup>. I właśnie dlatego, że

<sup>22</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, A 3, 983 b 9 nn.

<sup>23</sup> D i o g e n e s L a e r t i o s, dz. cyt., I, 12.

<sup>24</sup> Platon, *Fajdroc*, 278 d. Opieram się tu na wydaniu Platońskich *Dialogów* z 1999 r. przez Wydawnictwo ANTYK w Kętach.

<sup>25</sup> A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, [b.m.] 1995, s. 20. Takie rozumienie funkcjonowania dwóch rodzajów

u Talesa myślenie intuicyjne i jego zdobywcze podpadły pod intelektualną kontrolę dyskursywnego myślenia, Arystoteles uznał tego mędrca z Miletu za ojca filozofii greckiej<sup>26</sup> – a ujawniło się to właśnie w pytaniu o ἀρχή.

Niezależnie od tego, jak zinterpretujemy pytanie o ἀρχή i jaki jego sens się przed nami odsłoni, pytanie to, postawione (wyraźnie czy niewyraźnie) u zarania filozofii, wskazuje na nieodzowność pytań w aktywnym poznawaniu rzeczywistości. Ich postawienie domaga się posiadania określonej wiedzy o rzeczywistości oraz świadomości jej niewystarczalności i możliwości jej dopełnienia poprzez aktywne poznanie. Możliwość ta okazuje się przy tym jedynie o tyle racjonalna, o ile jest do przyjęcia. Trzeba przy tym podkreślić, że pytanie o ἀρχή było pytaniem skierowanym do φύσις, do spostrzeganej przyrody, choć odpowiedzi na nie udzielał rozum.

## 2. PYTANIE W FILOZOFII SOKRATESA I PLATONA

O ile u milezyjczyków spotykamy się z „faktem” postawienia pytania, choćby niewyraźnie, o tyle u Sokratesa, a następnie u Platona, pytanie stało się nie tylko faktycznie ważnym elementem zdobywania wiedzy, lecz także zostało wyraźnie wpisane w metodę jej zdobywania.

Sokrates niczego nie napisał – to stwierdzenie otwiera chyba większość opracowań jego dotyczących. Trzeba i nam je powtórzyć. O jego poglądach dowiadujemy się z drugiej ręki, ze świadectw osób jemu współczesnych i tych, którzy się na nie powołują. Pośród nich chronologicznie drugi jest Platon, który Sokratesa uczynił główną postacią większości swych dialogów. W jego usta włożył też wszystkie własne idee filozoficzne, z wyjątkiem części nauki dialektycznej zawartej w ostatnich dialogach, kosmologii *Timajosa* i nauki wyłożonej w *Prawach*<sup>27</sup>. Stąd biorą się kontrowersje na temat własnego oblicza Sokratesa<sup>28</sup>, które dla nas są tu mniej ważne. Sokrates nie tylko nie napisał żadnego dzieła, lecz także nie wygłosił żadnej długiej

---

poznania uznaje z racji historycznofilozoficznych. Z punktu widzenia merytorycznego budzi ono zastrzeżenia.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 88.

<sup>27</sup> Por. R e a l e, dz. cyt., t. I, s. 304-310.

<sup>28</sup> Por. H. H. B e n s o n, *Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy*, w: *Routledge History of Philosophy*, t. I: *From the Beginning to Plato*, ed. C. C. W. Taylor, London–New York 1997, s. 324-326. Benson powołuje się na: G. V l a s t o s, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca NY: Cornell University Press 1991.

mowy. Nawiązywał rozmowę w różnymi ludźmi, „wplątując” ich w swoistą grę pytań i odpowiedzi. Później formę rozmowy nadał swym pismom Platon. Ernst Heitsch przypuszcza, że zachodzi podobieństwo między literacką formą dzieł Platona a sposobem filozofowania jego mistrza. Zapewne w swych pisanych dialogach Platon imituje rodzaje rozmów typowych dla Sokratesa. Zapewne wyraża się w nich także pietyzm dla mistrza. Jednakże nie można formy Platońskich dialogów sprowadzać do prostego naśladowania rozmów Sokratesa, także dlatego, że forma mowy musi być dostosowana do duszy rozmówcy, o czym wydawał się przekonany zarówno mistrz, jak i uczeń<sup>29</sup>. Niemniej bliskie pokrewieństwo, jakie łączy żywą rozmowę Sokratesa z dialogami Platona, usprawiedliwia brak ostrego rozgraniczenia ich stanowisk odnośnie do interesującej nas problematyki roli pytań w poznaniu.

To, że Sokrates nie pisał żadnych dzieł, lecz ograniczał się do ustnego nauczania, miało swe uzasadnienie m.in. w jego pojmowaniu roli pytań w zdobywaniu wiedzy. W *Fajdrosie* Sokrates przedstawia ocenę wynalazku pisma, jaką egipski bóg-wynalazca Teut usłyszał z ust króla Egiptu Tamuza, a mianowicie – że pismo jedynie ludzi rozleniwi i osłabi ich pamięć oraz sprawi, że będą jedynie mędrkami z pozoru: posiadają bowiem wielkie czytanie bez nauki, bez własnego wysiłku, będzie się im zatem wydawać, że wiele umieją, gdy zgoła nie będą wiedzieć prawie nic. Stąd i trudno będzie z nimi obcować. Do tej legendy, może przywiezionej znad Nilu, a może wymyślonej w Atenach, Sokrates dodaje:

Coś strasznie dziwnego ma do siebie pismo, Fajdrosie, a prawdę rzekłszy, to i sztuka malarska. Toż i jej płody stoją przed tobą jak żywe, a gdy ich zapytasz o co – wtedy bardzo uroczyście milczą. A tak samo słowa pisane. Zdaje się nieraz, że one myślą i mówią. A jeśli ich zapytasz o coś z tego, o czym mowa, bo się chcesz nauczyć, one wciąż tylko jedno wskazują; zawsze jedno i to samo. [...] A kiedy ją fałszywie oceniają i niesłusznie hańbią, zawsze by jej się ojciec przydał do pomocy, bo sama się ani od napaści uchronić, ani jej odeprzeć nie potrafi<sup>30</sup>.

Wydaje się, że według Sokratesa, pytanie mogło być skierowane jedynie do drugiego człowieka. Pytanie skierowane do rzeczy, choćby takie, jakie, pytając o ἀρχή, stawiali milezyjczycy, było chyba dla niego niedorzecznością. Za głupstwo bowiem uznawał rozprawianie o naturze rzeczy, tak jak

---

<sup>29</sup> E. H e i t s c h, *Erkenntnis und Lebensführung. Eine Platonische Aporie*, Mainz-Stuttgart 1994, s. 4-5. O konieczności dostosowania mowy do rodzaju duszy mówi Sokrates w Platońskim *Fajdrosie* (271 d – 272 b.).

<sup>30</sup> P l a t o n, *Fajdros*, 275 d-e (tłum. W. Witwicki).



to czyniła większość filozofów, i dociekanie, jak powstał tzw. kosmos. Uważał, że zbadanie takich tajemnic nie leży w mocy człowieka. Gdyby był on zdolny do poznania natury rzeczy, eleaci nie twierdziliby, że byt jest jeden, a atomiści, że liczba bytów jest nieskończona; Heraklit i jego naśladowcy nie opowiadaliby się za tym, że wszystko jest w ruchu, podczas gdy, zdaniem eleatów, nic się nie rusza<sup>31</sup>. Wiedza o kosmosie jest dostępna tylko bogu. Próbując ją osiąść, człowiek nie tylko trudziłby się na próżno, lecz także, pochłonięty jej poszukiwaniem, zapominałby o sobie samym, czyli o tym, co najważniejsze: o człowieku i jego problemach. Przekonany o tym, Sokrates pozostał przy rozważaniu spraw ludzkich (τῶν ἀνθρώπων)<sup>32</sup>.

Rację za tym, że pytanie może być skierowane jedynie do człowieka, można znaleźć również w przekonaniu Sokratesa, że podmiotem pełni ludzkiej mądrości jest cała ludzkość. Poszczególne człowiek zyskuje jedynie jej część, jej pewien rodzaj. Stąd – jak się zdaje – by zyskać wiedzę, trzeba się zwrócić do drugiego człowieka. Za takim rozumieniem stanowiska Sokratesa przemawiają, włożone w jego usta przez Platona, słowa, jakie jego nauczyciel miał wypowiedzieć przed sądem:

Bo ja, obywatelu, przez nic innego tylko przez pewnego rodzaju mądrość takie imię zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka może jest i cała ludzka mądrość (ἀνθρώπων σοφία)! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry<sup>33</sup>.

Pogląd ten stanie się jaśniejszy, jeśli się zważy na to, że dla Sokratesa człowiekiem jest *d u s z a*. Choć terminem ψυχή posługiwali się Homer, orficy czy filozofowie przyrody, od Sokratesa dusza zaczęła być pojmowana jako *nasza myśląca i działająca świadomość*, jako *nasz rozum oraz siedlisko naszej aktywności myślenia i działania etycznego*; jako *świadome ja*, jako *intelektualna i moralna osobowość*<sup>34</sup>.

Należy przyznać rację twierdzeniu, że „sokratejska metoda dialogiczna ma *zasadniczo cele etyczne i wychowawcze*, a dopiero *wtórnie i pośrednio logicz-*

<sup>31</sup> K s e n o f o n t, *Wspomnienia o Sokratesie*, I, 1, 11-16. IV, 7, 6, w: t e n z e, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

<sup>32</sup> Nie znaczy to, że Sokrates nie posiadał wiedzy przyrodniczej ani żeby tej wiedzy uwłaczał. Jego te sprawy, jako mało ważne, nie obchodziły. Tamże, IV, 7, 6; P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 19 c nn. Por. R e a l e, dz. cyt., t. I, s. 311-315.

<sup>33</sup> P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 20 d-e (tłum. W. Witwicki).

<sup>34</sup> R e a l e, dz. cyt., t. I, s. 315-325. Reale wskazuje, że do odkrycia takiej koncepcji duszy u Sokratesa przyczyniła się szkoła szkockich filologów (J. Burnet, A. E. Taylor).

ne i gnozeologiczne”<sup>35</sup>. Jednakże, jeśli się weźmie pod uwagę, że etyka Sokratesa jest intelektualistyczna, to pytaniom (i odpowiedziom) należy przypisać przede wszystkim znaczenie poznawcze. Konfrontacja duszy z duszą, jaka dokonuje się w dialogu, służy najpierw wspólnemu znalezieniu prawdy, za którą kroczy postępowanie, a drogą do jej znalezienia jest owa, wyżej wspomniana, „gra” pytań i odpowiedzi. Skoncentrujmy się na pytaniu.

Punktem wyjścia sokratejskiej dialektyki jest stwierdzenie własnej niewiedzy. W tak przyjętym punkcie wyjścia nie można się dopatrywać rzeczywistego zanegowania posiadania jakiegokolwiek wiedzy. Pośród licznych interpretacji tego stwierdzenia wystarczająca wydaje się taka, która odwołuje się do pojęcia ludzkiej mądrości (ἀνθρώπιν σοφία), o której była wyżej mowa. Konsekwencją jej przyjęcia jest zgoda na uznanie, iż poszczególny człowiek może posiadać jedynie jej fragment oraz że również co do tego fragmentu musi zachować daleko idącą powściągliwość. Ważniejsze jednak od eksplikacji sensu stwierdzenia własnej niewiedzy jest dostrzeżenie, iż stwierdzenie to umożliwia postawienie pytania w istocie na serio. W istocie – bo sokratejskie filozofowanie przenika ironia, która wszakże jest jedynie środkiem demaskowania pozornej wiedzy innych, ujawniania ich gruntownej ignorancji, a tym, którzy otwierali się na nauczanie Sokratesa, miała dopomóc w poznawaniu samych siebie.

Niewątpliwie ma rację Reale, że ironia stanowi istotę metody sokratejskiej i całą ją przenika, stąd dialektykę sokratejską można nazwać po prostu „ironią”. A ponieważ – według Sokratesa – „nie ma filozofii bez dialogu, można uznać, że ironia stanowi sam rdzeń sokratejskiego filozofowania”<sup>36</sup>. Sokratejski dialog, zachowując charakter ironiczny, nie jest i nie może być zatem prostym ciągiem pytań i odpowiedzi, występujących naprzemiennie. Jest raczej intelektualną grą, w której występują różne rodzaje wyrażań językowych, w tym różne rodzaje pytań. Problemem samym w sobie byłaby ich analiza językoznawcza i semantyczna. Tu warto jedynie zwrócić uwagę na to, iż oczekiwanie odpowiedzi nie wiąże się koniecznie z postawieniem pytania właściwego, ze zdaniem pytajnym w sensie gramatycznym. Niekiedy określone wątpliwości może rozwiązać wypowiedź będąca odpowiedzią na wypowiedź niepytajną<sup>37</sup>, z czym spotykamy się w Platońskich dialogach bardzo często.

<sup>35</sup> Tamże, t. I, s. 370.

<sup>36</sup> Tamże, t. I, s. 376.

<sup>37</sup> Por. J. L y o n s, *Semantyka*, tłum. A. Weinsberg, t. II, Warszawa 1989, s. 352.

Dla sokratejskiej metody filozofowania istotniejsza jest sama funkcja pytania, jaką ono spełnia w dochodzeniu do wiedzy, niż jego forma gramatyczna. Stosownie zaś do jej dwóch etapów: elenktycznego i maieutycznego, można mówić o terapeutycznym i stymulującym stosowaniu pytań<sup>38</sup>. Na etapie elenktycznym pytanie miało najpierw ujawnić mniemania rozmówcy, zmuszając go do zdefiniowania tematu, którego dotyczyła rozmowa, by następnie ujawnić błędy i sprzeczności kryjące się w tych mniemaniach. Platon w *Sofistice* nazwie ten sposób postępowania „oczyszczeniem” i przeciwstawi go upominaniu, które niedaleko prowadzi, podczas gdy pierwsze pozwala rozmówcy samemu dostrzec błędy, a tym samym pozbyć się „wielkich i upartych opinii o sobie samych”<sup>39</sup>. Wydaje się, że Sokrates, a za nim Platon, byli przekonani o tym, iż poznanie jest procesem, którego wynik jest zależny od uprzednio żywionych mniemań. Stąd konieczność uprzedniego oczyszczenia duszy z mniemań, które stoją na przeszkodzie naukom. Elenktyka miała oddalić wiedzę pozorną<sup>40</sup>. Na etapie maieutycznym pytania pełnią funkcję stymulującą, pomagają duszy zrodzić wiedzę, jeśli ta jest nią brzemienna. Maieutyka jest praktyczną umiejętnością (μαϊευτική τέχνη), jaką posługiwał się Sokrates, prowadząc dialog, umiejętnością, która pozwalała mu, nie pouczając rozmówcy, pobudzić go za pomocą pytań, by sam z siebie znalazł to, co już w nim tkwi, i wy dobył to na światło dzienne<sup>41</sup>.

Należy zauważyć, że sokratejska dialektyka, tak jak ją odkrywamy w dialogach Platona, nie dotyczyła rzeczywistości, lecz ludzkich mniemań o rzeczywistości. Powiedzieliśmy już, że Sokrates uważał badanie przyrody za mało wartościowe. Poprzez stawianie pytań rozmówca nie był pobudzany do uzyskiwania nowej wiedzy empirycznej, lecz do analizy własnych mniemań. Dzięki temu zyskiwał nową wiedzę czysto intelektualną. Pytania Sokratejskie nie dotyczyły zatem rzeczy, lecz myślenia o rzeczy: Sokrates „uczył uświadomionego mówienia oraz myślenia”<sup>42</sup>. Postawienie pytań zakładało, że dusza rozmówcy może być brzemienna prawdą, tyle że jest ona przestłonięta fałszywymi mniemaniemi. Maieutyka sokratejska miała dopomóc

---

<sup>38</sup> Pomiędzy elenktyką a maieutyką w sokratejskiej metodzie dialektycznej występowała protreptyka, czyli zachęta: Sokrates dodawał otuchy i zachęcał zawstydzonego ucznia do poszukiwania prawdy, by pozbyć się hańbiącej niewiedzy. Por. K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 251.

<sup>39</sup> P l a t o n, *Sofista*, 230 a-e.

<sup>40</sup> Tamże, 231 e.

<sup>41</sup> P l a t o n, *Teajtet*, 149 a – 151 d; 184 b; 210 b-d.

<sup>42</sup> Por. K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 250-252, 274.

tej prawdzie się narodzić. Nie potrafiła jednak sprawić, by każda dusza prawdę zrodziła. Platon możliwość brzemienności zamienił w pewność. Według niego wszystkie dusze są brzemienne, dokładnie w takiej mierze, w jakiej są duszami<sup>43</sup>. Brzemienne są prawdą, jaką poznały przed wciele-  
nieniem. Stąd pytanie służy nie tyle zrodzeniu się prawdy, ile jej przy-  
pomnieniu. Wystarczy – zdaje się twierdzić Platon – wytrwale pytać, by  
osiągnąć dokładną i jasną wiedzę. W *Menonie* Sokrates, doprowadzając  
tytułowego bohatera do uznania, że w człowieku, który o czymś nie wie,  
tkwią jednak prawdziwe sądy o tym, czego on nie wie, postawi kolejne  
pytania, na które zawsze usłyszy twierdzącą odpowiedź:

I jeżeli go ktoś będzie rozpytywał o to samo często i w różne sposoby, bądź przekonany,  
że w końcu on nie mniej dokładną i jasną będzie miał o tym wiedzę, jak ktokolwiek  
inny. [...]

Nieprawdaż, chociaż nikt go nie uczył, tylko mu pytania zadawał; on zacznie wiedzieć,  
sam wiedzę z własnej głębi podejmując? [...]

A podejmować samemu wiedzę w samym sobie, czy to nie znaczy przypominać  
sobie?<sup>44</sup>

Pytanie w doktrynie Platona jest środkiem docierania do tego, co inteli-  
gibilne, a co dusza widziała przed kolejnym rozpoczęciem nowego życia  
w ciele, tj. do idei. Poznanie jest przypominaniem, anamnezą, i w tym  
punkcie doktryna Platona różni się od nauki Sokratesa. W tym życiu możemy  
myśleć i poznawać idee tylko dlatego, że „doświadczyliśmy” ich przed naro-  
dzeniem. Po narodzeniu ich „aktywne” poznanie jest nam niedostępne. Pozo-  
staje jedynie przypomnienie sobie tego, co pozostało w duszy, a środkiem do  
tego przypomnienia może być spostrzeżenie świata podpadającego pod zmysły  
lub pouczenie otrzymane od drugiego człowieka bądź też dialektyczna roz-  
mowa, która rozgrywa się niezależnie od zmysłów i prowadzi do odzyskania  
pozostawionego w duszy wrodzonego poznania<sup>45</sup>.

Metoda dialektyczna była dla Platona „umiejętnością prowadzenia mądrej  
rozmowy i dochodzenia w niej do poznania umysłowej prawdy” – jak to  
określił Krokiewicz, powołując się na *Państwo*<sup>46</sup>. Na tej drodze, posługując

<sup>43</sup> R e a l e, dz. cyt., t. I, s. 382 (przypis).

<sup>44</sup> P l a t o n, *Menon*, 85 c-d (tłum. W. Witwicki).

<sup>45</sup> R. H e i n a m a n, *Plato: Metaphysics and Epistemology*, w: *Routledge History of Philosophy*, t. I, s. 373.

<sup>46</sup> K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 293. Por. P l a t o n, *Państwo*, 532 a – 534 e.

się jedynie tzw. pojęciami synkretycznymi czy synoptycznymi<sup>47</sup>, można było dojść do poznania idei i zdobycia wiedzy. Metoda ta rozwija się od negatywnej i destruktywnej elenkyty sokratejskiej po uzyskanie pozytywnego poznania idei. I tak jak u Sokratesa, jest grą pytań i odpowiedzi. Pytający zazwyczaj zaczyna od pytania o definicję jakiegoś pojęcia, by następnie – przez kolejne pytania – doprowadzić przyjęte na wstępie rozumienie do absurdu lub ukazać trudności, do jakich ono prowadzi. We wczesnych dialogach ten tok postępowania prowadził do negatywnego rezultatu. W *Fedonie* zaś został przedstawiony jako metoda prowadząca do poznania idei<sup>48</sup>.

Włożona w *Fajdrosie* w usta Sokratesa wypowiedź o braku zaufania do pisma była własnym stanowiskiem Platona. „Dialog sokratyczny”, zastosowany przezeń we własnych pismach jako rodzaj literacki, „odtworząc nieustannie zapytania, ze wszystkimi coraz to pojawiającymi się wątpliwościami, z niespodziewanymi ujawnieniami rąbka czegoś, co maieutycznie popycha do szukania prawdy, ale nigdy nie ukazuje jej całkowicie w sposób systematyczny, a tylko zachęca duszę do jej poszukiwania”<sup>49</sup>, pozwalał Platonowi to, co najważniejsze – wiedzę ezoteryczną – uchronić przed niepowołanymi. Niemniej, w przeciwieństwie do Sokratesa, który zazwyczaj kończył rozmowę, odrzuciwszy wszystkie przedstawione sobie definicje jako niedostateczne i nie podając żadnej własnej, Platon uważał, iż posiadał wiedzę prawdziwą.

### 3. ARYSTOTELESA ZARYS TEORII PYTAŃ

Milezyjczycy stawiali pytania, Sokrates i Platon odkryli ich znaczenie dla zdobywania wiedzy, u Arystotelesa zaś spotykamy się już z analizą pytań. Miejscem tej analizy są pisma logiczne, *Organon*, w których Stagiryta przygotowywał narzędzia zdobywania wiedzy. Pytaniem Arystoteles nie zajmował się tematycznie. Niemniej w jego pismach logicznych spotyka się wypowiedzi, które układają się w zrab teorii pytań<sup>50</sup>. Należy je rozpatrywać w kon-

---

<sup>47</sup> Platon wyróżnia wyobrażenia zmysłowe, pojęcia diakrytyczne (intelektualne), jakie występują w naukach ścisłych, oraz pojęcia synkretyczne lub synoptyczne, właściwe poznaniu Dobra i idei.

<sup>48</sup> H e i n a m a n, art. cyt., s. 376-378.

<sup>49</sup> G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 49.

<sup>50</sup> Jak się zauważa, Arystoteles także swojej koncepcji nauki nie zbudował od razu i w sposób całkowicie zharmonizowany. Por. S. K a m i ń s k i, *Koncepcja nauki u Aryst-*

tekście jego koncepcji sylogizmu i koncepcji wiedzy<sup>51</sup>. Kolejność nie jest tu przypadkowa. Nie każdy bowiem sylogizm jest sylogizmem naukowym, a problematyka pytań nie ogranicza się do tego ostatniego.

W *Analitikach pierwszych* znajdujemy następującą definicję sylogizmu:

Sylogizm (συλλογισμός) jest to wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło<sup>52</sup>.

Komentatorzy zauważają, że jest to definicja tak szeroka, iż obejmuje wszelkie formy rozumowania dedukcyjnego, nie tylko naukowego, a gdyby nie wyrażenie: „musi wynikać”, można by pod nią podciągnąć i rozumowanie redukcyjne<sup>53</sup>. Zapewne w sformułowaniu tym rozbrzmiewają reminiscencje z *Topik*<sup>54</sup>, najstarszego z logicznych pism Stagiryty, gdzie sylogizm zostaje zdefiniowany jako „wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło”<sup>55</sup>, czy z *O dowodach sofistycznych*, gdzie jest powiedziane, że „sylogizm opiera się na pewnych założeniach takich właśnie, że dzięki nim z koniecznością coś innego wynika i tylko na mocy tych założeń”<sup>56</sup>. Przy tak szerokim pojmowaniu, w sylogizmie chodziłoby jedynie o to, by coś z czegoś porządnie wynikało. Od tak szeroko rozumianego sylogizmu trzeba odróżnić sylogizm w sensie ścisłym, klasycznym. Sylogizmami w tym sensie byłyby jedynie te schematy sylogi-

---

totelesa, w: t e n ż e, *Pisma wybrane*, t. III: *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. M. Żegleń, Lublin 1994, s. 249. Arystotelesowska teoria pytań oczekuje na osobne opracowanie.

<sup>51</sup> Arystotelesowska problematyka pytań jest ściśle związana z jego koncepcją nauki, co mocno podkreśla L. Nowak w artykule *Arystotelesowska teoria nauki*, cz. I, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 12(1976), nr 1, s. 133-168; cz. II, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 12(1976), nr 2, s. 5-41.

<sup>52</sup> A r y s t o t e l e s, *Analitiky pierwsze*, 24 b 18-20 (tłum. K. Leśniak). Pisma logiczne Arystotelesa cytuję według wydania w *Dzielałach wszystkich*, t. I, Warszawa 1990.

<sup>53</sup> Por. przyp. 7 do *Analitik pierwszych*, s. 128 n.; J. Sa l a m u c h a, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, w: t e n ż e, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 243 n.

<sup>54</sup> Uważa się, że *Topiki* i rozprawa *O dowodach sofistycznych*, będąca podobno ostatnim ich rozdziałem, powstały jako pierwsze spośród pism tworzących *Organon*. Por. I. M. B o - c h e Ń s k i, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951, s. 23.

<sup>55</sup> A r y s t o t e l e s, *Topiki*, 100 a 25 (tłum. K. Leśniak).

<sup>56</sup> T e n ż e, *O dowodach sofistycznych*, 165 a 1, tłum. K. Leśniak, w: t e n ż e, *Dzielał wszystkie*, t. I, s. 476.

styczne, które są zawarte w czterech figurach (Arystoteles znał trzy), oraz rozumowania będące prawidłowymi podstawieniami tych schematów<sup>57</sup>.

W *Topikach* i w *O dowodach sofistycznych* jest mowa o sylogizmach *sensu largo*. Arystoteles uważa je za budulec dyskusji i ze względu na cel wyróżnia trzy jej typy: (1) dyskusję, której celem jest prawda (spotykamy ją w dialogach Platónskich); (2) dyskusję, której celem jest pokonanie oponenta (jest ona przedmiotem *Topik*); (3) dyskusję, której celem jest zwycięstwo w sporze, przy czym treść sporu jest obojętna (została ona omówiona w *O dowodach sofistycznych*). Dla Stagiryty największe znaczenie ma pierwsza z nich, najmniejsze – ostatnia. Ich omawianie, mając na względzie problematykę pytań, rozpoczniemy od najmniej znaczącej.

Dla Arystotelesa najmniej znacząca była dyskusja, której celem miało być zwycięstwo w sporze. W takiej dyskusji występuje sylogizm erystyczny. Opiera się on na sądach, które choć uchodzą za powszechnie uznawane, to w rzeczywistości takie nie są, albo jedynie wydaje się, że się opiera na sądach, które są powszechnie uznawane lub uchodzą za takie. Uwagi Arystotelesa na temat pytań są tu ubogie i koncentrują się na sposobie ich stawiania, celem osiągnięcia zwycięstwa w dyskusji za wszelką cenę.

Bardziej interesująca jest dyskusja, której celem jest pokonanie oponenta. Występuje w niej sylogizm dialektyczny, tzn. opierający się na przesłankach zgodnych z opinią powszechną. Jako taki, daje on jedynie mniejsze lub większe prawdopodobieństwo. Ważne dla nas jest to, że zajmując się nim w *Topikach*<sup>58</sup>, Arystoteles zasugerował podział pytań<sup>59</sup> ze względu na rodzaj predykabliów, z których powstają problemy i przesłanki. Według Stagiryty problem dialektyczny nie różni się od przesłanki dialektycznej ani treścią, ani formą (jest nią pytanie). Różnica między nimi polega na tym, że problem stawia się w formie alternatywnej, a odpowiadający może z alternatywy wybrać to zdanie, którego zamierza bronić, przesłanką zaś jest jeden z jej członów. Przykładem problemu jest zdanie: „Czy zwierzę lądowe, dwunożne, jest defi-

<sup>57</sup> Por. S a l a m u c h a, dz. cyt., s. 244.

<sup>58</sup> *Topiki* są traktatem przeznaczonym przede wszystkim dla zadawającego pytania, gdyż jego rola w tej dyskusji jest ważniejsza niż odpowiadającego. Czynność ta zostaje w Arystotelesowskich *Topikach* oddana czasownikiem συλλογίζεσθαι (rozumować, wnioskować, dowodzić za pomocą sylogizmu). Por. K. L e ś n i a k, *Wstęp*, w: A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. I, s. 339.

<sup>59</sup> Mówimy, że w *Topikach* Arystoteles zasugerował pewien podział pytań, gdyż w ścisłym tego słowa znaczeniu nie występuje tam żaden podział pytań. Jest o nich mowa przy okazji podziału predykabliów, i to nie przy każdym z nich. Por. *Topiki*, 101b-103b.

nicją człowieka czy nie?”, a przesłanki dialektycznej – „Czy zwierzę lądowe, dwunożne, jest definicją człowieka?”. Z kolei każdy problem i każda przesłanka ujawniają albo definicję (ὄρος), albo własność (ἴδιον), albo rodzaj (γένος)<sup>60</sup>, albo cechę przypadkową (συμβεβηκός)<sup>61</sup>, czyli predykabilia, które orzekają o każdej z dziesięciu kategorii Arystotelesowskich. Każdemu zaś z tych predykabiliów da się przyporządkować inny rodzaj pytań, który wyznacza dyskusję:

(a) definicji, która jest wyrażeniem oznaczającym istotę rzeczy, a więc orzeka o podmiocie odwracalnie;

(b) własności, która także jest orzekana o podmiocie odwracalnie, ale nie wyjawia istoty rzeczy, lecz tylko tej rzeczy przysługuje;

(c) rodzajowi (i przyporządkowanej mu różnicy), którym jest to, co orzekane istotnie o wielu rzeczach gatunkowo różnych;

(d) cesze przypadkowej, która choć przysługuje rzeczy, nie jest ani definicją, ani własnością, ani rodzajem, lub jest tym, co przysługuje lub nie przysługuje jednej i tej samej rzeczy<sup>62</sup>.

Arystoteles podkreśla, iż wszystkie wymienione terminy mogą być w pewien sposób nazwane definicyjnymi<sup>63</sup>, gdyż wykazawszy, że omawiana cecha nie przysługuje jedynie definiowanemu terminowi, co tak samo odnosi się do własności, albo że rodzaj podany w definicji nie jest prawdziwym rodzajem, albo że jeden z elementów występujących w formule definicyjnej nie przysługuje podmiotowi (co się tyczy także cechy przypadkowej), oba-

<sup>60</sup> Różnicę, jako z natury rodzajową, Arystoteles włącza do rodzaju. *Topiki*, 101b-103 b.

<sup>61</sup> Arystoteles wyjaśni dalej, że wymienione tu predykabilia są elementami, za pomocą których przebiega każde rozumowanie i do których ono zdąża. Można się o tym przekonać przez indukcję (jeśli zbadać każdą przesłankę i każdy problem, to się okaże, że powstały z któregoś z wymienionych predykabiliów) lub przez dedukcję (każdy predykat musi z konieczności albo się odwracać ze swoim podmiotem – jest wtedy definicją lub własnością, albo się nie odwracać; jeśli się nie odwraca, a jest jednym z terminów orzekających w definicji o podmiocie, jest rodzajem lub różnicą; jeśli zaś żadnym z tych terminów nie jest, jest cechą przypadkową). *Topiki*, 103 b.

<sup>62</sup> Zauważmy, że w *Topikach* Arystoteles stawia pytania dialektyczne, a więc pytania, które muszą umożliwiać odpowiadającemu wybór, na które z dwóch zdań sprzecznych chce odpowiedzieć. Pytaniem dialektycznym nie jest zatem pytanie „Co to jest?”, a jest nim np. pytanie: „Czy człowiek posiada takie a takie cechy charakterystyczne, czy nie?” Por. A r y s t o t e l e s, *Hermeneutyka*, 20 b.

<sup>63</sup> *Topiki*, 102 b.



lamy definicję. Uważa także, iż pytania odpowiadające poszczególnym predykabiliom zasadzają się na pytaniu o tożsamość i różnicę<sup>64</sup>.

Pozostaje trzeci, najważniejszy rodzaj dyskusji, której celem jest prawda. W *Topikach* właściwy tej dyskusji sylogizm zostanie nazwany dowodem (ἀπόδειξις). O jego przesłankach Arystoteles powie, że są prawdziwe i pierwsze albo przynajmniej takie, że ich znajomość wywodzi się z przesłanek prawdziwych i pierwszych. Prawdziwe i pierwsze zaś jest to, co ma pewność nie dzięki czemuś innemu, ale samo przez się<sup>65</sup>. W *Analitykach* sylogizm ten zostanie potraktowany autonomicznie. Jako dostarczający wiedzy demonstratywnej (ἀποδεικτική ἐπιστήμη), czyli poznania rozumowego (μάθησις διανοητική)<sup>66</sup>, będzie nazywany sylogizmem demonstratywnym albo naukowym.

Klasyczny sylogizm Arystotelesowski, a takim jest sylogizm demonstratywny, składa się z trzech zdań, zwanych przesłankami. Dwa pierwsze są przesłankami w sensie ścisłym, trzecie – wniosek – może być nazwane również przesłanką, gdyż podobnie jak dwa pierwsze, jest zdaniem stwierdzającym coś o czymś albo odmawiającym czegoś czemuś<sup>67</sup>. Dwa pierwsze, które są początkiem procesu dedukcyjnego, są zdaniem prawdziwymi, pierwotnymi, bezpośrednimi, lepiej znanymi, wcześniejszymi od wniosku i będącymi jego przyczyną<sup>68</sup>. Jako takie są nie tylko niedowiedzione, lecz także niedowodliwe, a ich poznanie opiera się na indukcji (ἐπαγωγή), właściwej nauce demonstratywnej, u której podstaw leży intuicja rozumowa<sup>69</sup>. Wniosek zaś jest zdaniem uznanym na podstawie tak uzyskanych przesłanek za

---

<sup>64</sup> Arystoteles podejmuje jeszcze wiele innych zagadnień dotyczących pytań, dla nas mniej interesujących. W *Retoryce* np. (1418 b-1419 b) rozpatruje kolejność ich zadawania w sztuce retorycznej.

<sup>65</sup> *Topiki*, 100 a-100 b.

<sup>66</sup> Przymiotnik διανοητική wskazuje na zdobywanie wiedzy przez rozumowanie, w przeciwieństwie do wiedzy pochodzenia zmysłowego.

<sup>67</sup> A r y s t o t e l e s, *Analityki pierwsze*, I 24 a 16. Por. J. Ł u k a s i e w i c z, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1988, s. 12.

<sup>68</sup> A r y s t o t e l e s, *Analityki wtóre*, 71 b 20-22. Arystoteles, wskazując na różnice między przesłanką dialektyczną (która przybiera postać zarówno twierdzącą, jak i przeczącą) a demonstratywną (która stanowczo przyjmuje jedną z nich jako prawdziwą), jednocześnie wskazuje na podobieństwo i różnicę między sylogizmem dialektycznym a demonstratywnym. *Analityki wtóre*, 72 a; por. *Analityki pierwsze*, 24 a-24 b; *Topiki*, 100 a 27-30; 104 a 8.

<sup>69</sup> Por. K. L e ś n i a k, *Wstęp Tłumacza [do Analityk]*, w: A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. I, s. 108-119.

pomocą wnioskowania sylogistycznego. Tak – z grubsza – pojmowany sylogizm jest dla Arystotelesa budulcem nauki.

W *Analitykach wtórych*<sup>70</sup>, będących w istocie teorią wiedzy naukowej, Arystoteles wskazuje na przekładalność przesłanek sylogizmu na pytanie, które z tej racji nazywa sylogistycznym. Wyjaśnia przy tym, że pytanie sylogistyczne jest tym samym, co przesłanka wyrażająca jedną z dwóch stron sprzeczności. Stąd – powie – musi istnieć naukowy typ pytań, z których wynikają wnioski właściwe określonej nauce<sup>71</sup>. Dalej dokonuje podziału pytań (ἑρώτησις)<sup>72</sup> ze względu na rodzaj wiedzy, jaką osiągamy, odpowiadając na nie. I tak wyróżnia:

- (1) pytanie dotyczące tego, czy jakaś rzecz ma pewien atrybut (ὄτι);
- (2) pytanie o to, dlaczego rzecz ma ten atrybut (διότι);
- (3) pytanie o to, czy pewna rzecz istnieje (τί ἔστι)<sup>73</sup>;
- (4) pytanie o to, jaka jest natura rzeczy (εἰ ἔστιν).

Arystoteles wyjaśnia przy tym, że warunkiem postawienia każdego z tych pytań jest brak wiedzy, tej wiedzy, jaką staramy się pozyskać, stawiając takie, a nie inne pytanie. To zaś sprawia – na co zwraca uwagę – że kolejność ich stawiania nie jest dowolna. I tak pytanie o przyczynę (2) zakłada posiadanie wiedzy o zachodzącym fakcie, czyli wiedzy, którą uzyskujemy, stawiając pytanie (1). Z kolei pytanie o naturę rzeczy (4) domaga się uprzedniej wiedzy co do istnienia tej rzeczy, a więc jest poprzedzane pytaniem (3)<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> A r y s t o t e l e s, *Analityki wtóre*, 89b-90a.

<sup>71</sup> Tamże, 77 a-b.

<sup>72</sup> W *Poetyce* (1456 b – 1457a) ἑρώτησις (pytanie) to jedna z form wysłowienia lub odmiany fleksyjnej czasownika. W dialektyce oznacza nie tylko samą czynność, lecz także jej rezultat (*Analityki pierwsze*, 24 a 25).

<sup>73</sup> Arystoteles wyjaśnia, iż chodzi tu o istnienie w sensie bezwzględny, tzn. czy w ogóle to coś (np. centaur) istnieje, nie zaś – „czy jest lub nie jest np. biały”.

<sup>74</sup> W tym miejscu dwa dopowiedzenia:

1) Arystoteles – jak to zaznaczyliśmy – dość wyraźnie zestawia powyższe pytania w dwie grupy po dwa pytania, przy czym pytanie (1) jest pod pewnym względem odpowiednikiem pytania (3), gdyż w obu chodzi o istnienie rzeczy: albo częściowe (1), albo absolutne (3).

2) Porządek pytań, o którym tu mowa, można by nazwać modelowym. W innych jednak miejscach *Analityk wtórych* (71a 11-16; 76a 31-36; 76b 3-10; 92b 15-16) Arystoteles zwraca uwagę na to, że niekiedy (upraszczając) wiedza o tym, czym coś jest, uprzedza wiedzę o tym, czy coś takiego istnieje. Tak jest np. z „trójkątem”. Z kolei o jednostce trzeba wiedzieć i to, czym jest, i to, że istnieje. Por. L e ś n i a k, *Wstęp Tłumacza* [do *Analityk*], s. 123. Powołuje się on na J. Moreau (*Aristote et vérité antéprédicative*, w: *Aristote et les*

Stagiryta wykazuje dalej, iż wszystkie te cztery rodzaje pytań dają się zredukować do pytania o termin średni (μέσον), czyli *medium*, który tu ma szersze znaczenie niż w sylogizmie i znaczy tyle, co „najbliższa przyczyna”. Stawiając pytania (1) i (3), pytamy właściwie o to, czy związek atrybutu z rzeczą (ὄτι) lub rzecz sama zawiera termin średni (tzn. swoją przyczynę). A skoro tak, to pytanie (3) można zredukować do pytania (1) – co Stagiryta czyni, gdyż pytanie (1), czyli pytanie o właściwość rzeczy istniejącej, zakłada już istnienie tej rzeczy, czyli pozytywną odpowiedź na pytanie (3). Stawiając zaś pytania (2) i (4), pytamy o to, jaki jest termin średni (tzn. jaka jest tego przyczyna), co znowu umożliwia redukcję pytania (4) do pytania (2). W ten sposób zostają tylko dwa rodzaje pytań, które prowadzą albo do wiedzy ὄτι, która dotyczy atrybutów rzeczy istniejącej<sup>75</sup> i nie jest bezwarunkowa, albo do wiedzy διότι, która jest bezwarunkowa i nie dotyczy atrybutów.

Interesująca jest tu sprawa kierunku redukcji czy lepiej: sprowadzalności pytań. Interpretatorzy Arystotelesa<sup>76</sup> rozmaicie rozwiązywali tę sprawę. Podsumowując pewien etap tej dyskusji, Ludwik Nowak uznał, że sprowadzalność ta jest uzasadniona celem poszukiwań, jakim jest *medium*. Koncepcja *medium*, związana z koncepcją przyczyny, jest jednym z centralnych punktów Arystotelesowskiej koncepcji nauki. Dla Arystotelesa znać naturę czegoś (το τί ἐστίν) to tyle, co znać przyczynę, dzięki której ta rzecz istnieje. Jednakże koncepcja przyczyny związana jest ściśle z metafizyką, a w poglądach logicznych odpowiada jej koncepcja *medium*. *Medium*, rozumiane materialnie (w porządku rzeczowo-poznawczym), to sama rzecz, która pozwala na ujęcie pierwszych treści poznawczych – stwierdzenia jej istnienia (wiedza ὄτι). A w kręgu zainteresowania pytań (1) i (3) leży to, czy istnieje *medium*, stąd ich sprowadzalność. *Medium* zaś, rozumiane formalnie (w porządku czysto poznawczym) – to ujęcie poznawcze rzeczy wyrażone w definicji lub podaniu istoty rzeczy (wiedza διότι), o co znowu pytają pytania (2) i (4), będące

---

*problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> Septembre 1960*, s. 59), a ten z kolei na S. Mansion (*Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1946, s. 165). Wydaje się jednak, iż problem można by wyjaśnić następująco: gdy wychodzimy w poznaniu od rzeczy, wówczas pytanie o istnienie poprzedza pytanie o istotę; gdy zaś wychodzimy od pojęcia, wówczas pytanie o istotę (znaczenie terminu) poprzedza pytanie o istnienie rzeczy podpadającej pod to pojęcie.

<sup>75</sup> Arystotelesowskie pojęcie atrybutów odnosi się do realnie i obiektywnie istniejącego bytu: atrybut to to, co przysługuje rzeczy obiektywnie.

<sup>76</sup> Przegląd ich stanowisk podaje L. Nowak (art. cyt., cz. I, s. 142-146).

pytaniami o to, czym jest owo medium<sup>77</sup>. Wyjaśnienie to wskazuje jedynie na rację owych sprowadzeń: jest nim znalezienie *medium*, jego istnienia lub jego uposażenia treściowego. Nie daje wszakże odpowiedzi na pytanie, dlaczego pytanie (3) jest redukowane do (1), a (4) do (3), nie zaś odwrotnie.

Pewne sugestie możemy znaleźć w *Metafizyce*<sup>78</sup>. Arystoteles w Księdze Z, poświęconej substancji, podkreśla wyraźnie dwie sprawy. Po pierwsze – że pytanie o fakt (czy tak jest) lub o istnienie rzeczy (czy coś jest) jest bez sensu, gdyż jest pytaniem o nic. Fakt lub istnienie rzeczy muszą być znane jako warunek postawienia sensownego pytania. Badanie, które wyznacza postawienie pytania, nie dotyczy – jak stwierdzi Stagiryta – istnień prostych czy tego, czego rozumienie jest proste. Metoda badań przedmiotów tego rodzaju jest innej natury. Po drugie – pytanie zaczynające się od partykuły „dlaczego” (διὰ τί) jest zawsze pytaniem: „Dlaczego coś czemuś przysługuje?”, czyli pytaniem o tożsamość lub różnicę. Dla Stagiryty jest to jedyne, w ścisłym tego słowa znaczeniu, pytanie wiedzotwórcze, gdyż jest pytaniem o przyczynę, według Arystotelesa zaś, sądzimy, że wówczas coś poznajemy bezwarunkowo, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest to rzeczywista przyczyna i że inaczej być nie może<sup>79</sup>. Takie zaś jest zadanie wiedzy naukowej (ἐπιστήμη), której działalnością jest θεωρεῖν, czyli dociekanie, badanie, a więc działalność uprawiana przez filozofów: nie zadowalać się, jak to czynią empirycy, znajomością faktu (τὸ ὅτι) jako skutku, lecz znając skutek, dociekać jego przyczyny (τὸ διότι)<sup>80</sup>. W świetle stanowiska Arystotelesa z *Metafizyki* widać wyraźnie, że kierunek sprowadzalności pytań jest podyktowany jego koncepcją wiedzy doskonałej (ἐπιστήμη). Jako taka zaś, musi wychodzić od tego, co pierwsze i bezpośrednie oraz bardziej znane<sup>81</sup>. Tym zaś jest nie natura rzeczy, lecz atrybut.

<sup>77</sup> Tamże, cz. I, s. 146-154.

<sup>78</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 1041 a-141 b.

<sup>79</sup> *Analityki wtóre*, 71 b. W księdze tej (75 a) znajdujemy też sławne stwierdzenie: „wiedzieć, dlaczego, to znać przyczynę”.

<sup>80</sup> Odnośny tekst *Metafizyki* (981 a) brzmi następująco: „Myślimy jednak, że poznanie (τὸ εἰδέναι) i zdolność rozumienia (ἐπιστήμη) należą raczej do wiedzy niż do doświadczenia, i sądzimy, że ludzie wiedzy (τὸν δὲ τεχνίτην) są mądrzejsi od empiryków, bo mądrość zależna jest we wszystkich wypadkach raczej od wiedzy. A dzieje się tak dlatego, ponieważ tamci znają przyczynę, a ci nie; empirycy znają skutek (τὸ ὅτι), ale nie znają przyczyny (τὸ διότι), a teoretycy znają i skutek, i przyczynę” (tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984<sup>2</sup>).

<sup>81</sup> A r y s t o t e l e s, *Analityki wtóre*, I, 2, 71 b 19-22.

Arystoteles wnosi do zagadnienia roli pytań w poznaniu kilka nowych elementów. Przede wszystkim wyraźnie umieszcza pytanie w obszarze umiejętności praktycznych, służących zdobywaniu wiedzy. Umiejscawiając je w różnych rodzajach dialogu, wskazuje, że od rodzaju pytań zależą treściowa zawartość odpowiedzi oraz rodzaj uzyskanej wiedzy. Wreszcie odkrywając zasadę sprowadzalności jednych pytań do drugich, ujawnia logiczny porządek ich stawiania.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Szkic ten jedynie sygnalizuje problem. Pokazuje, że zagadnienie roli pytań w poznaniu na różne sposoby było obecne od początku filozofowania: najpierw *implicite*, gdy dawane odpowiedzi sugerowały pytanie o ἀρχή, potem przez świadome użycie pytań w sokratejsko-platońskiej dialektyce, by w Arystotelesowskim *Organonie* stać się wprost przedmiotem analiz, choć marginalnych. Od początku filozofowania pytanie odgrywało znaczącą rolę w poznaniu: było jego warunkiem koniecznym, lecz niedostatecznym. Widać to szczególnie u Sokratesa i Platona, że pomimo niezastąpionej funkcji stymulującej, stawianie pytań ma swoje granice, które pokrywają się z granicami poznania. Dlatego Sokrates, nie dając ostatecznego rozwiązania i nie stawiając dalszych pytań, odchodzi, pozostawiając rozmówcę z niedosytem wiedzy. Dalej – pytanie wprowadza do procesu poznawczego czynnik intelektualny i na jego stronę przechyla szalę ważności. Po postawieniu pytania intelekt przejmuje kontrolę nad poznaniem, podczas gdy w poznaniu empirycznym stoi na drugim planie lub jest prawie niewidoczny. I na koniec, choć przedmiotem pytania może być zarówno rzeczywistość materialna, jak i ludzkie mniemanie, pytanie jest zawsze skierowane do człowieka – do drugiego lub do siebie samego.

FRAGE UND ERKENNTNIS  
IN DEN ANFÄNGEN DER PHILOSOPHIE

## Z u s a m m e n f a s s u n g

Dieser Artikel skizziert die Bedeutung der Fragestellung in der Erkenntnis, wie sie sich in den Anfängen der griechischen Philosophie darstellt: bei den drei Milesiern (Thales, Anaximander und Anaximenes), in den sokratischen und platonischen Dialogen sowie bei Aristoteles. Die griechische Philosophie war von Anfang an mit der Fragestellung an sich verbunden. Die erste philosophische Frage war die Frage nach dem ἀρχή. Sie diente der Entmythologisierung und hatte Erkenntnischarakter. Die Bedeutung der Frage nach dem ἀρχή wurde unterschieden je nach Bedeutung des Terminus ἀρχή. Jedoch unabhängig von diesen Unterschieden zielte die Frage auf die Klärung der ganzen Wirklichkeit ab, und diese Klärung mußte außerhalb der Fakten, dem Verstande nach, gesucht werden. Während wir es bei den Milesiern mit dem "Faktum" der Fragestellung zu tun haben, wurde die Frage bei Sokrates und später bei Plato deutlich in die Methode, zur Fragestellung zu gelangen, eingebaut. Die Dialektik, jenes "Spiel" von Frage und Antwort, war bei Sokrates und später bei Plato eine Konfrontation zwischen der einen und der anderen Seele und diente zunächst der gemeinsamen Wahrheitsfindung, der das Verhalten folgt. Im Bereich der Elenktik spielte die Frage eine therapeutische, dagegen im Bereich der Maieutik eine stimulierende Rolle. Die sokratische Dialektik betraf nicht die materielle Wirklichkeit, sondern das menschliche Vorstellungsvermögen von der Wirklichkeit und führte zu neuem Wissen, das rein intellektuell war. Gemäß der Lehre Platos war die Frage ein Mittel, um zu dem vorzudringen, was intelligibel ist, d.h. zur Idee. Erkenntnis wurde zur Erinnerung, zur Anamnese, und der Impuls für die Erinnerung an die Idee war unter anderem die Frage. Den Beginn der Theorie der Frage finden wir schon in den Logikschriften des Aristoteles. Er tat dies im Kontext des Syllogismus und der Theorie der Lehre. Die Frage betrachtete er als Baumaterial für jegliche Diskussion. Er unterschied vier Arten von Fragen, je nachdem, wonach wir fragen, sowie vier Arten von Fragen, je nachdem, welches Wissen wir erreichen, das sich auf das Wissen von ὄτι und διότι zurückführen läßt. Voraussetzung für jede dieser Fragestellungen ist das fehlende Wissen. Aristoteles bringt in das Phänomen der Bedeutung von Fragen im Erkenntnisablauf einige neue Elemente ein: er zeigt die logische Ordnung der Fragestellung auf; das Stellen von Fragen siedelt er im Bereich praktischer Fähigkeiten an, die der Wissensaneignung dienen, und er weist darauf hin, daß von der Art der Fragestellung der inhaltliche Gehalt der Antwort sowie die Art des erlangten Wissens abhängen.

*Zusammengefaßt von Author*

**Ślowa kluczowe:** metafizjofia, pytanie, fizjofia starożytna.

**Schlüsselworte:** Metaphilosophie, Frage, Antike Philosophie.

**Key words:** metaphilosophy, question, antique philosophy.