

Claudia Baracchi  
**Ślady Dobra w myśli Platona:  
obrazy, potomstwo i skrytość**

**Wprowadzenie**

Jest mi niezmiernie miło, że zaprosiliście mnie na tegoroczną edycję letniego seminarium platońskiego. Jednocześnie, gdy słucham opisu miejsca, w którym przebywacie, trawi mnie poczucie fizycznej odległości, cielesnego oderwania. Owo oderwanie, jak i wiele innych sytuacji, harmonizuje z fundamentalną platońską postawą, tj. bezpiecznym dystansowaniem się filozoficznego dyskursu od cielesności, zmysłowości, od zaangażowania w wielorakie zagrożenia, dążności i szarpaninę codziennego życia. I choć to wszystko napawa mnie szczególnym nastrojem, to przecież swoista nieobecność może stanowić interesujący punkt wyjścia dla dzisiejszych uwag. Będą one dotyczyć tematu, który mi przypisaliście, tj. Idei Dobra, powszechnie uznanej jako fundament i ostateczny horyzont orientacji platońskiej myśli.

W moim tytule pominęłam tą szczególną frazę „Idea Dobra”. Uczyniłam tak, nie tyle, aby wykroczyć poza to, co bez wątplenia jest platońskim frazesem, ale raczej, w celu zwrócenia na nie uwagę, wybudzenia z frazeologicznej inercji. W ten sposób podejmę próby oddania mu sprawiedliwości, odczucia głębi, kłopotliwego a zarazem osobliwego charakteru.

## Ślady

W moim tytule użyłam sformułowania „ślady Dobra” – „ślady Dobra w platońskiej myśli”. Czemu „ślady”? Otóż Dobro – to, co Platon nazywa Dobrem – wydaje się zawsze nas wyprzedzać. A gdy zdaje nam się, że jesteśmy bliżej, ucieka badającemu spojrzeniu, zanika w linii horyzontu. Sokrates zdaje się sygnalizować to w *Filebie* 64c: „stoimy w przed-sionkach (προθύροις) siedziby (οἴκησις) Dobra”. Chwilę później, gdy tylko próbuje przekroczyć ów próg, aby dotrzeć do Dobra samego, w tymże momencie obraz, który wciąż zachowuje piękno (owo piękne zjawisko miejsca spoczynku) i dobro (które w nim spoczywa) w ich wyrazistości, ulatnia się. Tak jest z Sokratesem, gdy stara się zbliżyć do spoczywającego Dobra, a Ono wydaje się obracać w piękno, cytuję (*Fileb* 64e): „Otóż, moc Dobra (τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις)” (czyż nie jest to interesujące wyrażenie?), owa zasada (która jest także δύναμις) „zbiegła w naturę Piękna; dzieje się tak, gdyż miara (μετρίτης) i współmierność (συνμετρία) wszędzie okazują się być piękne i szlachetne”. „Tym samym” zakończyła w 65e „nie jesteśmy zdolni (to znaczy, brak nam

δύναμις) wytropić (θηρεῦσαι) Dobro jedną ideą, ale łapiemy, chwytamy (λαμβάνω) Je odnosząc się do ”piękna, współmierności i prawdy”.

Zwróćmy także uwagę na konotacje możności w języku, którego użyto aby oznaczyć tą zasadę, źródło. Jest ona twórcza, tj. w dosłownym tego słowa znaczeniu stanowi moc inicjowania, siłę wszczynania; jest zatem siłą rodzącą. Wykorzystujemy tu termin δύναμις, które ukazuje Dobro jako siłę rodzącą. Jednocześnie Jego moc, tj. moc, którą orzekamy o Dobru, wydaje się być przemożna. Z jednej strony bowiem przekracza naszą moc śledzenia jej, polowania na nią i pościgu: θηράω (65a). A zatem ofiara ucieka, καταφεύγω (64e), szuka schronienia z dala. W ten właśnie sposób wymyka nam się jedno, proste określenie Dobra. Jest Ono uciekinierem, którego nie sposób zająć. Wszystko sprowadza się li tylko do podążania śladami (w liczbie mnogiej), które zostawia w Swoim przebudzeniu.

## Rozrodczość

Chciałabym się z Wami podzielić kilkoma uwagami w kwestii rodzenia, rozrodczości, czy też płodności określającej Dobro. Otóż nieuchwytność Dobra, daleka od wszelkiej przypadkowości i przygodności, powiązana jest ściśle z Jego nadmiarowym (*hyperbolic*) charakterem. W żaden sposób nie chodzi tu o poznawcze fiasko; raczej ejdetyczna nieuchwytność Dobra wyraża najbardziej adekwatne przekonanie odnośnie nadmiaru i absolutnej pierwotności; pierwotności, której nie sposób sprowadzić do czasowego

następstwa (to byłoby, w sobie i z siebie, nie tylko niemożliwe do odzyskania, ale także prowadziło ku nierozwiązywalnym trudnościom). Stawka przybiera tu na sile, gdyż ową pierwotność możemy pojąć jedynie w kategoriach wyrażających całkowity brak ciągłości z perspektywy porządku stawania się oraz konstytucji czasu i przestrzeni. Owo pierwszeństwo trzeba ująć na tyle radykalnie, aby móc przekroczyć wspomniany porządek, uniemożliwiając przy tym, samo choćby przypuszczenie, iż Dobro mogłoby być ulokowany gdzie indziej, w jakimś innym momencie czasowym. A więc stawanie się zostaje przekroczone. Oznacza to jednocześnie, iż owa pierwotność Dobra, nieciągła wobec stawania się, nie jest w jakimś innym miejscu; jest *nigdzie* indziej. A to mówi wiele o złożoności i wewnętrznym samo-różnicowaniu się trzeciego rodzaju, zmieszanego, tj. rzeczywistości „stawania się”.

W tym właśnie momencie, wobec uciekiniera szukającego schronienia w tym, co niewyraźne, zbiega, niknącego w nieskończonym cofaniu się, uświadamiamy sobie, iż *λόγος* nie jest równoznaczny z tym, co logiczne, zamknięte w sylogizm, z językiem racjonalnym, językiem nauki. Te znaczenia stanowią późną latorośl logosu, a on sam w nich się nie wyczerpuje. Archaiczne zasoby logosu przynależą raczej do świata poezji, który oświeśla i rodzi, wskazuje na powiązania; inwokacja, ewokacja, modlitwa, zawołanie, okrzyk rozpacz, wołanie o pomoc; moc objawiania, czarowania obrazów i wyobrażeń, narracji, hymnu i odsłaniania opowieści. Musimy więc w tym jednym słowie, *λόγος*, usłyszeć siłę słów utkanych milczeniem, a przy tym

zdać sobie sprawę z ich ograniczeń; słów umożliwiających spotkanie i wyznaczenie granic.

Repertuar ten jest faktycznie olbrzymi; stanowi dziedzictwo wcześniejszych heterogenicznych tradycji, z których Platon godnie korzysta, traktując je jako integralnie przynależne do filozoficznego dyskursu; właściwy bowiem dyskurs filozoficzny nie trzyma dystansu do różnych źródeł logosu, nie jest jedynie racjonalny. Platon rozumie wcześniejszy dyskurs filozoficzny jako przynależący, choć jedynie w jego wyróżnionych cechach, do szerszego, starożytnego kontekstu.

W związku z powyższymi uwagami, pozwólcie, że przejdę do znanego fragmentu *Państwa*. Jesteśmy przy końcu księgi VI, 507a i dalej, gdzie odnajdujemy doskonale znaną ἀναλογία słońca i Dobra. Jest to pewne przełożenie, analogia, która mówi, że do Dobra nie sposób zwracać się w jego własnym języku; można Je niejako wskazać, odwołując się do obrazu Jego potomka (syna) czyli słońca. Owa analogia odsłania pewne struktury, które są osobliwe dla każdego z pojęć, a jednocześnie odnoszą się do Dobra i słońca zarazem. Otóż słońce otwiera rzeczywistość widzialną, mówiąc ogólniej zmysłową i zjawiskową, czy też dziedzinę, w której „widzenie” i „bycie widzianym” nie tylko wydarzają się, ale są wzajemnie sprzężone, tj. akt widzenia i przedmiot postrzegany. Dzieje się tak z racji faktu, że słońce emanuje światło. Analogicznie i powielając dokładnie ten sam wzór (choć przy użyciu innych pojęć), w przypadku Dobra mówi się, że otwiera Ono sferę inteligibilną, myślną, w której myślenie (pojmwowanie), czyli

widzenie intelektualne, oraz bycie myślanym (pojmowanym) są ze sobą sprzężone. Odkrycie tej sfery jest tym razem możliwe nie dzięki światłu, ale – jak mówi tekst – dzięki τὸ ὄν i ἀλήθεια, czyli „będącemu” (imiesłów czasu teraźniejszego) i prawdzie. A zatem będące i ἀλήθεια są analogiczne do światła, tzn. wyświetlają sferę inteligibilną i czynią inteligibilne rzeczy zdolnymi do „bycia intelektowanymi”. W tym właśnie obrazie (którym jest obraz płodności, prokreacji), najdobitniej ukazana jest całkowita transcendencja Dobra względem dotychczas spotkanych pojęć. Jest Ono transcendentne niczym źródło względem wypływu, transcendentne nie tylko względem słońca i całości świata widzialnego, zjawiskowego (które otwiera słońce), ale transcendentne nawet wobec sfery inteligibilnej, która jest właśnie wpływem emanacji Dobra, niczym światło widzialne względem energii słońca.

Zatem Dobro jest transcendentne nie tylko wobec tego, co zmysłowe, fenomenalne, ale także względem dziedziny ejdetycznej, tj. porządku εἶδη, które z Niego emanują, niczym ze źródła. Nie ma tu bezpośredniej mowy o ojcostwie; chodzi raczej o szerszy kontekst Dobra jako początku, z którego tryska to, co inteligibilne.

Powyższa ἀναλογία rzuca światło na dwa odcinki, artykułowane w tzw. Metaforze Odcinka. Dziedziny zmysłowa i inteligibilna podlegają dalszemu rozczłonkowaniu. Transcendentne Dobra, przekraczając całość, rodzi je wszystkie. W obliczu płodności i twórczej intymności, w zbliżeniu z najwyższą dziedziną (rzeczywistością εἶδη), Dobro sięga aż po najniższe segmenty linii. Musimy więc rozumieć Dobro jako źródło całości systemu właśnie z tego powodu,

iz nie tylko otwiera, ujawnia najbliższy sobie wymiar inteligibilny, ale jako Ojciec słońca, staje się praojcem czy też odległym praprzodkiem (jeśli można tak rzec) „stawania się” i świata zjawiskowego, w którym żyjemy.

Musimy zatem wciąż podkreślać ciągłość linii podzielonej; choć jej nazwa wskazuje na segmenty, to trzeba zrozumieć, że gdy się przesuwamy wzdłuż niej (w dół i w górę), to nie mamy do czynienia z różnymi przedmiotami. Cały czas mówimy o jednym i tym samym przedmiocie percepcji, choć postrzeganym na różnych poziomach (różnych stopniach) iluminacji, czy też – mówiąc w nieco inaczej – różnych poziomach bycia i prawdy. A zatem ten sam temat, przedmiot (weźmy np. ludzką rękę) może być rozpatrywany, począwszy od najniższego poziomu, jej wyobrażenia, a następnie dostrzeżony jako cień własnej projekcji czy też obraz odbity na powierzchni; w dalszych etapach percepcja może ulec rozjaśnieniu, osiągając większą ostrość w oglądzie samej ręki; następnie chwytną ją jako przedmiot matematyczny, numeryczne działanie myśli ( $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ), tzn. gdy uwzględnimy fakt istnienia wielu rąk, będących jakimiś przedmiotami, to choć każda jest czymś pojedynczym, możemy uznać ich podobieństwo i je policzyć. W końcu, na poziomie eidetycznym, podziwiamy samą „cosiość” owej ręki. W ten sposób, różnicując poziomy prawdy i bytu, pozostajemy wciąż z tym samym przedmiotem. Kluczową kwestią jest, moim zdaniem, oczywistość faktu, iż nie mówimy o przedmiotach inteligibilnych i zmysłowych jako oddzielnych klasach obiektów, ale raczej rozumiemy je jako postępujące (emanacyjne, jeśli zechcemy użyć neoplatońskiej terminologii) zwiększanie bądź zmniejszanie wyrazistości,

naoczności, nieskrytości, tj. większa bądź mniejsza intymność względem źródła.

A zatem o Dobru, o tym energicznym i niewyraźnym zbiegu, który ujawnia się jedynie poprzez wycofanie, możemy mówić, choć poza wymogami rygoru; wszakże i ścisłość i protokół ejdetycznego czy też konceptualnego określania będą jakoś pochodne względem Dobra. Widzicie, że choć choć nie mówiliśmy jeszcze o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, to już niejako dotknęliśmy tego problemu, który Platon nieustannie powtarza i formułuje od nowa.

### **Doświadczenie Dobra**

Muszę w tym miejscu otworzyć niewielki nawias i pomówić nieco o tym, co znaczy doświadczenie Dobra. Jeśli bowiem prawdą jest, iż (ściśle mówiąc) nie da się Go ejdetycznie określić, to jednak, o ile „Dobro” nie jest całkowicie pozbawione semantycznej sugestywności bądź treści, musi coś dla nas znaczyć, mieć jakiś sens.

Powyżej zyskaliśmy pewne wskazówki odnośnie miejsca skrycia/siedziby Dobra (i Jego niewidzialnej dziedziny). Otóż Dobro skrywa się we własnym potomstwie, w tym, co zjawiskowe i zmysłowe. To ono jest Jego siedzibą, domem, jak pisze Platon w *Filebie*. Spoczywa w rzeczywistości wielorakiej, widzianej w świetle słońca, choć pozostaje nieredukowalne do niej. Zdaje się być nie gdzie indziej jak w nich (tj. fenomenach), choć jednocześnie niemożliwe do znalezienia nigdzie; przynajmniej nigdzie w sensie ejdetycznego określenia. Myślę, że nie chodzi o powściągliwość



względem Dobra i pierwszych zasad w ogóle. Tak zwane niezapisane nauki nie zostały spisane nie z powodu trzymania sekretu, zakrycia przed publiką i przekazywania wewnątrz grupy wybranej, uprzywilejowanej. Moim zdaniem nie zostały spisane z powodu niemożliwości bycia zapisanymi bądź wypowiedzianymi (a właściwie, określonymi ejdetycznie), jeśli o to chodzi. W kulminacyjnym punkcie linii podzielonej, dialektyka i ἐπιστήμη, która oznacza najwyższy sposób postrzegania, nie są wykończone i domknięte. Co więcej, na najwyższym odcinku linii, postrzeganie εἶδη nazwane jest nie tylko dialektyką i ἐπιστήμη, ale także νόησις. Z tego też powodu, przy każdym segmencie linii, na poziomie postrzegania duszy, Platon używa początkowo tylko jednego terminu: zaczynając od najniższego poziomu, stopniowo nazywa coraz bardziej subtelne postrzeganie εἰκασία, πίστις, διάνοια. Jedynie przy czwartym i ostatnim segmencie terminologia mnoży się, a postrzeganie εἶδη zostaje nazwane dialektyką, ἐπιστήμη i νόησις, wraz ze wszystkim problemami, w które uwikłane jest to ostatnie. Otóż νόησις wiąże się z bezpośredniością i nie dotyczy dialektycznej artykulacji, lecz niedyskursywnego, natychmiastowego uchwytowania. A zatem wzmianka o noetyczności przy ostatnim segmencie komplikuje całą sprawę z perspektywy kierunku, który próbuję zasugerować. Na dodatek, dialektyczna wiedza dotycząca samych εἶδη (pominę dialektyczną wiedzę „Idei idei”, tj. Dobra) nie może być doprowadzona do ostatecznego końca, nie może zostać domknięta.

Pozwólcie, że doprecyzuję i przytoczę odpowiednie przykłady. Przyjrzyjmy się strategii obranej w Państwie,

gdzie naoczny εἰδός sprawiedliwości w duszy tropiony jest poprzez odniesienie do badania jawnej praktyki sprawiedliwości (i niesprawiedliwości) w πόλις. Zapewne przypominać sobie zastrzeżenia z księgi II. Z tego właśnie powodu, że nie jesteśmy wystarczająco boscy (δεινοί), aby ujrzeć w duszy sprawiedliwość, musimy spojrzeć na większy obraz, większe, czytelne „lity” życia wspólnotowego. W ten sposób badając πόλις, po tym jak pozwoliliśmy na analogię πόλις i ψυχή, zdobywamy także swoistą wiedzę o ψυχή. Jest to jednak warunek ogólny, który raczej oznacza, że ejdetyczne określenia uzyskujemy poprzez badanie zjawisk. Jest to paradoks niezwykły: chwytamy sens, czy też określenie na poziomie ejdetycznym, poprzez εἶδωλον – dochodzimy do εἰδός poprzez jego zdrobnienie. W jakiejś niezwyklej rekonfiguracji semantycznej, porządek zjawisk, daleki od naciągania czy pochodności, od statusu bycia jedynie kopią ejdetycznego źródła, potraktowany jest jako archaiczny, konstytutywny i źródłowy.

Przypomnijmy sobie znów *Uczkę*. Mamy więcej przykładów, także w *Timajosie*. Ograniczę się do szczególnie wyrazistego momentu w tej pierwszej. Przyjrzyjmy się fragmentowi 211a, gdzie znajdziemy afirmację przekonania, iż nie ma ani λόγος-u, ani ἐπιστήμη idei (w tym przypadku, idei piękna), ani nawet dyskursywnego wyrazu, czy też określenia bądź konstrukcji epistemicznej. Jeśli jednak wiedza dialektyczna staje się problematyczna na poziomie εἶδη w ogóle, to *a fortiori* gdy mówimy o „idei idei” (tj. Dobru). Myślę, że właśnie tu leży tajemnica tego, co zostało nazwane ezoterycznym, całkowicie odmiennym od doktryny, która

choć daje się wypowiedzieć, została rozmyślnie ukryta. Otóż problem z ezoterycznością pogrzebany jest właśnie w tym, iż to, na co wskazujemy mówiąc „Dobro” może zostać udzielone jedynie poza dyskursem, czy też wtedy, gdy dyskurs zbliża się do wyczerpania (*end*), zatrzymania, gdy już doprowadził nas „poza”, a poprzez to, że ustał – jedynie coś wskazał. Czy nie odsyła nas to do kluczowych ustępów Listu VII?

Pozwolę sobie raz jeszcze przytoczyć ten kluczowy fragment 341c: „nie ma i nigdy nie będzie żadnego mojego traktatu o nich (o zasadach), gdyż nie dopuszczają one werbalnego wyrazu (nie są ῥήτόν). Nie da się ich słownie wyrazić tak, jak w innych naukach, ale tylko poprzez trwanie w intymności (συνουσίας) bądź towarzyszenie im i współżycie (συζήν), nagle, zostają poczęte w duszy niczym światło wskrzeszone przez skaczącą iskrę, a dalej już mogą same się karmić”. W ten sposób, dyskurs wyłania się z doksastycznych założeń ku dalszym rozjaśnieniom, aż po noetyczną intuicję; jednak na tym poziomie system pozostaje otwarty, ścieżka idzie dalej i wypełnia się w życiu, przede wszystkim poprzez trwanie w intymności z rzeczami samymi (chodzi o to, co właśnie usłyszeliśmy), współżycie (συζήν), dzielenie się nim, dzielenie się czasem. A dalej, dialog i dialektyka (które rozumiem jako ćwiczenie praktykowane wspólnie przez istoty ludzkie w danym geo-historycznym kontekście i dzięki pewnym materialnym uwarunkowaniom, bo chyba nikt nie mógłby sobie pozwolić na luksus korzystania z dialogu i praktykowania dialektyki z innymi, gdyby nie zostały spełnione pewne warunki materialne) wracają znów

do początku linii, o podłożu korporealnym, zmysłowym i zwierzęcym. Przecież nie ma dialogu pomiędzy odcieleśnionymi umysłami.

To, że określenie ejdetyczna nie jest prostą, bezsporną kwestią, jak powiedzieliśmy, uwidacznia się szczególnie w odniesieniu do Idei idei, idei Dobra. Dialektyka winna prowadzić do wiedzy o byciu rzeczy (to jest ich τί ἐστι, „cosiości”); to byłby najwyższy rezultat ścieżki ku wiedzy, działania poznającego na przedmiocie poznania. Jednakże kluczowym jest pytanie o to, co „poza” tym mówi Dobro? Otóż poza wiedzą τί ἐστι, Dobro, u źródeł całości wyłaniania się, wskazuje na dalsze osiągnięcie, to jest najwyższą μάθημα (zgodnie z tym, co pisze w Liście VII). Można rzec, że Dobro wskazuje na połączeniu podmiotu i przedmiotu, realizację ich nierozdzielności; w dialektyce mieliśmy wciąż jeszcze poznającego i przedmiot poznania, ale to w „poza”, które osadza się w śladach języka Dobra, leży spełnienie ich nierozdzielności, współprzynależności poznającego i przedmiotu poznania. To jest właśnie dobro; dokładnie To Dobro, o ile w ogóle takie orzekanie jest możliwe. Ów podmiot i przedmiot nie tylko mogą, ale odpowiadają na siebie i towarzyszą sobie nawzajem. Takim może być właśnie Dobro. Tu jest też mowa o dekompozycji tego sposobu rozróżniania, różnicy, która nie ma wartości ontologicznej, ale jedynie prowizoryczną, jako czasowa funkcja heurystyczna, ograniczona do dyskursywnej analizy. Na tym poziomie dokonujemy (na przykład) rozróżnień, wskazując na poziom zmysłowy i inteligibilny, a także odpowiadające im przedmioty rozumiane bądź jako „cienie”, bądź mające ejdetyczny charakter.

Dyskurs i rozróżnienia, które utrzymują poznającego i przedmiot poznania jako oddzielone, mają (oczywiście) fundamentalne znaczenie heurystyczne, gdyż w toku dyskursywnej analizy umożliwiają postępujące wzwyż określenia. Są to jednak rozróżnienia w obrębie logosu, a nie bytu. Nie mają ontologicznej wartości, jedynie prowizoryczną; należą do logosu i jako takie winny zostać przekroczone. Dobro służy tu jako przypomnienie owych granic, dyskursywnych rozróżnień; chodzi o przypomnienie, które uniemożliwia fatalne w skutkach zapomnienie, na przykład zapomnienie prowadzące do założenia, że epistemologiczna władza i określenie przedmiotów stanowią cel ostateczny. Dobro mówi nam, że to nie one są celami ostatecznymi, gdyż cel przekracza rozum i leży w przeświadczeniu iż poznający i poznawane, choć różne, nie są oddzielne (to jest nie są tożsame, ale oddzielne); a zatem bycie różnym, przy czym nie pojęte jako drugie, leżące samotnie w opozycji. W ten sposób elementy te nie mogą być rozdzielone, jedynie określone konceptualnie; dokonuje się to także poprzez transgresję dyskursów, szczególnie dyskursu pisanego, w którym formy te krystalizują się najlepiej. Dobro zabiera nas „poza” zadanie określenia bytów w ich „cosiości” i tym samym otwiera drogę do zjednania poszukującego i poszukiwanego, poznającego i poznawanego, przekroczenia rozróżnień, które wyczerpały swoje funkcje, ich *raison d’être* i dlatego też muszą pozostać w tyle. To jest właśnie „poza” bytem, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Dobro uciekające i wciąż na nowo chwywane odsłania nam, że życie jest w gruncie rzeczy kołem; przypomina nam, że dwa końce trzeba umieścić w ciągłości, a ich linearna opozycja nie może być utrzymana absolutnie, ale

musi zostać przekroczona i ostatecznie porzucona. Nie jest to więc jedynie kwestia wznoszenia się czy też krążenia z dołu na górę i znów w dół. Samo krążenie leży w sercu dynamiki *Państwa*.

Pozwólcie mi raz jeszcze przypomnieć, że patrzeć na słońce wskazuje na relację do bytu, który chcemy poznać, a więc do przedmiotu; prócz tej relacji, trzeba być świadomym także innej – między okiem i tym, co oglądane. Warto o tym pamiętać. Rozróżnieni to ukazują siebie i własne bycie, to znaczy samoprezentację, własne Dobro. Wydaje mi się, że chodzi o Dobro samo, nie pojęcie czy jakiegokolwiek określenie konceptualne. „To co niewyraźalne” jest samo w sobie niewyraźalne, nie jako sekret, który stanowi manifest wycofanie się z pisania ku autorskiej kontroli własnych strategii na zawołanie. To, co niewyraźalne w sobie (jeśli tak można powiedzieć), owo ograniczenie, które jest bezwiednie przeżywane przez autora (nie zdecydowane, lecz przeżywane), stanowi ostateczną podstawę i ramę (jakkolwiek dziwnie to brzmi) wiedzy; wiedzy, która w nich się wydarza. Bez tej podstawy wiedza, o ile nie jest niemożliwa, to przynajmniej nadzwyczaj zubożona i wielce ułomna, a nawet niebezpieczna. Nie jest to zapewne przypadek, że w pierwszych liniach *Etyki Nikomachejskiej* podkreślone jest zorientowanie nie tylko wiedzy i badania, ale wszelkiej ludzkiej aktywności w Dobru, oparcie się na tym kierunku, który ostatecznie podąża ku Niemu; często powtarza się tam, że jest to uniwersalnie akceptowane przekonanie. Czymże w ogóle jest możliwość poznania, zadanie εἰσασία, bez tej orientacji, bez owego ostatecznego horyzontu?

To, co jest niewyraźne, czego nie da się określić jako οὐσία, nie jest przy tym pozbawione relacji do dyskursu wiedzy, kulminującego w dialektyce; raczej stanowi jego wypełnienie i zakończenie – stanowi (jak już powiedzieliśmy) najszlachetniejszą μάθημα. Jest ono samą πράγμα, z tym zastrzeżeniem, że nie da się tego całkowicie wyrazić. Stanowi osobliwość każdego bytu – nie możliwą do ujęcia ejdetycznego; przynajmniej nie w pełni, nigdy w pełni. Byt powraca więc do dobra faktu, tzn. faktu, że jest, do tego dobrego faktu, że jest – dobra własnego bytu.

Jeszcze jedna uwaga na marginesie: myślę, że doświadczenie przyjaźni u Arystotelesa można potraktować jako szczególny wykład wspomnianego wyżej powiązania rzeczywistości cielesnej i zmysłowej oraz dialektyki. Te niezwykle fragmenty z dziewiątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*, które studiowaliśmy dwa lata temu w *Collegium*, ukazują przyjaźń jako nade wszystko dzielenie się αἴσθησις, jako συναισθησις, współ-odczuwanie, czyli współ-czucie, współ-odczuwanie, będące owocem zwykłego bycia razem, nawet bez rozmowy. Te fragmenty pozwalają nam wreszcie powiązać żywą zmysłowość i dialektykę jako praktykę wspólnotową. Jestem przekonana, że jest to też forma Dobra; przyjaźń rozumiana dosłownie jako zbliżenie dialektyki i żywotności.

### Podwójne Źródło

Chciałam także zamieścić fragment dotyczący „podwójnego źródła”, co mogłoby podważyć nasze dotychczasowe ustalenia odnośnie jedno-rodzicielskiej rozrodczości, czy

też jedno-rodzicielskiej prokreacji. Z jednej bowiem strony, Dobro może być odtwarzane dzięki śladom, które zostawia za sobą, na sposób nie-konceptualny, poza ejdetycznym określeniem: w domenie tego, co inteligibilne, gdzie intelekt kontempluje to, co inteligibilne; ale można je odtwarzać także w synu, w słonecznym potomstwie i wszystkim, co od niego pochodzi, w procesji ujawniającej cały kosmos i jego zarówno uporządkowanych i nieuporządkowanych kolejach losu. Wszechświat zmysłowy pochodziłby z przelewającej się obfitości i hojności ojca.

Z drugiej strony, Platon konsekwentnie sygnalizuje ograniczenia i jednostronność narracji samotnego rodzicielstwa. Przyczyny bowiem muszą być dwie, źródło jawi się jako dwojaki. Aby mogło się udzielić, odsłonić swoją ekspansywność, Dobro potrzebuje otwartości w którą mogłoby się wlać, receptywności, w której może się ujawnić. Rodzenie zakłada owo towarzystwo. Są to momenty niezwykle trudne w *Corpus Platonicum*.

Platon przeciwstawia Dobru inną zasadę, która jest równie praźródłowa (o ile nie bardziej) i która skrywa się pod wieloma maskami; czyni to zawsze po namyśle, a przy tym bardzo ostrożnie. Jest to zasada utkana z obrazów, mitów i metafor; gdy tylko dochodzi się do jej granic, od razu popada w niewyraźność.

To, co jest szczególnie niejawne w narracji przelewającego się ojcostwie, to pośrednio wyrażona, a przy tym żywotna potrzeba *locus*, tego-w-czym (ἐν ᾧ). W *Timajosie*, przybiera ono różne nazwy, może być wielorako przedstawiane, a przy tym pozostaje nieuchwytnie, odporne na wszelkie próby ujęcia opisowego. Jego wprowadzenie wyznacza



nagłą zmianę tempa i nowy początek (47e), w którym trzeba uznać drugą, praźródłową zasadę. I tak, po tym jak opisał pracę Demiurga i powołanie do bycia kosmosu poprzez obliczenia i wiedzę matematyczną, zwraca się Timajos następującymi słowami: w porządku, ale rzecz jasna, zapomnieliśmy tu o czymś; aby ujawnić się w owej przelewającej obfitością szczodrości, to znaczy nadmiarze i rozlewającej się rozrodczości, Dobro musi mieć miejsce do którego mogłoby ująć. Owo „to-w-czym” przyjmuje wiele imion w *Timajosie*, z których pierwszym jest „konieczność”; ale także  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ . Lubię tłumaczyć ten nieprzekładalny termin jako „otwarcie”. Bez tego kontenera stawania się, „otwarcia”, odstępu też czy obszaru receptywności, nie sposób jakkolwiek pomyśleć o rozlewaniu się czy też prokreacji Dobra. Jednocześnie jest ono właściwie niedostrzegalne. Receptywność najłatwiej przeoczyć naprzeciw hipnotyzującego blasku tego, co receptywne. To, co nie jest rzeczą, ustępuje miejsca jawnemu postępowi rzeczy. Można by wiele powiedzieć o twórczości czy płodności Ojca, Demiurga, Dobra nie zastanawiając się nad warunkami koniecznymi do urzeczywistnienia narodzin, a które muszą być dane, żeby rodzenie w ogóle mogło się ziścić. Wydaje się, że Platon zastanawia się nad tym i próbuje udzielić odpowiedzi poprzez wprowadzenie drugiej zasady –  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ : musimy mówić o źródle jako dwoistym, nawet w radykalnej niewspółmierności tych dwóch tych dwóch  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ , tych dwóch zasad.

W *Państwie* spotykamy analogiczny ruch, z początku w księdze VII, gdy (po tym jak więzień jest już poza jaskinią) mówi o „słońcu w jego  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ” (słońcu na niebie, które jest wszechogarniające i w którym wszystko się

rozwija, w otwartości stawania się) i znajduje wypełnieni w zamykającym micie o śródziemnomorskiej matce. (Nie trzeba dodawać, że mit z trudem można postrzegać jako domknięcie czy konkluzję.) Tutaj, pośrodku bardzo uporządkowanego/ustrukturyzowanego kosmosu, *Ἀνάγκη*, Konieczność, przedstawiona jest jako siedząca w nieprzeniknionej ciszy, otoczona gronem córek, które nie mówią, ale śpiewają, same otoczone przez dalszych tłumaczy. Oba dialogi, skupione wokół narracji o ojcowskim/twórczym działaniu Dobra, dryfują w kierunku uznania czegoś brakującego, czegoś, co wymknęło się pierwszemu badaniu; narracja musi zostać niejako rozpoczęta od nowa, poprawiona, uzupełniona.

Fakt, że to, co matczyne wkrada się na scenę w obu przypadkach, co więcej jako rezultat namysłu, wskazuje, że być może mamy tu do czynienia z cofaniem się jeszcze bardziej ekstremalnym, nieodwracalnym, archaicznym niż w przypadku uciekającego ojca. Świadczy o tym także napięcie, któremu poddany jest *λόγος* – to zmieniając się w *μῦθος*, to wytracony w nieprzejrzystych próbach predykcji, aż w końcu przy granicy milczenia.

### Sprawiedliwość

*Państwo* nie tylko krąży wokół centralnych zagadnień Dobra i dryfowania ku Konieczności, ale poprzedza je równie istotna kwestia – zagadnienie sprawiedliwości. Temat ten podjęty jest ponownie w księgach następujących po księdze VII i jest lingwistycznie adresowany aż do końca tekstu.

Przygotowałam jeszcze kilka uwag odnośnie Sprawiedliwości jako innej odslony Dobra. Dzisiejszy wykład rozpoczęliśmy od zwrócenia uwagi na Dobro, które zbiega przed nami, pozostawiając ślady w świecie zjawisk, który wywołuje. Innymi słowy, podjęliśmy próbę wytropienia Dobra, rozważając konsekwencje jego przebudzenia, filiacji. Ale być może powinniśmy szukać także śladów za nami, nie mniej niż przed nami; być może podążaliśmy nie zauważając czegoś, co nie jest nieistotne.

Istnieje ciągły i ścisły paralelizm między językiem, który używa się do opisu Dobra i sprawiedliwości, poczynając od charakterystyki ich badań jako kwestii polowania, tropienia. Są one równie uciekające i nieuchwytnie. Trzeba poza tym powiedzieć, iż sprawiedliwość jest przede wszystkim powiązana ze współmiernością, spawaniem różnicy, harmonizowaniem jej jako takiej, a zatem siłą jednoczącą, powiększającą, a nawet chroniącą różnicę jako taką. Mamy tu wiele przytoczonych przykładów, które próbują dopracować obraz sprawiedliwości: weźmy na przykład harmonię akordu, w którym różne dźwięki ujęte są razem. Otóż nie byłby on tym czym jest gdyby nie składał się z różnych dźwięków jako takich. To właśnie zdaje mi się być swoista preambuła, czy też dosłowne przygotowanie własności, które następnie zostaną odniesione do Dobra. Chciałabym podsumować kilkoma uwagami odnośnie jaskini, naszej sytuacji w niej, a także powrócić do pytania co to znaczy doświadczać Dobra o ile nie da się go poznać ejdetycznie, a także co znaczy mówić o sprawiedliwości i Dobru, w jaki sposób tekst pisany (dociekania filozoficzne w jakiegokolwiek formie) odsłania się w  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  i poucza życie.

Jaskinia nie jest w gruncie rzeczy obrazem naszej kondycji ludzkiej, jak to się często mówi. Jest wręcz odwrotnie. Nie wszyscy ludzie są więźniami w podziemnej scenerii: mamy tu także lalkarzy, którzy zapewniają więźniom rozrywkę i utrzymują w nieświadomości. Ludzie wykorzystują innych ludzi. Jaskinia jest więc obrazem polityki i walki o nią, tego, co mogłoby oznaczać otwarcie pewnej przestrzeni i możliwości wprowadzenia sprawiedliwości na scenę, do ψυχή, do πόλις. Możemy postrzegać jaskinię jako obraz inicjalny, zalążkowy w którym da się dostrzec dynamizm, możliwość ewolucji, zmiany i przemiany, jakkolwiek odległych.

Przekłóżył Piotr Prokopowicz