

Eva Brann
Idea Dobra: cel ostateczny

Nie wiem, czy mam słuszność, ale zamierzam zgromadzić kompendium, przedstawić opis pojęcia, które występuje tylko w jednym miejscu w trzydziestu sześciu dialogach Platona (o ile mi wiadomo) i jest zarówno ich szczytem, rodzajem punktu dojścia jak i punktu wyjścia, podstawą, a zatem przenika je całe.

W bardziej wyrafinowany sposób można powiedzieć, że jest ono *transcendentne*, *fundamentalne* i *immanentne* jednocześnie. Tym pojęciem jest *Idea Dobra*, które dokładnie można zlokalizować w *Państwie*, Księgach VI–VII, 503–516. W 509b pojawia się najbardziej interesujący, najbardziej pobudzający do myślenia aspekt tego lub jakiegokolwiek pojęcia, jakie mogą sobie wyobrazić: owa *Idea Dobra* ma być „poza [najdalszym] bytem” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; ἐκεῖνο wskazuje na bardziej odległą z dwóch rzeczy). Subtelnie rzecz ujmując, okazuje się, że *Idea Dobra* nie

tylko nie *istnieje* tu i teraz, ale nawet *nie jest* – ani na ziemi, ani w krainie idei¹.

Dla celów mojego opracowania mam zamiar trzymać się eksplikacji fragmentów zaczerpniętych ze środka *Państwa*, z wyjątkiem czterech pomocnych odniesień, o których wspomnę na wstępie, a następnie przejść do wspomnianych fragmentów *Państwa*.

1) Na końcu *Państwa* opowiadany jest mit, powszechnie nazywany Mitem Era. Zawiera on wizję kosmosu, dobrze

¹ *Istnienie*: tutaj i teraz; *Bycie*: poza przestrzenią i czasem. Cały czas używam terminu „pojęcie”, aby uniknąć nowoczesnego określenia „koncept”. W Dialogach, które znam, nie ma konceptów, oznaczających wyabstrahowane, odcięte od percepcji mentalne konstrukty. Istnieją opinie (δόξαι), pochopne myśli, które często okazują się być fałszywe. Idee lub formy (εἶδη) nie są uboższe, ale bogatsze pod względem treści niż percepcje sensoryczne, nie są „abstrakcyjne”, ale „konkretne”, to znaczy gęste pod względem zawartości.

Charakterystyczną cechą pisarstwa Platona jest umieszczanie kluczowych pojęć w przysłowiowy środek tekstu; dlatego pomysł króla-filozofa pojawia się niemal dokładnie w środku *Państwa* (473; tekst ciągnie się według paginacji Stephanusa od 327 do 621).

Inną cechą jest pobieżne, niemalże ulotne formułowanie absolutnie kluczowych spraw. Najlepszym przykładem, jaki znam, jest zdanie na końcu Księgi IX, które głosi, że zakładane miasto nie jest przeznaczone do realizacji politycznej, ale stanowi model dobrze zharmonizowanej duszy (592c). Porównaj 443c–d: „A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje” (przeł. S. Lisiecki). Zatem *Państwo*, po grecku Πολιτεία (Konstytucja), zawiera nie polityczną, lecz psychologiczną receptę na dobrze ukształtowaną duszę.

Dlaczego Platon to robi? Mam dwa przypuszczenia. Może nim powodować pewien rodzaj zakłopotania podczas wprowadzania naprawdę ważnych pojęć. Albo, co bardziej prawdopodobne, uważa swoje ulotne wglądy za nagrodę zarezerwowaną dla czytelników obdarzonych wnikliwym umysłem.

uksztalowanego wszechświata (616b–c). Do czterech z jego charakterystycznych cech należą:

A. filar lub słupek (κίον) światła, który, można by powiedzieć, przebija niebiosy;

B. osiem kręgów-wrzecion zagnieżdżonych jedno w drugim, przesywanych przez słupek światła. Każdemu przypada jedna ze znanych planet, z Ziemią przeszytą przez ten słupek i statyczną w centrum;

C. promienie świetlne emanujące ze środka tegoż snopa światła na zewnątrz, poprzez kosmos (lub w odwrotnym kierunku);

D. pasy światła promieniujące z końców słupa (wierzchołków wału) jak „podwiązania” (ὑποζώματα) okrętów wojennych, splatające całość, podobne do południka, liny².

Jeśli to zarówno zmysłowe, jak i nadzmysłowe odwzorowanie wszechświata jest właściwe, to pasuje do trzech cech Idei Dobra, od których zaczęłam. Promienie światła odpowiadają jej *immanencji* (jej spójnemu rozproszeniu w bycie i jego przejawom); biegun światła odpowiada jej *podstawie* (jej paradoksalnie pionowej podporze); z kolei podwiązanie przez pasy światła odpowiada *transcendencji* i *zewnętrzności* (jej byciu ponad i poza zarówno niebiańskiego, jak i ziemskiego świata). Zatem mit kończący *Państwo*

² Widziałam zdjęcie kadłuba statku przewiązanego linami: J. Adam (red.), *The Republic of Plato*, t. II, Cambridge 1902, s. 442.

Wnioski z tego fragmentu należą tylko do mnie i podlegają dyskusji. Wynikają one z szerszej interpretacji, jaką chcę mu nadać, która również jest podważalna. Chciałabym odwołać się do neoplatonickiej systematyzacji *Dialogów* Plotyna, aby potwierdzić moją wizję Mitu Era, jednakże ilość koniecznych szczegółów przekroczyłaby ramy tego eseju..

zawiera wizualizację Idei Dobra w postaci struktury światła, dającej się świetnie wyobrazić, lecz wyrazić tylko aluzyjnie i negatywnie.

2) Platon pisał listy do różnych osób w świecie greckim, zwłaszcza we Włoszech. Niektóre z nich uważa się za sfalszowane, lecz nie *List VII* – najdłuższy i najbardziej interesujący filozoficznie. Ten list bardzo otwarcie przedstawia elementy wiedzy w porządku rosnącym: w jaki sposób poznajemy zjawiska, jakie są nasze sposoby poznania i jaki jest prawdziwy przedmiot wiedzy (342). Wśród nich Platon wymienia dobro, piękno, sprawiedliwość – wszystkie na tym samym poziomie, prawdopodobnie na poziomie form, które są w *obrębie* Bytu. List ten został napisany pod koniec życia Platona i można go uznać za jego podsumowanie. Z tego powodu brak Idei Dobra, która znajduje się poza formami, jest dla mnie istotny: Dobro jest czymś naprawdę unikalnym dla *Państwa*. To dla mnie zaskakujący i tajemniczy fakt: dlaczego tak interesujące i tak płodne pojęcie jest zbiorem z tylko jednym elementem, pomysłem-jednorożcem?³

³ Cenne: Wróćmy znowu do Plotyna. Ostateczne Dobro, które jest „ponad bytem”, zostało wprowadzone do teologii chrześcijańskiej poprzez *via negativa*, metodę zbliżania się do Boga poprzez negację, jego Nie-Bycie. Plotyn stanowi przystanek na tej drodze. W tej i innych kwestiach praca Wernera Beierwaltesa okazała się niezmiennie pomocna w zrozumieniu *Ennead* Plotyna, podobnie jak Plotyn w myśleniu o *Dialogach* Platona.

Siódmy List ma jedno istotne słowo wspólne z *Państwem*: „nagle” (ἐξαίφνης), które pojawia się przy pierwszym skierowaniu się ku światłu w tym drugim drugiej (515c) i przy przeblysku światła w duszy w tej pierwszej (341c). Z drugiej strony, list Platona jest bardziej gderliwy niż dialog sokratyczny, przejawiając to, co obecnie nazywamy elitaryzmem – uporem Platona, że prawdziwa filozofia jest dla

3) Arystoteles przedstawia dobitną krytykę Idea Dobra: *Metafizyka* III.2 i nast., *Etyka Nikomachejska* I.6.1 *Etyka Eudemejska* I.8. Jego opór jest wzruszający, ponieważ podkreśla, że ci, którzy wprowadzili formy (εἶδη), są dla niego „ukochanymi” (*Eth. Nic.*). Zaryzykuję i po prostu pominię jego zarzuty, z powodu okoliczności, za które winę ponosi sam Platon. To on nazwał to pojęcie „ideą” (ιδέα), dlatego Arystoteles miał podstawy ku temu, by traktować ideę Dobra jako jedną z całej grupy „oddzielnych” bytów, tych form, do których Platon odnosi się przy użyciu zwrotnego zaimka nieosobowego αὐτό, „to samo” tak jak „Piękno *samo w sobie*” czy „Sprawiedliwość *sama w sobie*”.⁴

Arystoteles sprzeciwia się im, ponieważ wydają mu się trwale oddzielone od zmysłowych indywiduów, za które mają być odpowiedzialne. W swojej krytyce ignoruje fakt, że Dobro *nie* jest ideą⁵ ani formą – jego zarzuty mijają się więc z celem. Nie jest też w pozycji do atakowania Idei

nielicznych, podczas gdy w *Państwie* Sokrates jasno mówi, że „każdy [z nas] ma wrodzoną moc w duszy, która jest narządem, przez który każdy się uczy...”. Możemy zostać skierowani ku światłu jedynie wtedy, gdy cała dusza obróci się, aby ujrzeć Byt, a następnie to, co jest jeszcze jaśniejsze od Bytu – Dobro (518c-d). Ponadto *Państwo* faktycznie jest pisemnym traktatem o Dobru, podczas gdy List mówi, że nikt, kto bada naprawdę poważne sprawy – a co może być poważniejsze niż Dobro – nigdy nie będzie o nich pisał dla ogółu (344c).

⁴ Platońskie „samo w sobie” czasami tłumaczy się jako „absolutne”, co oznacza, że zwrotność jest skierowana na siebie, uwolniona od wszelkiej zewnętrznej zależności.

⁵ *Idea* Platona w żadnym wypadku nie oznacza idei w umyśle, ale rozumiały przedmiot *dla* umysłu (νόησις). W E.E. I.8.17 wspomina „εἶδος dobra”; εἶδος jest typowym terminem określającym byty idealne.

Dobra jako będącej poza, po drugiej stronie naturalnego, kosmicznego lub możliwego do pomyślenia, idealnego świata, ponieważ punkt szczytowy jego filozofii, boskość zwana Νοῦς, „Umysł”, jest również poza wszystkimi uznanymi przez siebie bytami i z pewnością poza granicami zmieniającego się kosmosu (*Metafizyka* XII.7).

4) Arystoksenos zapisuje w swoich *Elementach harmoniki* 30 anegdotę często opowiadaną przez swojego nauczyciela, Arystotelesa. Otóż słuchacze przyszli na wykład Platona na temat Dobra, ponieważ spodziewali się, że dowiedzą się czegoś o dobrach doczesnych, takich jak zdrowie i bogactwo. Zamiast tego, ku ich rozczarowaniu, wykład był w całości poświęcony matematyce i w skrócie dotyczył tego, że „Dobro jest jednoczące” (ἀγαθόν ἐστιν ἕν)⁶. Cytuję Arystoksenosa, ponieważ jego opowieść pasuje do mojej wykładni.

Muszę poczynić jeszcze jedno wstępne zastrzeżenie. Uważam, że wszelka wielka filozofia, ta, która nie jest pochłonięta opracowywaniem i rozwiązywaniem zagadek, ma charakter teologiczny. Dotyczy to zarówno wielkich myślicieli nowożytnych, jak i starożytnych, lecz teraz skoncentruję się na tych ostatnich. Zarówno w punktach kulminacyjnych filozofii Platona, jak i Arystotelesa natrafiamy

⁶ „Będę traktowała ἕν przymiotnikowo. Wraz z przedimkiem, τὸ ἕν, będzie rzeczownikiem, „jednością”. Zatem ani „Dobro jest jednym”, czyli „zasada nazywana jednością”, ani „Dobro jest jedno”, czyli „Dobro jest jednostką” są właściwym odczytaniem, lecz „Dobro jest uni-fikujące, jedno-czące”. Zarówno Heraklit (DK22 B10), jak i Plotyn (VI.6.14) wskazują pośrednio na to rozumienie: „Jedno” jest aktywne w procesie unifikacji”.

na bóstwa o majestatycznym wyglądzie, nieograniczonej mocy i ostateczne w swoim panowaniu.⁷

Ani „Dobro” [rodzaj nijaki] (τὸ ἀγαθόν) Platona/Sokratesa, ani „Umysł” [rodzaj męski] (Νοῦς) Arystotelesa nie jest *Osobą* ani *Stwórcą*⁸ i oba są *zewnętrzne* w stosunku do zmysłowego wszechświata, choć w nim funkcjonują. Νοῦς porusza świat, generując – nieodwzajemnione – przyciąganie na odległość, wzbudzając głód we wszystkich istotach zdolnych do ruchu na świecie; w ten sposób natura Arystotelesa *jest przeniknięta głodem*, apetytem, który ostatecznie można przypisać pragnieniu poznania. Jego największe dzieło zaczyna się od twierdzenia, że wszystkie istoty ludzkie łakną

⁷ Sokrates nazywa podejście do punktu centralnego swojej filozofii „największą nauką”; Arystoteles nazywa go „filozofią pierwszą” (Platon, *Państwo* 503e; Arystoteles, *Metafizyka* 1026a). Przywołanie po raz pierwszy kwestii najwyższego badania to dobra okazja, by podkreślić, że Sokrates jest daleki od wprowadzania jakiegos miałkiego idealizmu. Kładzie szczególny nacisk na fakt, iż droga w górę i samo badanie wymagają doskonałości, a nie pochopności; oraz precyzji, dokładności (obie to ἀκρίβεια), czystości, a nie niedbałości (ῥαθυμία, 504c–e). Pod wpływem Dobra z *Państwa*, romantyczne wyniesienie z *Fajdrosa* i *Uczty* zamienia się w ciężką pracę, wymagającą wyjątkowej uwagi – naukę.

⁸ Tak naprawdę nie wiem, czym jest *osoba*. Być może wystarczy te trzy próby zarysowania tej kwestii, jedna bardzo luźna, druga paradoksalna, a trzecia jałowa; 1. osoba to istota *bardzo podobna* do mnie; 2. osoba to istota, która cieszy się indywidualnością z *powodu* przynależności do wspólnoty zwanej ludzkością; 3. osoba to istota, której poprawnie brzmiącym zaimkiem zwrotnym nie jest „co” lub „to”, ale „kto”. Nr 2 faktycznie nam coś mówi.

Stwórca: rozumiany w najbardziej radykalnym sensie, nie jako twórca (ποιήτης) rzeczy z danego materiału, na wzór pewnego modelu (tak jak „Demiurg” [δημιουργός] z dialogu *Timajos*), ale jako ten, który tworzy świat z niczego zgodnie z własną wolą (jak Bóg Biblii w niektórych interpretacjach). Zob.: „Wyjście”, załącznik do tego eseju.

(ὁρέγονται, *Metafizyka* I.1, 980a1) poznania, a kulminuje w twierdzeniu, że boski Umysł przyciąga wszystko, co się rusza; przyciąga je zarówno jako przedmiot poznania jak i „łaknienia” (ὀρεκτόν; *Metafizyka* I.1, VII.7.2).

Dobro działa inaczej – w pewnym sensie. Nie jest ani „demiurgiem” – rzemieślnikiem, sztukmistrzem, dosłownie „pracownikiem dla ludu”, ani twórcą jakiegokolwiek rodzaju, a już najmniej stwórcą; nie ma też żadnego aspektu osobowości, takiego jak człowieczeństwo czy osobowa boskość – a jednak ożywia kosmos i jego mieszkańców aktywnością nakierowaną na cel.⁹

Teraz mogę przejść do wykładni samego Pojęcia Dobra, na podstawie jednego tekstu, w którym o nim mowa. Platowski sposób kompozycji jest cyrkularny. Mam na myśli nie tylko to, że całe *Państwo* jest skonstruowane tak, aby być postrzegane jako gniazdo koncentrycznych okręgów¹⁰, z zapowiedzią filozofów-władców dokładnie w centrum i krytyką poezji wchodzącą i wychodzącą dokładnie wzdłuż jego średnicy. Mam też na myśli to, że jego argumenty mają tendencję do rozpoczynania się i kończenia na tym samym tonie.¹¹ Ten fakt nie jest dany wprost, lecz można go wywnioskować. Od pierwszego wprowadzenia Idei Dobra, aż po pierwszy krok w edukacji, która znajduje się pod jej egidą, jedn-ość, uni-fikacja jest obecna. Przypomnijmy sobie

⁹ Aktywność jest terminem arystotelesowskim (ἐνέργεια), więc używam go z pewną dozą wahania. Z drugiej strony Sokrates/Platon są w kluczowych aspektach prekursorami Arystotelesa. Więcej poniżej.

¹⁰ Podobnie jak osadzone wrzeciona z mitu o Erze.

¹¹ E. Brann, *The Music of the Republic*, Philadelphia 2004.

relację Arystoksenesa na temat wykładu Platona na temat Dobra, gdzie określenie „jedyne,” tu jako przymiotnik, pełni rolę predykatu. W tym duchu edukacja filozofów rozpoczyna się od jednostek w matematyce, tych małych, samodzielnych jedności, które są zasadą i składnikiem liczby, mnogości. Sokrates uważa je za „dźwig,” podnośnik do Bytu. Uważam, że chodziło mu o to, że filozofia zaczyna się od studiowania arytmetyki, czyli liczby, nie po to, by zdobyć kompetencje obliczeniowe, ale jako bodziec do refleksji nad cechą bycia „jedną ponad wieloma” form.¹² Z kolei *Państwo* kończy się obrazem zjednoczonego świata, kosmosu wspartego na wiązaniach światła (zob. nr 1 powyżej).

Sokrates zajmuje się pewnymi peryferyjnymi okolicznościami, zanim skupi się na samym Dobru, a raczej nie na „nim samym”, lecz na jego obrazie, analogu i micie. Jego dwoma głównymi rozmówcami są dwaj bracia Platona; z pewnością ten istotny z ludzkiego punktu widzenia fakt ma wpływ na unikalny kształt przekonania tak głęboko istotnego dla Sokratesa – człowieka o silnej skłonności do skrywania swoich najbardziej hołubionych, stanowczych opinii. Nie mam na myśli tego, że nigdy ich nie wyraża (skąd miałabym to wiedzieć?), lecz fakt, że robi to rzadko i tylko w newralgicznych momentach, a co za tym idzie,

¹² Ponieważ liczba *różni się* od formy sposobem w jaki góruje nad tym, co pod sobą gromadzi. Weźmy taką formę jak Odwaga; każda jednostka, która jest nią nasączona, jest odważna. Nie tak jest z liczbą; przedmioty, które gromadzi, nic nie zapożyczają z jej charakteru, ponieważ, powiedzmy, te zebrane pod formą Trójki, nie są trójkowate, lecz pozostają jednościami. Zdaniem Sokratesa zaduma nad tą różnicą otwiera drogę do filozofii.

głównie w momentach zapadającego w pamięć patosu.¹³ Z ich dwójki na początku to Adejmantos jest partnerem w rozmowie Sokratesa. Wydaje się, że jest to brat mniej zdolny do wyższych nauk prowadzących do Dobra, częściowo z powodu swojej niecierpliwości. Sokrates zaczyna od zarysowania kontekstu. „Najwyższa nauka” lub „nauka” (μάθημα) jest ukoronowaniem edukacji królów-filozofów. Zarysowuje krótko rodzaj duszy, rzadko spotykanej¹⁴, która ma predyspozycje do właśnie tych studiów: jest to dusza posiadająca szerokie horyzonty oraz uporządkowana, bystra oraz stabilna. Już wcześniej zaznaczył, że nie ma szybkiej metody na osiągnięcie takiego usposobienia, lecz konieczny jest długi wysiłek. Jako że uważam, że właśnie ten długi wysiłek stanowi kwintesencję nauki, o której mowa, Sokrates zamierza zaprzeczyć sobie i przedstawić zarys tej drogi.

Adejmantos zaczyna naciskać na Sokratesa, aby ten wyraził swoje własne zdanie na temat Dobra; nawet określa warunki: czy to jest wiedza, czy przyjemność? Sokrates staje się wymijający i wydaje się uciekać od tematu. Glaukon, w braterskim geście, interweniuje, aby uratować rozmowę. To właśnie on nadaje się na długą drogę; to on z Sokratesem pozostaje w stosunku nauczyciel-uczeń, który stanowi μέθοδος, „drogę do podążania”, w wyższych studiach opisanych w *Siódmym Liście* (341c, 344b). Będzie partnerem Sokratesa przez długi czas¹⁵.

¹³ Obaj bracia występują razem tylko w jednym dialogu, co znaczące, jest to dialog o Jednym – *Parmenides*.

¹⁴ Lecz potencjalnie uniwersalnej (Platon, *Państwo* 518c).

¹⁵ Adejmantos ponownie włącza się do rozmowy, gdy zaczynają mówić o odstepowaniu od państwa zarządzanego przez filozofa-króla

Sokrates dość zdecydowanie odrzuca dwie sugestie Adejmantosa. Dobro nie jest wiedzą, ponieważ nikt zapytany o to, co stanowi przedmiot tej wiedzy, nie potrafił powiedzieć nic więcej, niż że jest to „wiedza o dobrym”, co nic nie wyjaśnia. Dobro nie jest również przyjemnością, ponieważ istnieją złe przyjemności. Można jednak stwierdzić coś z pewnością: Dobro jest użyteczne i przynosi korzyści. Podczas gdy możemy pragnąć tego, co *wydaje się* sprawiedliwe i piękne, to jeśli chodzi o dobro, każdy chce tego, co *jest* dobre, a nie tego, co tylko takie się wydaje. Jak już wspomniałam, Sokrates niedługo przedstawi własne wymagania dotyczące długiej i „okrężnej drogi” (περίοδος, 504b), by dostąpić pewnego rodzaju wiedzy o Dobru.

Uporawszy się z ustaleniem warunków wstępnych, Sokrates zalewa Glaukona potokiem różnorodnych typów podobieństw: żartobliwym porównaniem (Potomstwo), obrazem wizualnym (Słońce), analogicznym diagramem (Podzielona Linia), zobrazowanym mitem (Jaskinia). W świecie nadzorowanym przez Dobro, główną aktywność stanowi wyobrażanie sobie, co prowadzi do drugiej części podwójnego

w Księdze VII (548d). Jego pierwszym wkładem jest uczyniona w dobrej wierze, lecz nieco niezdarna, pochwała swojego brata; Sokrates prostuje go. Adejmantos ma towarzyskie usposobienie (*Parmenides* 126a), ale być może nie poświęca wystarczającej uwagi temu, co mówi. Na podstawie Glaukona opisuje pierwszy rodzaj odstępstwa od rządów filozofii na rzecz władzy honoru, ponieważ jego brat jest miłośnikiem zwycięstwa; Sokrates szybko zauważa, że ten typ timokratyczny ma pewne niechlubne cechy. Jednakże Adejmantos nieświadomie wywyższa swojego brata, ponieważ wszyscy filozofowie muszą być wojownikami, a zatem z pewnością miłośnikami zwycięstwa.

pytania, które będą musiały poruszyć, dotyczącego Dobra. Jaka jest jego funkcja *poza* Byciem, a więc *poza* zarówno kosmosem natury, jak i nawet królestwem form? I jaka jest jego funkcja *w obrębie* tych dwóch królestw? Innymi słowy: Jak Dobro działa transcendentnie *oraz* jak immanentnie?

Jeszcze jedna uwaga. Piszę „Dobro” zamiast „Idea Dobra” już od pewnego czasu. Dlaczego Sokrates Platona używa terminu „Idea”? Ἰδέα i εἶδος są dwoma wymiennymi terminami w *Dialogach*, oba mają tę samą podstawę: [v]id, jak w naszym *video*, oznaczające to, co związane z widzeniem, postrzeganiem, wyglądem.¹⁶ Jednakże Dobro nie daje się uchwycić przy pomocy *intuicji*. To dlatego, że w „byciu” *poza* Byciem, jest *poza wszelkim* widzeniem, sensorycznym i hipersensorycznym, wzrokowym czy umysłowym. Jako *źródło* możliwości poznania i samego poznania – patrz poniżej – ono samo znajduje się *poza* rozumieniem. Dlatego uważam, że Platon użył terminu „Idea” Dobra z pewnego

¹⁶ Na przykład, w *Państwie* 596a–b, zarówno εἶδος jak i ιδέα występują razem, podobnie jak w *Fajdrosie* 103e, 104b. W *Państwie* oba terminy są używane w odniesieniu do artefaktów, takich jak łóżka i stoły. To ma znaczenie w kontekście kontrowersyjnego pytania, czy istnieją formy rzeczy stworzonych ręką ludzką. Według mnie odpowiedź, że w pewnych kontekstach mówi się o tym, że boski Demiurg stworzył zarówno kosmos, jak i, prawdopodobnie, idealny model, na podstawie którego działa (*Państwa* 507c, 530a); *Timajos* 29 a) jest jedynie częściowa; w takim przypadku *wszystko*, co istnieje, jest artefaktem, a więc formy odnoszą się do wszystkich artefaktów. Mam wrażenie, że ιδέα jest nieco bardziej wizualna niż εἶδος. Dlatego mój ulubiony tłumacz *Państwa*, Raymond Larson, używa terminu „kształt” na ιδέα i „forma” dla εἶδος. Z kolei w słowniku Asta, *Lexicon Platonicum*, εἶδος jest definiowany jako „gatunek lub forma”, podczas gdy ιδέα jest definiowana jako *species vel forma sub oculos cadens*: „rodzaj lub forma widoczna dla oczu obserwatora.”

przyziemnego powodu: nie miał dostępu do naszych pisemnych symboli do oznaczania jego nadzwyczajnego statusu – ani wielkich liter, ani kursywy; nie mógł napisać *Dobro* (jak ja teraz zrobię), więc po prostu nazwał je – Ἰδέα.

Jednakże pierwszą reakcją Sokratesa jest wycofanie się z długiego wywodu do werbalnej dwuznaczności, słownego żartu. Rozpoczyna: „Czy więc nasza polityka (πολιτεία, „konstytucja”, grecki tytuł książki) nie będzie doskonale uporządkowana (κοσμήσεται, dosłownie „zrobiona kosmosem”), gdy jej stróż, który ją nadzoruje, będzie kimś, kto zna te rzeczy?” „Te rzeczy” to sprawiedliwość i piękno – miasto nazywa się Καλλίπολις, „piękne miasto” (457b)¹⁷ – i jego stróż-władca musi wiedzieć „jakkolwiek są dobre.”¹⁸

¹⁷ Mniej więcej w podobny sposób moje miasto, Annapolis, reklamuje siebie.

¹⁸ Jacob Howland, w swojej pracy „Glaucon’s Fate” (2018), wysuwa bardzo przekonujący pogląd, że Piękne Miasto z *Państwa* jest celowo wzorowane na przerażającym zniekształceniu spartańskiej politei Li-kurga narzuconej przez Trzydziestu, grupę ateńskich protofaszystów, w tym krewnych Platona, Kritiasa i Charmidesa. Grupa została powołana do władzy w Atenach przez Spartiatów, którzy zwyciężyli ją pod koniec stulecia. Porażka zaczęła się od zwycięstwa Greków nad inwazyjnymi Persami. Zwycięstwo to osiągnięto pod przywództwem Ateńczyków. Cóż za los – w ciągu niecałego stulecia ze złotego blasku stoczył się wprost w objęcia mrocznego rozkładu!

^W każdym razie praca Jacoba Howlanda pokazuje, że porównanie duszy do miasta jest błędne: To, co działa dobrze dla zdrowej duszy – oddanie się refleksji, kontrola nad własną psychiką, wzniesienie się do najwyższej zasady, której poznanie chroni przed popadnięciem w ideologię – to wszystko może być niszcząco tyraniczne jako instytucja polityczna.

Oto potwierdzenie: Sam Sokrates wyraźnie wolał żyć w chaotycznej demokracji, ponieważ „w nim się znajdują wszelkie rodzaje ustrojów, bo tam wszystko wolno, i bodaj że jak ktoś chce państwo urządzić,

Wówczas Sokrates, powtarzając słowa o swojej własnej niezdolności do wyjaśnienia i ich niemożności zrozumienia *Dobra* (τᾶγαθόν, teraz już nie „idei Dobra”), przeprowadza zwięzłą analizę „rzeczy samych w sobie”, form, tutaj nazywanych ideami, oraz ich funkcji byciem jednym ponad wieloma¹⁹.

Wśród nich wymienia dobro. Zatem istnieje idealne dobro *wśród* istot, zwłaszcza w kontekście wiedzy przydatnej i pożytecznej dla rządu Kallipolis. Podkreśla, że te „idee” są przeznaczone dla myśli, nie dla wzroku.

Jednakże jeszcze ważniejszą kwestią jest, że Demiurg zmysłów uczynił wzrok najbardziej ekstrawagancko wartościowym (πολυτελεστάτην) ze wszystkich, ponieważ tylko on (jak sądzi) potrzebuje „trzeciego” do pośredniczenia między obiektem a zmysłem. Innymi słowy, a to jest kluczowe, Sokrates ceni *odległość*, która umożliwia spoglądanie *na* i *panoramiczne* widzenie, wymaga jednak tego „trzeciego”, zarówno do odróżniania, jak i łączenia tego, co można poznać, i tego, kto poznaje, a także rzeczy i ich miejsca (τόπος) – aby oświetlić i je wydobyć: światła, „najbardziej zaszczytnego jarzma”²⁰.

co myśmy właśnie teraz robili, to trzeba przyjść do państwa o ustroju demokratycznym i wybrać sobie w nim taki rodzaj, jaki się komu podoba, jakby człowiek przyszedł do bazaru ustrojów, wybrał sobie jeden i takie państwo założył.” (557d, przeł. S. Lisiecki). Co więcej, wiemy z *Kritona*, że Sokrates wołał umrzeć także w demokracji.

¹⁹ Mam na myśli ich zdolność zarówno do tworzenia konkretnych zjawisk, jak i do zgromadzenia ich wrodzonej różnorodności pod jednym słowem, ich nazwą.

²⁰ W języku zawodowej filozofii można wskazać, że ten fragment zakłada „metafizykę światła”, w której nierealne odpowiedniki

Fragmenc o świcie jest okazją do gry słów. Sokrates nie będzie, nie może, mówić o *Dobru* bezpośrednio, więc będzie mówił o jego „potomstwie” (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ). Kto jest najwyższym z bogów na niebie? Glaukon od razu odpowiada: Słońce. Słońce to τόκος Dobra. Τόκος oznacza zarówno „syna-z-urodzenia” jak i „odsetki-generowane-przez-kapitał”. Tak więc ten syn-słońce jest synowskim przedstawieniem ojca-przodka, stąd stanowi jego odpowiednią reprezentację. Słońce jest również, podobnie jak odsetki pieniężne, samopowstałym dobrodziejstwem generowanym przez pozornie bierny kapitał, *Dobro*. Mamy więc pierwszą figurę (mowy), która prowadzi nas ku zarysowaniu *Dobra*, którego pierwszym przejawem jest *obraz*, podobieństwo (wzrokowe) – w słowach.

I natychmiast pojawia się również pochodna tego podobieństwa: oko okazuje się być „najbardziej podobne słońcu” (ἡλιοειδέστατον), jakby pochodząc z „nadmiaru” (ἐπίρροτον) emanującego od Słońca, podobnie jak Słońce pochodzi od Dobra. To przypadkowo rzucone słowo „emanaować” to wszystko, co dowiadujemy się na temat mocy tworzenia podobieństw, tej immanentnej dla kosmosu siły. Myślę, że to określenie, chociaż zostało rzucone zdawkowo,

widzenia są traktowane poważnie – pomyśl o Plotynie – aż do rozwoju własnych sił witalnych. To przykład metafory przemienionej w doświadczenie.

Uważam, że powaga tej wizji, którą Platon przypisuje swojemu Sokratesowi, tkwi nie tylko w świetlistości świata myśli, lecz bardziej dalekosiężnie, w odległości (używając nowego terminu) ludzkiego istnienia; żyjemy w, kochamy i myślimy *poprzez* rzeczywistą i idealną odległość – to stwierdzenie na mocy *obiter dictum*, jest dla mnie kluczowe.

nie powinno być traktowane jako zwyczajna figura retoryczna, lecz jako wskazówka: *Dobro* emanuje podobieństwami z powodu swojej konstytucyjnej hojności. Jednakże nadmiar nie jest ani sposobem działania (ponieważ jego funkcja pozostaje niejasna), ani sposobem bycia (ponieważ *Dobro* jest ponad byciem). Można raczej powiedzieć, że emanacja nazywa dla nas, którzy posiadamy wzrok pochodzący od *Dobra* poprzez dwa poziomy zapośredniczenia, sposób asymilacji naszego wglądu w coś, czego nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić ani do czego nie mamy poznawczego dostępu.²¹

Co więcej, Sokrates sformułował analogię: *Dobro* wytwarza Słońce jako swój analog (ἀνάλογον). Ujmując to symbolicznie: Dobro – Myśl i myśli w przestrzeni myślanej – Słońce – Wzrok i rzeczy w przestrzeni widzialnej. Innymi słowy: tak jak *Dobro* jest zarówno organem, jak i przedmiotem myśli w sferze idealnej, tym też jest Słońce zarówno dla wzroku, jak i dla rzeczy widzialnych w świecie zmysłowym.

Uważam, że powiedziano nam o dwóch bardzo znaczących aspektach *Dobra*: po pierwsze, jest ono *jednocześnie* źródłem poznania i tego, co poznawalne, aktywności i ich przedmiotów, choć nie jest *żadnym* z nich, ale znajduje się poza nimi; są one z pewnością „dobrego rodzaju” (ἀγαθοειδής).

²¹ Przedstawiam szkic pozycji receptywnej, ani opartej na belkocie, ani na zdrowym rozsądku; plasuje się raczej *in medias res*, w środku rzeczy; to *inter-esse*, bycie zainteresowanym, wciągniętym w zainteresowanie.

Ludzki wzrok obrazuje na dwa sposoby te uzupełniające się moce; zarówno rozpoznaje, jak i konstytuuje. Inicjuje poznanie *oraz* wyobraża sobie swoje przedmioty.²²

Teraz Sokrates przygląda się obrazowi (εἰκόν) Słońca. Słońce nie tylko oświetla widzialne obiekty, „rzucając na nie światło”; jak już wspomniałam, gwarantuje im również płodność, wzrost i odżywianie – choć samo nie jest ich „początkiem” (γένεσις). Następnie parafrazuje z naciskiem: *Dobro* nie tylko sprawia, że „bycie poznawalnym” jest obecne w rzeczach „do poznania”, ale także samo Bycie²³ i Byt (τὸ εἶναι, οὐσία) są obecne w rzeczach poprzez to słynne (ἐκείνου) *Dobro* – *choć* *Dobro* nie jest Bytem, ale raczej jest poza Bytem, przewyższając go starszeństwem i mocą. Glaukon woła ze śmiechem: „Na Apollina [boga słońca], cóż za boski nadmiar (ὕπερβολῆς)!”²⁴

Powiedziano nam zatem, że *Dobro* działa w naszym świecie poprzez swoje potomstwo i podobieństwo, Słońce,

²² To Sokrates wspomina o tych połączonych mocach w pozornie odwrotnej kolejności: wiedza poprzedza rzeczy poznawalne. Sądzę, że taki porządek przypomina ten z Obrazu Słońca, który ma zostać przedstawiony: najpierw oświetlające Słońce, potem wygenerowany przez nie świat. W każdym razie komplementarna dwoistość kaskadowo przechodzi od najwyższego do najniższego królestwa.

²³ Przyjmuję, że Bycie oznacza fałszywe, „przypadkowe” przypisanie, które umieściłoby *Dobro* pośród form, które wszystkie są Bytami poprzez uczestnictwo w Byciu. Wtedy Bycie jest – tutaj fałszywie przypisaną – nieodłączną konstytucją, która sprawiłaby, że takie umieszczenie byłoby poprawne.

²⁴ Myślę, że nikt inny tak naprawdę nie śmieje się wesoło w tej książce; Glaukon jest wrażliwy, zaskoczony doniosłością tego fragmentu. To moment, którego wyjątkowość wywołuje dyskomfort.

które zapewnia światło, które łączy poznającego z przedmiotem poznania²⁵ i poprzez swoje ciepło (jak przypuszczam) prowadzi do narodzin ludzi, świata, a także pożywienia, które wspiera ich wzrost.

Tak więc „przydatny i pożyteczny” aspekt *Dobrego* człowieka (505a) wydaje się uzasadniony. Natomiast wracając do niego raz jeszcze, wydaje się, że to istotne zdanie nie jest całkowicie jednoznaczne. Wynika z niego wyraźnie, że ten temat jest dobrze znany obu braciom, choć prawdopodobnie bardziej w kontekście pedagogiczno-praktycznym niż ontologicznym. Zagadkowa część zdania jednak mówi: „... jest to Idea Dobra, najwyższe studium, przez zastosowanie którego sprawiedliwi i inni podobni stają się przydatni i pożyteczni”. Oto pytanie: czy to najwyższe studium dotyczy *Dobra* czy *Idei Dobra*?²⁶

W przypisie powyżej podałam dość nieistotny, typograficzny powód odniesienia Platona do Dobra w kategoriach *idei*. Tutaj podaję bardziej istotny: o ile *Dobro* jest przedmiotem nauki, obiektem uczenia się, nadal jest ideą, myślą o obiekcie. Jednak po osiągnięciu go staje się doświadczeniem, jak w *Siódmym Liście – różnica* między, można by rzec, myślowym *o*-glądem a mistycznym *w*-glądem, a nawet, ukuwając termin, „*w*-byciem”. Sokrates zamierza przejść od Obrazu Słońca, czyli wizualizacji, do Podzielonej Linii, czyli reprezentacji diagramatycznej. Przewodząc

²⁵ Wewnętrzświatowa zapowiedź wszechogarniającej unifikacji *Dobra*; patrz poniżej.

²⁶ Powstrzymuję się od używania terminu „Dobro samo w sobie”, ponieważ *Dobro* wykracza poza Byt i nie ma „samego w sobie”. Tożsamość samej siebie przypuszczalnie jest związana z Bytem (οὐσία).

temu wzniesieniu się po nagiej linii, *Dobro* być może już nie jest *idea* „dla nas”, ale raczej czymś ponad-byciem, nieco sprzecznie „samo w sobie”. W każdym razie nie mieści się w diagramie, którym Sokrates chce uzupełnić Obraz Słońca.

Więc teraz dzieli on obraz wizualny na dwie części. Lub lepiej, łączy ze sobą jego części zmysłową kopię i intelektualny pierwowzór, w bardziej przystępnej kolokacji. Teraz świat naturalny i idealny są przypisane do segmentów linii podzielonej na nierówne części. Pozycja linii i proporcje tego pierwszego podziału nie są podane; możemy przypuszczać, że linia jest pionowa, aby przedstawić wzlot, a jej górna część jest dłuższa, aby zilustrować jej większe znaczenie.²⁷

Następnie te dwie części są dzielone w tym samym stosunku, tak że proporcja rozszerza się na cztery segmenty a, b, c i d : $a + b : c + d :: a : b :: c : d$ – trzy stosunki $a + b : c + d$ oraz $a : b$ i $c : d$, wszystko w obrębie tej samej proporcji.²⁸

Najbardziej osobliwe w tym diagramie jest to, że w ramach ukazanego podziału można wykazać, iż spośród czterech części dwie środkowe są sobie równe.²⁹

Na diagramie na następnej stronie sześć segmentów (0–5) oznacza następujące po sobie kolejno przedmioty wiedzy wraz z właściwymi im mocami poznawczymi (oznaczonymi kursywą), wstępujące ku górze i wznoszące się w myślach (w miarę ich odczytywania na stronie).

²⁷ Lecz nie większą ilość.

²⁸ Grecki odpowiednik dla *ratio* to *λόγος*, „relacja wyrażalna” dla proporcji, *ἀναλογία*, „ratio przeprowadzone”.

²⁹ Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, s. 119.

Równorzędność drugiego i trzeciego segmentu wskazuje na możliwość zastosowania matematyki do sfery naturalnej i logiki do obszaru zasiedlonego przez racjonalne umysły. Oba rodzaje poznania uzupełniają się i współlistnieją. „Zaufanie” oznacza zazwyczaj bezmyślną wiarę w to, że słońce wszędzie, a stół się nie przewróci – wiarę w tak zwane fakty. „Myślenie dyskursywne” dostarcza racjonalnych hipotez, które modyfikują nasze zaufanie do środowiska naturalnego lub sztucznego.

Postępując ku górze:

Poza nieskończoną diadą

0. Jaskinia Człowieka: oszukańcze artefakty (ἀειδές³⁰ Hadesu, „niewidzący podziemny świat”).

Poniżej Słońca

1. Obrazy naturalne (cienie i odbicia) oraz sztuczne (metafory i obrazy): „*Rozpoznawanie obrazu*” (εἰκασία).
2. Rzeczy naturalne i sztuczne: „*Zaufanie*” (πίστις).

Poniżej Dobra

3. Obiekty matematyczne i logiczne: „*Myślenie dyskursywne*” (διάνοια).
4. Formy „same w sobie”: *myślenie*³¹ (νόησις) lub *poznanie* (ἐπιστήμη), działające poprzez „moc dialektyki”.

Poza Bytem

5. Dobro: *Analogia Negatywna* (via negativa).

³⁰ Fedon 79ac; por. Państwo 515ae.

³¹ „Myśl” jest rzeczownikową formą czasownika „myśleć”. Myśl ma się tak do myślenia jak νόησις do διάνοια.

Zatem odczytując przebieg linii podziału tak, jak to zostało opisane powyżej, mamy do czynienia z etapami wspinania się na sam szczyt (532b, 534e), „wdrapywaniem się” czy też „drogą wzwyz” (ἐπάνοδος). Zaś poniżej owej linii zdobywania wiedzy i poza nią mieści się zerowy świat Nieistnienia wraz z jego fałszem – jaskinia ignorancji człowieka. Pierwszy i najniższy ze szczebli poznania zajmują obrazy naturalne i sztuczne, zaś zawiaduje nim umiejętność rozpoznawania ich jako obrazów. Jest to szczebel najmniej istotny, ale zarazem o największym oddziaływaniu, ponieważ wszystkie kolejne szczeble lub etapy obejmują rozpoznawanie badanych w ich obrębie obiektów jako obrazów, jako kopii szczebla położonego wyżej; kopii rzeczy, które uważa się za istniejące w większym stopniu – tak, jak prawdziwy świat oświetlony słońcem ma się do jego cieni. Właściwie myślenie tutaj „przeskakuje” w każdej z sekcji, bezwiednie zapożyczając jako „subpozycje” (ὑποθέσεις, 510c) zawartość szczebla położonego powyżej. Na przykład arytmetycy niefrasobliwie zakładają zarówno to, że jednostki istnieją, jak też czym są (Euklides, *Elementy* VII, Def. 1). Wreszcie myśl przybywa do miejsca będącego w zasięgu wzroku ostatecznego, hiperistoty, „początku nieprzypuszczonego” (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510b³²), „początku wszelkiego Bytu” (τοῦ παντός ἀρχή, 511b) – Dobra, którego nie można już odnieść do wyższego poziomu.³³

³² Przymiotniki werbalne kończące się na -τός oznaczają to, co jest możliwe czy niemożliwe.

³³ „Niehipotetyczny” lub „nieprzypuszczony” oznacza potocznie mówiąc: tutaj wszystko się kończy. Nie ma dalszego Poza, wykraczającego za To, co jest poza Bytem; nie jest osiągalna determinacja, aby

Rozpoznawanie obrazu wchodzi również w skład zadań realizowanych w dwóch górnych segmentach. Zatem matematycy, jak wspomniałam przed chwilą, formułują przypuszczenia, wymyślają definicje, aksjomaty i postulaty, a następnie wykorzystują je ponownie jako „hypotheses” (dosłownie „pozycje podrzędne”) – pozbawione uzasadnień rekwizyty, tworząc z nich nawet diagramy sensoryczne. Na ich podstawie wyciągają wnioski dla dolnych segmentów. Ale filozofowie, zadomowieni w segmencie najwyższym, starają się podawać zgodne z rzeczywistością definicje, na przykład w przypadku jednostki zadając pytanie „Czym jest Jedność?” czy też w przypadku koła pytając: „Co to jest cyrkularność?” Wspinają się zatem za pomocą dialektyki³⁴ ponad wsparcie zmysłów i hipotezy, być może po to, aby dojrzeć „nieprzypuszczony początek”: Dobro. Ale z drugiej strony linię podziału można czytać od góry ku dołowi. Zaczniemy zatem od mocy „dialektyki”, przez którą rozumiem (ujęte inaczej niż w przypisie tuż powyżej) to, co technicznie nazywa się „ontologią”, czyli badaniem bytu. Jest to czysta, bezobrazowa „droga podążania” (μέθοδος, lecz nie wymyślona metoda) za pomocą form i poprzez nie; droga – jak myśli Sokrates – niemożliwa

powstrzymać „źródło całości”; nie istnieje wspierająca pod-pozycja (ὑπό-θεσις), która dostarczałaby przyczynę dla Przyczyny lub wyjaśniała Pochodzenie zasady.

³⁴ To sztuka radzenia sobie nie z abstrakcjami, ale z konkretnymi idealnościami (νοητά), z wykorzystaniem zarówno logiki dianoetycznej, jak i noetycznego wglądu. Glaukon trafnie wprowadza termin „teoretyzowanie” (θεωρούμενον), oglądanie, podziwianie (jak w teatrze) z myślą o tym, kto zajmuje się dialektyką (511c): Dialektyk zamienia wizję (θεωρία) w słowa (λόγοι), wzrok (εἶδος) w logikę (λογική).

do wyjaśnienia tą nocną porą i temu nieprzygotowanemu na nią towarzystwu.

Z tego najwyższego poziomu (to zadziwiające, że za ledwie jednowymiarowej reprezentacji odwołującej się do obrazu najbardziej substancjalnej, idealnej sfery) wypływa kaskada obrazów coraz liczniej usuwanych w miarę zniżania się ku niższym segmentom. Zatem, odczytywana ku dołowi, linia podziału jest, by tak rzec, strukturą państwa kosmicznie uporządkowanego – Kallipolis, które Sokrates przedstawił łącznie z kastami i kompetencjami – jednak z tą zasadniczą różnicą: taki ustrój polityczny jest nieosiągalny w praktyce i nawet nie konstruowano planów jego urzeczywistnienia (592b), natomiast linia podziału jako jednowymiarowy schemat całości reprezentuje fundamentalną ontologię fizyczną i metafizyczną, a więc powinna być traktowana jako rzeczywista.

Sokrates dołącza jeszcze jeden wspaniały obraz do tego zamętu przedstawić: „Wykonaj kopię” – prosi Glaukona, mając na myśli obraz mentalny naszej ludzkiej natury w kontekście edukacji (*παιδείας*, więc właściwie „wychowania”, 514a) bądź jej braku. Następuje Mit o jaskini.³⁵ Jest to ukazanie ludzi przykutych łańcuchami – prawdopodobnie do wygodnych kanap – w grocie podziemnego świata. Siedzą oni tyłem do wejścia dnem i nocą obserwując pokaz cieni rzucanych na ekran przypominający tylną ścianę jaskini przez ludzi, którzy przechodzą drogą biegnącą wzdłuż niskiego murku rozciągającego się za plecami więźniów. Ludzie ci niosą ze sobą wszelkiego

³⁵ Oznaczony liczbą zero na liście segmentów Linii Podziału.

rodzaju marionetki, a ich gadające cienie są wyświetlane na ekranie dzięki blaskowi ognia płonącego za lalkarzami.³⁶ Na to nadchodzi zbawiciel i uwalnia [z kajdan] jednego z więźniów, zatem nagle jest on zmuszony wstać, obrócić się i udać ku światłu słonecznemu. Ów obrót jest rzeczywistym odwróceniem (περιαγωγή 518c). Ten, który został wyciągnięty do [świata] prawdziwej natury, przeżywa ciężkie chwile będąc oślepionym światłem słońca. Ale kiedy wraca do jaskini, jest jeszcze gorzej; ci tam w dole, gdyby mogli, zabiliby go. „Ten obraz” – mówi Sokrates do Glaukona – „we wszystkich rysach przystosować należy do tego, co się poprzednio powiedziało”.

W porządku, jednak jak i gdzie? Sokrates daje do zrozumienia, że może to być obraz unoszenia się duszy ku temu, co naprawdę poznawalne oraz jej „wreszcie”, choć „ledwo” (μόλις, 516c) zbliżenia do Idei Dobra. Jeśli tak, to w pobliżu górnego odcinka linii podziału należy umieścić obraz przedstawiający wypuszczenie uwolnionego więźnia na wolność, a jej dolnego odcinka – jaskinię. Jest to prosta, odniesiona do człowieka, rozbudowana wersja teoretycznego szkieletu diagramu. Ale na drodze stają dwa niepozorne drobiazgi. Pierwszym to grot, sztuczna jaskinia, z której więźniowie po uwolnieniu wychodzą do świata przyrody. Otóż nie ma jej na linii podziału. Kolejną kwestią jest pozycja Słońca w schemacie. Słońce nie jest poza nim, ale znajduje się w kosmosie zmysłowym, który my, współcześni,

³⁶ Nie ma wśród nas duszy, która nie byłaby jedną z nich. Glaukon zauważa, jak dziwny jest ten obraz; Sokrates mówi: „Tacy, jak my”. Współczesne określenie to: lenie kanapowe.

nazywamy naturą, chociaż nasz naturalny wszechświat jest przestrzenią ruchów rządzonych obowiązującymi prawami ruchu, podczas gdy tamten starożytny kosmos był miejscem uporządkowanym pięknem geometrii figur.

Proponuję zatem rozwinięcie teoretycznego układu diagramu, bo jego główną wadę stanowi to, że nie zawiera wyszczególnienia braków, niedoborów, negatywów, krótko mówiąc: wszelkiego zła Bytu. Dołączmy Mit o jaskini, historię człowieka, postępując ku dołowi wzdłuż linii poniżej Słońca i dwóch dolnych elementów diagramu, nr 1 i nr 2 na schemacie, a następnie określając go jako nr 0. W ten sposób podziemne siedziby zostaną włączone do dodatkowego segmentu znajdującego się poniżej nich – do przepastnej krainy, jak dotąd nie zobrazowanej w taki sposób: jako Hades, podziemny świat fałszu szerzący się w społeczeństwie i polityce.³⁷

Bo kimże są lalkarze, jeśli nie artystami i, jeśli zajdzie taka potrzeba, spin-doktorami, uzależniającymi nas od sztuczności udawania? Pojawia się zatem element etyki, łączący centralne księgi ontologiczne *Państwa* z dwiema najważniejszymi krytykami etycznymi poetów i malarzy, twórców

³⁷ Potwierdzeniem tego dostosowania jest figura retoryczna, której używa sam Sokrates. To nawrócenie, które przenosi więźnia z ciemnego dnia w jaskini do słonecznego dnia w Kosmosie, jest analogiczne do kogoś, kto prowadzi pewnych ludzi „z Hadesu [aby] znaleźć się wśród bogów” (521c). Ponadto w 516d Sokrates cytuje słynne stwierdzenie Achillesa, że wolałby on żyć życiem niewolnika niż swoim obecnym, które Sokrates każe mu opisać jako życie w jaskini; Achilles przemawia z Hadesu. Inne przypadki przekształcenia Hadesa w „mówiące imię”: Pomocnicy/ὑδῆς, „Hades Niewidomy”, zob. *Fedon* 81c, *Kratylos* 404b.

spektakli kukielkowych – krytykami, które pojawiają się w przejściu od księgi do księgi z pewną symetrią.³⁸

Sokrates przechodzi do zakładanego efektu w postaci faktycznego wychowania, a właściwie wyższego wykształcenia tych, którzy są do niego zdadni z natury:

„Więc jest to naszym obowiązkiem jako założycieli państwa, zmuszać ludzi obdarzonych największymi zdolnościami do zdobywania tej nauki, którą poprzednio nazwaliśmy najwznioślejszą, i do wglądnięcia w istotę Dobra, i do wspinania się na owe wyżyny” (519cd).

Wskazywałam wcześniej, że zalecenie filozofów pojawia się niemal dokładnie pośrodku całego dialogu *Państwo*. Jeśli jednak odłożyć na bok Księgę I jako przedmowę, jego środek przesuwają się w okolice fragmentu 491d, gdzie Sokrates dyskutuje z Adejmantosem, swoim partnerem do rozmów, gdy coś pójdzie nie tak, na temat wielkiego niebezpieczeństwa korupcji, przed którym stają najlepsze natury. Sokrates twierdzi, że „zły” (κακόν) jest bardziej przeciwieństwem „dobrego” (ἀγαθόν) niż „[tylko] niedobrego” (dla mnie ἀγαθόν). Myślę, że może to być pierwsze odniesienie do Dobra, które jest twierdzeniem w formie pełnego zdania, a nie jedynie opisem z użyciem przymiotników czy odniesieniem do formy. Ale choć sprawiłoby

³⁸ Księgę I często traktuje się jako przedmowę; w takim przypadku Księgi II i X, w których umiejscowiona jest ta krytyka, stają się wejściem i wyjściem, a Księga VI jest punktem centralnym.

mi to przyjemność, nie mogłabym przysiąc, że faktycznie sytuuje on Dobro – fundamentalną decyzję ontologiczną – w opozycji do Zła, a nie Niebytu.³⁹

Jednak tym prawdziwym filozofom nie będzie wolno pozostać tam w górze, gdy już ujrzą wystarczająco wiele – ze względów praktycznych, bo bynajmniej nie dlatego, że tego nie chcą, każdy „zstępować powinien” (καταβατέον, 520c).⁴⁰

Tym, którzy w przyszłości mają stać się filozofami, Sokrates przedstawia zarys programu nauczania, stanowiący pierwotną wersję tego, co później zostało nazwane sztukami wyzwolonymi. Od samego początku kurs nauczania ma określony punkt kulminacyjny, konkluzję: cel (τέλος, 532b) sfery poznawalnej czyli Dobro; ma także przeznaczenie,

³⁹ Wielkie rozróżnienie w średniowiecznej teologii filozoficznej.

⁴⁰ Kursywa moja. *Państwo*, co istotne, rozpoczyna się od relacji Sokratesa: „Wczoraj pojechałem (κατέβην) do Pireusu...” Pireus był portem ateńskim i dzielnicą robotniczą. W prawidłowym przekładzie nazwę Πειραιεύς można połączyć z rzeczownikiem ἡ περαιὰ, „kraj za [rzeką]”. Zatem Pireus oznaczał krainę położoną poniżej i w oddaleniu – podobnie jak Hades, znajdujący się po drugiej stronie rzeki Styks, w skrajnej opozycji do nieba Dobra. Sokrates zszedł więc do świata podziemnego, ziemskiego Hadesu, aby wywiązać się ze swoich zobowiązań. Co więcej, Platon posługuje się w jego przypadku stylem narracyjnym relacji pierwszoosobowej, który szczególnie w tym dialogu wyraźnie wymyka się poza ramy właściwego Sokratesa ku fikcyjnej postaci, dzięki której rzetelny narrator, poeta tragiczny, znika za swoimi bohaterami (393 i nast.). Pierwszoosobowa relacja Sokratesa jest całkowicie szczerą w tym sensie, że bierze on odpowiedzialność za to, co mówi [Sokrates]. I ponownie, zostaje to przekazane następująco: „Zszedłem wczoraj.” Diogenes Laertios podaje, że po śmierci Platona odnaleziono tabliczkę z różnymi wersjami tego pierwszego zdania, [„znaleziony początek Państwa nosił ślady wielokrotnych zmian”] (III 37).

praktyczne zastosowanie: edukację przywódców wspólnoty. W związku z tym napotyka się dwa nieodłączne problemy, jeśli ma być zwarty i dynamiczny:

1. Czy może istnieć wychowanie, które nie jest ukierunkowane na celowość i przez nią nie przeniknięte, to znaczy takie wychowanie, które zostało ukształtowane przynajmniej pośrednio jako teologia lub metafizyka? A jeśli tak, to przez kogo zostało ukształtowane?
2. Czy tę naukę, która jest w całości liberalna w znaczeniu „dla niej samej”⁴¹ – do tego stopnia, że jej adepci myślą, iż mieszkają na Wyspach Błogosławionych (519c), można pogodzić z obowiązkiem powrotu do świata przyziemnego i zarządzania nim?⁴² A jeśli nie można, to dlaczego oni mieliby tak uczynić?

Jeżeli traktować poważnie liberalne nauczanie, to kwestie te pozostają żywe zarówno jako problemy do praktycznego rozwiązania, jak do teoretycznego rozważenia.⁴³ Rzeczywisty program nauczania wprowadza to, co później zostanie nazwane *quadrivium*, czyli „czterokierunkowe”:

⁴¹ „Liberalna” w tym znaczeniu, w jakim występuje w *Polityce* Arystotelesa (1338a).

⁴² Tutaj także jest wyprowadzona wyjątkowo ważna i całkowicie słuszna obserwacja, że kryterium testującym predyspozycje władców jest ich niechęć do rządzenia – ponieważ mają coś lepszego: nie do roboty, ale do myślenia.

⁴³ Dlatego autentyczne instytucje edukacyjne mogą promować użyteczność, ale oferują szczęście (nie zaś przyjemność).

z trzema rodzajami matematyki oraz fizyką.⁴⁴ Sokrates zaczyna od arytmetyki nie jako sztuki przede wszystkim liczenia, ale badania natury Jedna i wielu, jednostki i liczby (patrz wyżej). Bowiem w [powszechnym] odczuciu jedno jest zawsze również wielością, a to skłania do myślenia. Jest ono jak siła unosząca nas do Bytu (ὀλκός 521a), zdolna do „prawdziwego pociągnięcia nas w górę ku Bytowi”. Ta droga w górę zaczyna się od małej, pojedynczej jednostki – która stanowi początek i której mnogość składa się na liczbę – zaś kończy się ona w największym, w Dobru będącym Jednym, które jednoczy.⁴⁵ Co do reszty, przyszli filozofowie-królowie badają geometrię w zakresie, w jakim generuje ona z jednowymiarowych elementów – linii matematyczne obiekty dwu- i trójwymiarowe, płaszczyzny i bryły; powstałe ciała matematyczne zostają wprowadzone w ruch i dochodzi do ufundowania astronomii; zostaje spełniony pierwszy warunek najwcześniejszych nauk fizycznych.

Obdarzone Rozumem niebiosa, wprowadzane w ruch, tworzą muzykę opartą na matematyce (harmonii, skali muzycznej „dopasowanej wewnątrznie”, złożonej ze współbrzmień), a w efekcie powstaje obraz świata, „kosmologia” – „dobrze uporządkowana racjonalna całość.” Przy tym zarówno astronomia, jak kosmologia, nie są naukami eksperymentalnymi, lecz czystą teorią. Jak stwierdziłam uprzednio, ukazany w tym obrazie rezultat jest włączony do stanowiącego punkt

⁴⁴ Tak też Boecjusz tłumaczył τέσσερες μέθοδοι, „cztery drogi” Nikomacha w swoim *Wprowadzeniu do arytmetyki* I.4.

⁴⁵ Jak przedstawiono w Micie o Erze z księgi X, jest to, jak twierdziłam, jednocześnie drążek przesywający, jego penetrujące promienie i przecinające okręgi.

kulminacyjny Mitu o Erze (patrz 1 powyżej). Pożądanym celem ukazanej drogi (μέθοδος) jest dotarcie do związku i pokrewieństwa między nimi (κοινωνία, συγγένεια, 531d), którymi są one złączone. Innymi słowy, również sama spójność programu nauczania przedmiotów artystycznych ma na celu zaszczepienie w przyszłych przywódcach poczucia wspólnoty i jedności. Było to jednak dopiero „preludium” do napięcia strun, do pieśni.⁴⁶

Kandydaci muszą bowiem teraz stać się „wspaniałymi dialektykami”. Dialektyka to działalność najwyższego odcinka Linii Podziału: poniżej Dobra; tam, gdzie dominuje myślenie intuicyjne i wiedza – wgląd. Zajmuje się, jak powiedziałam, zagadnieniami i problemami dotyczącymi bytów jednostkowych, Bytu idealnego i Istoty Bytu (ὄντα, ὄν, οὐσία), jednym słowem ontologią.⁴⁷ W tej dialektycznej

⁴⁶ Dlaczego „pieśń” (ὄμοος, 532a; słowo to oznacza także zastosowanie, zwyczaj, prawo)? W jaki sposób dialektyka może znajdować zastosowanie w muzyce? Jedna sugestia: dialektyka przesuwa się nad ponadzmysłową panoramą form; zatem być może Sokrates twierdzi, że ona to czyni w ramach ponadzmysłowego uwielbienia dla harmonii, uzupełniając figurę wizualną służącą poznaniu figurą słuchową oznaczającą pragnienie poznania.

⁴⁷ Istnieją dwa dialogi, które uważam za bezpośrednio dialektyczne: *Fedon*, w którym ostatniego dnia swego życia Sokrates w ateńskim więzieniu przedstawia nierozwiązane kwestie dialektyczne jako swoje dziedzictwo dla towarzyszącej mu młodzieży i być może dla nie – Greckiego świata, który jeszcze nie istnieje, a nawet jest bardzo odległy (78a). A w *Sofiście* wprawdzie nawiązuje rozmowę, jednak potem tylko słucha, jako przybysz z Włoch, intelektualne dziecko Parmenidesa, rozwiązuje problem dialektyczny dotyczący Niebytu (drugi najciekawszy znany mi fragment ontologii), eliminując w ten sposób swego „Ojca”, jednocześnie wdrażając tradycję dialektyczną Zachodu. To właśnie on, Platon bardzo dyskretnie mówi, że dzień

sferze jest o wiele, wiele więcej, niż to usiłowałam ukazać w odniesieniu do Dobra jako jednoczącego. Oto dwa przykłady:

1) Istnieje przekonujący argument, że forma (εἶδος) Bytu jest Drugą w stosunku do wiodącego Jedna: Dobra, a zatem „ejdetyczną Dwójką”. Podstawą jest tu teoria dotycząca quasi-arytmetycznej struktury „rodzajów”, to jest możliwych do powiązania zespołów form. Są to zbiory liczbowe, które mają tę szczególną cechę, że zamiast składać się z jednorodnych jednostek, składają się z monad substancjalnych, które choć wzięte razem stanowią te same, powiedzmy „cnoty”, to każda z nich jest nieredukowalnie różna, a nawet przeciwstawna drugiej. (Rzeczywiście można wykazać, że niektóre cnoty sokratejskie, jak choćby odwaga i umiar, stoją do siebie w opozycji.) Zatem Byt jest liczbą ejdetyczną składającą się z dwóch bardzo pierwotnych, odpowiadających sobie jednostek, „wstrzymania” i „ruchu” (Klein, *Grecka matematyka i pochodzenie algebry* 79–99, zwłaszcza 94). Ta liczba Bytu wykracza poza myślenie liniowe (διάνοια) czy też artykułowaną mowę (λόγος), tak jak Dobro wykracza poza Byt. *Zatem Dobro realnie przetrasta o dwa poziomy codzienne nie-racjonalne i nie-idealne myślenie.*

2) W swoich „Naukach niepisanych” Platon mówił o ἀόριστος δύας (Arystoteles, *Metafizyka*, szczególnie Bk. XIII; jego upubliczniona wersja odgrywa centralną rolę w dialogu *Fileb*). W tłumaczeniu ἀόριστος δύας to:

śmierci Sokratesa stanowi zakończenie tego, co jest zaledwie początkiem i że słuchanie Sokratesa przygotowuje scenę dla czegoś nowego.

„Nieokreślona diada”, „Nieokreślona dwoistość” lub „Nieskończona podwójność”. Oznacza ostateczne źródło wszelkiego podwojenia, które przenika świat – tak/nie; taki sam/inny; tworzenie/fałszowanie wizerunku; nadmiar/niedobór; bezkształtna rzecz/ostateczna materia. Wszystkie te terminy są współzależne; większość par posiada określenie pierwotne i wtórne, a kilka takich par jest „dwulicowych” w obraźliwym sensie, to znaczy zepsutych poznawczo lub moralnie – złych.

Nieokreślona Diada sytuując się poniżej bytów reprezentowanych na Linii Podziału, pozostaje w opozycji do Dobra na jej szczycie, tak, jako z natury opozycyjna zasada, która ściąga świat w dół, osłabiając jego bytowość, a jednocześnie pomnażając jego wielość. Zatem ta druga, drugorzędna zasada warunkuje powielanie, które wydobywa obrazy z oryginałów i na odwrót. Jest zatem, niczym Mefistofeles, „częścią owej siły, której władza/ pragnie zło zawsze czynić, a dobro sprowadza.”⁴⁸. Lokująca się poniżej sfer przedstawionych na linii podziału, nieograniczona Diada jest przeciwieństwem Dobra powyżej – zasady te są sobie przeciwstawne zarówno ontologicznie, jak etycznie, obejmując obecne pomiędzy nimi wszystko, co istnieje i utrzymując to razem jako zróżnicowaną całość.

Tak, jak istnieje tradycja ujmowania Boga jako Nicości, wywodząca się z ujmowania Dobra poza Bytem, jest obecna również inna: nieskończoności o dwu krańcach, „Wielkim i Małym”, opisywanej jako jedna Nieskończona Diada. Do niej to właśnie nawiązuje Hegel: *złej* jednej

⁴⁸ Goethe, *Faust I*, przeł. E. Zegadłowicz, w. 1336–37.

nieskończoności „Więcej i Mniej” – w przeciwieństwie do nieskończonego dobra, które choć nieograniczone (bez początku ani końca), jest samo w sobie zamknięte (o skończonym obwodzie), zatem otacza skończoność; jego przykład stanowi okrąg. Przytaczam te przykłady jako ilustrację platońskich wpływów w tradycji zachodniej.

Wprawdzie Plotyn nie uznaje zasady sprzecznej z Jednym; ponieważ [w jego ujęciu] wszystko ma płynnie emanować z tej podstawowej zasady, mógłby on, jak sądzę, uznać moją interpretację za błędną.

Ostatecznie Sokrates określa wiek, jaki opiekunowie wspólnoty powinni osiągnąć w trakcie procesu ustawicznego kształcenia aby przejść do kolejnych etapów nauki czy służby. W wieku pięćdziesięciu lat najbardziej ku temu zdolni mają rozpoczynać ostatni etap wspinaczki „do samego celu” (τέλος, 540a). Tak jak mówi się, że oko cieleśne jest podobne do słońca, tak i oko duszy jest „podobne do Dobra” (508b, 540a), o ile narząd wzroku uczestniczy w oświetlaniu właściwej mu domeny.⁴⁹ Dlatego muszą skierować w górę promień duszy, by spojrzeć w stronę tego, co daje wszystkim światło. A widząc Samo Dobro, muszą wziąć je za wzór i spędzić resztę życia, wprowadzając każdy z osobna porządek (κοσμεῖν) do miasta, pośród prywatnych obywateli i porządkując siebie samego (kursywa moja; pamiętajcie, że w tym dialogu tak naprawdę chodzi o ukształcenie duszy [592b]).

⁴⁹ Ale jak, nie rozumiem. Czy promień oka obdarza widocznością? Najwyraźniej.

Sokrates kończy przypominając Glaukonowi, że również kobiety, jeśli tylko będą obdarzone odpowiednią naturą, będą mogły zostać władcami i otrzymają wykształcenie. Glaukon zgadza się z tym: będą miałyby wszystko wspólne z mężczyznami. Słowa te padają w ważnym momencie, ale nawiasem mówiąc, nie jest to niczym dziwnym dla Ateńczyków. Zatem raz jeszcze pojawia się, w moim odczuciu pierwsze i ostatnie, pytanie: jak dalece owi uczniowie przybliżają się do Dobra?⁵⁰ Sokrates twierdzi, że żadna nauka nie może być oceniona wyżej, niż dialektyka (534e) i że „przedmiotem nauki najważniejszej jest Idea Dobra” (505a). Słowo oznaczające uczenie się, μάθημα, pozostaje to samo w obu kontekstach. Myślę że słusznie uznaję, że dialektyka to poznawanie lub badanie Idei Dobra. Potwierdzają to terminy użyte w *The Good*. Najczęściej jest ono ujmowane jako idea, więc również, jak to zostało powiedziane powyżej, jako „samo w sobie”, jako forma, zaś tylko niekiedy jako Dobro (505a, 508e, 534c, 532b, 540a, 519c, 534b). Wydaje się, że brak tu jakiegokolwiek postępu, choć dla mnie ma to sens, że miana odnoszące do ontologii zostaną porzucone, gdy uczniowie „ujrzą istotne” (ἰδόντας, 540a) Dobro. Nie jest to bowiem Byt (ὄν). Jednak samo słowo „widzenie”, czyli widzenie mentalne, zaprzecza bytowi poza nim – dosłownie pojmowaniu Dobra jako „wzniesionego ponad

⁵⁰ Ale jak to jest z samym Sokratesem? Czy chwile, w których wydaje się być zamyślony (na przykład w dialogu *Uczta* 175a, 220c), to po prostu epizody intensywnego namysłu nad problemami albo wznoszenia się ku formom, wstępowanie w nie lub nawet ich przekraczanie? Co na ten temat sądził Platon, co powinniśmy myśleć my?

istność” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509b).⁵¹ Rzeczywiście, jak to powiedziano już na początku (508e), Idea Dobra jako przyczyna (αἰτία) wiedzy, która nadaje prawdę rzeczom znanym i moc poznania poznającemu, przewyższa je starszeństwem i mocą. Wiedza i prawda są podobne do Dobra, ale nie są atrybutami Dobra (509a). Wynika z tego, że Dobro nie podlega dialektyce, która, jak to stwierdziłam, jest ontologiczna. Ponownie powraca ta kwestia, jak można je poznać poprzez ontologię, „rachunek bytu”, skoro nie jest rzeczą (Istotą) ani formą (Istnieniem), ani w ogóle naturą formy (Bytem), ale jest ponad wszystkimi trzema? Nie może do niego dotrzeć żadne dociekanie – ani rozumu dyskursywnego (διάνοια), ani poprzez bezpośrednie poznanie intuicyjne (νόησις). Jednakże istnieje, jak mam nadzieję, że udało mi się wykazać, ujęcia z poziomu tego świata, dalekie od mistycznej tranzykcji.⁵²

Należy zauważyć, że Sokrates mówi o „najwspanialszej nauce”, zanim przedstawi jej przedmiot, czyli Dobro. Moim zdaniem oznacza to, że droga w górę, samo μέθοδος, wskazuje na potrzebę, że tak powiem, niestandardowego

⁵¹ Ἐπ-έκεινα, raz jeszcze: „wydziela się poza”, wykraczając nawet dalej, niż Byt.

⁵² Jest tu pewna wątpliwość, o której wspominam z wahaniem. Czy jest możliwe, że traktowanie przez Platona *Dobra* jako podobnego do idei i dającego się sobie wyobrazić jest delikatnym odchyleniem sokratejskiej linii (nigdy nie wyrażonej wprost) w stronę mistycyzmu, ekstatycznego zachwyty? Czy dyskretnie karci on swojego bohatera życia, twierdząc, że przedzieranie się poza werbalną artykulację nie musi wynikać z mistycyzmu? Może to tylko jeszcze bardziej umocnić cudowność „pierwotnego źródła” filozofii (*Teajtet* 155d). – Teraz, gdy to wypowiedziałam, nie mogę już dłużej dawać mu wiary.

ὑπερ-τέλος; pewnej informacji wprowadzającej niedefiniowalne, które jest poza bytem. On sam stosuje do dialektyki określenie „wieniec wieżowy”, zwieńczenie (θριγκός, 534e); „żadnej nauki ponad nią ustawić nam nie wolno” – choć przecież jest dach.

Zatem na pytanie, czy myśleć o Dobru, odpowiem: i tak, i nie. To jak z „obciosaną” katedrą w Santa Fe, gdzie zabrakło woli i środków, aby postawić iglice na wieżach – miały tam być, a więc w jakimś sensie tam są. Bez transcendowania Transcendencji, bez umieszczania Tego, co poza Bytem, jeszcze ponad najwyższym, „zakresem myśli” (νοητὸς τόπος, 509d) na Linii Podziału, podróż ku górze kończyłaby się zderzeniem ze sklepieniem braku możliwości pojmowania. Podczas wznoszenia się wzdłuż Linii dzięki nabywaniu wiedzy nie byłoby niczego, co upewniałoby, że to właśnie jest owo pełne radości doświadczenie, o którym mówił Sokrates; że kaskada obrazów, wśród których żyjemy, zmierzających ku swojego jak najpełniej oryginalnego wzoru, jest w istocie wznoszeniem się, coraz ściślej zbliżaniem do prawdziwego Dobra.⁵³

Co więcej, bez emanującego dobrocią Dobra działającego immanentnie, program ten nie byłby nie tylko filozoficzny, ale też wybitnie praktyczny jako rodzaj nauczania zarządzania w zakresie „przywództwa” – królowie-filozofowie nazywani są także przywódcami (ἡγεμόνες, na przykład

⁵³ Wzrastanie od najniższego szczebla, gdzie skrywa się zainteresowanie wniknięciem w naturę obrazów, do najwyższego, który promieniuje rzeczywistością wiedzą. To właśnie nazywam „*filozoficznym optymizmem* Sokratesa”.

489b)⁵⁴ – jakie umożliwiłoby pozyskanie wiedzy na temat „najlepszych praktyk”, które byłyby rzeczywiście dobre. Nie trzeba dodawać, że taki wymagający myślenia, naszpikowany zagadnieniami kurs nauczania, którego związek z działaniem w świecie sam w sobie jest stale kwestionowany, nie jest niczym innym jak indoktrynacją: jest nabywaniem wiedzy w najwyższym stopniu *chroniącym przed ideologią*.⁵⁵

Jednakże głównym wkładem Idei Dobra jest jej po dwakroć transcendentna, pozaideowa i pozazmysłowa „istota” jako jednoczące, ujednoczające Zjednoczone, jako Jedno, spajające wszystko, co jest inteligibilne i co jest widzialne, czyniąc z tego Całość.⁵⁶ Jako takie jest, jak mówiłam, przedstawione w finalnym obrazie, w Micie o Erze.⁵⁷ Czy

⁵⁴ W czymś, co mogłabym nazwać przed-ontologiczną pierwszą połową *Państwa*, opiekuńczą wspólnotę kobiet i dzieci nazwano „przyczyną największego dobra dla miasta” (464b). Oto praktyczny przykład jednoczącego skutku, jaki można osiągnąć dzięki „największej nauce” królów-filozofów, studiujących „Ideę dobra”.

⁵⁵ Oto, co uważam za potwierdzenie mojej niechęci do wiary w stare argumenty na temat totalitaryzmu Platona. Nie tylko Sokrates, który zadaje pytanie, jest naprawdę nieprawdopodobnym protagonistą tej czy jakiegokolwiek ideologii. Również sam Platon wymyślił, poprzez Kritiasa w swoim własnym dialogu *Kritias*, w sposób zamierzony przerażającą dystopię czyli Atlantyde, totalitarną krainę podporządkowaną ideologii technologicznej.

⁵⁶ Całość jest utożsamiana z Jednością w kontekście Parmenidesa (Sofista 244d i nast.; zob. Esej 35, „Tożsamość Parmenidejska”).

⁵⁷ Tam, gdzie w istocie pośrednio, ale bezbłędnie jest wspomniane „największe studium”, wraz z moim ulubionym faktem dotyczącym *Państwa*, o którym wspomniałam wcześniej: To *nie* Konstytucja, Πολιτεία miast, ale dusz (618b–e; przypomnę, że Πολιτεία to nazwa dialogu).

ktokolwiek tutaj wie, jak To, czego nie da się pomyśleć, ma stać się wyobrażalne albo jak umysł zostaje wyposażony w oko? Ale niewiedza odnośnie do tego, jak to możliwe nie musi powstrzymywać od wiary.

Podsumowując, ostatecznie pytanie dotyczy Dobra, które niezależnie od tego, czy ujmowane jako idea aspektu, czy jako To, co poza bytem, niewątpliwie jest przedmiotem najwyższego zainteresowania – pytanie nie do dialogu *Państwo*, ale poza nim. Czy Dobro z *Państwa* można odczytywać jako Twórcę, na podobieństwo biblijnego Stwórcy? Nie chcę nawet wspominać o kłopotliwości tej kwestii, ponieważ zostałam wychowana w uznawaniu Stworzenia – nie mitycznego tworzenia z wcześniej istniejącej materii według danego wzoru przez Rzemieślnika na sposób grecki, ale prawdziwej Tajemnicy zrodzenia z Nicości, przygodnej wobec boskiej wolnej woli – jako prerogatywy judeochrześcijańskiej.

Inne różnice są niewątpliwie znaczące. Dobro w dialogu *Państwo* jest bezosobowe, bez kontekstu płci; jest jakimś sposobem możliwe do pomyślenia jako idea. Bóg biblijny jest osobą, posiada płeć, a nawet trójjedyną osobowość, którą najlepiej można uchwycić poprzez wiarę. Dobro w najgorszym wypadku jest ignorowane; Bóg jest ukrzyżowany.

Jednak są tu również podobieństwa: zarówno Dobro, jak i Bóg mają potomstwo. Dobro jest obrazowane jako Słońce, Bóg wciela się jako Syn. Zarówno Dobro, jak Bóg podtrzymują świat: Dobro pozwala Słońcu emanować swoją dobroć, aby sprawić, że świat rozkwitnie, Bóg posyła swego Syna do ludzkości z misją zbawienia. Zatem działają immanentnie w świecie, ale z pozycji transcendencji. Każde też ma uzupełniającego go antagonistę; Dobro ma

jako przeciwzasadę Nieokreśloną Diadę, źródło zmienności, zaś Bóg ma jako przeciwieństwo upadłego anioła – swego przeciwnika Szatana, sprawcę odstępstwa.

Zarówno poznanie Dobra, jak Boga odbywa się na dwu drogach, najkrócej mówiąc: albo mocnej negacji, albo nieprecyzyjnych wglądów wywodzących się z objawień.⁵⁸ Tak więc, choć *Państwo* jawi mi się jako rdzennie teologiczne, a Dobro stanowi – w pewnym sensie – w nim boskość, to Sokrates nigdy nie nazywa go bogiem.⁵⁹ Relacja Dobra do boskości zostaje zatem pominięta. Czy taki efekt był zamierzony? Czy oznacza to, że powiązanie jest tak oczywiste, że nie ma potrzeby go artykułować, albo zbyt niebezpieczne, by je uwypuklać? Sokrates maluje obraz, lecz pozostawia go bez tytułu. Taki sam obraz kreśli wszakże Milton i tytułuje go: *Raj utracony*. Przypomnijmy, że Dobro stanowi przede

⁵⁸ Jakiś czas po napisaniu tego eseju zapoznałam się z formułami, za pomocą których członkowie Akademii medioplatońskiej i jej szkoły (II w. p.n.e.) ujmowali Idę Dobra: 1. *via negationis*, czyli definiowanie Dobra za pomocą założeń, czym ono nie jest, 2. *via eminentiae* – korzystanie przy pojmowaniu Dobra ze wskazówek odnoszących się do czegoś wykraczającego poza jego definicję, 3. *via analogiae* – wyobrażenie sobie Dobra na drodze relatywnego podobieństwa, czy miałyby to być obraz, czy też mit. Zob. Z. Mazur, *Introduction and Commentary to Plotinus' Treatise 33 (II.9) Against the Gnostics and Related Studies* (2019), s. 54. Gdybym wiedziała o tych formułach wcześniej, być może pod wpływem interpretacji Zeke'a potraktowałabym ten esej jako ćwiczenie „akademickie”, całkiem dosłownie. Wtedy jednak wręcz nie mogłaby mieć miejsca kulminacja moich Pogoni za Szczęściem.

⁵⁹ W 508a Słońce jest z pewnością nazywane bogiem, nie zaś Dobrem jako wywodzące się z niego. W 597b – c pojawia się bóg-twórca (θεός), prawdopodobnie tożsamy z Rzemieślnikiem (na przykład 507c), znów jednak brak jakiegokolwiek powiązania z Dobrem.

wszystkim określającą ἀρχή, „naczelną zasadę”⁶⁰ okalania, jednoczenia i spójności wspólnoty, a więc zasadę z pewnością immanencji, ale nade wszystko wszechogarniania. Rzecz zatem Milton:

„[Syn] ujął w dłonie cyrkiel złoty,
Przygotowany w wiekuistych kuźniach
Bożych, by wszechświat nim cały określić
I wszystkie rzeczy stworzone. Wbił jedną
Odnogę, drugą zatoczył dokoła
Przez mroczną otchłań rozległą, tak mówiąc:
Tu będziesz sięgał, tu twoje granice,
Takim twój okrąg sprawiedliwy, świecie”⁶¹.

⁶⁰ Być może to wyrażenie najlepiej oddaje istotę pojęcia ἀρχή.

⁶¹ J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1974, s. 226 (ks. VII, w. 225–231).