

Kevin Corrigan
Światło Dobra: Dziedzictwo Państwa Platona

Uwagi wstępne

Zanim przedstawię pokrótce tematy, którymi pragnę się zająć w tym rozdziale, pozwolę sobie zacząć od trzech wstępnych przemyśleń, które, przynajmniej po części, pomogą osadzić księgę VI *Państwa* we właściwym kontekście; jednocześnie nie do końca przystają względem siebie ani też nie zyskały uwagi, na jaką zasługują.

1) Po pierwsze, we wczesnych partiach księgi VI, możemy znaleźć kilka ważnych refleksji, m.in.: *corruptio optimi pessima*, czyli, najgorszą rzeczą jest deprawować to, co najlepsze. Inna, być może bardziej pesymistyczna czy też realistyczna myśl: nawet to, co dobre rzuca cień; wszystkie własności, które czynią możliwym filozofa-króla (piękno, zdrowie, siła, szlachetne urodzenie, etc.) mogą go jednocześnie deprawować (*Resp.* 491c). A zatem, nawet najlepiej uposażonej osobie potrzeba nie tylko wszelkich właściwych cech, ale i odpowiedniego otoczenia: „każde

nasienie... potrzebuje właściwej gleby i pory roku” (491d). Co więcej, jeśli władza najlepszego ma się ziścić (502b-c), potrzeba polis pomocy bożej (499b-c: niezależnie czy w rezultacie przypadku czy dzięki boskiemu natchnieniu; por. 492a–493a). Jak może dojść do takiego zrównania? Analogia Słońce-Dobro powinna nam pomóc w znalezieniu odpowiedzi.

2) Po drugie, choć jedną z ostatnich rzeczy, które kojarzymy z Platonem jest fakt, że propaguje on inteligibilną wyobraźnię, to przecież zaraz zanim pojawia się Analogia Słońca czy Linii, Sokrates wprowadza dwustronnie ukierunkowaną siłę wyobraźni, tj. jej potencjał wznoszenia się poprzez obrazy oraz zstępowania (tj. inteligibilnego rozumienia) poprzez formy. Czym jest to co *naśladuje* filozof, pyta Sokrates (500c–501c)? – Filozof naśladuje prawdziwe byty, które są uporządkowane oraz „zawsze takie same, nigdy nie popełniające lub doznające niesprawiedliwości” (501c3–4), co więcej, jest on przez nie kształtowany (501c5) czy też upodabnia się do nich (501d1); i rzeczywiście, powinien postępować niczym *malarz obdarzony wyobraźnią*, inaczej *polis* nigdy nie zostanie w pełni zrealizowane, tj. *jeśli malarz nie nakreśli jej (polis) zarysu, przy użyciu boskiego modelu* (500e: εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι). W tym właśnie miejscu, przed Metaforą Linii Podzielonej, Sokrates kreśli model, za którym powinni podążać twórcy-konstytucji: nie chodzi tylko o to, aby wpatrywali się w ów paradygmat, jak Demiurg w *Timajosie*, ale powinni *tworzyć* w bytach ludzkich (w tym w sobie) nową *wyobrażeniową konstytucję*: „łącząc i mieszając obraz człowieka, przy pomocy wzorców z jego

codziennych zajęć oraz tego modelu, który Homer nazywał obrazem i naturą bóstwa zrodzonego w człowieku” (501b: συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ’ ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν (*Iliada* I, 131) ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον). A zatem, pomimo niskiej wartości malarstwa, pod koniec księgi VI, tj. wyobraźni w ramach Linii Podzielonej (εἰκασία), mamy również pośredni, bardziej kreatywny czy też dwustronnie zwrócony sens siły wyobraźni jako skoczni dla myśli czy rozumienia, co rozważane jest szerzej w księgach VI i VII. Tu też chciałem położyć akcent na pozytywny aspekt wyobraźni, co jednocześnie uwypukla fakt, że pomimo wszystko, posługujemy się obrazami: filozof-malarz „używa boskiego modelu” (500e3–4: τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενος), aby „konstytucja, która odbywa się za pomocą mitu w słowach, osiągnęła swoje spełnienie (τέλος) w działaniu” (501e4–5). Czy „wyobraźnia” ma zatem do odegrania jakąś pozytywną rolę w tych kluczowych księgach *Państwa*, pomimo, czy też wraz z krytyką poezji opartej na imitacji z ksiąg II-III oraz X? Czy Platon proponuje swoistą wizję artystyczną, którą należy ująć w inny sposób niż dominujące wówczas konwencje?

3) I wreszcie, na krańcach poznania zmysłowego i myśli, w pewien sposób dostrzegamy jakiś rodzaj przecucia czy też nierozwiniętą zdolność, przeblysłk czegoś, co przekracza zmysły i myśl. W akapitach 505a–506a, Sokrates twierdzi, że każda dusza szuka Dobra i czyni wszystko, ze względu na Nie. Dusza, mówi, „przeczuwa, że Dobro jest *czymś* (ἀπομαντευομένη τι εἶναι)... ale gubi się i nie

jest w stanie wystarczająco (ικανῶς) uchwycić czym jest” (505e). Z drugiej jednak strony, jak dodaje kilka wersów później (506a), nikt nie może niczego zrozumieć jeśli nie pozna Dobra w sposób wystarczający (ικανῶς). Owo niedookreślone „coś” wymyka się naszemu świadomemu ujęciu, jednocześnie warunkując, utrzymując i domykając wszystko czym jesteśmy i co czynimy; dla Proklosa, żyjącego nieco później: im wyższa zasada, tym bardziej wnikażąca w głąb, czy też intymna jest jej obecność bądź skutek. Samo Dobro jest zatem najbardziej intymną obecnością we wszystkim i dla wszystkiego. Zdaniem Plotyna, który żył nieco wcześniej od Proklosa, nie jesteśmy świadomi tego, że Dobro jest każdemu radykalnie znajome, nawet w naszym śnie, choć nie zauważamy tego (*Enneada* V 5 [32] 12). Czego ostatecznie pragną kochankowie, pyta w *Uczcie* Arystofanes? – „Czegoś jeszcze” pragnie każda dusza, czego nie jest w stanie wyrazić, ale „przeczuwa i wyraża zagadką, to czego pragnie” (192c-d: ἄλλο τι βουλομένη ἐκατέρου ἢ ψυχῆ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται). Czym są zatem owe przeczucia, przebłyski „czegoś jeszcze” i jak je rozpoznajemy?

Wprowadzenie: Dobro

Inauguracja Dobra w księdze VI i VII *Państwa* wyznacza rewolucyjny zwrot w dziejach myśli. Nie jest Ona nazwą, pojęciem ogólnym czy też definiującym swoisty rodzaj, nie jest nawet „bogiem”, ale czymś „poza myślą”, poza „realnym bytem”, a jednocześnie źródłem intelektu i dlatego,

w pewnym sensie, czymś poznawalnym. Dobro jest Ideą, zapewne, ale nie taką, którą mamy w myśli, lecz taką, w której nie tylko byty zmysłowe i matematyczne, ale także inne Idee, czy też Formy, partycypują. Nie chodzi o istotę, definicję czy pojęcie, ale o to, w przedśmionkach czego odsłania się wszystko inne. W pewnym sensie, Dobro pojawia się tylko po to, żeby się „wycofać”, czy też stworzyć przestrzeń dla tego, co inteligibilne oraz dla tego, co zmysłowe, nadając im strukturę naturalną.

W rzeczywistości, już samo postawienie pytania o Dobro zakłada pośrednio dwie kwestie: rozróżnienie między tym, co realne, a pozorem, a także najlepszą miarę określającą ten podział. „Co do Dobra”, mówi Sokrates w *Państwie* 505e, „nikogo nie zadowolą li tylko pozory, ale każdy człowiek szuka jej realności; samo widziadło nie zaspokoi nikogo”. Następnie, Sokrates wprowadza zasadę, którą spotkamy także w *Timajosie*, a która będzie kluczowa u Arystotelesa, gdy mówi o ἐνέρπεια: „to, co jest niedoskonałe nie może być miarą niczego” oraz „aby zrealizować najwznioślejsze i najwłaściwsze badanie, powinniśmy odbyć tę dłuższą drogę i włożyć tyle samo wysiłku w samą naukę jak i w przygotowanie fizyczne” (504c-d). Miara idei Dobra określa, co jest najlepsze we wszystkim: w Ideach, przedmiotach matematycznych oraz przedmiotach konkretnych (to, co jest dobre czy też najlepsze w Sprawiedliwości samej, to, co najlepsze, czy też doskonałe w przypadku koła czy trójkąta, a także ograniczone doskonałości ciał czy szlachetnych czynów). Wszystko zatem jest zarazem sobą jak i na-podobieństwo-dobru, choć nie jest samym Dobrem (np. Idee takie jak Piękno czy Sprawiedliwość są zarazem sobą oraz

doskonale – jak Dobro). Dobro określa także właściwą proporcję między duszą, a ciałem, tym, co intelektualne, a tym, co fizyczne (por. powyższy fragment: „włożyć tyle samo wysiłku w samą naukę jak i w przygotowanie fizyczne”). Jest to szczególnie istotne, ponieważ każdy ważny obraz w księgach VI-VII wypływa z percepcji zmysłowej, żeby sprowokować wzniesienie się poprzez wyobraźnię do tego, co inteligibilne, wraz z odpowiednim mu zejściem poprzez wgląd intelektu, który przywraca nas do wieloznaczności i cieni tego ucieleśnionego świata – ale wraz z owym prowadzącym nas wglądem.

Pragnę tu także uzasadnić następujące przekonania: po pierwsze, *Państwo* VI (i VII) dostarcza wglądu w dynamiczne pojęcie partycypacji, proponując nowy model do zrozumienia integracyjnej funkcji δύναμις, czy też siły, która antycypuje pojęcie aktu u Arystotelesa czy też ἐνέργεια; nakreśla bowiem niezbędną strukturę służącą zrozumieniu zakresu, funkcji oraz ograniczenia umysłu i duszy pewnymi sposobami, które okażą się rewolucyjne w historii myśli (tym zajmę się pod koniec tego rozdziału); po drugie, Metafora Linii Podzielonej dostarcza szablonu „wznoszenia się do” i „zstępowania od” Dobra, kreśląc wyobrazeniowe rusztowanie konieczne do zrozumienia dialektyki synoptycznej, czy też dialektyki, która „widzi rzeczy razem” (synoptyka), w programie wychowania opracowanym w księdze VII. Wreszcie, przekonanie natury ogólnej, iż cztery główne metafory ksiąg VI-VII (Słońce-Dobro, Linia Podzielona, Jaskinia, metoda dialektyki i powrotu do jaskini) nie mogą być rozumiane z perspektywy

niektórych współczesnych interpretacji Dobra jako nagłówka dedukcyjnego systemu hipotez, klas, abstrakcyjnych uniwersaliów lub własności transcendentálnych. Dobro (i inne podporządkowane pod niego Idee) wymykają się wszystkim tym strategiom. Centralnym zagadnieniem dla Platona jest znalezienie odpowiedniej μέθοδος, πραγματεία, νόμος, διαλεκτική (Sokrates używa wszystkich tych terminów), czyli przemieniającej *aktywności w praktyce*, nakierowanej w stronę i poprzez Dobro, a umożliwiającej najlepszą możliwą konstytucję siebie i polis. „Praktyka” jest być może złą nazwą, ponieważ Platona, jak sądzę, interesuje coś głębszego niż praktyka, przynajmniej w post-arystotelesowskim, czy post-marksistowskim użyciu tego terminu. Jak zobaczymy pod koniec rozdziału, to właśnie Plotyn (III w.), a przed nim Alkinous (II w.), dostarczają nam jednej z najbardziej przekonujących i całościowych interpretacji platońskiego Dobra.

Przegląd *Państwa*, księgi VI-VII

Pozwólcie, że najpierw przedstawię pokrótce, w jaki sposób postrzegam cztery fragmenty, czy też „obrazy” z ostatnich akapitów księgi VI i całości księgi VII.

Po pierwsze, Analogia Słońce-Dobro obrazuje całość natury, wychowania oraz otoczenia bytów w ich relacji do swojego źródła; bytów, które nie potrzebują niczego dodatkowego, *co trzeba im przydać* prócz tego, co jest im już dane poprzez ich otoczenie; bytów, w których zdolność

uczenia się i organ umożliwiający naukę, są już zawarte „w duszy każdej [osoby]” (518c).

Po drugie, Metafora Linii Podzielonej wytwarza w duszy dynamiczną drabinę zwróconą ku nieuwarunkowanemu źródłu czy też zasadzie (511b-c), będącej spoiwem całej linii. Każdy jej „odcinek” ogranicza duszę, ale jednocześnie nadaje jej (z góry) moc doznawania (receptive activities); Sokrates nazywa je *παθήματα* (uczucia, których doświadcza czy też akty doznaniowe), po ciągłej linii wzrostu partycypacji w jasności i prawdzie (511d6-e4).

Po trzecie, Jaskinia ukazuje konsekwencje nie „trzymania się” w (wartościowym) życiu tego, co pochodzi z góry (511c) – w gruncie rzeczy, konsekwencje nie dostrzegania tego *w ogóle* – oraz późniejszą konieczność wspólnego wyjścia z jaskini pomimo ryzyka, szczególnie ryzyka powrotu do jaskini.

Wreszcie, z przeciwstawnych wieloznaczności i sprzeczności poznania zmysłowego, wybudza się dusza ku myśli (523a i dalej – obraz o którym mówiliśmy poprzednio, omawiając *Fedona*), ku pokrewieństwu ze wszystkim (524a i dalej – dzięki temu może ona rozróżnić między Ideami, a tym, co partycypuje, ujrzeć ich razem, nie skupiać się głównie na ich specyficznych *zastosowanych* wartościach, ale na myśl i uchwyceniu realności), aby zintegrowany człowiek mógł powrócić do Jaskini już bez przebłysków, ale zaznajomiony z realnością. W tym rozdziale nie będę więc ograniczał się do zbadania Analogii Słońce-Dobro i Metafory Linii Podzielonej.

Analogia Słońce-Dobro

Mając powyższy szkic w pamięci, przyjrzyjmy się wpierw analogii między Dobrem, a Słońcem; chodzi o rozważenie odpowiadającego naturze rzeczy otoczenia dla właściwego dojrzewania władcy (por. pierwsza z uwag wstępnych), a także kwestię partycypacji, mocy i energii.

Partycypacja nie leży całkowicie w naszej mocy, zależy bowiem od Idei; jak to właściwie funkcjonuje? Jak zależność czy też pasywność/receptywność (nawet przy aktywnych zdolnościach) może stać się konkretnym momentem zwykłego doświadczenia? – To właśnie ukazuje Sokrates dzięki słynnej Metaforze Słońca, którą w pewien sposób umieszcza w ramach „największej nauki” o Dobru. Nie chodzi tu o relację podmiot-orzeczenie, tj. posiadania określonych cech czy własności, ale pewną usytuowaną-pomiędzy, dynamiczną relację, zarazem horyzontalną i wertykalną. Wzrok, jak zauważa Sokrates, potrzebuje (507d5–9: προσδεῖται) nie tylko własnych i przedmiotowych zdolności, lecz także ‘czegoś trzeciego’ – światła słońca. Jeśli pominąć ów element (507c11-d1: ὁ ἔαν μὴ παραγένηται τρίτον...; por. też 507e1), to „oczy nie zobaczą niczego, a kolory pozostaną niewidoczne” (507e). Zatem zdolność czy też moc, którą wzrok „posiada” aby móc ujrzeć inne rzeczy oraz samo słońce, jest tak naprawdę *uzyskana* w postaci „wypływu” słońca, będącego jednocześnie przyczyną tego, że wzrok jest „podobny do słońca” (508a-b). Analogicznie, w domenie myślenia, Dobro udziela prawdy przedmiotom poznania oraz możliwość, czy też moc poznania poznającemu (508e1–3).

Doświadczamy zatem czegoś analogicznego w percepcji i w myśleniu. Gdy patrzymy na przedmioty w mroku nocy, przypominamy ślepców, jakby *aktualnie nie było w nas czystego widzenia* (508c7: ὥσπερ οὐκ ἐνοῦσης καθαῶς ὄψεως); gdy znów patrzymy na przedmioty oświetlone światłem słońca, zdaje się nam ‘jakby *było w nich*’ (tj. oczach) faktycznie wyraźne widzenie (508d1–2: καὶ τοῖς αὐτοῖς τοῦτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται). Partycypację często pojmuje się jako obecność czy też ‘bycie w’ określonych, ograniczonych rzeczach (por. Brisson 64–65 przypis 3); jednak ‘bycie w’ czymś jest tu pojęte subtelniej: nie mamy jasnej linii dzielącej początek widzenia i granice światła, gdyż bez tego ostatniego, nie ma przecież widzenia. Wszelka zdolność staje się realna jako przedsięwzięcie oparte na współpracy nie tylko ze wszystkim, co istnieje w widzialnym świecie, szczególnie Słońcem, ale także (a nawet bardziej) ze światem niewidzialnym. Dzięki współdziałaniu tego, co sprawia, że rzeczy stają się widzialne i poznawalne, coś zostaje dołączone do naszych organów zmysłowych i umysłu, co czyni je doznającymi: w ciemności, zdaje się, że nie ma widzenia w oczach, ale już w świetle dnia, czyste widzenie zdaje się być w nich.

Podobnie, choć nieco intymniej obecne, wiedza i prawda, o których faktycznie myślimy, nie są po prostu w nas, co zazwyczaj zakładamy; nie znajdują się też w Dobru, ale otrzymujemy je nieświadomie jako dar Dobra, dzięki któremu faktycznie myślimy (509a). Gdy znów oko duszy utkwí wzrok w tym, co zmieszane z ciemnością, wtedy dusza popada w opinie, tępi się, zmienia wciąż opinie, to w tę, to w tamtą stronę i przypomina kogoś pozbawionego νοῦς

(umysłu; 508d). Innymi słowy, kluczowa funkcja naszych rzeczywistych myśli nie jest, ściśle mówiąc, *nasza*. Mogę ‘mieć’ kawałek ciasta (μετέχειν z biernikiem) – zjadam ciasto i staje się ono częścią mnie. Mam coś (z) „piękną”, „dobroci”, „sprawiedliwości” itp. (μετέχειν z dopełniaczem) i choć mogę być piękny, dobry lub sprawiedliwy, uczestniczę w czymś, co we mnie nie znika; zamiast tego należę do niego.

Porównam pokrótce powyższy obraz z *Fedonem* i wcześniejszymi dialogami. W *Fedonie*, Sokrates ujmuje partycypację w następujących kategoriach:

Jeśli cokolwiek jest piękne poza Pięknem Samym, to jest takie tylko dlatego, że uczestniczy w owym Pięknie (διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ)... pozostawmy więc wszystkie inne przyczyny i trzymajmy się (choćby nieumiejętnie, a nawet prostacko) tej właśnie przyczyny, której nic innego nie czyni piękną (οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν) prócz obecności czy też wzajemności z (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωμία) owym Pięknem, jakkolwiek zostało mu przydane (ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ ὅπη δὴ και ὅπως προσγενομένη)... Nie posuwam się aż tak daleko, aby obstawać przy tym, ale tylko o to mi idzie, że przez owo Piękno wszystko, co piękne takim się staje... to wydaje mi się najbezpieczniejszą odpowiedzią (100c4-d8).

A zatem, obecność czy wzajemność Piękna w partycypującym „czyni” go pięknym. Taki pogląd odnajdziemy

także we wcześniejszych dialogach. Idee, choć oddzielone i niezmiennie, istnieją jakoś w rzeczach; *dzięki* nim definiujemy przedmioty jednostkowe (*Eutyfron* 5d); to Idea „sprawia” (ποιεῖ), że mają one formę (*Hippiasz Większy* 300a9), *dzięki* obecności (*Lysis* 217d-e: λευκοῦ παρουσίας λευκαί; *Hippiasz Większy* 294a-c) bądź powiązaniu (*Hippiasz Większy* 300a10: τὸ κοινὸν). Rzeczy „mają” je (*Lizjasz* 217e; *Hippiasz Większy* 300a9) bądź uczestniczą w nich (*Gorgiasz* 467e); albo znów, są one „dodane do” (προσγένηται) rzeczy (*Hippiasz Większy* 292d; 294a: παραγεγόμενον). W *Fedonie*, Sokrates pozostawia kwestię otwartą ‘w jaki sposób są one przydane do rzeczy’, a sam tekst jest czasem kwestionowany. Jaki bowiem sens ma sokratejskie twierdzenie, że obecność bądź wzajemność Piękna zostało włączone? Czy chodzi o to, że Piękno czy też obecność i połączenie z Pięknym zostały dodane? I znów, jak może Piękno być dodane?

Sądzę, że Analogia Słońca pomoże nam rozjaśnić tą kwestię. Czasownik παραγίγνεσθαι („dodany do”) z księgi VI wyraża podobną wieloznaczność, jak czasownik προσγίγνεσθαι w *Fedonie* (100c-d) oraz παραγίγνεσθαι/προσγίγνεσθαι w *Hippiaszu Większym* (294a; 292d), choć tu (tj. w *Państwie*), przyczyna owej wieloznaczności jest bardziej przejrzysta: to, co jest dodane pochodzi od Słońca/Dobra jako przyczyny, ale nie tyle pewnej ilości, co dynamicznej relacji, podatnej na mniejszy bądź większy [stopień natężenie], a która aktualizuje – w relacji do tego, co partycypuje – uczestnictwo w bycie, obecność w widzącym oku, czy pokrewieństwo wzrok-widzenie, przedmiot-widziane, światło oraz przyczynę czyniącą widzenie i cokolwiek innego

możliwymi. Zbieżność terminów „bycie dodanym” i jemu pokrewnych (παραγίγνεσθαι – 507d1; ἐνεῖναι, παρεῖναι, παραγίγνεσθαι – 507d11-e2; ἐγγίγνεσθαι – 508a11; ἐνεῖναι – 508c7; d2; wraz z przyczynowym użyciem terminów „otrzymywanie” i „dostarczanie”, co wciąż spotykamy – 508 i dalej) pozwala nam wyciągnąć kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, zdolności są w tym kontekście praktycznie tym samym, co akty, czyli aktywne siły, które są jednocześnie receptywne, jak w późniejszym użyciu Arystotelesa – co sugeruje Adam. Co najważniejsze, zdolności nie są ani całkowicie immanentne, ani całkowicie transcendentne, ale *umiejscowione pomiędzy*.

Po drugie, to, co z jednej perspektywy zdaje się być udzielane przez Dobro czy Słońce, z innej okazuje się *moją własną myślą, czy doznaniem*, gdyż w gruncie rzeczy mamy do czynienia z jedną rzeczywistością, oglądaną w różnych perspektywach. Powiedzieć, że moje doznanie i myśli są całkowicie, czy choćby prymarnie, moje jest po prostu fałszem, w świetle powyższej analogii. Aktywność myślenia, pochodnie doznania, określa, jeśli tak można rzec, linię ciągłą zwróconą w kierunku wypływu czy też darzenia Dobra; nie ma zatem doznania, które byłoby możliwe bez Dobra, w myśl powyższej analogii. Z tego też powodu, na początku tej księgi *Państwa*, Sokrates podkreśla, że choć Dobro dostrzegamy na samym końcu, to jednocześnie stanowi najbardziej konieczną, fundamentalną i użyteczną obecność we wszystkim (505a-b). Używając terminu partycypacji, Dobro jest „*tym dzięki czemu to, co sprawiedliwe i inne [wartości] stają się użyteczne i korzystne*” (505a3–4: ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται).

Po trzecie, partycypacja nie jest po prostu dwustronną relacją dodawania czy dzielenia między dwoma różnymi przedmiotami, ale raczej tworzy strukturę sieciową na Lini Podzielonej: im więcej światła, tym więcej widzę; im większa siła skupienia otwartości prawdy, tym prawdziwsza jest moja myśl, im moje zdolności są lepiej nastrojone i zintegrowane wertykalnie, tym pełniejsze jest moje *istnienie*. Nie *ma* partycypującego bez mocy Dobra. Być wyrazistym nie znaczy obyć się bez Dobra, ale raczej podążać mocniej za przyczyną, która czyni nas tym, kim naprawdę jesteśmy. Być wyrazistszym oznacza być pełniej przenikniętym światłem prawdy.

W gruncie rzeczy, *Państwo* jest dialogiem zajmującym się mocą, zdolnością i ich faktycznym źródłem – nie tylko mocą „silniejszego” z księgi I, ale jak mówi Glaukon w księdze II, 385b: „jaką moc (δύναμις) ma sprawiedliwość, gdy rzeczywiście zamieszkuje w duszy?”. W księgach VI-VII, Sokrates określa ową moc/zdolność/naturę podmiotowości jako *aktywność* w ogóle (podobnie czyni Arystoteles): widzenie, słyszenie, myślenie, rozumienie czy kontemplowanie (por. 479e), wszystkie są jakimiś δυνάμεις (mocami), aktualizowanymi mocą słońca w rzeczywistości zmysłowej czy też *mocą* Dobra w świecie inteligibilnym. W każdym przypadku, jak argumentuje Sokrates, przyglądamy się temu, w stronę którego zwrócona jest owa moc i w stronę tego, co *czyni* – tzn. tego, co wytwarza czy powoduje (477d1: ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται), określając tym samym ową moc czy też zdolność w relacji do jej przedmiotu.

Krótko mówiąc, percepcja w *Panstwie* VI to aktualizujący zbieg trzech (bądź czterech) mocy w jednej

rzeczywistości: mocy postrzegania (507c8), postrzeganego obiektu, światła jako wypływu słońca (508b6–7) oraz mocy samego słońca (507b–508d). Odpowiednikiem tego w świecie inteligibilnym, czyli kontemplacji, myśli czy rozumienia, jest dodatkowo tworzenie lub wytwarzanie nowej rzeczywistości (508d–509d), gdyż Dobro nie tylko *tworzy* substancję i byt, ale także czyni nas *mysłącymi*, a nasze myślenie (w tej perspektywie) staje się twórcze; jednym z głównych tematów Sokratesa, który przewija się przez całą księgę VI, jest przekonanie, że wszystko, co czynimy, stanowiąc zasiewanie naszego otoczenia (491b–499c), tworzy i formuje zarazem nas jak i innych, na jakiś rzeczywisty styl, podobnie jak otoczenie i natura-nasienia każdej osoby sprawia, że staje się ona tym, kim jest na dobre i na złe (491d). Każda zatem aktywność posiada także wymiar kosmiczny, prócz psychologicznego i społeczno-politycznego; a więc aktywność myślenia wymaga dodatkowo nad-kosmicznego wymiaru, co oznacza, że sama dusza musi się zwrócić z powrotem do Bytu i światła, które czyni Byt widzialnym z najwyższej mocy wszystkiego: Dobro, która jest „poza byciem w randze i najwyższej mocy” (509b). Dzięki partycypacji jesteśmy – nawet postrzegając najmniejsze rzeczy – jednocześnie istotami kosmicznymi i nad-kosmicznymi. Można powiedzieć, że ten pogląd leży u podstaw biologicznego myślenia Arystotelesa: kosmos jest wszędzie nasycony boskim celem i zdolnościami rozwojowymi; leży to także u podstaw Arystotelesowskiego pojęcia energii: wszelka możliwość potrzebuje jakiejś postaci energii, aby ją wybudzić i w całości jest wzajemnie powiązana poprzez matrycę boskiej energii. Z pewnością pogląd Arystotelesa różni się wielce

od poglądu Platona – także w jego określeniu „energia”. Gdy jednak argumentuje, że czynność nauczania i uczenia się stanowią pojedynczą aktywność, choć jednocześnie, z innej strony, aktywność dwoistą – doświadczaną z dwóch różnych perspektyw, możemy zrozumieć, że odnosi się do nauki Sokratesa w *Państwie*, czyli zrozumieć, że choć to ja stanowią podmiot własnej aktywności, to jednocześnie nie jest ona możliwa bez moich rodziców, nauczycieli, bliższego i dalszego otoczenia. Jeśli to właśnie aktywność Najlepszego stanowi to, co ostatecznie umożliwia tę aktywność, to nawet w najbardziej odnoszących się do mnie działaniach, moc Dobra jest intymniej (wręcz radykalnie) obecna, niż cokolwiek, co mógłbym później przypisać wyłącznie sobie.

Metafora Podzielonej Linii: wyobraźnia geometryczna

Przejdźmy następnie do obrazu Podzielonej Linii, czyli tego, co wyżej nazwałem inteligibilną wyobraźnią filozofa-malarza, czy też – uściślając w ramach tejże metafory – wprowadzenie pewnego typu geometrycznej wyobraźni, a przynajmniej, wyobraźni otwartej, w pewien sposób, na myślenie. Co prawda, w VI księdze *Państwa*, wyobraźnia umieszczona jest na linii podzielonej w ramach rzeczywistości zmysłowej, jako rodzaj malarstwa scenicznego, co wszakże przykuwa większość uwagi. Jednakże, w samym centrum obrazu Podzielonej Linii, geometra korzysta przecież z obrazów, które nie są statycznymi przecięciami linii, ale raczej środkami wznoszenia się w górę: najpierw

poprzez same obrazy, do pierwszego pułapu myśli czy też przedsiönka inteligibilnego „przecięcia” na linii podzielonej, a następnie, poprzez samą myśl do uchwycenia pierwszej zasady z której, zstępując w dół poprzez idee i dzięki nim, możemy wysuwać wnioski; tak przynajmniej interpretuję ów trudny fragment 510b–511c.

Sokrates formułuje to w następujący sposób:

„[Matematycy] korzystają z figur widzialnych i określają je za pomocą definicji (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται), lecz nie o nich myślą (διανοούμενοι), a o modelach, których tamte są podobiznami (ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε) ... owe figury, które kreślą i szkicują, a których obrazem są cienie i odbicia w wodzie (σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες), wykorzystują z kolei jako obrazy (εἰκόσιν), próbując zrozumieć owe inne w sobie, a których nie da się ujrzeć inaczej niż myślą (τῇ διανοίᾳ)... To właśnie nazywam inteligibilnym rodzajem i dodałem, że dusza w swoich poszukiwaniach, zmuszona jest posługiwać się hipotezami, nie dochodząc do pierwszej zasady, gdyż nie może sięgnąć poza własne założenia i używa jako obrazów tych właśnie przedmiotów, które zostały wyobrażone na niższym poziomie (εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν), a które, w porównaniu z ich podobiznami, uznano za jasne, a tym samym za wartościowe w sobie – rozumiem... masz na myśli ... geometrię i nauki

jej pokrewne – Zrozum także, że przez wyższy odcinek tego, co inteligibilne, mam na myśli to, co sam rozum [dyskurs, argumentacja] chwyta mocą dialektyki, posługując się hipotezami, które choć nie są pierwszymi zasadami, to jednak stanowią źródłowe hipotezy, niczym schody czy punkty wyjścia (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἄρ' ἅς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), aby dojść do tego, co nieuwarunkowane (unhypothetical), pierwszej zasady wszystkiego. A gdy uchwyci już ową zasadę, powróci znów, trzymając się tego, co z niej wynika, i w ten sposób wyprowadza wnioski, nie używając w żaden sposób percepcji zmysłowej, lecz samych idei, przechodząc od jednej do drugiej i kończąc na ideach” (510d–511c, przekład uzgodniony z tłumaczeniem G. M. A. Grube’a). (warto też zwrócić uwagę na rozwój tego w księdze VII, 533b-e).

W następujący zatem sposób czytam ten trudny fragment: matematycy, na poziomie zmysłowym, chwytają to, co inteligibilne za pomocą pewnego rodzaju wyobraźni geometrycznej – używając jako *obrazów* tego, co zostało *wyobrażone* na najniższym poziomie (εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν), to znaczy, traktując εἰκασία nie jako zamknięty odcinek, ale raczej jako obraz, poprzez który można dostrzec coś wyższego. Drugi, niższy stopień dialektyki nie posługuje się już obrazami w ten sam

sposób, ale wykorzystuje obrazy intelektualne jako *hipotezy*, to znaczy schody i punkty wyjścia. Innymi słowy, choć poszerzona *wyobraźnia* sięga jedynie tutaj, to jednak, jak zobaczymy później w księdze VII, nawet ta, ograniczona moc geometrii i nauk jej pokrewnych może uwolnić więźniów z jaskini do światła słonecznego, gdzie z początku oglądają jedynie ‘boskie obrazy’ przedmiotów (532c τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῶν καὶ σκιὰς τῶν ὄντων), a później, dzięki takim naukom, jak geometria, dochodzą aż do kontemplacji (532c-d: πᾶσα αὐτὴ ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἄς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύν αμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐρανῶσι θεῶν, ὥσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ σώματι οἰδεῖ τε καὶ ὁρατῶν τόπων). Mówiąc jeszcze inaczej, wyobraźnia, dzięki odpowiedniemu wykorzystaniu obrazów w ramach myślenia dyskursywnego, zostaje wzmocniona na tyle, że sięga wręcz rzeczywistości inteligibilnej, a jednocześnie ta sama moc umożliwia jej zejście w dół, ku najlepszemu operowaniu rzeczywistością cielesną. Grube, w oryginalnym tłumaczeniu fragmentu 511c, używa wielkich liter pisząc słowo „idee”; ale rzecz jasna, nie mogą to być czysto inteligibilne Idee; muszą to być raczej idee pośrednie (w zasadzie inteligibilne, choć otwarte na διανοία), co też Sokrates cały czas ma na myśli – od idei widzialnych do intelektualnych w myśleniu. Czym są owe idee? Mogą to być gatunki i rodzaje doprowadzające nas do definicji bądź wniosków i o ile tropią czy też wyrażają to, co rzeczywiste, muszą w pewnym sensie pełnić zarazem realną funkcję jak i artystyczną; muszą być tak blisko rzeczywistości jak to się tylko da, a nie li tylko twierdzenia

bądź aksjomaty w sensie, w jakim to dzisiaj rozumiemy. Jeśli są to idee *rozumienia*, a zatem nie-dyskursywne, to muszą być nie-propozycjonalne; ponadto muszą być piękne i uporządkowane, gdyż – jak to ujął w *Fajdroście* – dialektyk nie powinien odcinać części niczym zły rzeźnik, ale rozróżniając, podążać za naturalnymi rysami rzeczywistości (*Fajdros* 265e–266c). Wszystko to jest, rzecz jasna, pośrednio zawarte w tekście.

Tak więc, według analogii i przecięć czy też odcinków Metafory Linii Podzielonej, niższe obrazy mogą być wykorzystywane jako podstawy lub hipotezy, poprzez które możemy rzeczywiście osiągnąć zarazem myślenie dyskursywne (διάνοια) jak i niedyskursywne (νόησις). A zatem, jeśli jakaś forma wyobraźni jest najniższa na linii podzielonej, to inna, wyższa forma wyobraźni będzie potrzebna, aby zapewnić nie tylko drabinę do Dobra, ale także nie-dyskursywną linię życia w dół, do cieni. Innymi słowy, podczas wznoszenia się, dialektyk musi zostać przemieniona przez Dobro, a przemiana ta musi stać się częścią istoty prawdziwego filozofa także gdy zstępuje w dół ze świata idei i poprzez nie. Nawet gdy mamy do czynienia z obrazami, to wszystko, co dyskursywne podczas wznoszenia się, musi jednocześnie ulegać przemianie w niedyskursywne rozumienie podczas zstępowania.

W tym właśnie sensie, na poziomie *myśli z perspektywy noesis* czy *rozumienia*, choć διάνοια jest odróżniona od νόησις w księdze VI, to jednak Sokrates nazywa ją ostatecznie νόησις w księdze VII; a znów, na poziomie *obrazu*, rozróżnienie Słońca i Dobra, które podtrzymuje Sokrates

w księdze VI, a także przez większość księgi VII, zostaje ostatecznie pominięte pod koniec tej ostatniej, tak jakby obraz światła fizycznego *mógł* być przekształcony w światło inteligibilne, gdy już wspięliśmy się poprzez owe liczne obrazy w Księgach VI-VII, a także mógł dać strażnikom coś naprawdę realnego, czego mogą się chwycić, zanim powrócą do jaskini. W tym pierwszym przypadku, gdy, po wzniesieniu się do synoptycznego oglądu dialektyki, powraca czy też „schodzi” wzdłuż linii podzielonej pod koniec księgi VII, Sokrates mówi: „te dwa ostatnie [odcinki] łącznie nazywamy opinią (δόξα), a pozostałe – rozumieniem (νόησις)” (534a1–2). Innymi słowy, δίανοια przekształca się w νόησις w zwróconej w dół procesji poprzez idee, które ogłasza [Platon] po raz pierwszy w księdze VI, 511b-c. W drugim znów przypadku, ‘światło’ i ‘prawda’ stanowią jedność w ramach rozróżnienia rzeczywistości zmysłowej i inteligibilnej, stawania się i bycia, omawianych już wcześniej w księdze VI i dalej. W księdze VII, na przykład we fragmencie 517c3–4, Sokrates utrzymuje wyraźną różnicę między Słońcem, a Dobrem: „w świecie inteligibilnym, Dobro widzi się z dużą trudnością, na samym końcu... musi być poznane rozumowo, że jest Ona przyczyną wszystkiego co piękne i sprawiedliwe, tworzące w widzialnym świecie światło i jego źródło, a w świecie inteligibilnym jest samym tym, co tworzy i zarządza prawdą i intelektem, a ten, kto ma działać inteligentnie w życiu publicznym i prywatnym, musi to widzieć.” Światło i prawda zostają ostatecznie zjednoczone w *jednym obrazie Dobra jako dawcy światła* pod koniec księgi VII, 540a-b:

„Wtedy, musimy zmusić tych, którzy osiągnęli pięćdziesiąty rok życia i którzy wytrwali i osiągnęli doskonałe wyniki we wszystkich testach, zarówno w czynach, jak i w badaniach naukowych, do wzniesienia promienia-światła duszy, aby na nie spojrzeli, mianowicie na *to, co samo w sobie daje światło wszystkim i widząc samo Dobro, posługiwać się Nim jako wzorcem*, aby uporządkować miasto, obywateli i siebie przez resztę życia, każdego po kolei...”

Innymi słowy, dzięki wykorzystaniu obrazu słońca, linii podzielonej, jaskini i wznoszenia się poprzez przeciwstawne zjawiska, aż po synoptyczne widzenie dialektyki jako stopni czy też początkowych punktów wyjścia ku oglądaniu Dobra, po jednej stronie dialektyki, a zarazem dzięki powiązaniu tego z zstępowaniem od Dobra jako rzeczywistego podłoża przemiany wszystkiego, po jej drugiej stronie, samo Dobro staje się tym, co dostarcza światła wszystkiemu; nie chodzi jedynie o świecenie poprzez zmysłowy obraz, jeśli tak można rzec, ale także o przemianę tego obrazu w coś mocnego i stabilnego, to znaczy, w swoje własne światło – od którego i na którym dialektyk mógłby się oprzeć w sposób niezawodny.

Pozwolę sobie na jeszcze jedną istotną uwagę: w Metaforze Linii Podzielonej nie ma piątego stopnia, chyba, że jest nim pośrednio nieuwarunkowana zasada od której wychodzi linia podzielona i która wiąże wszystkie odcinki razem. Dobro, choć znajduje się tam faktycznie, to jednocześnie nie ma go tam. Ono wyłania się zrazu w środku tej metafory – jakby

znikąd; jest niejako samo-wystarczające pośród rzeczy i jednocześnie stanowi ἀρχή, od którego wszystko zależy. Podczas gdy Analogia Słońce-Dobro w księdze VI czyni tą ideę *zasadą* generatywną, a obraz wznoszenia się w Metaforze Jaskini i pozostała część księgi VII czyni ją τέλος (celem) wszystkiego, to Metafora Linii Podzielonej pośrednio umieszcza ją pośród wszystkiego – wszędzie i nigdzie. Odwrotnie niż w ujęciu Baltesa, Dobro nie jest „pewnym bytem”. Inaczej niż u Kramera, Dobro nie jest „całkowicie inteligibilne”.

Wstępne wnioski

Na podstawie powyższych uwag chciałbym, na drodze wstępnego podsumowania, wskazać trzy główne sposoby spojrzenia na dziedzictwa VI i VII księgi *Państwa*, w dużej mierze niedostrzeżone: 1) Pierwszym z nich jest istotna rola wyobraźni, co jak sądzę, prowadzi nie tylko do rozwoju wyobraźni geometrycznej u Proklosa, ale także kosmicznej wyobraźni twórczej w późniejszej tradycji sufickiej. Twierdzą więc, że te księgi *Państwa* umożliwiły pojawienie się późniejszych tradycji tzw. wyższej wyobraźni, od Dantego i Ibn Arabiego po Coleridge’a i Schellinga. 2) Drugim wątkiem jest dalszy rozwój koncepcji intelektu i duszy. Moja propozycja jest następująca: rola intelektu czynnego w tradycji arystotelesowskiej, tak często odcinana od rozważań Platona, ma więcej sensu, gdy czytamy Arystotelesa wraz z Platonem i poprzez Niego, szczególnie *Państwo* VI-VII. 3). Trzeci wątek odróżnia starożytną

tradycję interpretacji od współczesnej w szczególnie wyrazisty sposób. Jeśli centralnym elementem księgi VI i VII – począwszy od Analogii słońca, poprzez Linie Podzieloną, Metaforę Jaskini, aż po Dialektykę i powrót do Jaskini – jest konieczność *przemiany całości czyjegoś bytu*, to *Państwa* VI-VII nie należy postrzegać jako zwykłej serii znaczących metafor, ćwiczeń intelektualnych, akademickich lub obrazów pozbawionych źródła, ale raczej spojrzeć na nie jako aktywne ćwiczenia, przynależne do kluczowego projektu platońskiego: aktywności upodabniania się do Boga; szczególnie, jeśli rzeczywistą mocą tej aktywności jest to, co boskie.

Wyobraźnia

Gdyby nie napisano VI księgi *Państwa*, zapewne nigdy nie doszłoby do późniejszego rozwoju koncepcji wyobraźni geometrycznej u Proklosa, czy jeszcze późniejszego *mundus imaginalis* Ibn ,Arabiego w tradycji sufickiej, tak istotnych dla myślenia o twórczym świecie wyobraźni. Oczywiście wiele musiało się zdarzyć, zanim mogło do nich dojść, mam na myśli szczególnie Plotyna. Niemniej, analiza Proklosa w Komentarzu do Euklidesa prowadzona jest z perspektywy Linii Podzielonej, zwłaszcza w ruchu od νοῦς do διανοῦμα, terminów używanych przez Platona w *Państwie* i Plotyna w Enneadach IV 3. Czy geometra myśli o inteligibilnym kole czy zmysłowym? Zdaniem Proklosa, gdy mówimy o rozumieniu (νοῦς) w ramach geometrii, to odbywa się ono za pośrednictwem wyobraźni. Geometra

bada to, co ogólne; nie to, co inteligibilne, czy zmysłowe, lecz to, co uniwersalnie obecne w wyobrażonych kręgach:

„Ów okrąg [w umyśle] jest niepodzielny, ale okrąg w geometrii jest podzielny. Niemniej jednak musimy przyznać geometrze, że bada to, co ogólne, z tym, że owo ogólne jest oczywiście uniwersalnie obecne w wyobrażonych kręgach. *Tak więc, choć patrzy na pewien okrąg [okrąg w wyobraźni], to jednocześnie bada inny – okrąg w rozumieniu, mimo, że dowód dotyczy tego pierwszego.* Jest tak, ponieważ *διάνοια* [w którym forma jest jednostkowa (54: εἷς γὰρ ὁ κύκλος)] zawiera zasady formatywne bądź *logoi*, ale nie będąc w stanie – z powodu swojej słabości – zobaczyć ich, gdy są ściągnięte, rozwija je i ujawnia oraz przedstawia wyobraźni leżącej w przedsiönku; i właśnie w wyobraźni, czy też z jej pomocą, rozwija wiedzę o nich, szczęśliwa w ich oddzieleniu od rzeczy zmysłowych i znajdując w materii wyobraźni odpowiedni kontener dla swoich form” (Euklides 54–55: ἔχουσα γὰρ ἡ διάνοια τοὺς λόγους, ἀσθενοῦσα δὲ συνεπτυγμένως ἰδεῖν ἀναπλοῖ τε αὐτοὺς καὶ ὑπεκτίθεται καὶ εἰς τὴν φαντασίαν ἐν προθύροις κειμένην προάγει καὶ ἐν ἐκείνῃ ἢ καὶ μετ’ ἐκείνης ἀνελίττει τὴν γνῶσιν αὐτῶν, ἀγαπήσασα μὲν τὸν ἀπὸ τῶν αἰσθη γνῶσιν αὐτῶν, ἀγαπήσασα μὲν τὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν χωρισμόν, τὴν δὲ φανταστὴν ὕλην εὐτρεπῆ πρὸς ὑποδοχὴν εὐροῦσα τῶν ἑαυτῆς εἰδῶν).

Słowa zapisane powyżej kursywą „*Tak więc, choć patrzy na pewien okrąg [okrąg w wyobraźni], to jednocześnie bada inny – okrąg w rozumieniu, mimo, że dowód dotyczy tego pierwszego*” – dowodzą faktu, iż Proklos czerpie swój pogląd z *Państwa* VI-VII, nawet jeśli rozwinięcie przez niego poglądu, iż ścisły związek między νόησις i διάνοια pozwala na projekcję i rozwinięcie myślenia poprzez wyobrazeniowe metafory, jest również zależne od późniejszych myślicieli, takich jak Plotyn. Jest tak również w przypadku późniejszego, sufickiego pojęcia twórczej wyobraźni kosmicznej – choć nie mam tu miejsca, aby dokładnie pokazać w jaki sposób. Chodzi mi o to, że nie odnosi się on tylko do Linii Podzielonej, ale także do inteligibilnej wyobraźni twórczego malarza z księgi VI: księgi te stanowią podstawę do potraktowani wyobraźni w szerszy sposób, tak, że jej zakres sięga od εικασία, czyli zdolności do tworzenia lub postrzegania obrazów wraz z samymi tymi obrazami, odbiciami, aż po zdolność używania obrazów do wspinania się ku myśli, gdzie, jako przekształcone przez rozumienie, stają się twórcze. Charakter wyobraźni (7, 534a5–8), na który tutaj wskazuję, jest raczej analogiczny, nie dialektyczny.

Umysł i Dusza: „Nasze i Nie-nasze”

Idąc dalej, arystotelesowskie i post-arystotelesowskie opracowanie koncepcji intelektu (czy intelekt jest ludzki, ludzko-boski czy boski?) nabiera znacznie więcej sensu, jeśli odniesiemy niejasne uwagi Arystotelesa w *De Anima* 3, 4–5 i gdzie indziej, zwłaszcza te, które dotyczą νοῦς θύραθεν,

czy też „intelektu z zewnątrz” w *De generatione animalium*, nie tylko do Anaksagorasa, ale wprost do *Państwa* VI-VII, gdzie radykalna dwuznaczność indywidualnej duszy i Duszy Świata lub indywidualnego intelektu i boskiego intelektu czynnego, o ile postrzegamy je w kategoriach światła, są bez wątpienia nieodłączną częścią sokratejskiego obrazu Słońca-Dobra; co więcej, określają sens duszy i intelektu jako indywidualnej, publicznej i działającej w otoczeniu siły, a nie ukrytego prywatnego modelu, leżącego u podstaw wspólnego myślenia. Mój umysł można oczywiście traktować jako *mój* umysł, ale skoro rodzi się, karmi się, rozwija, pobudza i przekształca, a może nawet podlega deifikacji poprzez boskie światło Dobra, to gdzie winniśmy wyznaczyć granicę między tym, co jest moje, a co nie jest moje – zwłaszcza gdy wszystko, co „mam”, i tak zostało mi dane? A zatem, gdy Arystoteles stwierdza w *De Anima* III.5, że intelekt ma dwa aspekty: „staje się wszystkim, ale jednocześnie posiada inną stronę, która czyni wszystko; jest to jakiś rodzaj pozytywnego stanu niczym światło; gdyż w pewnym sensie, światło czyni li tylko potencjalny kolor – aktualnym” (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα) – to nie sposób *inaczej* to ująć niż w ramach analogii Słońce-Dobro, szczególnie fragmentu 509a, gdzie mowa o tym, że powinniśmy cenić ἕξις (stan) Dobra, nawet jeśli owo ἕξις światła nie jest u Arystotelesa równoznaczny z Dobrem. Podobnie, w późniejszej tradycji, zasadnym zdaje się z jednej strony, traktować Platona i Arystoteles jako tych, którzy pragną postrzegać intelekt jako *ludzką zdolność*, co twierdzą m.in.

Temistiusz i Tomasz z Akwinu – to jednocześnie musi być usytuowana w swoim otoczeniu, zależnym od Boga. Z innego znów punktu widzenia sensowne będzie postrzegać Boga jako Intelpekt Czynny czy też jakąś boską moc w nas bądź wzmacniającą nas z zewnątrz, jak czyni najbardziej znany perypatetycki komentator Arystotelesa, czyli Aleksander z Afrodyzji w II wieku n.e.; a może potraktować intelekt czynny niczym Archanioła Gabriela przewodzącego podksiężycowemu kosmosowi, jak czynią to Al Farabi, Ibn Sina i Ibn Rushd znacznie później.

Zdaniem Aleksandra z Afrodyzji (ok. 200 r. n.e.) intelekt czynny jest taki sam dla wszystkich, to znaczy, Bóg, Nieruchomy Poruszyciel. Ludzki intelekt, „materialny” czy „możliściowy”, oświetlany jest przez kosmiczny $\nu\omicron\varsigma$, Boga, ale nie jest trwały. Aleksander wyróżnia trzy intelekty: $\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\varsigma$ (zdolność myślenia, nie będąca jeszcze niczym), $\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota$ (posiadający myśl i zdolny do myślenia), $\rho\omicron\iota\upsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\varsigma$ – intelekt wytwórczy: „jeśli jest właśnie taką formą, przez to, że aktualizuje się od zewnątrz, to rozsądnie nazywany bywa nieśmiertelnym” (*De Intellectu* 108, 29). „Intelekt od zewnątrz” wspomniany dwukrotnie w *De generatione animalium* 736b13–20 i 744b22, jest zdaniem Aleksandra niezależny od ludzkiej myśli (*De Anima* 90, 21–23); nie jest też zdolnością ludzkiej duszy, lecz boskim elementem obecnym w ludzkim byciu (*De Anima* 90, 23–91, 6).

Dla porównania, zdaniem Ibn Sina lub Awicenny (ok. 983–1037 n.e.), a także al-Farabiego (ok. 872–950/951): wszystkie idee inteligibilne istnieją uprzednio, niematerialnie w czystych intelektach, z których najwyższy porusza najwyższą sferę niebieską, inne zaś pozostałe sfery.

Z najwyższego intelektu wpływają one w drugi, a z drugiego w trzeci i wreszcie do ostatniego, który jest tak zwaną inteligencją czynną. Z tego też intelektu, formy inteligibilne wpływają w naszą ludzką duszę (podobnie jak podksiężycowe formy materialne rzeczy fizycznych wpływają do materii cielesnej). Tak więc, kiedy myślimy, to *my* myślimy, ale jesteśmy w stanie tak czynić na mocy Intelaktu Czynnego, który tym samym odgrywa kluczową rolę w naszym myśleniu.

Możemy również zobaczyć, jak gładko wpisuje się w ten obraz prorocstwo. Zdaniem Majmonidesa (1135–1204): „Prorocstwo jest, prawdziwie i realnie, emanacją wypływającą z Boskiego Bytu za pośrednictwem Intelaktu Czynnego; w pierwszym rzędzie do racjonalnej władzy człowieka, a następnie do jego władzy wyobraźni” (Przewodnik dla Błądzących (przekład z tłumacz: Michael Friedländer, Dover: New York, 1904, s. 225). Mamy tu rzecz jasna do czynienia ze światem Arabski, będącym pod wpływem tradycji perypatetyckiej, ale jest to ona zarazem ukształtowana w sposób znaczący przez Plotyna (i innych), także dzięki zakodowanej w niej Metafizyką Światła, tj., dzięki przetłumaczonym w kręgu Al Kindi fragmentom Ennead III-VI, zwanych *Teologią Arystotelesesa* (pierwsza połowa IX wieku).

Tak więc tradycja Światła-Intelaktu jest tu już utrwalona, co prawdopodobnie miało miejsce także w czasach samego Platona i Arystotelesesa (co mocno sugeruję), a mianowicie w rozwoju najbardziej rzucających się w oczy idei Arystotelesesa w odróżnieniu, ale i ciągłości z koncepcjami Platona. Najbardziej uderzający przykład *receptywności* intelektu jako *aktywnego uczestnictwa w inteligibilnym przedmiocie*

intelektu pojawia się w *Metafizyce* 12, 7: „Intelekt myśli siebie samego poprzez uczestnictwo w przedmiocie inteligibilnym (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ); staje się inteligibilny dzięki dotknięciu go i myśleniu o nim; tym bowiem, co jest receptywne względem przedmiotu inteligibilnego i prawdziwego bytu [lub substancji] jest właśnie intelekt, będąc zarazem czynnym w posiadaniu. Tak więc to raczej posiadanie, nie otrzymywanie, stanowi boską własność, którą zdaje się posiadać intelekt; a przecież to kontemplacja jest tym, co najśodsze i najlepsze” (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων- ὥστε ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον). Tutaj, w traktacie Arystotelesa o Bogu, to, co wydaje się być ludzkim intelektem, zostaje zaktualizowane przez inteligibilny przedmiot, który z pewnością stoi ponad nim, a tym samym jest czynnie receptywny przez takie uczestnictwo – podobnie jak intelekt jest aktualizowany przez światło prawdy dostarczane przez Dobro w *Państwie* VI-VII. Przenikanie się platońskich i arystotelesowskich ujęć na te kwestie z *Państwa* VI, *De Anima* 3,4–5 i *Metafizyki* 12, 7–9 można wyraźnie dostrzec w II wieku n.e. w *Didaskalikos* Alkinousa. Identyfikując to, co inteligibilne z myślami Boga, pisze on:

„Ponieważ intelekt jest wyższy od duszy, a wyższy od intelektu możliwościowego jest intelekt w akcie, który poznaje wszystko jednocześnie i wiecznie, a doskonalszą od niego jest jego

przyczyna i cokolwiek, co miałyby istnienie jeszcze wcześniejsze od nich [aluzja do platońskiej Dobra, które Alkinous opisuje w 10, 1 jako „poza opisem”], działa Ono, pozostając nieporuszonym, podobnie jak słońce działa na wzrok, gdy jest on skierowany w jego stronę, i jak przedmiot pożądania porusza pożądanie” (10, 2 przekład uzgodniony z tłumaczeniem Dillona).

Ostatnia uwaga w tym kontekście: holograficzne pojęcie Intelktu u Plotyna jest rzecz jasna bardzo złożone; chciałbym jednak zasygnalizować tu jego słynną analizę percepcji, myśli, światła i Dobra w V 5 [32], w rozdziale 7, który jest głęboką fenomenologiczną medytacją nad *Państwem* VI, czy też jego zdumiewający pogląd, że nawet intelekt byłby nudny, bezwładny, gdyby nie światło, które przychodzi do niego z Dobra; w ramach tej pracy mogę to jedynie wspomnieć jako przypis. Przytoczę tylko jeden fragment, który uchwycił coś z pośredniego charakteru umysłu i duszy, a który jest częścią dziedzictwa platońskiego *Państwa*, gdzie mowa o umyśle w ramach ucieleśnionego doświadczenia. W *Enneadach* V 3 [49] 3, Plotyn pyta, czy powinniśmy traktować intelekt jako część duszy i udziela subtelnej odpowiedzi:

„Ale nie powiemy, że należy do duszy, raczej, że jest to nasz intelekt, różniący się od części rozumnej i gdy wznosi się wysoko jest jednocześnie nasz, nawet jeśli nie zaliczymy go do części

duszy; tak, rzeczywiście *jest nasz i nie nasz*; z tego też powodu używamy go i nie używamy – choć zawsze korzystamy z myślenia dyskursywnego – *jest nasz, kiedy go używamy, ale nie nasz, kiedy go nie używamy*. Ale czym jest to „używanie”? Czy wtedy, gdy stajemy się nim i mówimy jak on? Nie, [gdy jesteśmy] w zgodzie z nim: ponieważ my sami nie jesteśmy Intelktem. Jesteśmy więc w zgodzie z nim dzięki naszej rozumnej mocy, która najpierw go przyjmuje” (V 3, 3, 24–33).

Plotyn problematyzuje tu „*co jest nasze i co nie jest nasze*” (podobnie jak Platon w *Państwie* V, 463e–464e odnośnie własności osobistej). Jako istoty ludzkie posiadamy intelekt, który jest nasz, ale tylko w takim stopniu, w jakim ma on szersze zastosowanie. Aktywujemy go na różne sposoby (διὸ καὶ προσχρῶμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρῶμεθα) – poprzez διάνοια – ale jako *istoty ludzkie* nie tyle *stajemy się* intelektem, co wchodzimy z nim w harmonię na mocy dyskursywnego rozumowania, które, w naszej ludzkiej konstytucji, jest przede wszystkim receptywne względem intelektu (τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ). Innymi słowy, nasze umysły są wprawdzie nasze własne, ale tylko dzięki temu, że są dostrojone do modulowanego zestawu częstotliwości w duszy i kosmosie i dzięki temu, że mogą zarazem odbierać znacznie szersze pasmo, nie należące całkowicie do nas, acz pozwalające nam myśleć. Żaden z tych złożonych poglądów nie byłby możliwy bez *Państwa* VI-VII.

Na Drodze Bycia

Po zapoznaniu się z ukrytą rolą wyobraźni i umiejętności twórczej w *Państwie*, wraz z rewolucyjnym poglądem, że umysł i dusza, nie wspominając o innych rzeczach, które uważamy za nasze, nie należą do nas w całości ani nawet w pierwszej kolejności, dochodzę w końcu do być może najważniejszej kwestii *Państwa*: zadania przemiany. Wróćmy na chwilę do inteligibilnego malarza z księgi VI. Zasadnicza różnica między wspomnianym malarzem a poetami i innymi rzemieślnikami, których Sokrates krytykuje w *Państwie* III-IV i X, polega nie tylko na tym, że ten pierwszy uznaje zawodność obrazu, to znaczy potrzebę rozpoznania jego ograniczeń, przy jednoczesnym patrzeniu poprzez niego. Inteligibilny malarz dostrzega różnicę między Ideami a tym, co partycypuje; tym samym skupia swoją uwagę na realnym bycie (οὐσία), a nie na stawaniu się (γένεσις), biorąc swój model z doskonałego paradygmatu, a nie z czegoś niepełnego (*Państwo* VI oraz *Timajos*). Czyniąc tak, malarz ów wytwarza w sobie szczególny sposób życia – różniący się od sposobu życia wszelkiej klasy artystów naśladowców, których Sokrates krytykuje w *Państwie*; nie tyle chodzi mi o praktykę w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, jako przeciwstawną „teorii”, ale raczej bycie-na-drodze (μέθοδος), inteligibilne prawo czy też muzyczną kompozycję własnego bytu (νόμος), głębszą niż zajęcia praktyczne (πραγματεία), które „naśladując i starając się ukształtować na ich modłę”, to znaczy na modłę „tego, co nie wyrządza krzywdy i nie krzywdzi się nawzajem” (500c-d).

„Będąc w intymnym kontakcie z tym, co boskie, filozof *staje się uporządkowany i boski* na ile jest to możliwe dla człowieka” (500c9-d2). Dzięki takiemu skupieniu, malarze ci *oczyszczają* swoje płótna (501a – może to mieć złowrogą konotację, ale niewłaściwym jest tu doszukiwać się tego sensu) i nieustannie spoglądając wstecz na to, co piękne, sprawiedliwe, samo kontrolowane i „wszystkie takie rzeczy jak istnieją z natury” (501b1–3), „*działając, przekształciliby* w ludzkie życie to, co boskie i jemu-podobne, a istniejące wśród ludzkości”, i byliby do tego zdolni właśnie *dzięki* stosowaniu najlepszych wzorców z Homera (np, *Iliada* I, 131) (501b1–7).

W rzeczywistości, obraz inteligibilnego artysty znajduje się w centrum *Państwa* dwojako: po pierwsze, jest uderzającym kontrapunktem wobec krytyki sztuki naśladowczej w księgach II-III i X *Państwa*; po drugie, zapowiada wprowadzenie Dobra w księdze VI, a także dopełnia dialektyczną ścieżkę pod koniec Księgi VII, obejmującą ciągłe *studia i ćwiczenia cielesne* (539d-e): w wieku 50 lat, po ciągłych próbach πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμας (540a5–6; powtórzenie 539d8–540a2 z położeniem akcentu na *doświadczenie*), filozofowie-królowie muszą zostać doprowadzeni do celu i zmuszeni do „*wzniesienia promienioczu ich dusz ku temu, co zapewnia światło wszystkim, i widząc Dobro samo, używać je jako wzorca służącego uporządkowaniu miasta, państwa i siebie do końca życia*” (540a7-b1: ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκεῖνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον....).

Filozoficzna sztuka w świetle Dobra zajmuje centralne miejsce w *Państwie*.

Akcent, kładziony na doświadczenie stanowi, być może, *główną* różnicą między niektórymi starożytnymi i współczesnymi interpretacjami Platona: poprzez obraz przemiany, Sokrates kreśli pewien sposób życia, obejmujący ciało, duszę i praktyki intelektualne czy też formy starannej uwagi, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej (por. 500d4–6) – tak jak robi to na różne sposoby w *Fajdrosie* i *Uczcie* (a także, antycypując, w *Państwie* V). Współczesne interpretacje mają tendencję do postrzegania przesłanek (*hypotheses*) *Fajdrosa* i *Państwa* VI-VII jako hipotetyczno-dedukcyjnych łańcuchów sądów bądź aksjomatów powiązanych z źródłową czy też nieuwarunkowaną zasadą pierwszą (por. 6, 511b; 7, 533a-d). Jednak owe hipotezy w *Fajdrosie* nie są łańcuchami twierdzeń czy aksjomatów: są one *Ideami samymi* czy też, pochodnie, rzeczywistą nieśmiertelnością Duszy, a gdy ktoś wychodzi poza Idee, jak sugerowałem (w poprzednim rozdziale), to dociera w końcu do Dobra. W *Państwie* przesłanki stanowią w pewnym sensie punkty wyjścia dla matematyki i innych pokrewnych dyscyplin, ale także, nieco głębiej, skocznie, dzięki którym docieramy do rzeczywistości niedyskursywnej, nie pojęć ogólnych, predykatów czy sądów: na końcu drogi, mówi Sokrates, filozof kontempluje οὐδ' εἰκόνα... ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές, *nie obraz, ale prawdę samą* (533a). Aby się tam dostać, filozof używa *wszelkich środków*: obrazów, sądów i argumentów jako punktów wyjścia, tak aby docierając do zrozumienia w samo-odślaniającym się progu Dobra, można było pozbyć się hipotez na mocy oparcia się na „samej zasadzie

źródłowej” (533c-d.): ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται).

Z tej perspektywy, późniejsze opracowania Alkinousa i Plotyna z II i IV wieku n.e. mają wiele do zaoferowania współczesnemu czytelnikowi Platona, ponieważ dostrzegają potrzebę mobilizacji *każdego zasobu* jako elementu żywej rozmowy między partnerami, która jednocześnie realizuje, choć niedoskonale, wertykalną rozmowę między tym, co boskie a człowiekiem na jego drodze do Dobra. Oznacza to, w gruncie rzeczy, dokonać przemiany własnego bytu i myśli. Oczywiście we współczesnym świecie nie możemy urzeczywistnić takiej przemiany w jakkolwiek większym stopniu niż czynił to Platon pisząc *Państwo*. Ale to coś bądź podobne mu stanowiło prowokację, którą Platon zapewne miał na myśli. Jeśli spojrzymy na postać samego Sokratesa, kogoś, kto nie trzyma się ślepo koryta uwarunkowanej historycznie praktyki czy umowy społecznej, kogoś, kto w *Uczcie*, gdy po drodze do Agatona z Arystodemem „niszczy” tradycyjne przysłowie, tak że nie pojawia się ono nawet w tekście (174b: „zniszczmy to przysłowie i raczej mówmy: niech dobrzy ludzie przychodzą nieproszeni na bankiety dobrych ludzi „ [zamiast „niech dobrzy ludzie przychodzą nieproszeni na bankiety ludzi gorszych”]), kogoś, kto w *Państwie* „niszczy przesłanki” – to gdy widzimy Sokratesa, prowokacja nigdy nie oznacza powrotu do jakiejś idealnej przeszłości, raczej wspólną drogę naprzód, gdzie zawsze towarzyszy mu test obalający to, co przed nim.

W *Didaskalikos* 10 Alkinous nakreśla katefaticzne (10, 3) i apofaticzne (10, 4) ujęcia Boga, wraz ze sposobami

dotarcia do Niego poprzez abstrakcję (10, 5), analogię (10, 5) i wybitność (10, 6). Dalej, w sekcji poświęconej kwestii upodabniania się do Boga (28, 4) (por. *Teajtet* 176a), Alkinous adaptuje listę nauk wstępnych platońskiego *Państwa* VII, 524d–531c, w następującej kolejności: muzyka-arytmetyka-astronomia-geometria, lekceważąc ich kolejność w *Państwie* i pomijając stereometrię, ale dodając gimnastykę (w zgodzie z naleganiem Sokratesa w księdze VI, iż badanie Dobra obejmuje zarówno ciało, jak i duszę – patrz także *Państwo* 3, 403c–405a). Nie mniej istotnym jest fakt, że Alkinous czyni swój wykład myśli platońskiej w kontekście ἐποπτεία czy też końcowego objawienia misteriów (eleuzyńskich) (podobnie jak sam Platon):

„Możemy osiągnąć podobieństwo do Boga, po pierwsze, jeśli jesteśmy obdarzeni odpowiednią naturą, następnie, jeśli rozwijamy właściwe nawyki, sposób życia i dobre praktyki zgodnie z prawem (ἔθεσί τε καὶ ἀγωγῆ καὶ ἀσκήσει τῆ κατὰ νόμον), w końcu i przede wszystkim, jeśli używamy rozumu, i edukacji oraz właściwej tradycji filozoficznej (λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει), w taki sposób, aby zdystansować się od ogromnej większości ludzkich trosk i zawsze być w bliskim kontakcie z rzeczywistością inteligibilną. Ceremonie wprowadzające, że tak powiem, i wstępne oczyszczenie naszego wrodzonego ducha, jeśli ktoś ma zostać wtajemniczony w większe nauki, będą składały się z muzyki, arytmetyki, astronomii i geometrii,

podczas gdy w tym samym czasie musimy dbać o nasze ciało za pomocą gimnastyki, która odpowiednio przygotowuje ciało do wymagań zarówno wojny, jak i pokoju” (28, 4, tłumaczenie z przekładu Dillon).

Nóμος, słowo przetłumaczone powyżej jako prawo, implikuje także motyw dominanty w „kompozycji muzycznej”, gdyż, jak zauważa Dillon, 1993, 176, w *Państwie VI*, 531d, Platon korzysta z wyobrażeń muzycznych: nauki wstępne w Księdze VI stanowią „preludium” (προοίμιον) względem głównego utworu muzycznego, νόμος. Pogląd Natorpa na Dobro jako „zasady samej logiki” (196) lub, jak je Natorp przeformułowuje, by dopasować do platońskiego wyrażenia Idea Dobra, jako „idea” w ogóle (w sensie kantowskim, a nie idea „praktyczna”) – nie oddaje muzycznej ani religijnej jakości Platona czy wykładu Alkinousa. Podobnie, dwie triadyczne aktywności wstępne, ἔθεσι τε καὶ ἀγωγῆ καὶ ἀσκήσει τῆ κατὰ νόμων (właściwe nawyki, sposób życia, i właściwe postępowanie w zgodzie z muzyką/prawem) oraz τὸ κυριώτατον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει (rozum, i edukacja oraz właściwa tradycja filozoficzna) podkreślają, stopniowo, sposób życia na drodze do bytu na dwóch płaszczyznach, po pierwsze, praktyki, a po drugie, nauki i dyscypliny intelektualnej, której kulminacją jest θεωρημάτων παραδόσει. Chodzi tu, jak sądzę, o coś bardziej szczególnego niż zwykłe podążanie za „właściwą tradycją filozoficzną”. Fraza ta, gdy czytana w kontekście, sugeruje wyższe metody używające wyobraźnię na Linii Podzielonej i polegające na „stosowaniu

problematów, jak w geometrii” lub astronomii, tak, aby nie skupiać się na rzeczywistych fizycznych planetach, ale „pozwożyć rzeczom na niebie odejść” (530b-c), jak to ujmuje Sokrates, i co jest użytecznym sposobem „poszukiwania Piękna i Dobra” (531b-d), dzięki czemu można „uchwyć Dobro samo poprzez samo rozumienie... aby osiągnąć ostateczny cel tego, co inteligibilne, tak jak więzień uciekający z jaskini osiągnął ostateczny cel tego, co widzialne” (532a-b). Przynajmniej dla Alkinousa nie jest to podróż akademicka i prawdopodobnie reprezentuje znaną interpretację *Państwa*, utrzymywaną w Akademii Ateńskiej, a na pewno także u Plotyna w IV wieku, Egipcjanina, mieszkającego w Rzymie, ale piszącego po grecku.

Zacytuję tu Plotyna, który w swoim największym dziele, *Enneadach* VI 7 [38], podsumowuje tę część *Państwa* w niezapomnianych słowach:

„Wiedza lub dotykanie Dobra jest największą rzeczą, a on (Platon) mówi, że jest to największa nauka (por. *Państwo* 505a2), nie nazywając patrzenia na nie nauką, ale uczeniem się o nim mając go przed sobą. Uczymy się o nim przez analogię, negację i wiedzę o rzeczach, które z niego pochodzą, oraz dzięki pewnym metodom wznoszenia się po stopniach; ale jesteśmy osadzeni na drodze do niego poprzez oczyszczenia, cnoty, zdobienie i zdobywanie oparcia dla stóp w tym, co inteligibilne i dzięki osadzaniu się w nim mocno i ucztowaniu jego treści. Ten więc, kto stał się zrazu kontemplatorem samego siebie,

całej reszty, przedmiotem własnej kontemplacji, a tym samym stał się substancją, intelektem i pełną żywiną (*Timajos* 31b), nie patrzy już na to z zewnątrz – kiedy stał się, jest teraz blisko, a Ono jest z boku, blisko, rozświetlające cały inteligibilny świat. To tam pozwala się odejść wszelkiej nauce, aż do tego miejsca był poprowadzony przez piękno (παιδαγωγηθείς), w nim osadzony; aż do tego momentu, myśli o tym, w czym jest, ale zostaje z niego wyniesiony przez gwałtowny wir, falę intelektu samego i uniesiony wysoko przez jakieś rozkwitanie (ἐξενεχθείς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ’ αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἄρθεις) widzi nagle (εἰσεῖδεν ἐξαίφνης), nie widząc jak, ale obraz wypełnia jego oczy światłem i nie sprawia, że widzi dzięki temu coś innego, ale światło samo jest tym, co zobaczył. Bo nie ma w Tym czymś czegoś widzianego i jego światła... ale promień, który wytwarza to, co jest po nim i pozwala im być poza sobą; ale *on* sam jest promieniem, który jedynie generuje intelekt i nie gaśnie tworząc, ale sam trwa i coś powstaje, ponieważ on istnieje” (VI 7 [38] 36, 3–25, przekład uzgodniony z tłumaczeniem Armstronga).

Plotyn słusznie interpretuje *Państwo* VI-VII w kontekście *Uczty*, *Fajdrosa* i *Timajosa*, a także widzi potrzebę połączenia wszystkiego we wznoszeniu się przez Piękno do Dobra, wznoszeniu się, które odbywa się w ucieleśnionym istnieniu i poprzez nie.

Postscriptum: Sztuka, Przeczucie, Natchnienie

Wracam w końcu do przebłysków i ukrytych kluczy w dialogach Platona, do przeczucia, że „Dobro jest czymś” – do pewnego rodzaju wiedzy, która nie jest wiedzą, do intymności z czymś, co nie jest czymś – obecności, która jest wszędzie i nigdzie.

Podczas gdy kwestia Dobra wyłania się centralnie w *Państwie* VI-VII, istnieją również jego sugestie czy też przebłyski w *Fajdroście* i *Uczcie*; czy może raczej nieobecność Dobra *wraz* z jego ukrytą obecnością stanowi niezbywalne znamię wszystkich tych trzech dialogów. W *Uczcie*, postać Agatona („Dobra”), niczym gigantyczny gra słów, w sposób naturalny znaczy całość tego dzieła i nie byłoby to warte wzmianki, gdyby nie chodziło tu o skrywającą się sugestię Dobra w całości tekstu. Jak wyjaśniłem w innym miejscu, rozróżnienie między dobrem a pięknem jest obecne nie tylko w początkowym przysłowiu wprowadzonym przez Sokratesa (*Uczta* 172b), w ἔλεγχος Agatona (201b: „Mniejsza z tym! mówiłeś *pięknie*; ale powiedz mi jeszcze jedną małą rzecz: czy myślisz, że dobre rzeczy nie są zarazem piękne?”), a także w poglądzie Diotymy, że ani szczęście, ani piękno nie stanowią ostatecznych celów wszystkich ludzkich pragnień, ale że miłość jest pragnieniem dobra, aby przynależeć czemuś na zawsze (205e–207a). Tak więc, podczas gdy Idea Piękna stoi na szczycie drabiny wznoszenia się Diotymy, niemniej ukrytym podłożem *jawności i inteligibilności* Piękna musi być niewypowiedziane Dobro:

„Do czego, rzekła, mogłoby to być podobne, gdyby ktoś mógł zobaczyć piękno samo – pełne, czyste, niez mieszane...? Czy myślisz, powiedziała, że dla istoty ludzkiej byłoby gorszym życiem kontemplować piękno *poprzez to, dzięki czemu konieczne staje się jego kontemplowanie i bycie z nim*? Albo czy nie sądzisz, rzekła, że to się może mu przydarzyć jedynie tu, gdzie widząc piękno *poprzez to, co czyni je jawnym*, aby zrodzić nie obrazy cnoty, gdyż nie dotyka on obrazu, ale, gdy dotyka prawdy, prawdziwe rzeczy, a gdy urodzi prawdziwą cnotę i wychowa ją, będzie umiłowany przez boga i jeśli kiedykolwiek jakimkolwiek człowiekowi będzie dane być nieśmiertelnym, to czyż właśnie jemu nie zostanie to dane?” (211d–212a).

Czym jest to, co w dziełach Platona dostarcza *mocy bycia widzianym i pomyślanym*, jeśli nie Dobro? Jeśli tak, to najwyższą Ideą w *Uczcie* nie może być Piękno samo, skoro niewypowiedziane Dobra prześwieca przez Piękno. To prawie-wyłaniające się Dobro jest znamioną cechą jego manifestacji, że wszędzie jest ono możliwością i mocą myśli, percepcji, bycia i stawania się, choć zarazem ukryte „poza myśleniem” i „poza jakąkolwiek formą rzeczowości”. Tak więc w *Uczcie* „przeczuwamy”, że Dobro jest czymś.

Podobnie, w *Fedonie* brak pojawienia się Dobra również wywołuje ukrytą potrzebę przeczuwania jego pojawienia się jako ostatecznej mocy. Istnieją dwie wskazówki odnośnie tego, jedna w rozmowie Sokratesa o hipotezach

w relacji do ostatecznego argumentu, a druga w micie o ziemi i życiu pozagrobowym. Sokrates twierdzi, że właśnie z najsilniejszej hipotezy, tj. hipotezy o Ideach, należy wyprowadzać wnioski. Gdy jednak trzeba zbadać najsilniejszą hipotezę, stawia się „inną, która wydawała się najlepszą od góry, aż dojdzie się do czegoś wystarczającego” (101d5-e1: ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις). W *Państwie* VI, 505a–506a, Sokrates wprowadza Dobro, jak widzieliśmy, gdy twierdzi, że każda dusza dąży do Dobra i czyni wszystko ze względu na Nie. Dusza „przeczuwa, że Dobro jest *czymś* (τι εἶναι)... ale gubi się i nie może *wystarczająco* (ἱκανῶς) pojąć, czym ono jest” (505e). Niemniej jednak dodaje kilka zdań dalej (506a), że nikt nie zrozumie niczego innego, dopóki nie pozna Dobra w wystarczającym stopniu (ἱκανῶς). Tu, w *Państwie*, wyrażenie τι ἱκανῶς pochodzi od τι ἱκανόν z *Fedona*. *Fedon* niejako sugeruje *Państwo*.

Drugi przykład jest jeszcze bardziej wymowny. Jedną z „konsekwencji” hipotez Sokratesa (*Fedon* 101d4: τὰ ἀπ’ ἐκείνης ὀρμηθέντα) jest mit opowiedziany tuż przed śmiercią. Pośród wielu innych poruszonych tu kwestii, spotykamy szczególnie obraz kulistej ziemi widzianej z góry, skąd – z gwiazdną wyrazistością – wypływają jej piękno i kolory: a jednak nie znajdziemy tu wzmianki o ostatecznym, jednoznacznym *źródle* światła, prócz oczywistego źródła światła w słońcu 109c, chociaż prowokacyjnie mówi się, że „prawdziwe światło” jest obecne i sięga nawet do najniższych zagłębień ziemi, choć w mniejszym stopniu. Sokrates twierdzi, że to ten wszechświat „jest prawdziwym niebem, *prawdziwym światłem* i *prawdziwą ziemią*” (109e–110a). Innymi słowami, nawet w tym micie przebłyski

w zagłębieniach i nieokreślone bliżej „prawdziwe światło” wskazują czy też sugerują analogię Słońca-Dobra z VI księgi *Państwa*. Jednak, z perspektywy samego *Fedona*, mit poddaje w wątpliwość, do czego odnosi się wyrażenie „prawdziwe światło” – czy jest to Idea, słońce naszej pod-księżycowej ziemi, czy może jest to prowokacyjny obraz – tj. coś pomiędzy? Jakkolwiek by nie było, jest to z pewnością prowokacja, ponieważ „światło” i „prawda” są połączeniem zmysłowego i inteligibilnego (na przykład w *Państwie* VII, 517c3–4), a ostatecznie zjednoczone w samym Dobru, które jest w rzeczywistości źródłem „prawdziwego” światła z *Fedona* pod koniec księgi VII, 540a: „tych, którzy zaliczyli wszystkie testy i udoskonalili się dzięki nim tak w działaniu, jak i w nauce, musimy zmusić do uniesienia promienia-światła ich duszy, aby spojrzeli na to, co dostarcza światło wszystkim, i zobaczyli samo Dobro...”. Te dwa przykłady nie tylko domagają się interpretacji w świetle *Państwa*, ale w rzeczywistości kształtują pojawienie się Dobra jako najlepiej znanego nam podłoża tak intelektualnego, jak i fizycznego otoczenia, a którego jesteśmy w znacznym stopniu nieświadomi. Krótko mówiąc, zarówno *Fedon*, jak i *Uczta* odsyłają do *Państwa* w poszukiwaniu interpretacji.

Jak zauważa Brann, w *Micie* Era pod koniec *Państwa*, światło i jego podobna do triery podłużnica, co podkreślono w *micie* (616b–617a), skutecznie zapewniają możliwość postrzegania w postaci Odyseusza, a także przez niego, tego, co jest prawdą właściwego wyboru w Płaszczyźnie Prawdy. Znowu, *Państwo* X odsyła wstecz czy też przywołuje analogię Słońca z Księgi VI oraz ostateczną identyfikację Światła i Dobra z końca Księgi VII. Tutaj więc, pod koniec *Państwa*

VII, między Słońcem a powrotem do Jaskini, między prawdziwym światłem a jego odległymi przebłyskami, dostrzegamy możliwość, a nawet konieczność prowadzenia dobrego życia, gdziekolwiek byśmy nie byli. Także motyw przeczuć z Księgi VI, 505a-e powtarza się czterokrotnie w Księdze VII: przecucie przyszłości w jaskini (516d); myśl wybudzona i wyciągnięta ze sprzeczności percepcji zmysłowej (7, 523a8: „abyśmy *mogli zobaczyć wyraźniej*, czy jest tak, jak ja *przeczuwam*”); ścieżka dialektyki ujawniająca intymną partycypację i wzajemne pokrewieństwo nauk (Glaukon odpowiada: „*Przeczuwam*, że tak jest” (531d5)); aż w końcu, gdy pod koniec księgi VII, Sokrates i Glaukon powracają do tematu złotego młodzieńca wychowanego w najlepszej rodzinie, który odkrywa, że nie jest dzieckiem swoich rodziców, Glaukon odpowiada: „*przeczuwam*”, że stopniowo będzie ich traktował coraz gorzej” (538a-c).

Niezależnie od tego, jak humorystyczne lub ironiczne mogą здаwać się te powtórzenia, wskazują one, że przeczuwanie jest zdolnością przed-kognitywną lub para-poznawczą związaną z wznoszeniem się do Dobra i zstępowaniem od Niego, a jego w pełni boska natura zostanie zasygnalizowana później w *Fajdrosie* (244a–245a). W centrum i na marginesie tego wszystkiego leży też kwestia natchnienia. W innym miejscu wyjaśniałem, że w słynnym zdaniu Arystotelesa z *Metafizyki* 12, 7: „Na takim więc początku wiszą niebo i natura” (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις), czasownik „wisieć” (ἤρτηται) jest reminiscencją Platońskiego obrazu sztuki jako boskiej mocy (tworzącej łańcuch, z którego zwisa wszystko inne (Ion 533d-e): dar mówienia, podobnie jak dar Muzy, nie jest sztuką,

lecz „boską mocą” (θεία δύναμις) na podobieństwo kamienia magnesu, obdarzonego mocą przyciągania innego pierścienia, „tak że niekiedy całkiem długi łańcuch żelaznych pierścieni zwisa jeden na drugim; ale wszystkich ich moc zależy od tego kamienia. W ten sam sposób Muza czyni człowieka w-boga (ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται- πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἢ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέουσι μὲν ποιεῖ αὐτή)”. Przeczuwanie, samo w sobie jest boską mocą, jak argumentuje Sokrates w *Fajdrosie* (244d4–5: „szaleństwo zesłane przez boga jest piękniejszą rzeczą niż zdrowie psychiczne stworzone przez człowieka”); nawet najmniejsze jego przebłyski z daleka, bez względu na to, jak skromne, kłopotliwe lub pozornie głupie – dlatego też filozof, gdy wraca do jaskini ze słońcem w oczach staje się przedmiotem kpin – mogą być jak żar lub popiół czegoś innego, o czym nie potrafi w danym momencie mówić czy śnić. Księga VI *Państwa* wyraźnie i uporczywie przypomina o potrzebie boskiej pomocy bądź natchnienia: nawet utalentowana dusza w nieodpowiednim środowisku zostanie zepsuta, „chyba że któryś z bogów przyjdzie jej na ratunek” (492a: ἐὰν μὴ τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχη); żadne doskonałe miasto czy jednostki nie powstaną inaczej niż „na drodze przypadku” (ἐκ τύχης) lub „z boskiego natchnienia” (499a-c: ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας). W *Corpus Platonicum* przypadek, udział i boskie natchnienie są często utożsamiane. Porównaj *Fajdrosa* 244a7–8: „największe dobra pochodzą z szaleństwa, pod warunkiem, że są dane przez boski dar (θεία μέντοι δόσει διδομένης)” i 244c3: starożytni ludy uważały szaleństwo za piękne, „gdy pochodzi z boskiego udziału” (ὅταν θεία μοίρα γίγνηται). Zdaniem

Platona potrzeba czegoś poza ludzkim natchnieniem czy intelektem, aby uchwycić lub dotknąć Dobra, ponieważ prawdziwa przemiana artystycznego obrazu i dyskursywnego myślenia w niedyskursywne rozumienie, choć jest częścią naszej naturalnej zdolności, to jednak przede wszystkim jest darem Dobra, które można przeczuwać, przedstawiać, ale które ostatecznie musi pozostać niewypowiedziane.

Przełożył Piotr Prokopowicz