

John Sallis
Zaledwie spojrzenie

Zachowała się pewna historia zapisana przez Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, który podaje Arystotelesa jako jej źródło¹. Zgodnie z nią Platon swego czasu zapowiedział, że zamierza dać wykład na temat Dobra. Przybyła na niego spora publiczność, spodziewając się dowiedzieć czegoś o tym, jak zdobyć jedną z tych rzeczy, które uznaje się za dobre, jak pieniądze, zdrowie lub szczęście w ogólności. Doznali oni jednak poważnego zawodu, ponieważ wszystko, o czym mówił Platon, dotyczyło geometrii, astronomii, liczb oraz określonego i nieokreślonego. W niedługim czasie część osób zaczęła wychodzić, następnie coraz więcej i więcej, aż wreszcie – gdy wykład dobiegł końca – pozostała tylko jedna osoba: Arystoteles.

¹ Por. Arystoksenos z Tarentu, *Elementa harmonica* II.30–31; przekład polski: *Harmonika*, przeł. A. Maciejewska, Łódź 2015 (przyp. tłum.).

Nie jest zaskakujące, że wykład przybrał taką postać, jeśli spojrzy się, choćby pobieżnie, na księgę VII *Państwa*. Gdy Sokrates i Glaukon omawiają poszczególne rodzaje umiejętności i nauk potrzebnych strażnikom, mają na względzie przede wszystkim dialektykę, której celem jest dobro. Sokrates mówi o geometrii, astronomii, liczbach i tych rzeczach, które niosą ze sobą określoność (jak np. rzeczy, które okazują się być dwiema odrębnymi od siebie) oraz tych, które są „zmieszane ze sobą” i wobec tego nieokreślone². Dokładnie te kwestie stanowiły przedmiot wykładu Platona na temat dobra. Sokrates jednak nie idzie dalej, podobnie jak nie zrobił tego, jak się zdaje, Platon w swoim wykładzie. Sokrates mówi bowiem do Glaukona: „Dalej kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść”³.

Rozmawiając z Sokratesem w księdze VI *Państwa* Adejmant pyta, czy jest coś większego niż sprawiedliwość i te rzeczy, które dotychczas omówili, mianowicie idee. Sokrates odpowiada, że jest coś większego i określa to mianem „największej nauki” (μάθημα – dosłownie to, czego należy się nauczyć): jest to „idea dobra”⁴. W tym momencie wtrąca się Glaukon. To, że wykrzykuje on „na Zeusa”, nie jest pozbawione znaczenia, ponieważ w dialogach takie wykrzyknienia zazwyczaj sygnalizują ważną kwestię lub punkt przejściowy. Glaukon nalega, aby Sokrates wyjaśnił dobro w taki sam sposób, w jaki wyjaśniał inne idee.

² Platon, *Państwo* 523b–524e (przyp. tłum.).

³ Platon, *Państwo* 533a (wszystkie cytaty z *Państwa* w przekładzie Władysława Witwickiego, o ile inaczej nie zaznaczono, niekiedy zmieniam tłumaczenie, aby dostosować je do przekładu Sallisa – tłum.).

⁴ Platon, *Państwo* 505a (przekład zmieniony).

Krótką uwagę na temat przekładu jest tu niezbędna. Angielskie „idea” jest standardowym tłumaczeniem słowa ἰδέα, które na ogół jest synonimiczne z εἶδος. Oba pochodzą od przestarzałej formy czasownika εἶδω, który oznacza „widzieć, patrzeć”. Tak więc ἰδέα lub εἶδος oznaczają wygląd czegoś, wygląd, który nam się przedstawia, gdy patrzymy na dany obiekt. Najlepsi tłumacze anglojęzyczni obecnie oddają te słowa jako „wygląd”, uznając, że wygląd można ujmować zarówno za pomocą zmysłów, jak i rozumowo. Bez wątplenia słowo „idea” jest mylące i nie jest wierne grece. Trudno jednak uniknąć jego użycia, ponieważ jest ono tak silnie zadomowione we współczesnych językach europejskich.

Kierując dyskusję na rozważania na temat dobra, Sokrates po raz pierwszy w *Państwie* wprowadza rozróżnienie między tym, co inteligibilne, a tym, co zmysłowe. Zanim do tego przejdzie wspomina o pięknie samym i określa je mianem idei, odróżniając je jako coś jednego od wielości tego, co piękne. Do tego momentu wciąż jest to przede wszystkim sprawa jednej idei (εἶδος) w odróżnieniu od wielości, wciąż jest jasne, że to idea przejawia samą siebie na obu poziomach, zarówno jako coś jednego, jak i jako rozproszona w wielości. Niespodziewanie przychodzi rozdzielenie, gdy Sokrates stwierdza: „I o tych mówimy [o wielości], że je widzimy, a nie poznajemy ich myślą, a idee poznajemy myślą, a nie widzimy ich”⁵. Jest znaczące, że rozróżnienie dokonuje się po stronie obserwatora. Jako rozróżnienie między poznaniem za pomocą

⁵ Platon, *Państwo* 507b (przekład zmieniony).

myśli a widzeniem określa ono sposoby dostępu obserwatora do tego, co jest jednym, i do wielości. Tak więc rozróżnienie to zakłada inne: między tym, co jest jednym, a wielością; jest ono określone przez rozróżnienie na jedno i wielość. Z kolei rozróżnienie między tym, co jest jednym, a wielością wyraża różnicę między dwoma sposobami przejawiania się. Dlatego rozróżnienie między tym, co może być poznane za pomocą myśli, a tym, co może być spostrzeżone wzrokiem – to jest różnica między tym, co inteligibilne, a tym, co widzialne – jest pochodne, a nie pierwotne lub fundamentalne. Podstawowym rozróżnieniem jest raczej to, które zachodzi między dwoma sposobami, na jakie jeden i ten sam εἶδος może się przejawiać. To, co może być poznane za pomocą myśli, to *eidos* jako coś jednego; to, co można zobaczyć, to ten sam εἶδος jako rozproszony w wielości. W gruncie rzeczy nie ma żadnego ontologicznego dualizmu między tym, co inteligibilne, a tym, co zmysłowe.

Sokrates zbywa prośbę Glaukona, aby wyjaśnić dobro w taki sam sposób, w jaki wyjaśniał on poszczególne jedności. W zamian proponuje, że opowie o tym, „co mu się jako dziecko dobra przedstawia, i to całkiem do niego podobne”⁶. Sokrates nawiązuje do światła jako trzeciej rzeczy, na mocy której zdolność widzenia oraz to, co widzialne, są możliwe jako takie. Wyjaśnia on, że analogicznie dobro jest trzecią rzeczą, na mocy której możliwe są zdolność rozumienia oraz to, co pojmowalne rozumowo. Ujmując rzecz bardziej zasadniczo, dobro jest tym, dzięki czemu obserwator, poprzez praktykę prawdy, jest w stanie uzyskać dostęp do tego, co się

⁶ Platon, *Państwo* 506e (przekład zmieniony).

samoprzejawia, a w czym εἶδος ukazuje się jako jedno, to jest ukazuje się jako sam w sobie. Sokrates rozwija tę analogię: tak jak słońce sprawia „powstawanie, i wzrost, i pożywienie, choć ono samo nie jest powstawaniem”, tak też dobro umożliwia istnienie i istotę (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) „choć dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”⁷. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας to sformułowanie, które jest wciąż podejmowane w historii filozofii, począwszy od Plotyna, aż do Lewinasa; nabiera ono szczególnego znaczenia przy podejmowaniu kolejnych prób myślenia na granicy metafizyki.

Wraz z rozpoczęciem dyskusji na temat dobra pojawia się symbolika erotyczna. Sokrates właśnie zaproponował, że opowie o dziecku dobra. Słońce jest ukazane jako potomek dobra i określone mianem „najbardziej podobnego” do swego ojca. Słońce jest więc obrazem dobra zrodzonym przez dobro. Oznacza to, że dobro tworzy obrazy samego siebie, że rodzi je, że jest twórcą obrazów. Pojawia się tu jednak pytanie: czy nie ma również matki, którą zapłodniło dobro i która urodziła jego dziecko? W *Państwie* nie ma żadnej wzmianki, kim mogłaby być owa matka. Jednakże w *Timajosie*, by tylko tu o tym wspomnieć, obok pierwszego rodzaju (tj. εἶδη) oraz drugiego (tj. rzeczy zmysłowych) jest jeszcze trzeci rodzaj, określanany jako pojemnik i χώρα – i to właśnie on bywa nazywany mianem matki.

Metafora jaskini mówi o tym, że więzień po swym uwolnieniu odczuwa ból i jest zdezorientowany, i w konsekwencji nie chce odwrócić się w kierunku światła. Następnie

⁷ Platon, *Państwo* 509b.

o tym, co by się stało, gdyby został on wyciągnięty na górę i wyszedł na światło słoneczne; o tym, że na początku zostałby oślepiiony przez intensywne światło i nie byłby w stanie zobaczyć żadnej rzeczy na powierzchni. Sokrates opowiada, że więzień stopniowo będzie się przyzwyczajał do jasności, najpierw rozpoznając cienie, następnie odbicia ludzi i innych rzeczy w wodzie, a później same te rzeczy. Sokrates kontynuuje, że więzień będzie mógł wreszcie ujrzeć rzeczy na niebie i samo niebo, o wiele łatwiej w nocy przy świetle gwiazd i księżyca niż za dnia w obecności słońca i jego blasku.

Metafora ta wyznacza bezpośredni kontekst dla kluczowego fragmentu, który z kolei stanowi kamień węgielny dla samej tej metafory. Opisując wyprowadzenie więźnia z jaskini, cała księga VII aż do tego momentu prowadzi do jednego zdania, w którym Sokrates przedstawia ostatni etap wspinaczki. Zdanie to następuje bezpośrednio po potwierdzeniu przez Glaukona tego, co dotychczas zostało powiedziane. W standardowym tłumaczeniu, które jest dość nieadekwatne, wypowiedziane przez Sokratesa zdanie brzmi: „Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest”⁸. Nie bez znaczenia jest to, że Sokrates przedstawia ten opis nie jako stwierdzenie, lecz jako przypuszczenie: to,

⁸ Platon, *Państwo* 516b (co prawda Sallis ocenia w tym miejscu pewien konkretny przekład na język angielski, niemniej jednak nie różni się on w swej treści od przekładu Witwickiego, stąd zdecydowałem się wykorzystać ten ostatni w przekładzie – przyp. tłum.).

że zbiegły więzień mógłby w taki sposób spojrzeć w słońce jest czymś, co Sokrates przypuszcza lub w co wierzy; właśnie tego by się spodziewał lub oczekiwał, choć nie ma tu całkowitej pewności.

Metafora jaskini nie tylko otwiera całą księgę VII, ale w pewnym sensie stanowi ją w jej całokształcie. W dalszym ciągu tej księgi następuje bowiem seria powtórzeń tej metafory. Każde z wyraźnie zarysowanych siedmiu powtórzeń zawiera szczególnego rodzaju podkreślenie, dzięki któremu początkowa wersja metafory ulega zmianom w miarę jej ponownego opowiadania. Pierwsze powtórzenie (517a–518c) przywołuje wyjście z jaskini w taki sposób, aby je wyraźnie powiązać z metaforą odcinka, omówioną na końcu księgi VI. Powiązanie to pozwala również wyjaśnić, że spoglądanie na słońce samo w sobie odpowiada spostrzeganiu idei dobra. Drugie powtórzenie (518c–519b) powraca do tematu nauczania – przedstawiając wyjście z jaskini konkretnie jako odwrócenie się (περιαγωγή) całej duszy – i opisuje edukację jako takie przebudzenie wzroku obecnego w duszy, które sprawia, że następuje jej zwrot. Trzecie powtórzenie (519b–521c), potwierdzające myśl, że nauczanie jest wyjściem z jaskini, pozwala ponownie wyłonić się kłopotliwej relacji pomiędzy filozofią a polityką. Zgadając się na wyjście z jaskini (ἀνάβασις) w celu oglądania dobra, akcent zostaje przeniesiony na zejście (κατάβασις), na konieczność przymuszenia „najlepszych natur” (tych, którzy w najwyższym stopniu przewyższają zwykłe natury), aby powrócili jakby z Wysp Szczęśliwych do miasta. W ten sposób najmniej skłonni do rządzenia roz-poczęliby sprawowanie najlepszych rządów.

Czwarte powtórzenie (521c–532b) jest najobszerniejsze. Ponownie przedstawia się tu metaforę jaskini, to jest historię o wznoszeniu się, której zwieńczeniem jest oglądanie słońca (dobra). Jednak obecnie nacisk położony jest na edukację, przy czym nie tyle w jej ogólnym rozumieniu jako zwrot duszy, lecz na edukację, która realizowałaby się za pośrednictwem poszczególnych nauk, w szczególności dyscyplin matematycznych, które wynoszą duszę ponad poziom osiągalny na drodze zwykłych programów nauczania, obejmujących zalecane wcześniej na kartach *Państwa* gimnastykę i muzykę. Wznoszenie się do światła – „jak to o niektórych ludziach mówią, że z Hadesu pomiędzy bogów poszli”⁹ – powinno się dokonać poprzez stopniowe przechodzenie przez dyscypliny matematyczne od arytmetyki do harmoniki, co z kolei winno stanowić wstęp do dialektyki, zaś właśnie poprzez dialektykę będzie można w końcu ujrzeć słońce (dobro).

Piąte powtórzenie (532b–533e), choć skondensowane, jest zbliżone do początkowej opowieści. Jedną z niezwykłych cech tego powtórzenia jest spostrzeżenie Glaukona, że powtórzenie – właśnie takie, jakie ma tu miejsce – jest konieczne („bo to przecież trzeba nie tylko w tej chwili usłyszeć, ale i kiedyś indziej znowu do tego nie raz jeden wracać”¹⁰). Widać tu powiązanie między tym, co się mówi (λόγος), a tym, co się czyni (ἔργον). Równie niezwykła, a w nawet bardziej konsekwentna jako potwierdzenie ograniczonej perspektywy dyskursu, jest odmowa Sokratesa,

⁹ Platon, *Państwo* 521c.

¹⁰ Platon, *Państwo* 532d.

gdy Glaukon prosi, aby przejść tę drogę do samego końca. W tym właśnie momencie Sokrates na prośbę Glaukona odpowiada: „Dalej kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść”¹¹.

Szóste i przedostatnie powtórzenie (533c–535a) powraca do podziału odcinka na cztery części, przez co ponownie łączy obie te metafory. Tym razem określone zostają nazwy poszczególnych fragmentów odcinka (ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία, co można przełożyć jako: wiedza, rozumowanie, wiara, wyobraźnia). Ostatnie powtórzenie (535a–541b) powraca do przeglądu przedmiotów nauczania w celu ustalenia ich kolejności. Określając wiek, w którym wybrani mają rozpocząć naukę każdego z przedmiotów, Sokrates ponownie streszcza historię wznoszenia się. Po pierwsze mamy opowieść o jaskini, a następnie każdy z fragmentów (wszystkie siedem) jest powtórzeniem tej historii, lecz wnoszącym ze sobą coś szczególnego, czy to związek jaskini z odcinkiem czy z dyscyplinami matematycznymi.

Można odnieść wrażenie, zwłaszcza w dyskusji na temat astronomii, jak gdyby dyskurs był napędzany (wykorzystując metaforę Sokratesa) przez potężną falę, jak gdyby był zmuszony do wzniesienia się na taki poziom, który niemalże wykracza poza sprawy będące przedmiotem troski ze strony strażników. To wznoszenie się dyskursu ponad sprawy miasta przeważa w centralnych księgach *Państwa*, zwłaszcza w księdze VII. W środkowych księgach Sokrates i Glaukon stale zastanawiają się nad tym, jak konkretne dyscypliny mogą przysłużyć się sprawom πόλις (zwłaszcza sprawom

¹¹ Platon, *Państwo* 533a.

wojskowym). Z drugiej jednak strony mamy aspekt filozoficzny, a więc to, jak dana dyscyplina przyczynia się do sprawy wznoszenia się ku idei dobra. Tak więc mamy grę pomiędzy tymi dwiema stronami, zaś to, co się dzieje w toku księgi VI, a zwłaszcza w księdze VII, to stopniowa utrata znaczenia strony związanej ze sprawami polis, aż w końcu dochodzi niemalże do jej porzucenia. Pozostaje jedynie to, co posiada znaczenie dla filozoficznego wznoszenia się. Fala, którą Sokrates nazywa największą z trzech (pozostałe fale dotyczyły roli kobiet oraz równości kobiet i mężczyzn w πόλις), okazuje się być o wiele bardziej potężna niż jej początkowa prezentacja jako paradoksu filozofa-króla. Właśnie ta fala doprowadza dyskurs do punktu, w którym pod koniec księgi VII filozofowi pozostaje sprawowanie rządów nad miastem dzieci.

Ponadto fala ta znosi metaforę w kierunku tego, co bardziej pierwotne, i to do tego stopnia, że opieranie się jej sile w nieunikniony sposób rodzi komedię. Chciałbym dodać parę słów o tym, jak rozumiem komedię w dialogach Platona. Komedia platońska na ogół wiąże się z pominięciem czegoś, co jest absolutnie niezbędne, aby w ogóle móc dokonywać takiego pominięcia. Dla przykładu, w początkowych księgach *Państwa* jest to w dużej mierze pominięcie Erosa. Następnie komedia rozwija się do momentu, gdy wychodzi na jaw, że to, co pominięto, nie może być pominięte. Właśnie tak przedstawia mi się ogólna koncepcja komedii platońskiej. Dokładnie to ma miejsce w dyskusji o astronomii. Jej celem jest wykazanie, podobnie jak w przypadku dyskusji dotyczących pozostałych nauk, że astronomia – poza swoją raczej niewielką użytecznością dla działań wojennych – służy

również zwróceniu duszy w górę ku bytowi. Glaukon wykrzykuje z przekonaniem, że astronomia ma taki właśnie efekt: „Bo myślę, to przecież każdemu jasne, że ona doprawdy skłania duszę, żeby patrzyła w górę, i prowadzi ją stąd, tam wzwyż”¹². Sokrates nie pozwala na zbyt długie odgrywanie tej komedii. Nie zgadza się ze stwierdzeniem Glaukona i podkreśla, że w rękach tych, którzy ją aktualnie uprawiają, astronomia sprawia, że dusza kieruje swój wzrok w dół, a nie w górę. Sokrates porównuje astronoma, o którym mówi Glaukon, do tego, kto chcąc zdobyć wiedzę o rzeczach, które znajdują się nad nami, odchyła swoją głowę do tyłu i patrzy na dekoracje na suficie. W innym, nie mniej niedorzecznym obrazie, taki astronom jest jak ktoś, kto myśli, że może osiąść tego rodzaju wiedzę kładąc się na plecach, czy to na morzu, czy na łodzi. Sednem tej krótkiej komedii jest to, że należy dokonać dianoetycznego przejścia od dekoracji na sklepieniu niebieskim do liczb, figur i ruchów, których obrazem jest to, co widoczne na niebie. Astronomia będzie właściwie uprawiana dopiero wtedy, gdy dekoracje na niebie zostaną wykorzystane jako wzorce dla zdobycia wiedzy o innych rzeczach, które są dostępne wyłącznie dla λόγος i myśli. Ostatecznie astronomia nie zabrania nam spoglądać na rozgwieżdżone niebo: kieruje ona nasze spojrzenie na niebo, abyśmy mogli dostrzec to, co jest poza nim. W *Timajosie* jest piękny fragment o „największej wartości wzroku”, który nazywa się „darem bogów”. Wzrok został nam dany po to, „abyśmy oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegow rozsządu, który

¹² Platon, *Państwo* 529a.

jest w nas”¹³. Tak więc chodzi o obserwowanie widzialnego nieba, aby uchwycić tam obroty pojmowalne dla umysłu i odnieść je do nas samych.

Skupmy się teraz na obrazie zbiegłego więźnia, który w końcu zwraca swój wzrok ku niebu, aby spojrzeć na słońce. Jest coś osobliwego, wręcz niepokojącego w tym obrazie: na słońce można spojrzeć tylko za cenę zniszczenia oczu, oślepienia się. Jego widok prowadzi do utraty wzroku. Zamiast umożliwić wszystkim rzeczom, aby ukazały się w swej prawdzie, aby zaprezentowały się w swej nieskrytości takimi, jakimi są, spojrzenie na słońce skutkowałoby zamknięciem tego, który pragnie widzieć, w ślepotcie, w której nic nie mogłoby się ukazać. Właśnie na skutek spojrzenia na słońce, które sprawia, że wszystkie rzeczy stają się widzialne, jawne, nieskryte – wszystko zostałoby całkowicie ukryte.

Znamienne, że w *Państwie* nie ma żadnej wzmianki o ślepotcie, która byłaby wynikiem spoglądania na słońce. Nie można nad tym brakiem przejść do porządku dziennego, gdy interpretujemy powtarzające się odniesienia do takiej obserwacji. Wspomina się oczywiście o trudnościach w widzeniu, gdy więzień wychodzi z jaskini oraz gdy do niej wraca. Lecz jest to trudność, a nie sprawa ślepoty, zwłaszcza całkowitej. Można mieć pokusę, aby sięgnąć do słynnego fragmentu z *Fedona* (99d-e), w którym również pojawia się odniesienie do obserwacji słońca (konkretnie podczas zaćmienia), choć zarazem, w przeciwieństwie do *Państwa*, wspomina się tu o ślepotcie, która może z tego wyniknąć.

¹³ Platon, *Timajos* 47b-c (przeł. W. Witwicki).

Kontrast między tym fragmentem a odpowiadającymi mu fragmentami z *Państwa* zostaje dodatkowo wzmocniony przez wynikający stąd wniosek: nie powinno się, jak w *Państwie*, dążyć do tego, aby patrzeć na słońce, a wręcz przeciwnie, powinno się od niego odwracać i uciekać się do innych środków, za pomocą których można odkryć prawdę o rzeczach. Nie tylko kontekst, ale także samo znaczenie oraz cel fragmentów z obu tych dialogów są tak dalece odmienne od siebie, że ich wspólne odczytanie wymagałoby szczególnie wnikliwej i wyrafinowanej interpretacji.

Abstrahując jednak od ostrzeżenia zawartego we fragmencie *Fedona*, w kontekście *Państwa* niezbędne jest uwzględnienie faktu, że obserwacja słońca niszczy wzrok, powoduje ślepotę – a raczej, że tak się dzieje, chyba że (jak to zwykle i powszechnie czynimy) jedynie zerkniemy przez chwilę na słońce. Czy tylko takie chwilowe zerknięcie na słońce jest tym, na co mógłby odważyć się zbiegły więzień?

Niezależnie od tego, jak się sprawy mają z samym obrazem, liczy się to, co on przedstawia, a więc inteligibilny sens, w kierunku którego tak czy inaczej znosi nas największa z fal. Po ukończeniu swojego przedsięwzięcia polegającego na tworzeniu obrazów i opowiadaniu o tym, co spotyka uciekiniera po powrocie do jaskini, Sokrates powraca do pierwszego powtórzenia, w którym wyjaśnia wspomniany obraz poprzez wyraźne powiązanie go z wcześniejszą dyskusją, w szczególności dotyczącą odcinka. W tym miejscu potwierdza on to, co można było w każdym razie przypuszczać na podstawie analogii między słońcem a dobrem nakreślonej w księdze VI. Chociaż Sokrates

ostrożnie wskazuje na ograniczenia swojej perspektywy, wyjaśnienie nie mogłoby być bardziej jednoznaczne: „Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea dobra i ledwie można ją dojrzeć”¹⁴. W tym fragmencie szczególnie warte uwagi jest nie tylko utożsamienie idei dobra z tym, czego obrazem jest słońce, ale także, co może zaskakiwać, stwierdzenie, że obserwacja tej ostatniej rzeczy jest czymś ledwo osiągalnym. Słowo, które przetłumaczyłem jako „ledwie”, tj. przysłówek μόλις, oznacza przede wszystkim „z trudem i kłopotem”, a w rezultacie „zaledwie”, „ledwie”, „niewiele”. Sens jest taki, że cokolwiek wymaga trudu i kłopotu dla swej realizacji, będzie ledwie lub w niewielkim stopniu osiągalne. Konieczne jest zachowanie obu tych znaczeń: końcowe spojrzenie wymaga trudu i kłopotu, jest trudne, kłopotliwe, niebezpieczne i z tego względu w najlepszym razie jedynie w niewielkim stopniu, a więc ledwie osiągalne. W odniesieniu do dobra nigdy nie będzie możliwe więcej niż zaledwie spojrzenie.

Wystarczy przywołać stosowną dyskusję z księgi VI, aby wskazać, dlaczego ostateczna wizja idei dobra jest czymś trudnym, dlaczego wymaga trudu i kłopotu. Ponieważ idea dobra, jak stwierdza Sokrates, jest „ponad wszelką istotę, czymś wyższym i mocniejszym o wiele”¹⁵, jej oglądanie wymaga sięgnięcia wzrokiem dalej niż w jakimkolwiek innym przypadku. Spojrzenie to musi rozciągać się ponad i poza wszystko, co istnieje oraz sięgnąć miejsca, które jest

¹⁴ Platon, *Państwo* 517b-c (przekład zmieniony).

¹⁵ Platon, *Państwo* 509b (przekład zmieniony).

całkowicie poza wszelką istotą. Nie jest zatem zaskakujące, że Glaukon w odpowiedzi na zapewnienie Sokratesa wykrzykuje: „A Glaukon bardzo śmiesznie: Apollonie! Cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite”¹⁶.

Ale czym jest to miejsce ponad wszelką istotą? Pytanie to jest oczywiście całkowicie niewłaściwe, ponieważ jeśli to miejsce jest ponad istotą, to ani po prostu nie jest, ani nie jest czymś. Jego górowanie stawia je poza takimi pytaniami i to jest bez wątpienia powód, dla którego zwrot „bardzo śmiesznie” sugeruje sąsiedztwo komedii, takiej komedii, która miałaby miejsce, gdyby ktoś zapomniał o tym górowaniu, zapomniał, że dyskurs nieustannie ryzykuje, że zostanie przekroczony przez to, co może zostać powiedziane.

Przełożył Marek Sławiński

¹⁶ Platon, *Państwo* 509c.