

Władysław Stróżewski
Metafora jaskini

Władysław Stróżewski (WS): Chciałbym poczynić kilka uwag dotyczących jaskini i potem ewentualnie wyjść poza ten problem w kierunku, który okaże się chyba dosyć oczywisty, choć może ważny dla Platona. W każdym razie medytując nad tą jaskinią o różnych rzeczach można pomyśleć. Pierwszy problem, który się narzuca, jest następujący: jak to się stało, że któryś z tych więźniów w ogóle pomyślał o tym, żeby z tej jaskini wyjść? Czy ten właśnie, który wyszedł, miał jakieś indywidualne przeżycia spowodowane głębokim namysłem nad tą sytuacją? Jest to możliwe. Czy może jakieś zewnętrzne objawienie pozwoliło mu pomyśleć o tym, że może być coś innego niż jaskinia? Zasadniczo ci więźniowie są w takiej sytuacji, że nie potrafią o niczym innym myśleć, mają tylko to, co jest im bezpośrednio dane. I świetnie tam jest powiedziane, że badają następstwa tego, co jest im dane, a więc tego, co dzieje się za ich plecami. Jednym słowem robią to, co proponowali robić neopozytywiści: opisać dane zmysłowe, badać je i zakładać,

że następstwa pomiędzy nimi są konieczne i zarazem wystarczające do opisanego rzeczywistości.

Ale skąd u nich w jaskini takie podejście do tej sprawy? Być może wykształciło się tak, jak opisywał to Hume: przyzwyczaili się do tego, że po wazonie pojawi się czara, a po tej czarze jakiś tam jeszcze inny przedmiot itd. Jeśli będą to klasyfikować i opisywać, to w ten sposób uzyskają wiedzę o świecie. Okazuje się jednak, że trzeba wyjść poza to. I to jest ten podstawowy, fundamentalny problem, który tutaj zachodzi. Ale oni początkowo nie mają prawa nic na ten temat wiedzieć. Stąd moje pytanie, jak to się stało, że któryś z nich doznał olśnienia, wewnętrznego czy zewnętrznego, i wygramolił się na zewnątrz jaskini i zaczęła się droga? Droga, która tu nie jest dokładnie opisana poza tymi kilkoma uwagami, że ten człowiek na początku nic nie widział, bo go słońce oślepiło. To jest jakaś analogia do tej drogi, która jest opisana w *Uczcie*, tylko że w *Uczcie* ona jest z góry traktowana jako pozytywna, jako droga, która od najbardziej elementarnych przeżyć erotycznych prowadzi do miłości, do piękna jako takiego. Z kolei w *Państwie* jest pokazane, że ta droga zaczyna się pewnym bólem, jakąś ślepotą, którą trzeba przezwyciężyć.

I kolejny problem: jak ją przezwyciężyć? Czy tu znowu potrzeba jakiegoś wewnętrznego oświecenia i aktów woli, czy też istnieje jakiś inny sposób zdobywania tej wiedzy? Na pewno potrzeba szczególnego otwarcia, otwarcia na to, co się teraz będzie działo i co się będzie widziało w tym drugim świecie. Jeżeli to się uda, to będziemy mieli prawdziwą wiedzę o rzeczywistości. Założenie jest takie, że właśnie tam jest ta prawdziwa wiedza, że to, cośmy widzieli do tej

pory prawdziwe nie jest więc musimy szukać czegoś innego. W pewien sposób można to porównać do Presokratyków i ἀρχή. Im także towarzyszyło przeświadczenie, że to, co widzimy, to nie jest jeszcze wszystko i że za tym kryje się coś jeszcze, co jest ważniejsze. Dzięki temu przeświadczeniu można było wysunąć postulat ἀρχή. To jest jedna sprawa. Druga, która z tym się ściśle wiąże i jest natury bardziej metodologicznej niż ontologicznej, jest taka mianowicie, że trzeba (prawie jak u Heideggera) zwrotu ku czemuś innemu. Ale znowu: skąd wiemy, że właśnie to jest potrzebne? A jeżeli już ten zwrot się dokonuje, to skąd uzyskać pewność, że jest on trafny, że dokonuje się we właściwym kierunku? Niemniej jednak tutaj Platon jakby zakłada, że ten zwrot jest trafny, że to jest μετάνοια, nawrócenie i że to nawrócenie jest niezbędne, czyli jest jakaś immanentna wartość w samym nawróceniu. Oczywiście to jest temat do dalszej dyskusji, chciałbym jednak ten wątek jeszcze w innym kierunku pociągnąć.

To, o czym w tej chwili mówimy, czyli nawrócenie przy wyjściu z jaskini, pojawia się u Platona również w innych miejscach. Mogę tutaj podać co najmniej dwa przykłady. Pamiętają państwo poszukiwania istoty prawdy i bytu w *Sofistcie*. Jest taki moment, bardzo dramatyczny, kiedy Gość z Elei mówi: musimy porzucić naszego ojca Parmenidesa i zobaczyć, jak to wygląda inaczej. Otóż to jest kolejny punkt, w którym pojawia się zwrot. Porzucić ojca Parmenidesa to jest nie byle co, a jednak trzeba tego dokonać. W ten sposób powstaje nowa teoria negacji, a co za tym idzie nowa teoria metafizyczna. Porzucamy tu negację, którą kiedyś nazwałem przekreślającą, a która nie otwiera

żadnych możliwości, jedynie odrzuca to, co jest. Nie chcę powiedzieć, że coś tutaj odkryłem, bo jeżeli nawet odkryłem, to tylko dla siebie. To rozróżnienie jest zawarte właśnie w *Sofistice*. Jest ono widoczne nawet na poziomie językowym, bo u Parmenidesa mówiło się ὄν i οὐκ ὄν (to οὐκ jest tu bardzo ważne), a u Platona będzie μὴ ὄν. U Parmenidesa jest niebyt, nicosć absolutnie przekreślająca wszystko, a więc byt i niebyt, to najbardziej radykalne przeciwstawienie jakie tylko można sobie pomyśleć. A Platon pokazuje, że muszą być jakieś niebyty, że to „nie” nie przekreśla niczego, tylko otwiera nową perspektywę, właściwie na nieskończoność innych możliwości. I to właśnie jest szalenie interesujące, bo to jest zupełnie inne spojrzenie na to, co było do tej pory.

Drugie miejsce, które pod tym względem jest analogiczne do jaskini, jest w *Timajosie*, choć na zupełnie innej płaszczyźnie. Pamiętają państwo, że tam w pewnym momencie Timajos mówi, że są takie rzeczy, o których właściwie mówić niepodobna. Głównie chodzi o boga. Znalezienie ojca wszechrzeczy jest niesłychanie trudne, a jak się znajdzie, to jest jeszcze trudniej.

Andrzej Serafin (AS): Niepodobna o nim mówić.

WS: Tak, to jest początek teologii negatywnej. Ale tam jest jeszcze jedna uwaga, a mianowicie skoro nie możemy czegoś dociekać na sposób ściśle naukowy, to musimy odwołać się do mitów. Tutaj jest jeszcze jeden zwrot, tym razem w kierunku mitu, który kiedyś uchodził u Platona za coś mało przekonywującego, bo sytuował się po stronie δόξα a nie ἐπιστήμη. Okazuje się jednak, że w kategoriach mitu można powiedzieć coś, co będzie prawdziwe. I właśnie w tym duchu Timajos zaczyna opowiadać o tym, jak to Demiurg

stworzył świat. Zresztą do dzisiaj ta opowieść jest komentowana na rozmaite sposoby. Jest to również jeden z niewielu starożytnych tekstów, którymi dysponowało średniowiecze i to dosyć wcześnie. *Timajos* był znany i to nawet z dobrymi komentarzami, m.in. tym Chalcydiusza. Jest taka legenda, że w szkole w Chartres (XII w.) na jednym pulpicie leżało Pismo Święte a na drugim *Timajos* i tamtejsi uczeni (a nie byli to byle jacy uczeni) konfrontowali wzajemnie ze sobą zdania, pojęcia i prawdy, które były w jednej i drugiej księdze. Więc to jest kolejny punkt, na który chciałbym zwrócić uwagę, przede wszystkim z metodologicznego punktu widzenia, choć ważnego, bo pociągającego za sobą pewne konsekwencje ontologiczne.

I wreszcie ostatnia sprawa, która przychodzi mi na myśl, to zwrot, o którym się w ostatnich dziesięcioleciach tyle mówiło, a mianowicie ku niepisanej doktrynie, ku ἄγραφα δόγματα. Moim zdaniem mają rację ci, którzy twierdzą (a tych jest chyba więcej), że to nie było porzucenie dawnego myślenia przez Platona, tylko krok dalej. Tak jak w jaskini szukał on pewnej metafizyki poza pozytywistycznie rozumianą fizyką, tak jak w *Timajosie* szukał czegoś głębszego niż prosty ogląd genezy świata, tak wydaje mi się, że w tej niepisanej doktrynie Platon szuka czegoś jeszcze głębszego, jeszcze bardziej zasadniczego niż to, co do tej pory miał do dyspozycji. Wyobrażam sobie ten Platoński świat w taki sposób, że on jest nie tyle dualistyczny, co pluralistyczny. Poza poziomem zmysłowym i fizycznym przychodzi poziom idei, które bardzo wiele tłumaczą, a ponad poziomem idei jest jeszcze Jednia, która, jak można sądzić, będzie źródłem wszystkiego, tym bardziej że towarzyszy jej Diada.

AS: Tak, choć Jednia jest nie tylko poza, ona jest jednocześnie wszechobejmująca.

WS: O to właśnie chodzi. Tak, Jednia jest ponad, ale równocześnie wszystko w niej partycypuje. Bo ta jedność daje się wykrywać w różnych zjawiskach.

AS: Jeśli można, mam parę pytań. Na przykład ten wątek nawrócenia czy też zwrotu. Mówiliśmy o jego religijnym i teoretycznym wymiarze, ale są jeszcze inne interesujące aspekty. Można przecież powiedzieć, że nawrócenie to kwestia odwrócenia się od dziedziny zmysłowej ku jakiejś innej i wtedy staje się ono sprawą czysto poznawczą. Niekoniecznie musi być więc określane w kategoriach religijnych. Chodzi tu o wejście do wnętrza, jak u Augustyna, a czym to wnętrze jest i co tam można odkryć, to już osobna sprawa. Ale to właśnie jest interesujące: co można odkryć poza zmysłami i jak tego zwrotu dokonać?

WS: To jest rzeczywiście pytanie szalenie ważne dlatego, że albo idziemy w głąb albo ku jakiejś radykalnej transcendentnej. Ale najzabawniejsze jest to, że oba te kierunki można łączyć. To, co Augustyn odkrywał w sobie jako najgłębszą prawdę, równocześnie uważał za wyraz prawdy transcendentnej, która jest mu objawiona w postaci tego, kogo on nazywał mianem *magister*, czyli nauczyciel. W dialogu *De magistro*¹ jest nauczyciel, który daje światło. Światło jest transcendentne, nauczyciel jest pośrednikiem. I oczywiście w jednym i drugim przypadku jest założenie odejścia od czy-

¹ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953.

sto zmysłowego świata, więc albo w górę, albo w głąb, albo jedno i drugie.

AS: To jest właśnie ciekawy moment, bo to jest kwestia odwrócenia się od świata zmysłów, żeby odkryć coś, co go przekracza albo warunkuje, jakkolwiek by tego nie nazwać. U Augustyna jest ta kontemplacyjna tendencja zachwytu, że gdy już dusza przestanie być oślepią tym światłem, to pragnie się w nie wpatrywać. Zarazem jednak jest tak zachwycona, że odwraca się od świata i już nie chce na niego patrzeć. U Platona jednak jest ten moment powrotu, który jest fascynujący. Z jakiegoś powodu wracamy do tej dziedziny zmysłów, choć ona prezentuje się już inaczej.

WS: Ale tutaj akurat robimy to, czego chce od nauczyciela Augustyn: wracamy jako nauczyciele prawdziwego świata. I to jest chyba nawet obowiązek.

AS: A po Platońsku myśląc? Jakby wziąć Augustyna na bok?

WS: Dokładnie tak samo tyle tylko, że Augustyn mówi w *De magistro* o nauczycielu, który utożsamia się z Logosem, z Chrystusem, a gdybyśmy to zaaplikowali do Platona, to pewnie Platon by mówił o jakimś chyba wewnętrznym głosie, który ukazuje prawdziwą rzeczywistość i każe iść do tych idei i słońca.

AS: Może być wewnętrzny głos, może być konkretna osoba, jak ten Sokrates, który budził.

WS: Może być i tak.

Bartosz Woźniak (BW): To jest wciąż niewyjaśnione, kto właściwie wyciąga i wyprowadza z tej jaskini i kto każe do niej wrócić, albo co. Z tego, co zostało powiedziane, wynikałoby, że tym, kto wyciąga jest ten, kto wraca.

WS: Tak, bo to musi być ktoś, kto najpierw był tu, później tam, a potem wrócił.

AS: Ale u Platona wyraźnie nie jest tak, że wystarczy wola, aby wyjść z jaskini. Wola sama w sobie jest niewyjaśniona, nie wiadomo skąd mogłaby przyjść, skoro my w jaskini jesteśmy ograniczeni. Dlatego musi pojawić się coś z zewnątrz. Inaczej jest w ogóle niemożliwe, żeby ktoś sobie zdał sprawę, że jest coś, co przekracza wszystko, co jest nam dostępne. Z jakiegoś powodu pojawia się znak, czy też sygnał, czy jakiś bodziec.

WS: Albo przynajmniej takie doświadczenie jak to, które mieli ci, którzy poszukiwali *archē*, a mianowicie że to, co my tu widzimy czy to czego doświadczamy jakoś nas nie zadowala, że musi być coś jeszcze.

AS: Może to być pragnienie czegoś trwałego i niezmiennego, bo zmienność rzeczy i ulotność jest w jakimś sensie nieznośna. Poszukiwanie jakiegoś oparcia czy fundamentu.

WS: To może być także szukanie czegoś, co sytuuje się nie na poziomie ontologicznym, lecz epistemologicznym. Szukanie czegoś, co jest pewne. Taka trochę Kartezjańska metoda: szukamy pewności, absolutnej pewności.

AS: Czyli prawdy innymi słowy?

WS: Czyli prawdy. Takiej prawdy, która jest niewątpliwie pewna. Ta linia przebiega przez Augustyna, później poprzez Anzelmą do Kartezjusza i Husserla.

AS: No tak, w ten sposób mamy tę linię platońską aż po dziś dzień. Ale można byłoby genealogię poprowadzić jeszcze w drugą stronę, sięgając przed Platona, chociażby do Parmenidesa.

WS: Oczywiście, dlatego mówię o szukaniu ἀρχή jako czegoś, co jest epistemologicznie pewne a ontologicznie najbardziej fundamentalne. Fundament fundamentów.

AS: Pan Profesor powiedział, że jaskinia jest dziedziną δόξα, czyli w jakimś sensie nieprawdy. Ale właśnie w jaskini istnieje ta możliwość, że wcale nie chodzi tu o nieprawdę w opozycji do prawdy. Ta dziedzina cieni jest jednak w jakiś sposób związana z prawdą, ze źródłem.

WS: Pojęcie cienia jest tutaj decydujące. Cień jest cieniem czegoś i jeśli dobrze mu się przyjrzeć to może w samym cieniu da się odkryć to, że jest cieniem.

AS: To prawda, tylko że tutaj ta metafora wydaje mi się bardzo interesująca, jeśli się spojrzy na to, że tam są dwa źródła światła. Z jednej strony jesteśmy wpatrzeni w cienie, ale w cieniu nie tego światła, które bije poza jaskinią i które jest słońcem. Tam jest jeszcze jakieś ognisko, które jest drugim źródłem światła i to mnie interesuje, bo w gruncie rzeczy my najpierw widzimy cienie rzucane przez światło ogniska, a nie przez światło słońca. Co to właściwie znaczy?

WS: To jest dobra uwaga. Być może jest właśnie tak, że odkrywamy po kolei te światła. Odkrywamy, że warunkiem koniecznym cieni, tych pierwszych cieni, jest jakieś ognisko. Być może dochodzimy do tego ogniska i widzimy, że ono wprawdzie rzuca ten cień, czy pozwala na to, żeby cień się pojawił, ale że to jeszcze nie jest to, co by nas zadowalało do końca, to jeszcze nie tłumaczy nam wszystkiego.

AS: Bo tam są jacyś twórcy tych dziwów rozmaitych, tego teatru. To mogą być po prostu ludzie, którzy tworzą ludzki

świat, a jest coś, co przekracza ten świat stworzony przez człowieka. Można to różnie interpretować.

WS: Tak, bo tam wyraźnie jest powiedziane, że oni noszą rozmaite artefakty. Na pewno można to zinterpretować tak, że są różne stopnie wtajemniczenia w światło i trochę jak w *Uczcie* po kolei dochodzimy do tego, co jest światłem samym w sobie. Tutaj mówi się o słońcu, ale wiadomo, że słońce jest tylko pewnym symbolem czy analogatem dobra.

AS: To, co jest poza jaskinią, można odkryć tylko wtedy, gdy zaneguje się to, co jest w niej dane, gdy weźmie się to w nawias. W tym sensie to coś, co ma się odsłonić jest zasadzone na negacji. Negacja jest warunkiem tego odkrycia. Zarazem to coś jest nazywane dobrem, ale dobrem, które przekracza wszelkie dostępne nam dobra partykularne.

WS: Tu jest jeszcze inna negacja, bo to jest ta negacja apofatyczna, która funkcjonuje w teologii negatywnej.

AS: Myślę, że tu zblizamy się zarówno do *Timajosa*, jak i do nauk niepisanych, bo ten moment teologii negatywnej faktycznie nas do tego zbliża i może problematyka negacji jest dla niego kluczowa. Co ta negacja tak naprawdę oznacza? Albo co oznacza ten zwrot poza zmysły? Bo to jest nie tylko kwestia abstrakcyjnego rozumienia negacji, tylko jakiegoś procesu świadomości, który się dokonuje.

WS: Zgoda.

BW: A co z relacją idei do Jedni?

WS: Jeśli się nie mylę, to są dwie koncepcje. Pierwsza, która głosi, że Jednia jest po prostu najwyższą ideą. Wobec tego „mieszka” ona w świecie idei, że się tak wyrażę. Druga koncepcja głosi, że Jednia jest ponad ideami. Na tę interpretację

wskazywałyby rozważania z *Sofisty*, gdzie się wyraźnie mówi, że we wszystkich ideach, czy w świecie idei w ogóle, musi być ten moment pozytywny i negatywny. Tam jest wyraźnie powiedziane: muszą być jakieś negacje. Co by się stało, gdyby ich nie było? Odebralibyśmy ideom możliwość życia i ruchu, a na to w *Sofiście* Platon nie chce się zgodzić.

AS: Jednia musi zatem mieć w sobie w jakimś sensie negację.

WS: No więc właśnie, bo tutaj, mówi się, że jest Jednia i Diada, ale podejrzewam, że ta Diada jest w środku tej Jedni, mówiąc obrazowo.

AS: Dokładnie. To jest też temat w dialogu *Parmenides*.

BW: Jeżeli to, że idee mają w sobie jakąś negację oznacza, że muszą być w ruchu, to jeżeli Jednia również ma w sobie negację, to znaczyłoby, że i ona jest w ruchu.

WS: I chyba tak jest. U Parmenidesa byt jest pozbawiony jakiegokolwiek negacji, on jest tylko bytem i dlatego może być także jednością, ale rozumianą czysto statycznie. Dzięki rozważaniom w *Sofiście* Platon wychodzi poza takie ujęcie. Trzeba jednak pamiętać, że tam jest jeszcze jedno założenie, a mianowicie że to, co jest dynamiczne, w ruchu czy po prostu żyje jest doskonalsze od tego, co pozostaje w bezruchu.

AS: To jest też *Timajos*, gdzie mówi się, że świat jest doskonałym żyjącym.

WS: I to właśnie świat żyjący, a nie świat statyczny.

AS: Jak gdyby świat był urzeczywistnieniem. Zawsze mnie fascynowało, że Pan Profesor w *Wykładach o Platonie*²

² W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 2021 (wydanie II uzupełnione).

przeprowadza cały wywód od *Państwa* przez *Parmenidesa*, *Sofistę*, *Fileba* aż do szczytu, ale brakuje tego ostatniego głosu, którym byłby *Timajos*. Tu jest takie niedopowiedzenie³.

WS: Skończył się semestr (śmiech). Nie było już więcej wykładów.

AS: Aż prosi się, aby tego *Timajosa* dopowiedzieć, a zamiast tego jest milczenie.

WS: Zacząłem robić tego *Timajosa* teraz, żeby w drugim wydaniu książki jednak ten ogon psu dołożyć i nie szło mi. Może jeszcze wrócę do tego, ale jak wtedy wykładałem Platona, chyba to były 2 albo 3 semestry, to byłem na haju, wczytywałem się w Platona na różne sposoby i rzeczywiście nieustannie o nim myślałem. Słuchaczy miałem znakomitych, bo to był ten rocznik, gdy studiowali Paweł Taranczewski, Karol Tarnowski i jeszcze paru innych mądrych ludzi. Dzielska chodziła na te wykłady, było więc do kogo mówić i z kim dyskutować. No ale przyszedł moment, kiedy to się urwało. A teraz, chciałbym do tego wrócić, całkiem szczerze, ale jakoś nie mogę, o innych rzeczach myślę, a poza tym jestem już stary. Jestem starszy od Platona. Platon miał 81 lat, a ja mam 85, także właściwie już, jeśli mogę coś takiego powiedzieć, to jak mi urządzili ten jubileusz w czerwcu tego roku, to ja więcej myślałem o śmierci niż o życiu.

AS: Co można myśleć o śmierci?

WS: Że musi przyjść, że może już czas.

³ Mowa tu o pierwszym wydaniu *Wykładów o Platonie* z 1992 r., które kończy się na wykładzie XXX *Fileb. Przyczyna i Umysł*. Wydanie drugie z 2021 r. zostało uzupełnione o rozdział XXXI poświęcony dialogowi *Timajos* (przyp. red.).

AS: U Platona czytamy, że filozofia jest ćwiczeniem się w umieraniu. Może właśnie odwrócenie od zmysłów jest takim ćwiczeniem.

WS: *Meditatio mortis*.

AS: Chciałbym poruszyć jeszcze jeden wątek. Interesujące jest, że u Platona nie ma czegoś takiego jak metafizyka, tzn. nie ma tego pojęcia. Jak patrzymy na *Timajosa*, to nieustannie tam mówi się o φύσις, o przyrodzie, a φύσις jest przecież tym doskonałym żyjącym, jest synem, jeszcze na dodatek jednorodnym.

WS: Tylko on jest jednak odbitką. Świat jest o tyle doskonały, ponieważ Demiurg stale spogląda na idealny wzór. Ingarden powiedziałby, że ten świat jest samodzielny, choć pochodny bytowo.

AS: Samodzielny i pochodny. Teraz urodził się mój syn, ma dwa lata, już chce być samodzielny, ale ciągle jest pochodny. Ja próbuję go wychować, ale on tak nie za bardzo chce słuchać, bo chce być samodzielny. Jak mówi Heidegger w rozprawie o Schellingu, „Do tego, żeby zaistniał syn, potrzeba ojca; ale zależny syn nie musi dlatego być tym, czym jest przyczyna, ojciec. [...] Jeśli Bóg jako podstawa objawia siebie w tym, co ugruntował, to może tam objawiać tylko siebie samego. Element zależny (pochodny absolut) musi sam być istotą, która w sobie działa w sposób wolny (samodzielny), właśnie dlatego, że zależy od Boga”⁴.

⁴ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, Warszawa 2004, s. 137–138.

WS: To wszystko jest przeanalizowane fenomenologicznie w *Sporze o istnienie świata*, tam są te bardzo precyzyjne pojęciowo sformułowania: świat jako samodzielny i pochodny⁵.

AS: Ale już Platon jest równie precyzyjny mimo pozorów swobodnego dialogu, niemalże gawędy. Jest u niego wykształcona bardzo precyzyjna metafizyczna pojęciowość.

WS: Jeżeli się przyjmie, że idee istnieją i wymagają, jak w *Parmenidesie* i *Sofiście*, osobnych badań, no to już jest właściwie metafizyka. I to w tym dosłownym rozumieniu słowa μετά.

AS: Jednocześnie jest też wątek polityczny, o którym dotąd nie wspomnieliśmy. W *Państwie*, które w zasadzie nie jest traktatem politycznym, lecz metaforą duszy ludzkiej, mimo wszystko doskonały ustrój i jego wersje upadłe są szczegółowo opisane. Zarazem pojawia się sugestia, że ten, który wróci do jaskini ma jakiś rodzaj obowiązku i to jest obowiązek polityczny troski o dobro wspólne.

WS: Platonowi rzeczywiście zależy na tym, żeby zbudować doskonałe państwo, które wychowałoby doskonałego obywatela. Z naszego punktu widzenia nie wygląda to tak całkiem idealnie, ponieważ państwo Platonskie niekiedy przypomina łagodniejsze więzienie.

AS: Wychodzimy z jaskini, która jest więzieniem, żeby znowu zaprowadzić reguły kolejnego więzienia.

⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata, tom I: Ontologia egzystencjalna*, oprac. Danuta Gierulanka, Warszawa 1987.

WS: O to właśnie chodzi, to mu przecież Popper zarzucał w *Open Society*⁶.

AS: Czy obsesja doskonałej dobroci nie polega na tym, że platoński człowiek sprawiedliwy, który jest doskonale dobry, w swej doskonałości zniewala nie tylko innych, ale także i siebie?

WS: Pod każdym względem doskonały. Przypuszczam, że to byłoby nie do wytrzymania.

AS: Może dlatego, gdy czytamy ten opis doskonałego człowieka i doskonałego państwa, widzimy, jakie to wszystko jest już groteskowe, może to jest pewien rodzaj sugestii, że ta doskonałość jest zniewalająca?

WS: Gdy już dochodzimy do takiej sterylnej doskonałości, to staje się ona nie do zniesienia.

AS: Tak, jest nie do zniesienia i musimy wrócić. A jednak ten świat jest doskonały w swoim istnieniu. Taka sugestia pada w *Timajosie*, że jedyny żyjący jest doskonały i wcale nie trzeba go zmieniać.

BW: A jednak w *Państwie* opisana jest cała postępująca degradacja oraz jej przyczyny, przynajmniej jeśli chodzi o świat jaskini, świat pozorów i cieni. Wydaje się, że kiedy grupa filozofów zaczyna mówić o idealnym państwie, wówczas oni prędko wchodzą w pozycję twórców spektaklu, którzy starają się nadać formy ceniom, które są w tym świecie.

WS: Już nie pamiętam, czy w *Prawach* czy w *Państwie* jest ta wyróżniona grupa mędrców, którzy mają nieustannie zastanawiać się tylko i wyłącznie nad tym, co jest dobre.

⁶ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tom I, tłum. Halina Krahelska, Warszawa 2007.

BW: Ogląd nieustanny.

WS: Tak, nieustanny ogląd dobra, które ma być potem aplikowane do spraw państwa. Może by się przydała taka grupa mędrców także u nas.

AS: Tylko że to by mogło przyjąć niebezpieczny kierunek. To jest zawsze problem z dobrem, w szczególności z dobrem absolutnym, gdy ktoś twierdzi, że je zna i chce je narzucić innym.

WS: Tak, to już jest tragedia. Dlatego musi być margines tolerancji nawet w stosunku do tego, co się zrazu nie wydaje najlepsze, aby w ten sposób być zmuszonym do myślenia nad możliwością korekty.

AS: Jest pod koniec *Państwa* w ostatniej księdze takie sformułowanie, że dla sprawiedliwych nawet to, co złe i tak się ostatecznie obróci w dobro. Myśl jak z Augustyna. W tym sensie można przyjąć nawet zło, bo ono i tak, miejmy nadzieję, ostatecznie obróci się w dobro.

WS: Tak, ale to już jest inny problem, który trzeba by kiedyś rozważyć, chyba na gruncie filozofii polityki. Jak to naprawdę jest z tym dochodzeniem do dobrego ustroju w państwie? Wydaje się, że na razie doszliśmy do tego, że tym dobrym ustrojem jest jakaś liberalna demokracja, ale może wcale tak nie jest.

AS: Według Platona po demokracji musi nastąpić tyrania. Pytanie, co po tyranii, to znaczy, czy tyrania przekształci się w ustrój doskonały? To jest akurat wątpliwe.

WS: Chyba że to nie będzie tyrania tylko rząd Demiurga?

AS: Może ciągle mamy rząd Demiurga, który takie figle nam płała serwując rozmaite ustroje?

BW: Jest jeszcze kłopotliwa kwestia oczyszczeń. Jest pierwszy stan, w którym jest jakiś inicjalny błąd, coś ciemnego, co sprawia, że nie da się pójść dalej. I to jest właściwie ten pierwszy moment drogi filozofa, to oślepienie. Drugi moment to ten, w którym następuje przekroczenie tego stanu. Myślę, że moment oczyszczenia jest kłopotliwy, ponieważ jest to coś pokrewnego między stadium tyranii a stadium miasta doskonałego. Wydaje się, że różnica jest w sposobie dochodzenia do sprawiedliwości. Kiedy jest niesprawiedliwość w tyranii, to ona wokół niego dalej się rozprzestrzenia. Hipotetycznie jakiś moment oczyszczeń mógłby nawet i to tyraniczne państwo przekształcić w idealne. Ten moment decyzji kogoś, kto wchodzi w funkcję filozofa, który ma wyjąć ten zły ustrój ze stanu, w jakim go zastał i następnie zmienić. Funkcja oczyszczenia w polityce jakoś niepokoi. Co oczyszczać i z czego?

AS: Tyran nie przekształci się tak łatwo w Gandhiego. Wydaje mi się niemożliwe, że nastąpi jakieś nawrócenie wewnętrzne tyrana.

WS: Również nie sędzę, żeby to było możliwe. Jest tylko jeden taki przypadek znany w historii ludzkości, gdzie może nie tyle tyran, a w każdym razie władca absolutny zrezygnował z tego i stał się głoscielem pokoju dla wszystkich zwierząt i ludzi. To był Aśoka.

AS: A więc kwestia buddyzmu. Istnieje zaskakujące pokrewieństwo, jeśli wręcz nie zbieżność między platonizmem i buddyzmem. W buddyzmie też jest idea, że świat jest swojego rodzaju pozorem, cieniem, mamy tam też ideę oczyszczenia duszy, ideę wyzwalającej przemiany oraz ideę

reinkarnacji, metempsychozy, czy też, jak mówi Ireneusz Kania, przerodzin.

WS: Tak, to prawda, istnieją liczne prace, które idą bardzo daleko w kierunku wykazania jedności buddyizmu i platonizmu.

AS: Na okładce ostatniej książki Johna Dillona *The Roots of Platonism* widnieje oblicze Buddy. Jak pisze autor we wstępie: „Doskonale zdaję sobie sprawę, że twarz wychylająca się spośród korzeni na okładce nie jest twarzą Platona, lecz Buddy. Niemniej jednak obraz wydawał się tak trafny, że wraz z redaktorem tomu postanowiliśmy go wykorzystać, *faute de mieux*, ponieważ nie mogliśmy go zmienić! Zachodzi bowiem daleko idąca analogia z rozwojem różnych systemów buddyjskich, która bynajmniej nie jest bezpodstawna”⁷.

BW: Z kolei mit Era z ostatniej księgi *Państwa* jest dokładnym powtórzeniem, ścisłą analogią z *Tybetańską księgą umarłych*. Powiada ona o tym, że po śmierci dusza ma ogląd przyszłej potencjalnej drogi po ponownym wcieleniu. Zupełnie tak samo, jak w micie Era, gdzie mowa o porzrzucanych losach, które dusze mogą sobie wybrać. To dziwne, że Platon kończy tę księgę w ten sposób, że jest wybór, choć przeszło się całą drogę.

AS: Mnie natomiast fascynuje zbieżność ontologii buddyjskiej z platońską: fundamentem ontologii buddyjskiej jest pojęcie pustki (*śunja*), które można utożsamić z nicością Heideggera, boskim *Ungrundem* Boehmego (który

⁷ J. Dillon, *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge 2019, s. X.

Mickiewicz tłumaczy jako „bezdeń”). Pustka jest każdą formą, a każda forma jest pustką, jak mówi *Sutra Serca*. Tak pojmowana pustka jest niczym i zarazem wszystkim, potencjalnością bytu. Gdzie byśmy odnaleźli jej ekwiwalent u Platona? W Idei Dobra, która jest zasadą wszelkiego bytu i która sama jest bezzasadna, ἀρχὴ ἄναρχος? Czy może raczej w jej bezzasadności, w niebycie?

WS: Proszę Pana, o niebycie nie mogę nic powiedzieć. O niebycie można tylko milczeć.