

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

## IDEA DOBRA JAKO ARCHE W *POLITEI* PLATONA

### I. SOKRATESA TEORIA ZASADY

Sokrates *Politei* – postać literacka, której nie będziemy bezpośrednio utożsamiać z autorem tego dzieła – w środkowych księgach wypowiada m.in. następujące twierdzenia na temat „najwyższego punktu poznania”:

1) Istnieje dla człowieka najwyższy przedmiot nauczania i uczenia się, μέγιστον μάθημα (504 d 2-3, e 4-5).

2) Tym μέγιστον μάθημα jest, według Sokratesa, idea Dobra (505 a 2). Dopiero ta idea nadaje innym ideom wyrażającym wartości ich ważność i przydatność (505 a 6-7, e 3-4), sprawia, że stają się one „wystarczająco” (ικανώς) poznawalne (506 a 6-7). Z tego względu poznanie jej jest niezbędne tym, którzy mają kierować polityką prawdziwie sprawiedliwego państwa (505 e 4 – 506 a 6).

3) W kręgu świata danego nam w doświadczeniu istnieje coś, co jest „bardzo podobne” (506 e 3) do idei Dobra i jest jej (dokładnym) „odpowiednikiem” (ἀνάλογον: 508 b 13) – słońce.

4) Ten analogon siebie samej idea Dobra wydała na świat lub „zrodziła” (ἐγέννησεν 508 b 13; τεκοῦσα 517 c 3), tak że Sokrates nazywa Dobro metaforycznie „ojcem słońca”, słońce zaś „latoroślą” lub „potomkiem” Dobra (πατήρ / ἔκγονος: 506 e 6 / e 3).

5) „Każda dusza” czyni to, co czyni, ze względu na dobro: idea Dobra jest więc ostateczną **przyczyną celową** (505 d 11 – e 1).

6) Idea Dobra jest równocześnie **przyczyną poznawalności** i „prawdziwości” rzeczy, które są (w pełni) poznawalne, tzn. idei, a także przyczyną zdolności poznawczej części duszy odpowiedzialnej za poznanie (508 e 1-4, oraz 508 a 9 – b 7; 509 b 6).

7) Idea Dobra jest nadto **przyczyną bytu idei**, daje im τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν (509 b 7-8).

8) Sama idea Dobra nie jest jednak οὐσία, „lecz przewyższa οὐσία godnością i mocą” (ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος; sc. τοῦ ἀγαθοῦ: 509 b 9 – 10).

9) Wydaje się jednak, że idea Dobra także oddziałuje na świat idei, nad którym „góruje”; dlatego Sokrates mówi, że panuje ona nad nim niczym król, podobnie jak słońce po królewsku panuje i wszystkim kieruje (πάντα ἐπιτροπεύων: 516 b 10) w świecie zmysłowym (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ’ αὖ ὁρατοῦ: 509 d 2-3).

10) Ponieważ idea Dobra wydała na świat słońce (zob. wyżej, 4), słońce zaś „w pewnym sensie” jest przyczyną wszystkich rzeczy widzialnych (ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος: 516 c 1-2), przeto idea Dobra jest „w pewnym sensie” przyczyną wszystkich rzeczy, zarówno widzialnych, jak i ujmowanych myślą. Powszechne przyczynowanie dotyczy możliwości poznawania i samego poznawania: ponieważ Dobro stworzyło także światło świata zmysłowego (517 c 3), a dopiero światło czyni widocznym przedmiot widzialny i umożliwia oku widzenie (507 c 10 – e 3; 508 c 4 – d 10), zatem każde poznanie, zarówno zmysłowe, jak i noetyczne, jest spowodowane przez Dobro. Wyjaśniając poznanie noetyczne, Sokrates nazywa ideę Dobra τὴν τοῦ παντός ἀρχήν (511 b 7). Pełni ona jednak tę funkcję nie tylko w wymiarze gnozeologicznym, lecz także jako ostateczna przyczyna celowa, jako „rodzicielka” (τεκοῦσα) słońca i źródło bytu idei, a pośrednio stawania się rzeczy widzialnych. W szczególności jest ona „dla wszystkich rzeczy przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne”, zarówno w świecie widzialnym, jak i poznawalnym myślą (πάσι πάντων αἴτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία: 517 c 2).

11) Rzeczy poznawalne – a stąd pośrednio także postrzegalne zmysłowo, zob. wyżej (4 i 10) – związane są w bliżej nieokreślony sposób z ἀρχή: poznający osiąga niżej stojące idee, wychodząc od ἀρχή, „gdy trzyma się tego, co się jej trzyma” (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων), a także poprzez to powiązanie rzeczy – które musi być równocześnie gnozeologiczne i ontologiczne – osiąga ἀρχή (511 b 5 – c 2).

12) Ideę Dobra można poznać (508 e 4; 517 b 8 – c 1 oraz 516 b 4-7; 518 c 9-10; 532 a 5 – b 2), można też wskazać, co jest jej istotą (534 b 3-d 1). Sokrates wszędzie zakłada, że istnieją filozofowie, którzy są w stanie ją poznać (np. 519 d 1-2; 520 a 8 – b 4), aczkolwiek sam siebie do nich nie zalicza.

13) Jest tylko jedna droga prowadząca do poznania ἀρχή: dialektyka (533 a 8-9, c 7 – d 4). Charakteryzuje się ona podwójnym ruchem myśli: „stopniowym” (por. οὐδὲν ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμᾶς: 511 b 6) wznoszeniem się do nie mającego już założeń początku oraz uporządkowanym (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, zob. wyżej, 11) schodzeniem (por. καταβάινη: 511 b 7) od punktu najwyższego do najniższego.

14) Dialektyczne poznanie Dobra oznacza dla człowieka osiągnięcie szczęścia (498 c 3; 532 e 2-3; 540 b 6 – c 2; por. 519 c 5).

Twierdzenia te, wzięte razem, tworzą coś w rodzaju „teorii zasady”. To, że należy rozpatrywać je razem i że tworzą całość, wynika z tego, iż wszystkie one stanowią odpowiedź Sokratesa na pytanie, na czym polega μέγιστον μάρθημα (504 e 4-6), a także na pytanie, na jakich μαθήματα powinni opierać swoje kwalifikacje filozofowie-władcy, zapewniający trwałość państwa (502 c 9 – d 2).

Można by przytoczyć trzy racje przeciwko uznaniu tych twierdzeń za „teorię zasady”:

(a) Są one przedstawione tylko jako opinia Sokratesa – postaci dialogu – i to jeszcze bez roszczenia do prawdziwości.

(b) Nie są one uzasadnione – zwłaszcza centralna wypowiedź o tym, że słońce jest analogonem i „potomkiem” Dobra – i dlatego teza, że opisując słońce, możemy poznać cechy jego „ojca”, jest jedynie założeniem Sokratesa.

(c) Oddają one opinię Sokratesa, która bynajmniej nie jest kompletna (506 e 1-3; 509 c 5-10; 533 a 1-4).

Tym jednak, co sprawia, że jakaś teoria staje się teorią, nie jest to, że autor się z nią otwarcie identyfikuje, ani to, że postać, w której usta została ona włożona, głośno zapewnia o jej prawdziwości, ani też to, że od razu zostaną podane wszystkie jej uzasadnienia, ani tym bardziej kompletnie wyliczone jej części składowe, lecz tylko i wyłącznie to, czy jej twierdzenia są wewnątrz ze sobą powiązane dzięki odniesieniu do tego samego przedmiotu i czy zostały one sformułowane z zamiarem wyjaśnienia tego przedmiotu pod jednym lub pod wieloma względami. Bez wątplenia zaś chodzi tu o jedno i drugie.

Aby więc nie formułować żadnej oceny, określimy przedstawioną teorię jako „nie w pełni dopracowaną teorię zasady przedłożoną przez literacką postać ‘Sokratesa’ bez pretensji do jej prawdziwości”.

Nie może to jednak zmienić faktu, że w środkowych księgach *Politei* mamy do czynienia z teorią zasady.

## II. PLATOŃSKA TEORIA ZASAD, WEDŁUG TRADYCJI POŚREDNIEJ

W przekazach doksograficznych Arystotelesa, Teofrasta i innych autorów, które Konrad Gaiser zestawiał jako *Testimonia Platonica* (= TP)<sup>1</sup>, znajduje się teoria zasad; jej główne rysy są następujące<sup>2</sup>:

1) Są dwie ostateczne zasady, do których się odwołując, należy wyjaśniać całą rzeczywistość: Jedno i Nieokreślona Dwoistość (TP 22 A, 22 B = Arist. *Met.* A 6; Alexander, *In Arist. Met.* 55.20 – 56.35 H.).

2) Współdziałanie tych zasad, które trzeba rozumieć jako ograniczanie i określanie tego, co nieograniczone i nieokreślone, przez Jedno (lub jego derywaty), jest „płodzeniem” (γεννᾶν) rzeczywistości (TP 22 A et al.; γεννᾶσθαι: Arist. *Met.* 987 b 34).

3) Pierwszym wytworem tego intelektualnego „płodzenia” są idee-liczby (TP 22 B oraz w innych miejscach).

4) Wszystkie idee zawdzięczają to, czym są (τί ἐστίν), Jednemu, tak samo jak rzeczy zmysłowe zawdzięczają to, czym są, ideom (TP 22 A = Arist. *Met.* A 6, 988 a 10-11). Wydaje się to implikować, że Jedno jako zasada stoi „ponad” ideą w podobny sposób, jak idea jest „ponad” poszczególną rzeczą (nie jest tu użyte słowo „poza” czy „po tamtej stronie” – ἐπέκειντα).

5) Pozytywna zasada nazywa się też Dobrem. Jego istotę (τί ἐστίν) da się określić: jest nią Jedno (TP 28 b = Arist. *Met.* N 4, 1091 b 13-15). – Druga

<sup>1</sup> K. G a i s e r, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963, 2 wyd. 1963, s. 441-557: *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*. – Oddzielne wydanie świadectw (z wprowadzeniem G. Realego i włoskim przekładem uwag Gaisera dokonanym przez V. Cicero): K. G a i s e r, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 1998. – Zbiór poszerzony o kilka świadectw, razem z francuskim przekładem wszystkich tekstów, znajduje się w: M.-D. R i c h a r d, *L'enseignement orale de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris 1986, s. 243-381.

<sup>2</sup> W dalszym tekście udokumentowanie jest przytaczane bardzo oszczędnie i tylko *exempli gratia*. Pełna dokumentacja znajduje się w cytowanej w przypisie 1. pracy M.-D. Richard, zwłaszcza na s. 171-242 (*Le contenu de l'enseignement orale*).

zasada jest przyczyną zła w świecie (TP 22 A = Arist. *Met.* 988 a 14-15 et al.).

6) Jedno lub Dobro jest przyczyną celową wszystkiego. Nawet liczby „dążą do” Dobra lub „pragną” Dobra (Arist. *EE* I 8, 1218 a 24-31 = Testimonium nr 79 u Richard; brak go u Gaisera).

7) Platowska teoria zasad próbuje wyjaśnić wszystkie związki zachodzące między bytami: od Zasady aż do zjawisk (TP 22 A [= Arist. *Met.* 987 b 18-20], 22 B, 23 B, 26 B, 30 [= Theophrastos, *Met.* 6 a 15 – b 17]).

8) Drodze poznania prowadzącej „do zasad” odpowiada droga prowadząca w odwrotnym kierunku: „od zasad” (TP 10 [= Arist. *EN* I 4, 1095 a 30 – b 3], 30 [= Theophrastos, zob. wyżej, 7], 32 [= S. E. *Adv. math.* 10. 263 nn., 276 nn.]).

Jest jasne, że ta teoria zasad nie jest identyczna z Sokratesa teorią zasady z VI i VII księgi *Politei*.

Prawdopodobnie jednak jasne jest i to, że obydwie propozycje są sobie bardzo bliskie. Gdyby nawet ogół świadectw nie potwierdzał tego, że wyobrażenia, formy myślenia i pojęcia z *Testimonia Platonica* pochodzą od Platona, ale uznawał je za anonimowy przekaz, coś na kształt wspólnego dziedzictwa Πυθαγορικών παιδес (za takie uznaje je Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, 10.270 =TP 32), wówczas i tak, przy nieuprzedzonym ich rozważeniu, powiedzielibyśmy spontanicznie: ci „potomkowie pitagorejczyków” byli bliskimi intelektualnymi krewnymi Sokratesa z *Politei*.

Zgodność bowiem dotyczy spraw tak istotnych, jak wyjaśnienie całej rzeczywistości przez odwołanie się do **jednej** zasady czy też **jednej** pary zasad, „spłodzenie” kolejnych sfer rzeczywistości przez sferę pierwotną (łącznie z zastosowaniem metaforyki płci: „ojciec” w *Politei* 506 e 6, „męski/żeński” jako μιμήματα τῶν ἀρχῶν w *Met.* 988 a 7), rozumienie pierwszej zasady jako przyczyny celowej dążenia, a także jako źródła bycia tym, czym coś jest, określanie przez τί ἐστιν zasady wszystkich bez wyjątku powiązań bytowych i podwójnej drogi poznania: „w górę” i „w dół”.

Wyraźne są jednak także różnice: Sokrates mówi tylko o **jednej** ἀρχή, tradycja pośrednia zaś – o **dwóch** ἀρχαί. Sokrates nic nie mówi o τί ἐστιν Dobra, a świadectwa określają jego treść jako εἶν. Według świadectw, Dobro jest przyczyną celową wszystkiego, natomiast według *Politei* wydaje się nią tylko dla dążeń ludzkich. Sokrates nie mówi o ograniczeniu tego, co bezkresne, przez Jedno, tradycja pośrednia zaś nie zna żadnego wyróżnionego analogonu Dobra w kręgu świata widzialnego.

### III. JAK SIĘ MAJĄ DO SIEBIE TE DWIE TEORIE? RÓŻNE MOŻLIWE WYJAŚNIENIA

Jak można oszacować zgodność i rozbieżności obydwu teorii? Czy jedna teoria może skorygować drugą? Czy jedną z nich trzeba zarzucić jako nie-platońską? Zarysowują się następujące możliwości:

1) Jeśliby się okazało, że Sokratejskiej teorii zasady zupełnie nie da się pogodzić z teorią zasad przekazaną w tradycji pośredniej, to i tak nie wynikałoby z tego, że jedną z dwóch teorii musimy odrzucić. Wprawdzie spojrzenie na Platona z historyczno-rozwojowego punktu widzenia nie jest obecnie zbyt popularne, bo faktycznie stałość i spójność poglądów prezentowanych w dialogach jest o wiele bardziej uderzająca aniżeli (najczęściej drobne) niespójności, które chce się wyjaśnić za pomocą teorii „rozwoju”. Z drugiej jednak strony aprioryczne kwestionowanie możliwości zmiany poglądów Platona na ἀρχή lub ἀρχαί byłoby czystym dogmatyzmem. Pozostają wobec tego następujące możliwości:

1.a) Jeżeli się przyjmie rozwój poglądów Platona, to „monistyczną” teorię Sokratesa należałoby uznać za wcześniejszą, a dualistyczną teorię z ἄγραφα δόγματα za późniejszą. Ponieważ kształt myśli jest w obydwu wersjach taki sam, zatem przejście od jednej wersji do drugiej nie byłoby czymś nadzwyczajnym. Stanowisko ἄγραφα δόγματα należałoby uznać za dojrzały owoc myśli Platońskiej.

1.b) Jeżeli nie przyjmie się rozwoju, to – przy założeniu zasadniczej niezgodności dwóch teorii – musielibyśmy między nimi wybierać.

1.b.1) Kto się przychylił do tezy o „anonimowości” Platona, a więc tezy, według której Platon nie chciał ujawniać w dialogach swojego stanowiska i z tego powodu żadnej postaci z dialogów, także „Sokratesa”, nie można uważać za „wyraziciela” (czy „rzecznika”) autora, ten musi przyznać pierwszeństwo nauce o zasadach z przekazu pośredniego, gdyż tylko ona pasuje do relacji Arystoksenosa na temat wykładu „O Dobru”, w którym Platon mówił w swoim imieniu; nie może jednak uważać za jej twórcę „Sokratesa” z *Politei*.

1.b.2) Kto zaś nie wierzy w „anonimowość” Platona w jego dialogach, ten musi przyznać pierwszeństwo „monistycznej” teorii „Sokratesa”: dla niego „autentyczny” tekst Platona przeciwstawia się (przypuszczalnie) zniekształconemu przekazowi z drugiej ręki.

Nie będziemy musieli wybierać między tymi trzema możliwościami: rozwoju Platona (1.a), większej autentyczności ἄγραφα (1.b.1), większej auten-

tyczności *Politei* (1.b.2) – z których każda zawiera trudności – jeżeli prawdziwa okaże się następująca możliwość:

2) Przy dokładniejszym zwróceniu uwagi na intencję świadectw zawartych w tekstach okazuje się, że pomiędzy tymi dwiema teoriami nie ma faktycznej niezgodności.

Aby móc wydać sąd w tej kwestii, konieczny jest rzut oka na dialogiczny kontekst, w którym Sokrates przedstawia swoje ujęcie zasady.

#### IV. LITERACKA FORMA ROZWIJANIA SOKRATEJSKIEJ TEORII ZASADY

Od czasu opublikowania przez Friedricha Schleiermachera w 1804 r. *Wprowadzenia* do jego przekładu dzieł Platona podkreśla się ciągle znaczenie formy dla wypowiedzi Platońskiego dialogu. Szczegółowe badania jednak, które faktycznie zasługują na miano **literackiej** analizy formy dialogicznej, pojawiają się rzadko i najczęściej dotyczą rzucających się w oczy szczegółów, nie zaś całości jakiegoś dialogu, ani tym bardziej tego, co jest wspólne wszystkim dialogom.

Literacka analiza musi wyjść od uznania dialogów za **dramaty**. Literacka specyfika dramatu jest wynikiem współdziałania wielu elementów. Wśród nich największe bez wątpienia znaczenie ma **koncepcja postaci** oraz **akcji** dramatu.

Koncepcję postaci dramatu zwanego *Politeia* oraz jego akcję analizowałem przy innej okazji<sup>3</sup>. „Sokrates” jest przedstawiony jako człowiek skromny i taktowny, a równocześnie grający doniosłą rolę przewyższającego innych dialektyka, który z wysokości swego wglądu „zniżył się” (κατέβην jest pierwszym słowem jego opowiadania: 327 a 1) do rozmowy z przyjaźnie usposobionymi, a nawet zainteresowanymi filozofią, ale nie bardzo w niej zaawansowanymi partnerami. To, że „Sokratesa” trzeba rozumieć jako obraz dialektyka, zostaje niezwykle klarownie wyjaśnione, gdy pod koniec alegorii jaskini temu, który „zszedł na dół” z wysokości oglądu Dobra (por. καταβῆς: 516 e 4), przypisany zostaje los noszącego takie samo imię<sup>4</sup> myśliciela

<sup>3</sup> *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin–New York 1985, s. 271-327 – dalej cytowane jako PSP (= *Platone e la scrittura della filosofia*, wyd. 3, Milano 1992, s. 354-415 – dalej cytowane jako PSF).

<sup>4</sup> Sokratesa z dialogu nazywam „noszącym to samo imię” co historyczny myśliciel, aby nikt nie pomyślał, że traktuję go jako **portret** tego ostatniego. Literacka postać Platońskiego

zamordowanego w 399 r. przed Chr. (517 a 4-6, por. d 4 – e 3). Uczestnicy rozmowy są zupełnie świadomi różnicy poziomów między nimi samymi a kierującym dyskusją: to Sokrates ma kierować poszukiwaniami, jemu postanawiają oddać inicjatywę (427 d 1 – e 5; 432 c 1-6; 453 c 7-9; 595 c 7 – 596 a 4), oni sami zaś chcą iść za nim i pomagać mu w taki właśnie sposób, w jaki pomóc mogą, mianowicie poprzez przychylnie nastawienie, zachęty i trafne odpowiedzi (427 e 4; 474 a 6 – b 2) – odpowiedzi notabene na pytania, które w większości, poprzez swą formę, wyznaczają już właściwe odpowiedzi<sup>5</sup>.

Kto weźmie pod uwagę atmosferę rozmowy stworzoną przez taką koncepcję postaci, ten odrzuci możliwość zaistnienia sytuacji, w której postać dialektyka „Sokratesa” **nie** wyprzedza ich bardziej, niż wskazuje na to aktualny stan rozmowy; odrzuci, ponieważ nie zgadza się to z tekstem.

Ta sama informacja jest jeszcze wyraźniej przekazana poprzez działanie. Należy ją rozumieć jako „próbę sił”, w której idzie o to, czy Sokrates pozwoli się „zmusić” przez większą grupę zebraną wokół Polemarcha do podjęcia rozmowy, której grupa ta pragnie, i przekazania swych poglądów, czy też uda mu się przekonać ich do tego, aby „zostawili go w spokoju” (327 c 1-14). Okazuje się, że motyw „niepozostawienia w spokoju” i „zmuszenia” filozofa wyznacza akcję aż do 7. księgi. O ile Sokrates na początku ulega, a i w trakcie rozmowy pozwala się jeszcze wiele razy „zmusić” do udzielenia dalszych informacji, o tyle wydaje się „próbę sił” przegrywać<sup>6</sup>. W pytaniach jednak pod względem filozoficznym rozstrzygających – o głębsze uzasadnienie nauki o duszy, o τὸ ἔστιν Dobra oraz rodzaje i drogi dialektyki – udaje mu się przekonać partnerów, żeby go „zostawili w spokoju”, to znaczy, by jego jasno wypowiedziane, świadome ograniczenie filozoficznego przekazu zaakceptowali bez dalszego nalegania. Na końcu „próby sił” zwycięzcą okazuje się Sokrates<sup>7</sup>, ale to on sam nakłada na rozmowę treściowe ograniczenia. Widać to wyraźnie w miejscach pozostawionych bez rozważenia, które trzeba tu krótko przypomnieć<sup>8</sup>.

---

Sokratesa jest w każdym razie śmiałą **interpretacją** postaci historycznej, lub raczej interpretacją określonych rysów postaci historycznej, z dodaniem innych rysów, których postać ta nie posiadała.

<sup>5</sup> Bliższe informacje na temat koncepcji postaci w *Politei* zob. PSP, 290, 297-303 (= PSF, 375 n., 383-390).

<sup>6</sup> Por. 327 c 9: Ἡ τοῦτων τοῦτων κρείττους γένεσθε ἢ μένετ' αὐτοῦ.

<sup>7</sup> Por. PSP, 271-277, 315-316, 325 n. (= PSF, 354-361, 403-404, 415).

<sup>8</sup> Miejsca te zostały dokładnie przeanalizowane w PSP, 303-325 (= PSF, 390-414).



1) W dialogu nie podąża się „dłuższą drogą” dialektyki (μακροτέρα ὁδός: 435 d 3; μακροτέρα περίοδος: 504 b 2). Rozmówcy wyraźnie z niej rezygnują zarówno w czwartej, jak i w szóstej księdze (435 d 6-7; 504 b 5-8; 506 d 3-6), mimo że nie ma żadnej wątpliwości co do tego, iż tylko „dłuższa droga” prowadzi do celu, jakim jest poznanie Dobra (504 c 9 – d 3; 533 a 8-10, c 7 – d 1).

2) Odrzucone zostaje nawet ograniczone wymaganie Glaukona, by Sokrates rozprawiał o Dobru tak, jak rozprawiał o cnotach (506 d 3-5), to znaczy podając zaledwie zarys (ὕπογραφή: 504 d 6), który odbiega wprawdzie od dialektycznej dokładności, ale dochodzi do podania definicji swego przedmiotu, jak to miało miejsce w 4. księdze w odniesieniu do cnót. Przedstawienie przez niego „poglądu” (τὸ δοκοῦν ἐμοί: 506 e 2) na temat τί ἐστίν Dobra byłoby – zdaniem Sokratesa – czymś więcej niż to, do czego „teraz”, przy „obecnym rozrządzie”, można by było dojść (506 e 1-3); dlatego postanawia: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἔασωμεν τὸ νῦν εἶναι (506 d 8 – e 1). Jedno wszakże jest jasne: Sokrates **ma** pogląd na istotę Dobra.

3) Zamiast tego poglądu Sokrates opisuje analogię zachodzącą między słońcem a ideą Dobra, uwyrażnia ontologiczne i gnozeologiczne implikacje tej analogii poprzez podanie diagramu linii, a na koniec alegorię wznoszenia się do najwyższej wiedzy. Podaje to nie dlatego, że miałyby to być jedyny sposób, w jaki można mówić o Dobru: Sokrates raczej jasno pokazuje, że podany przez niego obraz da się przełożyć na język pojęciowy i wyrazić takim językiem (533 a 2-3).

4) „Obrazu” Dobra (εἰκόν: 509 a 9; ὁμοιότης: c 6), jednoznacznie traktowanego jako namiastka, Sokrates nie rozwija w sposób pełny: συχνά γε ἀπολείπω – mówi w 509 c 7 do Glaukona i ponownie zwraca uwagę na to, że obecnie prowadzona rozmowa nie pozwala powiedzieć wszystkiego: tylko ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνάτον, **z tego** dobrowolnie nie chce nic pominąć (509 c 9-10).

5) Sokrates nie tylko **nie podejmuje** dłuższej drogi dialektyki (zob. wyżej, 6), lecz wzbrania się nawet podać choćby powierzchownego zarysu „rodzajów” i „dróg” dialektyki. Tego bowiem domaga się od niego ponownie Glaukon, gdy prosi, aby Sokrates omówił „rodzaje” dialektyki, tak jak omówił „wstępnie” dyscypliny matematyczne (ἐπ' αὐτὸν δη τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον διήλθομεν: 532 d 6-7). Sokratejski rzut oka na propedeutyczne studia matematyki był tylko szkicem zarysowanym „z zewnątrz”, a nie próbą wejścia w samą matematykę. Sokrates odmawia podobnego sposobu przedstawienia dialektyki, ponieważ

wie, że Glaukon nie byłby w stanie dalej śledzić jego wywodów: Οὐκέτ' ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν – ἐπεὶ τὸ γ' ἐμὸν οὐδὲν ἄν προθυμίας ἀπολίποι (533 a 1-2). Odpowiedź ta jednak implikuje, że Sokrates potrafiłby podać żądany szkic<sup>9</sup>.

#### V. TE DWIE TEORIE NIE SĄ ZE SOBĄ SPRZECZNE

Kto gotów jest uwzględnić w należyty sposób te wyraźne ograniczenia filozoficznego zasięgu „obecnie” prowadzonej rozmowy, ten musi dojść do wniosku, że nie ma sprzeczności między Sokratejską teorią zasady a teorią zasad tradycji pośredniej i że byłoby mało sensowne chcieć „korygować” przekazy Arystotelesa i innych autorów o Platońskiej teorii zasad z punktu widzenia *Politei*.

Rozważmy najbardziej rzucające się w oczy różnice.

1) Według Sokratesa, ἀρχή jest „Dobro”, którego τί ἐστίν nie jest określone; także według tradycji pośredniej, pozytywną zasadą jest „Dobro”, ale za jego τί ἐστίν uznane jest „Jedno”. **Dogmatyczną** różnicę między tymi ujęciami będzie chciał dostrzec jedynie ten, kto jest przekonany, że ma dowód na to, iż świadomie nieujawniony przez Sokratesa „pogląd” na τί ἐστίν Dobra (506 e) zawierał **coś innego** niż utożsamienie Jednego z Dobrem. Kto natomiast podziela opinię Hansa-Georga Gadamera<sup>10</sup>, że takie utożsamienie znajduje się jakoś także w tekście *Politei*, ten powie raczej, że „Sokrates” przedstawia w sposób (rozmyślnie) skrótowy, a przekazy pośrednie podają opis pełniejszy, tego samego ujęcia Dobra.

2) Sokrates mówi tylko o Dobru, a świadectwa pośrednie o Dobru-Jednym oraz o Nieokreślonej Dwoistości. Monizm przeciw dualizmowi? Chyba nie. Podkreśla się bowiem, że Sokratesa idea Dobra jest dla wszystkich rzeczy przyczyną „wszystkiego, co słuszne i piękne” (πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν: 517 c 2). Czyżby Sokrates uważał, że w świecie nie ma nic złego? Jeszcze w drugiej księdze tenże Sokrates powiedział, że Dobro nie jest przyczyną wszystkiego (οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν: 379 b 15);

<sup>9</sup> Na temat języka obrazu słońca – co jest także niezbędną częścią analizy literackiej – zob. niżej, część VI.

<sup>10</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, SHAW, Heidelberg 1978, s. 82: „To, że Dobro jest w jakiś sposób Jednym, jest w każdym razie *implicite* wbudowane w tekst *Politei*”.

żeby wytłumaczyć zło, trzeba szukać innych przyczyn (τῶν δὲ κακῶν ἄλλ’ ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια: c 6-7). Przyczyn zła w *Politei* po prostu się nie szuka. Czy mamy zatem dogmatycznie przyjąć, że Sokrates szukał wszystkiego innego, tylko z całą pewnością nie zasady negatywnej, ἀόριστος δυάς? Tylko wówczas, gdybyśmy potrafili to **udowodnić**, moglibyśmy mówić o dwóch różnych teoriach przyczyny czy przyczyn.

(3) Tradycja pośrednia mówi, że pierwszymi wytworami ontologicznego „płodzenia” są (Idee-) liczby, *Politeia* zaś nic o tym nie mówi. Co jednak znaczy, że poznający, schodząc w dół od zasady, będzie postępował ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων (511 b 8)? Tylko wówczas, gdybyśmy potrafili wykluczyć, że w ogólnie zarysowanym przedstawieniu τὰ ἐκείνης ἐχόμενα zawarte są także idee-liczby, bylibyśmy uprawnieni do mówienia o dwóch treściowo różnych teoriach.

Krótko mówiąc, nie możemy zapominać o celach i zadaniach, jakie w tej rozmowie Sokrates sam sobie postawił. Z jednej strony chce on wytłumaczyć, dlaczego władcy-filozofowie muszą bezwarunkowo poznać μέγιστον μάθημα (504 c 9 – d 3; 506 a 1-3; 517 c 4-5; 526 e 4; 540 ab). Z drugiej strony zdecydował, że jego własny pogląd na istotę Dobra oraz na strukturę i metody dialektyki wykracza poza „obecny tok” rozmowy i dlatego nie może zostać omówiony (506 e 1-3; 533 a 1-2), a także, iż on sam to, o czym przecież mówi, przekazuje w sposób niepełny: συχνά γε ἀπολείπω (509 c 7). Wyjaśnienie to trzeba brać poważnie. Główna postać *Politei* nie ma zamiaru wyczerpująco przedstawić swoich poglądów (τὰ ἐμοὶ δοκοῦτα: 509 c 3) dotyczących zasad. Nic dziwnego, że nam, patrzącym z perspektywy ἄγραφα δόγματα, wiele brakuje: wzmianki o zasadzie negatywnej, określenia istoty Dobra, zarysu wszystkich relacji zachodzących między bytami, brakuje nawet określenia samego sposobu działania przyczyny wszystkiego (tego mianowicie, że zasada pozytywna formuje świat poprzez ograniczanie czegoś bezkresnego). To wszystko jest Sokratesowi niepotrzebne w jego rozmowie na temat najlepszego państwa.

Wobec wyraźnego ograniczenia tematyki rozmowy, zamiast mówić o dwóch różniących się od siebie teoriach, lepiej potraktować Sokratesa teorię zasady jako skrótowe ujęcie przekazywanej ustnie nauki o zasadach. Powód takiego skrótu jest w rozmowie jasno wskazany: to, czego brakuje, należy do „dłuższej drogi” dialektyki, która w tym momencie wymagałaby zbyt wiele od uczestników rozmowy.

VI. JAKĄ POSTAWĘ W ROZMOWIE PRZYJMUJE SOKRATES?  
CO UJAWNIA NAM JĘZYK PORÓWNIANIA ZE SŁOŃCEM?

„Sokrates” znany jest jako myśliciel, który uważał, że sam nie posiada żadnej wiedzy – ale znany jest także jako ironista. Również w omawianym tekście, gdy kolejny raz „nie chcą go puścić” (504 e 4-6) i żądają, by przedstawił swój pogląd na istotę Dobra, pyta, czy godzi się tak mówić o czymś, o czym się nie wie, jak gdyby się wiedziało (506 c 2-5). A gdy potem nie wyłożył wprawdzie swego poglądu na τὸ ἔστιν Dobra, ale powiedział o nim wiele innych rzeczy, mówi, że chyba tylko Bóg wie, czy jego ujęcie jest prawdziwe (517 b 7). O swoim zaś przedstawieniu dialektyki, którego wcześniej wcale nie przekazał, zapewnia, że dialektyka pozwoliłaby dostrzec już nie tylko obraz, lecz także αὐτὸ τὸ ἀληθές, takie przynajmniej, jakie mu się jawi, czy zaś słusznie, czy nie, tego nie chce stanowczo twierdzić (533 a 2-5). Sokrates liczy się zatem z **możliwą** różnicą zachodzącą między jego ujęciem a „prawdą samą”. Z drugiej strony różnica między jego ujęciem a tym, co z niego w tym momencie przekazuje, jest dla niego nie tylko możliwa, lecz także absolutnie pewna. Obydwie różnice da się mniej więcej tak przedstawić:

αὐτὸ τὸ ἀληθές ? τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα ≠ ὅσα ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν.

Fakt, że Sokrates roszczenie do prawdziwości swego „poglądu” opatruje znakiem zapytania, często jest tak interpretowany, jak gdyby chciał on powiedzieć mniej więcej to: „moje δοκοῦντα nie mogą się pokrywać z ‘samą prawdą’ (αὐτὸ τὸ ἀληθές), gdyż ostateczne poznanie, tak czy tak, nie jest dla człowieka możliwe”. Jednakże między głoszoną wspólnie pewnością co do niemożliwości bezwzględnie ważnego poznania a Sokratejskim zaniechaniem bezwzględnego wymogu prawdziwości jest ogromna różnica. To, że jego δοκοῦντα są prawdziwe, jest dla Sokratesa realnie możliwe. Osłabianie takiej możliwości jest zgodne z attycką grzecznością<sup>11</sup>. Nie ma

<sup>11</sup> Jak by to wyglądało, gdyby Sokrates świadomie **nie** osłabiał swego roszczenia do prawdziwości? Wtedy jego przyjaciele mogliby mu powiedzieć: „Ὠγαθε, μὴ μέγα λέγε”. U Platona jednak słowa te są raczej zastrzeżone dla zawsze skromnego Sokratesa, który kieruje je do Kebesa, spodziewającego się, że Sokrates bez trudu rozwiąże jego problem (*Phaed.* 95 a 7 – b 5). Ostrzeżenie μὴ μέγα λέγε bynajmniej nie przeszkadza Sokratesowi w pełni zaspokoić oczekiwania Kebesa. Tak więc to nie zaufanie do wyższości Sokratejskiego pojmowania zostało podważone, lecz μέγα λέγειν jest nie na miejscu μὴ τις ἡμῖν βασκανία

w tym lekceważenia ludzkiego poznania, które jest niedoskonałe, gdyż według Sokratesa z *Politei* – jak to widzieliśmy (wyżej, 12) – Dobro można poznać. Także w *Fedonie* słowa: τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων (107 b 1) wypowiada nie Sokrates, lecz Simiasz. Sokrates zaś ufnie obiecuje dojście do takiego punktu, po którego osiągnięciu nie będzie już potrzeby szukania czegoś więcej (*Phaed.* 107 b 9), co można porównać z „końcem podróży” w *Politei* (523 e 3).

Można by jednak zaoponować: czy aby Sokrates nie deprecjonuje już radykalnie swoich δόξαι, zanim zacznie je (częściowo) przedstawiać? „Więc wolisz patrzeć na to, co licha warte, co ślepe i krzywe...?” – pyta w 506 c 11.

Czy rzeczywiście Sokrates uważa swoje poglądy za bezwartościowe, ślepe i krzywe? Wyjaśnienie przynosi dalszy ciąg zdania: „[...] kiedy możesz od innych słyszeć rzeczy świetne i piękne?” (506 c 11 – d 1). Cóż to za olśniewająco piękne odpowiedzi innych, przy których poglądy Sokratesa okazują się marne, ślepe i krzywe? Już je poznaliśmy: są to objaśnienia Dobra jako „poznania” i „rozkoszy”, które nieco wcześniej Sokrates tak łatwo odrzucił (505 b 5 – c 11). Zapewnienie więc o „bezwartościowości” własnych poglądów jawi się jako cięta postać ironii. Jest to **jego** sposób zwrócenia uwagi na szczególne znaczenie tego, o czym zaraz będzie mowa.

Z jakim więc nastawieniem Sokrates wypowiada swoje, w sposób zamierzony niepełne, „poglądy” na temat μέγιστον μάθημα? Czy z pokorą zbliża się do czegoś niewysłowionego (ἄρρητον)<sup>12</sup>, czy kroczy po omacku z lękiem i niepewnością, szukając czegoś, o czym – jak obecnie chętnie się uważa – mówić można zasadniczo **tylko** w formie przypowieści?

W tekście nie da się wyczuć żadnego wahania Sokratesa. Raz jeszcze ostrzega on wprawdzie rozmówców, stosownie do swych niewygórowanych roszczeń, że jego „rachunek procentów” może być fałszywy (507 a 4-5). Zaraz potem jednak krótko przywołuje „nieraz już” (507 a 8) omawianą teorię idei (507 a 6 – b 11) i wyklada ją Glaukonowi, który początkowo nie

---

περιτρέψη τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι (*Phaed.* 95 b 5-6). Czy nie wystarcza to, aby wyjaśnić rezygnację Sokratesa z każdego μέγα λέγειν także w *Politei*? *Fedon* pokazuje, że takie wyrazy skromności nie upoważniają do wniosku, że Sokrates jest niezdolny do udzielenia przekonującej odpowiedzi na dane pytanie.

<sup>12</sup> G a d a m e r, *Die Idee des Guten*: „Chcieć ująć bezpośrednio dobro samo i poznać je jako μάθημα wydaje się ze względu na jego naturę niemożliwe. Tę niewysłowioną, to ἄρρητον, należałoby brać na razie możliwie jak najtrzeźwiej”. – W tekście *Politei* nie ma mowy o ἄρρητον. Gadamer miał na myśli raczej tekst z *Epist.* 7, 341 c: οὐ γὰρ ῥητόν ὡς ἄλλα μαθήματα.

rozumie, że aby widzieć, potrzebne jest „coś trzeciego” pomiędzy rzeczą oglądaną a okiem (507 c 1 – 508 a 3); wyjaśnia zdolność oka do ujęcia słońca i pochodzenie zmysłu wzroku od słońca (508 a 4 b 11), aby potem, z wielką pewnością siebie, wyłożyć w szeregu imperatywów swój pogląd na analogię zachodzącą między słońcem a ideą Dobra: φέναι με λέγειν, ὄδε νόει, φάθι εἶναι, διανοοῦ, εὐφήμει... ἄλλ' ὄδε ἐπισκόπει, φάναι (508 b 12, d 4, e 3; 509 a 9-10, b 7). Pomiedzy tymi wezwaniami skierowanymi do rozmówców, by tak a tak myśleli o rzeczy, znajduje się jasna wypowiedź o tym, który pogląd na temat relacji zachodzących między wiedzą, prawdą i ideą Dobra jest „słuszny”, a który fałszywy (ὀρθόν, ὀρθῶς pięciokrotnie użyte w 508 e 6 – 509 a 4), a także zapewnienie, że Dobro „należy stawiać jeszcze wyżej” (ἐτι μείζονως τιμητέον: 509 a 4-5). Imperatywy z przypowieści o słońcu są kontynuowane w obrazie linii i w alegorii jaskini: νόησον, τέμνε, τίθει, σκόπει, μάνθανε, λάβε, τάξον, εἴκασον, σκόπει, ἐννόησον (509 d 1, d 7; 510 a 5, b 2; 511 b 3, d 8, e 2; 514 a 1; 515 c 4; 516 e 3, por. προσαπτέον: 517 b 1).

Tak więc informacje o swoich δοκοῦντα na temat Dobra Sokrates przekazuje w formie wskazówek: jeżeli Glaukon chce poznać opinię Sokratesa, powinien przywołać takie to a takie wyobrażenia. I chociaż Glaukon ciągle może i ma okazywać, czy śledzi tok rozumowania, to jednak ciąg trzech „przypowieści” trzeba uznać za jedną z najmniej dialogicznych partii dzieł Platona: Sokratesowi nie idzie ani o to, by Glaukon wyrażał swoją aprobatę, ani o to, by poznać jego ocenę; Sokrates chce tylko wiedzieć, czy Glaukon przywołuje wyobrażenia w taki sposób, w jaki on mu wskazał (przykład: „[...] εἰ κατανοεῖς”. – Ἄλλὰ κατανοῶ”: 510 a 3-4).

Wyjątkowo zdecydowanemu i pewnemu siebie tonowi Sokratesa w przypowieściach odpowiada także zawarte w nich przesłanie, które po przygotowaniu w obrazie słońca i linii znajduje potem wyraz w alegorii jaskini. Jednym z niewielu, którzy to dostrzegli, był Hegel. „Sposób, w jaki Platon mówi [w alegorii jaskini] – twierdzi on w *Wykładach z historii filozofii*<sup>13</sup> – świadczy o tym, że nauka daje mu poczucie mocy i napełnia go dumą – nie ma w tym ani śladu tak zwanej pokory wobec innych nauk, ani pokory człowieka wobec Boga”.

To pewne siebie – a według Hegla, nawet „dumne” – przedstawienie Sokratejskich δοκοῦντα osiąga pierwszy szczyt w zdaniu kończącym alegorię

<sup>13</sup> G. W. F. H e g e l, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. S. F. Nowicki, t. II, Warszawa: PWN 1996, s. 34 (*Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt am Main 1971, Bd. 19, 37).

słońca, w którym czytamy, że idea Dobra jest „czymś ponad wszelką οὐσία, czymś wyższym i mocniejszym o wiele” (509 b 9-10).

Bezsensowna jest próba pomniejszania filozoficznego znaczenia tej wypowiedzi: nie pozwala na to starannie dobrana konstrukcja literacka, która zdanie to ukazuje jako prowokacyjne stopniowanie ruchu myśli.

Do literackiej prezentacji stwierdzenia o ἐπέκεινα należy oczywiście zaliczyć także długo prowadzoną już grę (504 e 4 – 507 a 6) o domniemaną bezwartościowość i możliwą fałszywość Sokratejskich δόξαι dotyczących Dobra. Chociaż bowiem wypowiedź o ἐπέκεινα nie podaje, co jest istotą (τὶ ἐστίν) Dobra, to jednak zbliża się względnie najbliżej do jej ujęcia, posługując się przestrzenną metaforą „po tamtej stronie”. Musimy zatem skorelować tę niezbyt wysoką ocenę wartości własnego „mniemania” przez Sokratesa z rzucającym się w oczy górnolotnym tonem jego językowego wyrażenia. Kto w słowach: βούλει οὖν αἰσχρὰ θεάσασθαι, τυφλά τε καὶ σκολιὰ (506 c 11) nie dostrzega ironii, ten wypowiedź o górowaniu Dobra może oceniać jako „licha wartą, ślepą i krzywą”. Kto zaś czuje osobliwość Sokratejskiego sposobu mówienia, ten przyzna: właśnie wypowiedź o ἐπέκεινα powinniśmy – zgodnie z wolą autora – uznać za „piękną, klarowną i słuszną”.

Nie wolno zatem wyrażenia „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας” traktować w sposób wyizolowany<sup>14</sup>; trzeba je traktować, po pierwsze, jako odpowiedź na typowe dla Sokratesa „umniejszanie siebie” (greckie εἰρωνεία) w 506 c 11, a po drugie, jako wyraźnie rozpoznawalne stopniowanie analogii. Oto kilka krótkich uwag na ten temat:

Po zasadniczym stwierdzeniu, że idea Dobra „zrodziła” słońce jako swoje podobieństwo (508 b 12-13), oraz po wyjaśnieniu funkcji światła i prawdy w procesie widzenia i poznawania (508 c 4 – d 10) Sokratesowi idzie o to, by wyjaśnić ideę Dobra. Nie szczędzi ważkich wypowiedzi na temat ontologicznej rangi Dobra: poznanie i prawda są wprawdzie „piękne” (καλά), ale Dobro, jako ich przyczyna, jest κάλλιον ἔτι τούτων (508 e 6). Poznanie i prawdę słusnie można określić jako „dobre”, ale nie można ich nazwać

---

<sup>14</sup> Taki izolujący sposób traktowania 509 b 9 znajdujemy u L. Brissona (*Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, „Méthexis”, 6(1993), s. 11-35, zwłaszcza 23; t e n ż e, *Republic VI 509 a 9 – c 10*. Harold Cherniss *Traditional Approach to Plato*, rękopis przygotowany na sympozjum IAP, wrzesień 2000), przy czym autor ten uważa, że jest to „analiza literacka”. Moim zdaniem jednak od analizy literackiej należałoby się spodziewać czegoś więcej niż tylko wyjaśnienia ὑπερβολή 509 c 2 jako retorycznej „przesady” (B r i s s o n, rkp. 2000, zwłaszcza s. 4); zob. niżej, s. 418.

Dobrem, gdyż Dobro trzeba „stawiać jeszcze wyżej”:  $\xi\tau\iota$   $\mu\epsilon\iota\zeta\acute{o}\nu\omega\varsigma$   $\tau\iota\mu\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$   $\tau\eta\nu$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$   $\xi\zeta\iota\nu$  (509 a 4-5). Dwukrotne użycie  $\xi\pi\iota$  ze stopniem wyższym jeszcze nie wystarcza: Dobro jest  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$   $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\alpha$   $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota$ , co Glaukon słusznie klasyfikuje jako  $\acute{\alpha}\mu\eta\chi\alpha\nu\omicron\nu$   $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  (509 a 7/6). Kto dotąd śledził tok wywodów, ten musi być dogłębnie przekonany o przekraczającym wszystko „pięknie” i „godności” ( $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ , stopień, znaczenie) Dobra. Zostaje to jednak podkreślone jeszcze bardziej: Dobro daje ideom nie tylko to, że są one poznawalne, lecz także  $\tau\omicron$   $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu$ , przy czym ono samo nie jest  $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ , lecz jest czymś ponad wszelką  $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$  pod względem godności i mocy (509 b 9). Jest to już piąte w krótkim tekście, obejmującym niewiele ponad dwadzieścia linijek, wyrażenie w słowach wzniesłego miejsca Dobra, przy czym wzmacniające  $\xi\tau\iota$  pojawia się już po raz trzeci. Glaukon dobrze zrozumiał wagę tego wzmacniania: widzi on w nim  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$  (509 c 1-2) – „boskie górowanie”.

Nie przekonuje pogląd, że  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$  oznacza tu tylko słowną przesadę, za co zdanie dotyczące  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$  jest krytykowane, a Sokrates krytykę tę akceptuje, przez co reakcja Glaukona i odpowiedź Sokratesa na tę reakcję wobec ontologicznej wypowiedzi z 509 b 9 nabiera znaczenia filozoficznego (B r i s s o n, rkp. 2000).

Termin  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$  bowiem, jako retoryczny *terminus technicus* na oznaczenie przesady, u Platona nie występuje. A gdyby nawet Platon znał ten termin retoryczny, to czy faktycznie można przyjąć, że czysto językową przesadę – gdyby do tego chciał ją jeszcze zganić – określiłby jako  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ ? Mamy tu do czynienia z naprawdę **boskim** górowaniem: idea Dobra jest ujęta w analogii do słońca, a ono zostało od początku wprowadzone jako **Bóg** ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ; 508 a 4). Dobro jednak stoi jeszcze wyżej (trzy razy użyte  $\xi\tau\iota$ ) pod względem godności i mocy, jest przecież ostateczną przyczyną wszelkiej wartości, wszelkiego poznania i wszelkiego bytu – także bytu słońca:  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ .

Przyjmijmy jednak, że  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$  rzeczywiście dotyczy tylko warstwy językowej w wypowiedzi Sokratesa, a nie wyrażonej w ten sposób relacji ontologicznej. Czy wystarczy wtedy powiedzieć, że w 509 c 1-4 waga wypowiedzi  $\xi\tau\iota$   $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$  zostaje zakwestionowana albo przynajmniej ograniczona?

Analiza literacka, która na takie miano zasługuje, powinna się w tym miejscu dopiero **zaczynać**. Przecież rozstrzygające pytanie musi brzmieć tak: jaki jest sens nadania takiego kształtu wypowiedzi językowej, która posługującego się **ironią** Sokratesa – zawsze skłonnego do używania sformu-



łowań i ocen umniejszających, a nigdy przesadzających – skłania do posłużenia się tu „boską” przesadą? I cóż nam przyjdzie z tego, że wypowiedź  $\xi\tau\iota \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$  usuniemy poprzez uznanie  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\text{-}\beta\omicron\lambda\eta$  za formę retoryczną, skoro w tekście pozostają cztery inne hiperbole, które bynajmniej nie są potraktowane jedynie „retorycznie”:  $\xi\tau\iota \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\omicron\nu$ ,  $\xi\tau\iota \mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\omega\varsigma \tau\iota\mu\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ,  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\alpha \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota$  oraz  $\acute{\alpha}\mu\eta\chi\alpha\nu\omicron\nu \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ?

Gdyby nawet przyjąć (nietrafnie) retoryczną interpretację  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta$ , należałoby obstawać przy tym, że musi mieć jakieś znaczenie fakt, iż zwykle beznamiętny i krytyczny Sokrates celebrowe tego rodzaju językowe stopniowanie – bo przecież w 508 e 1 – 509 c 2 mamy do czynienia ze słownym **celebrowaniem** zdumiewającego pojmowania, którego nieporównywalne znaczenie należy uwypuklić: niemal religijne  $\epsilon\acute{\upsilon}\phi\eta\mu\epsilon\iota$  („nie bluźnij”: 509 a 9) i wezwanie boga światła, Apollina (509 c 1), jeszcze bardziej to podkreślają. Powodem takich niesokratejskich manier językowych może być tylko to, że hiperboliczna rzecz musi zostać uwyraźniona za pomocą hiperbolicznego środka językowego. W obliczu „rangi” ( $\tau\iota\mu\acute{\eta}$  [por.  $\tau\iota\mu\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ] =  $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$ ) i „mocy” (ontologicznej mocy tworzenia) Dobra, wszystko, do czego odnosiłaby się „retoryczna” hiperbola, byłoby zbyt małe<sup>15</sup>.

## VII. POWŚCIAGLIWOŚĆ SOKRATESA I FILOZOFICZNA PRAKTYKA W IDEALNYM PAŃSTWIE

Dlaczego Sokrates nie ujawnia swoich  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  w sposób kompletny? Powód został już wskazany: Glaukon nie byłby w stanie iść za wywodem; byłoby to za dużo pod względem zarówno ilościowym, jak i jakościowym, przy „obecnym rozpędzie” (533 a; 506 e). Zwróćmy jeszcze krótko uwagę na to, że zachowanie się Sokratesa podczas rozmowy w domu Polemarcha całkowicie odpowiada sposobowi, w jaki należałoby uprawiać filozofię w idealnym państwie.

W blisko dwunastu miejscach<sup>16</sup> Sokrates podkreśla, że do uprawiania tego, co on chętnie nazywa  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\eta \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ <sup>17</sup>, nadaje się tylko bardzo

<sup>15</sup> Dla uwyraźnienia: na pewno mamy tu do czynienia z językową  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta$ , ale wyrażenie  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\tau\alpha\varsigma \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$  odnosi się nie do niej, lecz do rozważanej sytuacji ontologicznej.

<sup>16</sup> 428 e 5; 476 b 11; 491 b; 494 a 4; 495 b 2; 496 a 11, c 5; 499 d-e; 503 b 7, d 11; 531 e 2.

<sup>17</sup> 486 b 3; 490 a 3; 499 c 1; 521 b 2, c 7-8; por. 548 b 8 – c 1.

niewielu ludzi. Nie jest jednak tak, że to z własnej woli wielu będzie się trzymało z daleka od tego, co jest dla nich w zasadzie niedostępne. Dobre imię filozofii (por. 495 d 1) przyciągnie do niej wielu niegodnych. Ich niekompetencja i spory są odpowiedzialne za wrogość tłumu do filozofii, na co Sokrates – widać to w tekście bardzo wyraźnie – jest szczególnie uwrażliwiony (por. 487 b – 497 a; por. 439 cd). Nie da się obecnie nic zrobić, by przeciwdziałać tendencji ogółu do deprecjonowania filozofów – dlatego niewielu prawdziwych filozofów, których tłum za takich nie uznaje (488 a 7 – 489 a 2, alegoria o „sterniku nawy państwowej”), żyje w samoizolacji, na obrzeżach społeczeństwa (496 b-e).

Inaczej być powinno w państwie doskonałym: **takie** państwo musiałoby podjąć jakieś działanie przeciw nadużywaniu filozofii i psuciu jej opinii przez tych, którzy nie są powołani do jej uprawiania. Władcy-filozofowie musieliby skorygować powszechne obecnie błędy w posługiwaniu się dialektyką (lub jej karykaturą – erystyką): podczas gdy obecnie dialektyką zajmują się ludzie młodzi i niedojrzali, i przeważnie kto bądź, kogo sprawa filozofii nic nie obchodzi; w państwie idealnym grupa ta powinna być wykluczona z zajmowania się dialektyką<sup>18</sup>. Ten środek ostrożności (εὐλάβεια 539 b 1, por. ἐπ’ εὐλαβείᾳ d 3) wyjdzie na korzyść odbiorcy, a równocześnie służyć będzie osiągnięciu celu, jakim jest podniesienie społecznego poważania filozofii: καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα (sc. τῆς φιλοσοφίας) τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει (539 c 8 – d 1). Są tu podane dwa istotne powody ostrożnej powściągliwości w komunikowaniu prawd filozoficznych.

Sokrates już tutaj, w rozmowie z Glaukonem i Adejmantosem, zachowuje się stosownie do postulowanego sposobu uprawiania filozofii w przyszłym państwie idealnym. Mimo że jego rozmówca, Glaukon, wcale nie jest niedojrzałym młodzieńcem, to jednak Sokrates wzbrania się przed udzieleniem mu bliższych informacji na temat podjęcia drogi dialektyki (532 de – 533 a) i konsekwentnie nie dyskutuje też z nim o tym, dokąd prowadzi „dłuższa droga” dialektyki, to znaczy o istocie idei Dobra: αὐτὸ μὲν τί ποτ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἔασωμεν τὸ νῦν εἶναι (506 d 8 – e 1).

<sup>18</sup> 539 b 1 – d 7; 503 d 8-9: [...] ἢ μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῷ μεταδιδόναι μήτε τιμὸς μήτε ἀρχῆς – „najwyższe wykształcenie” to – rzecz jasna – wykształcenie dialektyczne.

## VIII. PROBLEMY, KTÓRYCH SOKRATES NIE ROZWIĄDUJE

Mówiliśmy dotąd o teorii zasad obecnej w wypowiedziach „Sokratesa”, postaci dialogu, o możliwości pogodzenia tej koncepcji z teorią zasad z ἄγραφα δόγματα, o sposobie jej literackiej prezentacji, a także o tym, że jest ona zgodna z planowaną praktyką uprawiania filozofii w przyszłym państwie idealnym. Niech rzut oka na problemy filozoficzne teorii przedstawionej w niepełny sposób przez Sokratesa posłuży za zakończenie; może on być krótki, jako że ważne pytania poruszyli już częściowo inni<sup>19</sup>, a po części zajmowaliśmy się nimi gdzie indziej<sup>20</sup>.

Gdyby Sokrates uważał swego rozmówcę, Glaukona, za biegłego dyalektyka, wówczas musiałby – oprócz wielu innych – postawić sobie przede wszystkim następujące pytania:

(1) Jak trzeba pojąć *arche*, by mogła ona pełnić potrójną funkcję: być przyczyną celową, zasadą poznania i podstawą bytu?

(2) Na czym polega „dobroć” (por. ἀγαθοειδῆ: 509 a 3) „prawdy” i poznania?

(3) Jak dyskursywna droga przez wszystkie ἔλεγχοι (534 c 1-3) ma się do „oglądu” Dobra?

(4) Jaki jest precyzyjny sens filozoficzny owego γεννών (508 b 13), dzięki któremu Dobro staje się „ojcem” słońca, a w pewnym sensie przyczyną wszystkich rzeczy?

(1') To, że funkcji, jakie Sokrates z *Politei* wyznacza idei Dobra, nie da się wyjaśnić i uzasadnić tylko na podstawie tekstu i uznania za podstawowe

<sup>19</sup> H. J. K r ä m e r, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, t e n ż e, 'Επέκεινα τῆς οὐσίας. *Zu Platon, Politeia 509 b*, AGPh, 51(1969), s. 1-30; t e n ż e, *Dialectica e definizione del Bene. Interpretazione e commentario storico-filosofico di „Repubblica” VI, 534 b 3 – d 2*, Milano 1989; K. G e i s e r, *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, AuA, 32(1986), s. 89-124; t e n ż e, *Platonische Dialektik – damals und heute*, „Gymnasium Beiheft”, 9(1987), s. 77-107; G. R e a l e, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 1984, wyd. 20, 1992 (niem. Paderborn (u.a) 1993). Bardzo cenna dla skorygowania jednostronności i uproszczeń, obecnych w literaturze anglosaskiej na temat Platona od czasu A. S. Fergusona (1921) i R. Robinsona (1953), jest praca L. C. H. C h e n, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the central books Republic*, Stuttgart 1992. Nieodzwonne są ciągly komentarz i załączniki w: J. A d a m, *The Republic of Plato*, t. I-II, Cambridge 1902 (reprint: Cambridge 1963).

<sup>20</sup> Th. A. S z l e z á k, *Das Höhlengleichnis*, w: O. H ö f f e (Hrsg.), *Platon. Politeia* (Klassiker Auslegen, Bd. 7), Berlin 1997, s. 205-228.

znaczenia „dobra” w sensie „etycznym”, wielokrotnie wykazywał H. J. Krämer<sup>21</sup>. Krämer, poczynając już od swoich najwcześniejszych prac, ciągle podkreślał, że musimy się trzymać nie współczesnego filozoficznego rozumienia „dobra”, lecz Arystotelesowskiego utożsamienia  $\xi\nu$  z  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ . Dobro, jako cel wszelkich dążeń (505 d 11 – e 2), zapewnia zabiegającemu o nie **jedność** osobową: tylko życie zgodne z cnotami pomaga przetrwać towarzyszącą różnorodności marność i wewnętrzne rozdarcie; bycie „dobrym” w sensie etycznym znaczy dla Platona  $\pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu \xi\nu\alpha \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \pi\omicron\lambda\lambda\acute{o}\nu$  (por. 443 e 1). Cnota ma tylko **jedną** postać, z całą pewnością dlatego, że jej istota jest określona przez Dobro, ono zaś jest ze swej istoty jednym: dlatego  $\xi\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma, \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\alpha \delta\acute{\epsilon} \tau\eta\varsigma \kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$  (445 c 5-6). Analogicznie do etyki indywidualnej rozumie się etykę państwa: idealne państwo miałyby przewagę pod względem etycznym, ponieważ jego kierownicy znają **jeden** cel, który musi kierować wszelkim działaniem (por. 519 c 3-4). „Dobre” dla państwa jest to, co zapewnia mu **jedność** (462 ab). – Jedno, jako podstawowy warunek **bytu** i **poznania**, jest równocześnie czymś bezspornym: to, co jest, jest najpierw i przede wszystkim **jednym** bytem, nic też nie może zostać poznane, dopóki nie zostanie ujęte jako **jeden** przedmiot poznania.

(2')  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  i  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  (albo  $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ : 508 e 5 – e 6) wywodzą się z Dobra i noszą jego cechy, a więc są  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\iota\delta\eta$  (508 e 6 – 509 a 5). Cechę jedności Umysłu (Nous) podkreśla obraz, do którego odwołuje się Platon, opisując jego ruch (*Prawa* 898 a 3 – b 3), a także przekazy pośrednie (Arystoteles, *De an.* 404 b 22:  $\nu\omicron\upsilon\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron \xi\nu$ ). Myśl upodabnia się do swego przedmiotu, a przedmiotem tym jest dla myślenia noetycznego idea, której pierwszą cechą ontologiczną jest to, że jest **jedna** (476 a 5-6:  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\nu \xi\nu \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ; 507 b 6-7:  $\kappa\alpha\tau' \acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\nu \mu\acute{\iota}\alpha\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\nu \acute{\omega}\varsigma \mu\acute{\iota}\acute{\alpha}\varsigma \omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ ; 596 a 6:  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  [...]  $\xi\nu \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ). Przedmioty czystego myślenia są więc „dobre”, a przez to poznawalne („prawdziwe”), ponieważ są „jedne”, a „dobra”  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\theta\eta$  ujmują je dzięki temu, że sama może być sobą i jednością.

(3') Przejście wszystkich koniecznych, z punktu widzenia dialektyki, etapów byłoby zadaniem ogromnym (por. 534 a 7-8). Tak np. postulowana przez Platona astronomia filozoficzna przekraczałaby wielokrotnie uprawianą obecnie, a przecież byłaby tylko częścią matematycznego „preludium”, które

<sup>21</sup> Ostatnio w: H. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a – 511 e)*, w: Hoffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*, s. 179 nn.

„melodia” (προοίμιον / νόμος: 531 d 7/8), wzięta w całości, musi także ilościowo znacznie przewyższyć. A przecież bez takiego „przejścia wszystkich etapów” nie można znaleźć prawdy i dojść do zrozumienia (*Parm.* 136 e 1-3). Staje się jasne, dlaczego Platońska dialektyka jest sprawą długiego obcowania z przedmiotem (*List VII*, 341 c 6-7) i choćby tylko ze względu na zakres – pomijając zupełnie inne powody – nie może być utrwalona na piśmie. W każdym razie, jeśli aluzje Platona ostrożnie się zestawia z przekazami pośrednimi, pozwalają one stwierdzić przynajmniej tyle, że „droga przez wszystkie *elenchoi*” w decydującej fazie musiałaby doprowadzić do odłączenia Dobra od najwyższych pojęć dialektycznych, μέγιστα γένη, i do „zdefiniowania” Dobra lub Jednego jako najściślej miary (ἀκριβέστατον μέτρον)<sup>22</sup>. I tak wszakże nadal trudne do rozstrzygnięcia pozostaje ważne pytanie filozoficzne, o to mianowicie, jak się ma bez wątpienia dyskursywne „przechodzenie” (por. διεξίτων: 534 c 2; διεξοδος: *Parm.* 136 e 2) do upragnionego oglądu Dobra. Zastosowanie metaforyki misteriów (521 c 2-3; 533 d 1-3; 534 c 7 – d 1) i języka „erotyki” (485 b 1; 490 b 2; 499 c 2), a także wyraźna odpowiedniość między opisem tego, kto „istotnie kocha wiedzę” (ὄντως φιλομαθής) w 490 a 8 – b 7, a szczytowym punktem mowy Diotymy w *Uczcie* 212, daje pewność co do tego, że zwrócenie się do idei osiąga szczyt w „oglądzie”, który nie może już być poznaniem dyskursywnym. Dotyczy to – rzecz jasna – poznania **każdej** idei, o ile poznanie takie osiąga swój cel<sup>23</sup>. Poznanie jednak idei Dobra jest ciągle traktowane jako odrębny stopień poznania w porównaniu z poznaniem innych idei. Jest to spójne tylko wtedy, gdy idee są οὐσία, a οὐσία jest tym, co można poznać w sensie ścisłym; ale to właśnie określenie nie obowiązuje w odniesieniu do Dobra (509 b 8-9). Dyskursywne „przejście” wielości relacji między pojęciami jest warunkiem noetycznego „dotknięcia” (490 b 3) lub „oglądu” (passim) idei, choć adekwatny opis gnozeologiczny tego procesu jest zawsze trudny<sup>24</sup>. Jednakże opis stopniowego „wznoszenia się” w odniesieniu do poznania najwyższej „idei”, która – inaczej niż inne idee – „jest poza οὐσία”, zdaje się wymagać odrębnego stopnia poznania, który tak musiałby wykraczać ponad

<sup>22</sup> Por. K r ä m e r, *Dialettica*, zwłaszcza s. 41-46, 57-62.

<sup>23</sup> Znaczenie „oglądu” idei w dialogach średniego okresu opracował L. C. H. Chen (dz. cyt.) z godną naśladowania precyzją interpretacji, wyraźnie odzeggując się od upraszczających interpretacji racjonalistycznych (zwł. rozdz. XIV-XVII, s. 127-178).

<sup>24</sup> K. O e h l e r, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962 (Zetemata, 29).

noetyczne poznanie idei, jak poznanie to wykracza ponad διόνοια. O tym, czy „Sokrates” tak uważał, i jak ten stopień poznania należałoby scharakteryzować od strony gnozeologicznej, tekst nic nie mówi. Kto by jednak chciał nas przekonywać: „skoro nie ma o tym w tekście, to nie może to znajdować się także w myśli jego autora”, temu musielibyśmy przypomnieć 509 c 7: συχνά γε ἀπολείπω.

(4') Dobro jest „królem” i „ojcem”, i „płodzi” słońce jako swój widzialny odpowiednik. Czy ojciec może „płodzić” bez „matki”? Arystoteles potwierdza, że Platon posługiwał się metaforą płci – męski/żeński – przy określaniu zasad (*Met.* 988 a 5-7). Choć w odniesieniu do „płodzenia” pozwala nam to stwierdzić tylko tyle, że wiemy, iż musi chodzić o współdziałanie **dwóch** czynników, to jest to wszakże zdobycz niemała. „Sokrates”, który wymienia tylko „ojca”, w konsekwencji nie może mówić o ontologicznym sensie płodzenia przedstawionego w opisanym przez niego obrazie. – W akademickim poszukiwaniu tego, co leży u podstaw, czy „tego, co wcześniejsze” (πρότερον, πρότον), chodziło o wykrycie pojęć, które są zakładane przez inne pojęcia, a które same nie są założone (zgodnie z zasadą συναναρτῆν καὶ μὴ συναναρτῆσθαι). W ten sposób łatwo można zrozumieć, dlaczego pojęcie Jednego, które jest niezbędne w każdym wyobrażeniu i myśleniu, ukazało się jako podstawa wszystkiego. Taki sposób myślenia podpada, rzecz jasna, pod krytykę Arystotelesa, że to, co jest logicznie wcześniejsze, niekoniecznie musi być także wcześniejsze ontologicznie (*Met.* M 2, 1077 b 1-2). Platon odpowiedziałby na to, odwołując się prawdopodobnie do swojej interpretacji Parmenidejskiego utożsamienia myśli i bytu. Według niego ograniczenie czy określenie tego, co nieokreślone, przez coś określającego i ograniczającego było z całą pewnością zasadą zarówno ontologiczną, jak i logiczną (por. *Phil.* 16 cff). W swoim wielkim monologu Timajos nie ujawnia własnego poglądu na naturę Demiurga (*Tim.* 28 c 3-5) – a tym samym na dokładny sens ontologiczny działania Dobra (por. *Tim.* 29 e 1-3) wobec świata zmysłowego – a także na liczbę i istotę ostatecznych zasad (48 c 2-6, por. 53 d 6-7). Jest to wyraźna wskazówka, że także pytania, które nas najbardziej interesują, nie przypadkiem zostały pominięte nie tylko przez „Sokratesa” z *Politei*, lecz także przez samego Autora, który uznał, iż opublikowane pisma nie są miejscem stosownym do ich rozważania.

*Przełożyli: Edward I. Zieliński i Marek Osmański*

THE IDEA OF THE GOOD AS ARCHE IN PLATO'S *POLITEA*

## S u m m a r y

The article discusses Socrates' views on what the Good is that are presented by Plato in his *Politea*. It takes into consideration two interpretations: Socrates' statements contained in *Politea* on the one hand, and interpretation of the Good that functions in the so-called indirect tradition, that is in doxographic texts by Aristotle, Theophrast and other authors (*Testimonia Platonica*). According to Socrates the Good is the most fundamental principle of all that exists (*arche*), but Socrates did not define further what it is. According to the 'indirect tradition' the Good is also a positive principle, and its essence is One. Besides the Good as One the 'indirect tradition' also assumed existence of an unspecified duality. Mutual determining of these principles leads to the origin of reality. The author of the article tries to find an answer to the question: which of these interpretations of the Good is more accurate.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** Sokrates, Platon, dobro, etyka.

**Key words:** Socrates, Plato, good, ethics.