

Marcin Subczak

<https://orcid.org/0000-0002-4346-1048>

Uniwersytet Rzeszowski

Platoński obraz jaskini jako alegoria metamorfozy duszy

W ramach poszczególnych kręgów kulturowych można spotkać tak nośne toposy i archetypy, jak również związane z konkretnymi autorami czy myślicielami tak głębokie obrazy i symbole, że nie sposób wydobyć ich kompletnego znaczenia ani też całkowicie wyczerpać przesłania¹. Można więc wsłuchiwać się w mowę tych figur, można zadziwiać się tym, jak precyzyjnie współgrają z przedmiotem konstruowanego przekazu – zawsze jednak mając na uwadze to, że zdolne są wyrazić o wiele więcej. Jednym z takich właśnie obrazów jest platońska metafora jaskini². Celem niniejszego artykułu jest zastanowienie się nad możliwością odczytania tej metafory jako drogi pewnego duchowego doświadczenia. Zasadność takiej interpretacji chciałbym zbadać w trzech punktach. W pierwszym zwrócę najpierw uwagę na rolę, jaką metaforze jaskini przypisują badacze myśli Platona, a następnie zapytam o funkcję i znaczenie obrazów, mitów i metafor w kontekście komunikowania oraz jednoznaczności filozoficznego przekazu. W punkcie drugim wskażę istotne cechy alegorii i zapytam o to, czy jest nią również obraz jaskini, i co z tego wynika dla jego sensu i znaczenia. W punkcie trzecim zwrócę uwagę na fakt, iż obraz ten posiada szczególną fabułę i dynamikę, to znaczy może być odczytany jako

¹ Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010, s. 29–63, 243–303.

² Zob. Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, 514 A–517, s. 220–224.

opis konkretnych faktów i doświadczeń – jako prezentacja pewnej sekwencji zdarzeń. Natomiast w podsumowaniu wskażę na to, że ta podwójna (alegoryczno-dynamiczna) perspektywa nasuwa ten sam wniosek: sednem przekazu obrazu jaskini wydaje się być to specyficzne duchowe doświadczenie, które polega na radykalnej wewnętrznej metamorfozie.

Obraz, mit, metafora. Problem jednoznaczności filozoficznego przekazu

Jednym z najśłynniejszych obrazów, jakie pozostawił w swych pismach Platon, jest bez wątpienia metafora jaskini. Bogactwo oraz głębia obecnej w niej symboliki sprawia, że może ona zostać uznana za wyraz bardzo wielu, a być może nawet wszystkich aspektów myśli Platona³. Pytanie o znaczenie obrazu jaskini, jako środka komunikacji filozoficznych treści, jest jednocześnie pytaniem o eksplikatywną wartość takich figur, jak właśnie metafora, mit czy alegoria. Badacze pozostają zgodni co do tego, że Platoński mit może być nośnikiem filozoficznych treści⁴. Zaletą przekazu mityczno-obrazowego jest to, że może

3 Zdaniem Władysława Stróżewskiego metafora jaskini jest syntezą wszystkiego, co powiedział Platon. Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 100. Natomiast Giovanni Reale sądzi, że mit jaskini wyraża całego Platona. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2005, s. 347. Z kolei Werner Jaeger twierdzi, że metafora jaskini jest kulminacją całego dialogu *Państwo*. Zob. W. Jaeger, *Paidea. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 874. Simon Blackburn metaforę tę nazywa najśłynniejszą metaforą w historii filozofii. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007, s. 103. Na temat znaczenia metafory obrazu jaskini w filozofii Platona por. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 78–86; M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179–210; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 221–235; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004, s. 55–58; J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010, s. 195–209; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period*, Cambridge 1998, s. 512–521.

4 Zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 28. Bogdan Dembiński zauważa, że metafory są przykładami „myślenia obrazowego”, które ma zupełnie inny charakter niż „myślenie dyskursywne”. To ostatnie oznacza oparte na prawach logicznych, językowe ujmowanie przedmiotu poznania. Jednakże charakteryzuje się ono ograniczeniami wynikającymi z natury samego języka. Platon był ich świadom, dlatego korzystał z metafory, mitu czy personifikacji. Zob. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 49. Podobnego zdania jest Janina Gajda, która pisze, że to właśnie alegoryka i symbolika mityczna ma służyć wyrażeniu podstawowych intuicji filozoficznych. Zob. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny*

on wyrażać kwestie zupełnie nowe, czyli takie, dla których ówczesny język nie posiadał jeszcze ekwiwalentów pojęciowych, ale też treści szczególne i specyficzne, wykraczające na przykład poza problematykę ontyczno-epistemologiczną. Mam tutaj na myśli chociażby tematykę ludzkiej duszy (*psyche*), dzielności czy cnoty (*arete*)⁵. Poza tym mit nie tylko „daje do myślenia”, ale może również oddziaływać emocjonalnie, może stymulować wyobraźnię i motywować do działania. W ten sposób mit „sięga dalej” – ponad to, co w jego treści wyrażone w sposób dosłowny⁶. Sugestywność i siła ekspresji mitycznego obrazu może być tak znacząca, że zdolna będzie poruszyć całego człowieka, na przykład wpłynąć na przemianę jego życia. Może to mieć miejsce wówczas, gdy przekaz mitycznej historii nie spotka się tylko z bierną recepcją, ale odpowie mu zaangażowanie ze strony odbiorcy – mit zostanie osobiście przeżyty i uwewnętrzniony.

W przypadku mitu jaskini sprawa komplikuje się jednak przynajmniej z dwóch względów, po pierwsze: można interpretować ten mit na wiele sposobów, a po drugie, licznych problemów może przysporzyć próba odnalezienia filozoficznych odpowiedników dla najdrobniejszego nawet elementu obrazowej fabuły. Jak bowiem interpretować wyzwolenie z kajdan, przyjęcie postawy wertykalnej i obrócenie głowy więźnia? Jak rozumieć cały szereg detali i symboli składających się na fabułę mitu jaskini? Czy każdemu z nich należy przypisać konkretną filozoficzną treść? Gdyby udało się dokonać takiego przekładu, to automatycznie symbol i mit – z racji niebezpieczeństwa nadinterpretacji – stawałyby się jedynie zbędnym formalno-stylistycznym ozdobnikiem⁷. Czy zatem, aby „ocalić” mit, należy zgodzić się na to, że musi on pozostać poza jakimkolwiek wyjaśnieniem, a symboliczne detale powinny być wręcz źródłem nieskończonej liczby możliwości i dowolności ich odczytania? Wydaje się, że nie. Przy takim bowiem rozwiązaniu mit stawałby się po

rodowód platońskiej ontologii, Wrocław 1993, s. 67. Rolę mitów w filozofii Platona podkreśla również Elżbieta Wolicka, dla której odgrywają one istotną rolę w procesie poznawczym. Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 109. Istotna jest uwaga Arystotelesa, który mówi, że miłośnik mitów to też w pewnym sensie filozof. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 982 b, 991 a 20–22.

5 Jest to ważne z punktu widzenia oceny całej filozofii Platońskiej. Chodzi bowiem o to, czy była ona jedynie racjonalnym (dyskursywno-dydaktycznym) przekazem określonej teoretycznej treści, czy też miała również wymiar *paidetyczny* (wychowawczy), *psychagogiczny* (jako troska o duszę) i *protreptyczny* (jako zachęta do cnoty/dzielności).

6 Zob. N. Fearn, *Zenon i żółw. Jak myślą filozofowie*, Warszawa 2007, s. 42–47.

7 Takiego zdania jest Leszek Kołakowski. Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 105.

prostu niepotrzebny, a nawet utrudniał i zaciemniał towarzyszący mu przekaz⁸. Treściowe bogactwo symbolu i mitu nie jest równoznaczne z utratą przez nie konkretnego znaczenia⁹. Jak więc je odnaleźć? Trzeba uznać, że mit nie jest całkowicie eksplikatywnie samodzielny – a przynajmniej mit jaskini takiego waloru nie posiada. Znaczy to tyle, że symbolika mitu wymaga interpretacyjnego klucza. W przypadku mitu jaskini takim kluczem są słowa platońskiego Sokratesa wieńczące ów obraz¹⁰. I właśnie z racji obecności tej swoistej „sokratejskiej wykładni” mitu jaskini, precyzyjniej należałoby go nazwać alegorią. Przyjrzyjmy się zasadności tej kwalifikacji.

Obraz jaskini jako alegoria

Według Hansa-Georga Gadamera rola alegorii dostrzegalna jest w sferze „reprezentacji” i „znaczącego odniesienia”¹¹. Chodzi w niej o to, że zamiast tego, co się ma na myśli, mówi się coś innego, bardziej namacalnego, ale w taki sposób, że pozwala zrozumieć to pierwsze. Jak twierdzi autor *Prawdy i metody*, z tych właśnie względów obraz jaskini w pełni zasługuje na miano alegorii. Podobne stanowisko zajmuje Paul Ricoeur, dla którego alegoria zawsze może ulec przekładowi w tekście, który jest rozumiały sam przez się. To, co alegoria, skrywając, ukazywała, może zostać powiedziane w bezpośredniej wypowiedzi, która pojawia się w jej zastępstwie¹². Natomiast zdaniem Elżbiety Wolickiej alegoria jaskini jest tym Platońskim typem obrazowania, który rozwija się w dłuższą fabularną opowieść z morałem, odpowiadającym twierdzeniu, które właśnie alegoria ma wyrazić¹³. Warto jeszcze odwołać się do słów Martina Heideggera, który zauważa, że specyfika alegorii jaskini polega na tym, że

8 Kwestionowanie wartości mitu jako środka wyrazu filozoficznych treści może być porównane do kwestionowania dialogu sokratycznego (*sokratikoi logoi*) jako specyficznej literackiej formy, zastosowanej na użytek filozofii. Por. C. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, Warszawa 2018, s. 27–132.

9 Na temat poznawczej funkcji mitu u Platona zob. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 224–227.

10 Zob. Platon, *Państwo*, 517B–541B, s. 224–250.

11 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 119–122.

12 Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 155.

13 Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 63

przedstawiona w niej historia ma swe dalsze objaśnienie¹⁴. Z alegorią mamy więc do czynienia wówczas, gdy daje się w niej wyodrębnić dwie, powiązane ze sobą, znaczeniowe warstwy: warstwa fabularnej opowieści, której sens ukazuje dopiero następująca po niej warstwa druga – wspomniane „objaśnienie” lub „bezpośrednia wypowiedź”. Obraz jaskini spełnia te kryteria, zatem zasadnie może być nazwany alegorią. Kluczowe staje się jednak teraz pytanie, gdzie – w przypadku obrazu jaskini – takiego wyjaśnienia szukać? W przekonaniu Martina Heideggera, Wernera Jaegera czy Elżbiety Wolickiej jest nim pierwsze zdanie, które rozpoczyna obraz jaskini¹⁵. Ale to nie jedyna możliwość. Za wyjaśnienie obrazu jaskini można również uznać słowa Platońskiego Sokratesa wypowiedziane przez niego zaraz po zamknięciu fabuły wspomnianego obrazu¹⁶. Co z tych słów wynika? Otóż obraz jaskini miał przede wszystkim unaocznic sedno pewnego szczególnego wydarzenia; pewnego osobistego i wewnętrznego doświadczenia, którego symbolem była „droga pod górę”, czyli tego, co Witwicki przetłumaczył jako „wznoszenie się duszy do świata myśli”. Ten ruch miałby polegać na podążaniu w kierunku tego, co w strukturze bytu najistotniejsze, a zarazem poznawczo najtrudniejsze do uchwycenia. Według słów Platońskiego Sokratesa dokonuje się on wskutek praktykowania arytmetyki, geometrii, astronomii, stereometrii, teorii harmonii i wieńczącej je dialektyki – czyli dyscyplin, które uzdalniają duszę do *noetycznego* poznania, które wysubtelniają „ontyczną świadomość”, wskazując na istnienie bytu poznawanego wyłącznie rozumem¹⁷. Droga wychodzenia z jaskini jest czymś tak wyjątkowym i tak szczególnym, że Platon nada mu rangę osobnego wydarzenia i wyrazi go pojęciem *periagoge*, które badacze tłumaczyć będą jako „odwrócenie” lub też „nawrócenie duszy”¹⁸. Co przemawia za tym, że właśnie to wydarzenie może stanowić przesłanie całej alegorii jaskini? Przede wszystkim to, że wspomniane wyjaśnienie znaczenia obrazu jaskini zawiera dosyć lakoniczną uwagę dotyczącą tego, jak należy rozumieć to metaforyczne „mieszkanie

14 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 189.

15 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 192; zob. W. Jaeger, *Paideia*, s. 874; zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 78–79.

16 Zob. Platon, *Państwo*, 517B–541B, s. 224–250.

17 Zob. Platon, *Państwo*, 525A–534, s. 232–242.

18 Termin *periago* pojawia się dwukrotnie w fabule alegorii jaskini. Zob. Platon, *Państwo*, 515c, 518c. Natomiast pojęcie *periagoge* pojawia się czterokrotnie w tekście następującym bezpośrednio po obrazie jaskini. Zob. Platon, *Państwo*, 518D4, 518E4, 521C6, 533D). Zob. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford 1968, s. 1367, sub voce *periago*, *periagoge*.

w więzieniu”. Nieznacznie tylko więcej miejsca zajmuje wzmianka o tym, że na szczycie „świata myśli” znajduje się idea Dobra¹⁹. To niewiele, zważywszy na fakt, jaką funkcję w filozofii Platona pełni Dobro. Natomiast w ogóle nie zostaje podjęta kwestia tego, czym jest „świat myśli”, który jest przecież ostatecznym celem wyjścia z jaskini. Jak wytłumaczyć ten brak? Można zaryzykować stwierdzenie, że nie ontologia jest w tym miejscu *Państwa* najważniejsza i być może nie jej poświęcona jest alegoria jaskini²⁰. Zamiast eksplikacji ontologicznej, Platoński Sokrates mówi o pewnym szczególnym duchowym doświadczeniu, o procesie kształtowania duszy w kierunku poznania Dobra. Metafora jaskini wyjaśnia więc nie tyle to, czym jest Dobro, ile raczej jak je poznać²¹. Odpowiedź Platona jest następująca: należy pokonać drogę wyjścia z jaskini – wnieść duszę do „świata myśli”. I programowi tego „wznoszenia” duszy, dokonującej się poprzez praktykowanie wspomnianych już sześciu dyscyplin, poświęca filozof całą siódmą księgę *Państwa* – czyli otwierającą tę księgę alegorię jaskini i następujące po niej wyjaśnienie, które trwa aż do końca tej księgi. Inna niż ontologiczna interpretacja alegorii jaskini może być wytłumaczona również tym, że specyfika „świata myśli” (czyli sfery bytów noetycznych, „świata” idei/form) ukazana została nieco wcześniej, bo w księdze szóstej *Państwa*, w tak zwanej „metaforze linii” (odcinka) i „metaforze słońca”. Tam przedstawiony został „ponadbytowy” status Dobra. Ale im bardziej będzie się go akcentować, tym ważniejsze stanie się zadanie wykazania możliwości jego poznania. I tę zależność Platon wydaje się respektować. Dlatego też konstruuje obraz jaskini jako alegorię, to znaczy uzupełnia jej symboliczną fabułę o konkretną wykładnię tłumaczącą jej przesłanie. Kluczowym dla tego wyjaśnienia jest wydarzenie, które Witwicki określa jako „wznoszenie się duszy do świata myśli”. To jest ten ruch odzyskiwania wolności, to jest właśnie cała droga wychodzenia z jaskini, którą porównuje Platon do radykalnej transformacji duszy.

19 Zob. Platon, *Państwo*, 517C, 519D, 526E, 532B, 534C, s. 224, 226, 234, 240, 242.

20 Por. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, s. 514.

21 Harold Cherniss od tego poznania uzależnia kondycję duszy. Zob. H. Cherniss, *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 252.

Alegoryczna sekwencja zdarzeń opisem drogi metamorfozy duszy

Alegoria jaskini jest tym obrazem, który można czytać „statycznie” (jako wykładnię określonej struktury ontyczno-epistemologicznej), ale również „dynamicznie”, czyli dostrzec w niej opis pewnej historii – to znaczy potraktować ją jako prezentację drogi i sekwencji doświadczeń duszy. Obraz jaskini mógłby więc przedstawiać następstwo określonych wydarzeń i faktów ukazujących sytuację konkretnego człowieka. A jeśli tak, to trzeba odpowiedzieć na pytanie, co opisana historia wyraża i czy można wskazać wydarzenie najbardziej dla niej reprezentatywne. Martin Heidegger twierdzi, że relacje ontologiczne nie wyczerpują treści obrazu jaskini. Jego zdaniem parabola jaskini mówi o „zdarzeniach”, „procesach” i „przejściach” z jaskini na światło dzienne i z powrotem, w ten sposób obrazując sedno „kształcenia” (*paidei*)²². Następnie stwierdza, że *paideia* jest według Platona określeniem zwrotu całej duszy (*periagoge holes tes psyches*), czyli przemianą człowieka w jego istocie²³. A zatem wydarzeniem, które alegoria jaskini przedstawia i reprezentuje, jest właśnie – tożsama z istotową metamorfozą – *paideia*. Przebieg wydarzeń opisywanych przez Platona w obrazie jaskini analizuje również Karl Albert. Interpretując filozofię założyciela Akademii w duchu drogi wznoszącego się (*anabasis*) poznania, twierdzi, że metafora jaskini jest egzemplifikacją etapów zmierzania do stanu kultury (kształcenia) i filozoficznego poznania²⁴. Według niego tę drogę wiodącą do kultury i prawdziwej filozofii najlepiej oddaje symbol odwrócenia się duszy (*psyches periagoge*)²⁵. Podobnego zdania jest Giovanni Reale, William Keith Chamber Guthrie czy Frederick Copleston, którzy uważają, że cała alegoria jaskini to w istocie obraz drogi metamorfozy duszy, i ta jej wewnętrzna przemiana jest właśnie wydarzeniem najbardziej dla paraboli jaskini reprezentatywnym²⁶.

22 Zob. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej M. Heideggera*, Katowice 1990, s. 25.

23 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 192.

24 Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, Warszawa 2006, s. 75–76; por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002, s. 203–213.

25 Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 77, 221. Por. stanowisko Alberta dotyczące specyfiki rozumienia filozofii u Platona: K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991. Por. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, Warszawa 1997, 61–62; zob. T. A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 133, 155.

26 Zob. G. Reale, *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, s. 48–49; zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, s. 514–515; dla Fredericka Coplestona ob-

Zastanawiające jest to, że żaden z pozostałych opisanych w obrazie jaskini epizodów nie doczekał się tak nobilitującej funkcji, jak właśnie wydarzenie „odwrócenia duszy” – które jest symbolem jej metamorfozy. Chronologicznie wcześniejsze, jak również bardziej brzemienne w skutkach, a więc teoretycznie ważniejsze, wydają się być te fakty, które je poprzedzają (na przykład uwolnienie z kajdan), oraz te, które bezpośrednio po nim następują (jak chociażby wychodzenie z jaskini). Przecież to zrzucenie kajdan w istocie zapoczątkowuje cały proces wyjścia z jaskini. Dlatego też to ono powinno mieć znaczenie szczególne. Z podobnych względów wychodzenie „pod górę” mogłoby być interpretowane jako symbol całej filozoficznej drogi lub procesu wychowania. Tak się jednak nie dzieje. Sednem całej alegorii jaskini jest ukazanie drogi przemiany duszy. Jej prezentacja pełna jest napięcia, ekspresji i dramaturgii. Przedstawiona w tej alegorii historia jednego z więźniów to historia jego duchowego dojrzewania ku zupełnie nowej postaci bycia, ku całkowicie innemu sposobowi myślenia i działania. Dynamika opisu zawartego w fabule i wykorzystane w niej symbole są tego wymownym świadectwem. Oddają one wydarzenia i okoliczności, które mają pomóc w zrozumieniu sytuacji kogoś, kto zmierza ku światłu: wstępowanie pod górę, doznawany w jego trakcie przymus i ból, konieczność kilkakrotnej adaptacji wzroku, oślepienie, nieznanostwo celu, tragizm osamotnienia, konflikt, niezrozumienie, niebezpieczeństwo konfrontacji, aż wreszcie ryzyko utraty życia. Wszystko po to, aby pokazać, że to, co dzieje się z więźniem (a w istocie to, czego winna doświadczyć dusza), jest czymś absolutnie wyjątkowym i wstrząsającym. Obraz ten jest więc niebywale żywy, pełen emocji, a przez to bardzo poruszający. Spełnia zatem wskazane wcześniej zadanie mitu: pociąga, zachęca, motywuje. Czytelnik (lub słuchacz) tej historii może śledzić losy tego, który uwalnia się okowów, może też utożsamiać się z nim w pytaniu o stan własnej wolności lub powody ewentualnego zniewolenia. Zaryzykuję stwierdzenie (mając świadomość anachroniczności zastosowanego terminu), że opisana w obrazie jaskini historia ma wymiar egzystencjalny, gdyż to, co szczególnie w niej uderza, to właśnie obraz dramaturgii konkretnych ludzkich losów i doświadczeń²⁷.

.....
 raz jaskini to wznoszenie się umysłu – postęp epistemologiczny. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, Warszawa 2004, s. 151.

27 Na taką radykalną przemianę duszy pozwala jej specyficzna konstytucja – czyli połączenie trzech sił (*dynamis*)/pierwiastków. Zob. W. K. C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 231; por. E. R. Dodds, *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 213.

Niebywała ekspresja i sugestywność zastosowanej w tej historii symboliki mogła przesądzić o żywotności całej alegorii jaskini. Mogło o niej przesądzić coś jeszcze. Otóż fabuła obrazu jaskini ukazuje pewien proces dokonującej się w trakcie wychodzenia w kierunku światła gruntownej zmiany, radykalnej metamorfozy, której ma ulec ludzka dusza. Zmiana dotyczy więc najpierw „przedmiotów” poznania, następnie sposobu ich ujęcia, a na końcu całościowego obrazu świata. Wewnętrznej transformacji, czyli radykalnej zmiany przekonań, zmiany sposobu widzenia świata, doświadcza ten, kto z jaskini wychodzi. Zdecydowanie „inne” i zupełnie „nowe” są nie tylko jego poglądy. Całkowitej zmianie ulega również sposób życia – dokonuje się metamorfoza osobowości. O przemianie w sposobie życia człowieka, który opuścił jaskinię, wnosić można na podstawie tego, że powrót do miejsca niedawnego uwięzienia i konfrontacja ze współtowarzyszami wypada ewidentnie na jego niekorzyść. Staje się on nieporadny życiowo w realiach, które jeszcze nie tak dawno stanowiły środowisko jego codziennego egzystowania²⁸. Sprawia wrażenie człowieka jakby „nie stąd” lub człowieka „odwróconego od świata”²⁹. Ta cecha obcości wobec „świata jaskini” świadczy o stopniu doświadczonej przemiany. O głębi tej osobowościowej metamorfozy świadczy również to, że nawet powrót do jaskini i poczucie radykalnej *atopiczności* względem dotychczasowego środowiska i praktykowanego wcześniej sposobu życia nie są w stanie cofnąć skutków poznania Dobra. Nie można już żyć tak, jakby się nie wiedziało o istnieniu „świata” poza jaskinią. Poznanie „świata myśli” (*ton noeton topon*) przemienia całego człowieka – czyni życie nieodwracalnie „nowym” i „innym”.

Reasumując: dynamiczne odczytanie alegorii jaskini, czyli takie, które zwraca uwagę na to, iż jest ona sekwencją zdarzeń, następstwem konkretnych faktów, pozwala dostrzec to, że te wydarzenia i fakty obrazują historię losów jednego z więźniów. Jest to jednak historia szczególna, bo ukazująca drogę jego duchowej metamorfozy – istotnej wewnętrznej transformacji, radykalnie przemieniającej całe dotychczasowe życie.

Zakończenie. *Periagogiczna metamorfoza*

Tak alegoryczne, jak i dynamiczne odczytanie obrazu jaskini przynosi jeden wspólny wniosek: obraz ten ukazuje pewne szczególne duchowe doświadczenie.

28 Zob. Platon, *Państwo*, 517A, 517D–E, s. 224.

29 Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 21.

Jest nim gruntowna przemiana, radykalna transformacja całego bytu ludzkiego. Rozpoczyna się ona od reorientacji zdolności poznawczych (chodzi o wypracowanie umiejętności poznania tego, co *noetyczne*), następnie prowadzi do doświadczenia Dobra, a w końcu do istotnej przemiany całej egzystencji (zmiana następuje również w sferze moralnej)³⁰. Ta – kontrastująca szczególnie z pedagogiką sofistyczną – istotowa metamorfoza jest czymś zupełnie innym niż wychowanie, uczenie czy kształcenie. W celu wyrażenia jej oryginalności, specyfiki i wyjątkowości Platon posłużył się głębią toposu nawrócenia/odwrócenia duszy (*periagoge*). Seweryn Blandzi charakteryzuje *periagoge* jako „całkowite przestawienie naszej naturalnej postawy”³¹. Z kolei Bogdan Dembiński sugeruje, że w przypadku platońskiej metamorfozy chodzi o doświadczenie „całkowitej zmiany postawy wobec świata”³². Uwzględniając specyfikę tego duchowego doświadczenia i radykalność metamorfozy duszy, badacze nie wahają się mówić w tym miejscu o platońskim projekcie jej „nawrócenia” – dodajmy, że nawrócenia filozoficznego, a nie religijnego³³. Bo chodzi w nim przede wszystkim o przemianę mentalną, o wysubtelnienie ontycznej świadomości, o dostrzeżenie *noetycznej* sfery bytu. Chodzi wreszcie o dokonującą się w obliczu poznawanego Dobra transformację całej osobowości, o przemianę sposobu myślenia, życia oraz działania. To jest sedno przesłania Platońskiej alegorii jaskini.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford 1968.
- Albert K., *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991.
- Albert K., *Studia o historii filozofii*, Warszawa 2006.
- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002.

³⁰ Zob. T. Penner, *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 101; por. G. Santas, *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1980, s. 248.

³¹ Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 110.

³² Zob. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 58.

³³ Zob. G. Reale, *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, s. 48; por. W. Jaeger, *Paideia*, s. 876.

- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 601–857.
- Blackburn S., *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Cherniss H., *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 244–258.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Dembiński S., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Dodds E. R., *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 206–229.
- Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
- Fearn F., *Zenon i żółw. Jak myślą filozofowie*, Warszawa 2007.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.
- Gajda J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period*, Cambridge 1998.
- Guthrie W.K. C., *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 230–243.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179–210.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.
- Kahn C., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, Warszawa 2018.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w. p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski P., *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998.
- Penner T., *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 96–118.
- Platon, *Państwo*, w: *Platon, Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11–338.
- Reale G., *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 39–54.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2005.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.
- Santas G., *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1980, s. 264–298.
- Skrzypek-Faluszczyk J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Szlezák T. A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2005.
- Szlezák T. A., *Czytanie Platona*, Warszawa 1997.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
-

Abstrakt

Platoński obraz jaskini jako alegoria metamorfozy duszy

W niniejszym artykule interpretuję obraz jaskini w sposób, który wykracza poza tradycyjne paradygmaty jej odczytania (ontologiczny, epistemologiczny, polityczny itd.). W punkcie pierwszym pytam o wartość obrazu, mitu i metafory jako środków komunikowania filozoficznego przekazu. W punkcie drugim przedstawiam argumenty za tym, że obraz jaskini w pełnym tego słowa znaczeniu może być nazywany alegorią. Posiada bowiem mityczną fabułę, która uzupełniona jest konkretnym wyjaśnieniem jej znaczenia. W punkcie trzecim proponuję zwrócić uwagę na to, że alegoria jaskini nie tylko opisuje statyczną strukturę ontyczno-epistemologiczną, ale jest również dynamicznym i ekspresyjnym ukazaniem pewnej ludzkiej historii.

Obraz jaskini przedstawia więc sekwencję faktów i następstwo zdarzeń, będących opisem losów i doświadczeń człowieka. W zakończeniu natomiast konkluduję, że ta podwójna (alegoryczno-dynamiczna) perspektywa przynosi jeden wspólny wniosek. Otóż zasadniczym przesłaniem obrazu jaskini jest ukazanie pewnego szczególnego doświadczenia duszy – jej wieloaspektowej, radykalnej metamorfozy. Dla wyrażenia jej oryginalności i nowatorstwa Platon dokonał redefinicji pojęć *periago* i *periagoge*.

Słowa kluczowe: Platon, Politeia, alegoria jaskini, Dobro, poznanie noetyczne, konwersja duszy

Abstract

Plato's depiction of the cave as the allegory of the soul's metamorphosis

In this paper I interpret depiction of the cave in a non-traditional way (ontological, epistemological, political etc.). At the first point I ask about the value of the depiction, myth and the allegory as a means of the convey of philosophical message. At the second point I argue that the depiction of the cave is par excellence the allegory. It contains mythical plot and specific explanation its meaning. At the third point I suggest get attention to the fact, that the allegory of the cave show not only static ontological and epistemological structure but also in dynamic and expressive way present some human's history. The depiction of the cave represent the sequence of the facts and the consequence of the events as a description of the human's lot and experiences. At the end I conclude that this dual (allegorical and dynamical) perspective gets one common deduction. Well, the primary sense of the allegory of the cave is to show some specific experience of the soul – its many-sided, radical metamorphose. To show innovation and quaintness this soul's transformation Plato used a term of *periago* and *periagoge*.

Keywords: Plato, The Republic, allegory of the cave, noetic cognition, conversion of the soul

