

Dobrosław KOT

## CZCIGODNE JARZMO METAFORY Kilka uwag na marginesie Platońskiej paraboli jaskini

*Ulotność światła, jego migotliwość, panujący wszędzie światłocień – wszystko to chyba bardziej odpowiada temu, co doświadczane jest przez nas jako prawda, niż inne metafory. Podobnie jak światła nie można pochwycić i zamknąć, tak i prawda ciągle się wymyka. Uporczywy ruch w jej stronę nie rozwiązuje tego problemu: ostatecznie nie można przez całe życie patrzeć prosto w słońce. To, co najwyższe, zawsze pozostanie niedostępne.*

Końcowe fragmenty szóstej księgi *Państwa* Platona przynoszą dialog, który wprowadza czytelnika w słynną parabolę jaskini:

– Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać, i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne.

– Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba? – zapytał.

– Tego, co ty nazywasz światłem – odpowiedziałem.

– Prawdę mówisz – powiada.

– Zatem nie mała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność, łącznik między nimi zaniejszy od innych powiązań, chyba że światło to jest czynnik mało czcigodny.

– Ależ – powiada – daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym<sup>1</sup>.

Przetłumaczone przez Władysława Witwickiego jako „łącznik” słowo „zygon” oznaczało w grece również jarzmo. Tak tłumaczy je Martin Heidegger w rozprawie *Platona nauka o prawdzie*<sup>2</sup>. Światło jest zatem jarzmem, które zwiiera ze sobą to, co widziane, i samo widzenie, umożliwia zobaczenie tego, co widzialne. Już u Platona jednak staje się ono również metaforą – omawiane przez Sokratesa i Glaukona zagadnienie tylko pozornie bowiem dotyczy praw optyki. Widzenie jest widzeniem prawdy, widzeniem tego, co w gruncie rzeczy niemożliwe do zobaczenia za pomocą oczu. Sokrates określa rolę światła następująco:

– Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i praw-

<sup>1</sup> P l a t o n, *Państwo*, 507 D-508 A, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010, s. 280.

<sup>2</sup> P o r. M. H e i d e g g e r, *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 199.

dy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej<sup>3</sup>.

Nie sposób chyba pomyśleć filozofii Zachodu bez metafory światła. Powraca ona od greckich czasów nie tylko przywoływana wprost, ale też obecna w języku potocznym, nieświadomym Platona czy Heraklita. W języku polskim odnaleźć ją można w słowach takich, jak „oświata”, „oświecenie”, „wyjaśnienie” czy „objaśnianie”. Język przechowuje też jej rewers, mówiąc o ciemności, mrokach niewiedzy, niejasnościach. Wyrwanie się z tej metaforyki myślenia, które chce pomyśleć prawdę i poznanie, wydaje się zadaniem niemal niewykonalnym: język na każdym kroku przypomina nam o nałożonym przed wiekami jarzmie.

Rozważania przedstawione w niniejszym artykule nie pojawiają się w próżni. Wokół metaforyki światła przez wieki narosła obszerna literatura, w której skład wchodzi zarówno samodzielne rozważania wielkich filozofów, myślących z wnętrza metafory światła, jak i skrupulatne komentarze hermeneutów i egzegetów. Prezentowane tu myślenie nie ma ambicji stawać z wszystkimi tymi szacownymi tekstami w szranki. Cel jest tu o wiele skromniejszy: wyrazić zdziwienie napięciem językowym pomiędzy czymś lekkim i nieuchwytnym – jak światło – a czymś konkretnym i przyziemnym – jak jarzmo. Myśl przeskakująca swobodnie pomiędzy światłem a jarzmem stanowi w istocie jedyną ośnowę tego tekstu. Dlatego przywoływanie licznej literatury przedmiotu, choć tak cenne i pożądane w pracach naukowych, tutaj byłoby raczej jarzmem niż przydatnym rozświetleniem. Niewskazane wydaje się też wiązanie metaforyki światła w inne jarzma, na przykład zestawianie dwóch paradygmatów poznania: jako widzenia i jako słyszenia. Te perspektywy i konteksty przekraczają skromne cele prowadzonych tu rozważań, co oczywiście ogranicza ich wartość i zasięg. Można jednak potraktować te uwagi jako „rozpoznanie terenu” i zarazem zapowiedź bardziej pogłębionych poszukiwań.

Z pozoru światło znajduje się tu na drugim planie: jest metaforą, środkiem służącym lepszemu wyłożeniu problemów związanych z poznawaniem prawdy. Może jednak ów środek łączy opowieść o świetle z myśleniem o prawdzie tak ściśle, że staje się jarzmem. Dwuznaczna rola jarzma nie jest tu bez znaczenia. Dzięki jarzmu woły idą równo, ciągnąc wóz. Czyż zatem jarzmo nie zastępuje woźnicy, który w innej platońskiej metaforze sprawia, że dwa konie,

<sup>3</sup> P l a t o n, dz. cyt., 508 E-509 A, s. 281n.

części duszy, nie wykoleją rydwanu? Woźnica był jednak symbolem duszy rozumnej. Jarzmo zaś jest bezrozumnym uchwytem, konstrukcją, która działa zupełnie nieświadomie. To samo jarzmo stanowi bowiem również symbol zniewolenia, podporządkowania, ciężaru, którego nie da się zrzucić.

U Platona jarzmo staje się metametaforą: skoro światło (metafora prawdy) jest jarzmem dla widzianego i widzenia, to rolę tej metafory trzeba wyjaśnić na kolejnym poziomie metaforyzacji. I choć na temat metaforyki światła powiedziano już zapewne wszystko, to może warto jeszcze pomyśleć nad dwuznaczną rolą jarzma. Problem, który tu się pojawia, można ująć następująco: Czy to wszystko, co wiemy i przeczuwamy na temat prawdy (poznania, idei Dobra i tak dalej), wynika z wiedzy o tych doniosłych sprawach, czy też jest konsekwencją pieczołowitej i szczegółowej analizy samej metafory światła? Innymi słowy: Ile wiemy o prawdzie samej, a ile o tym, jak działa światło? Być może napięcie w jarzmie między prawdą a światłem nie okaże się tak radykalne i aporetyczne jak w wypowiedzianej właśnie alternatywie. Warto chyba jednak zobaczyć, co sama metaforyka światła wnosi do naszego rozumienia prawdy. Przyglądając się samej metaforze, można dostrzec fundamentalne aporie i napięcia.

### POZAŚWIATOWOŚĆ ŚWIATŁA

Nie ma chyba potrzeby rozpoczynać tych rozważań od prezentacji parboli jaskini, trudno przecież o tekst bardziej znany i częściej komentowany w filozofii. Obraz jaskini będzie jednak powracał, zwłaszcza w dalszej części artykułu, gdy przywołana zostanie Heideggerowska wykładnia Platońskiej koncepcji prawdy.

Trzeba jednak na wstępie zwrócić uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, obraz nakreślony przez Platona jest bardzo szczegółowy. Filozof precyzyjnie rysuje zarówno scenografię zdarzeń (jaskinię, mur, ścieżkę, ognisko, umiejscowienie kajdaniarzy), jak i ich przebieg, kolejne etapy drogi kajdaniarza, od wychodzenia z jaskini do dramatycznego powrotu<sup>4</sup>. Platon dba, aby czytelnik miał przed oczami dokładnie te same obrazy, co on, stara się nie pozostawiać zbyt dużego pola dla swobodnej wyobraźni. I rzeczywiście, możliwe fabularne domysły (na przykład, czy kajdaniarze nie mogą odwrócić twarzy w stronę światła) zostają rozstrzygnięte na poziomie samego opisu. To pokazuje, jak poważna jest rola metafory w myśleniu Platona. To nie stylistyczny ornament, lecz przemyślana sekwencja obrazów i zdarzeń rozwijających metaforę

<sup>4</sup> Por. tamże, 514 A-517 A, s. 287n. Tekst grecki wraz z filozoficznym tłumaczeniem Heideggera można znaleźć w: H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 180n.

w parabolę, która ma naprowadzać każdego odbiorcę na te same wnioski. Platon myśli z wnętrza metafory, czyniąc z tego sposobu myślenia precyzyjne narzędzie swej dialektyki.

Po drugie, autor *Państwa* już od początku sygnalizuje tajemniczy i problematyczny charakter światła. Z pozoru wszystko jest jasne. Czujemy, że rozumiemy podstawowe intuicje powiązane ze światłem: w świetle widać lepiej i wyraźniej, w mroku przedmioty tracą kontury, kolory trudno dostrzec. Platon podąża jednak za tą intuicją i poszerza horyzont użycia metafory. Wprawdzie w świetle widać lepiej, ale ono nie tylko oświetla, lecz może również oślepić. Przechodząc z ciemności w światłość, nie tylko nie zyskujemy zdolności widzenia, ale tracimy ją na jakiś czas, oczy muszą się bowiem przyzwyczaić do nowych warunków. Kiedy jednak już się do nich przyzwyczajają, ponowne wejście w cień przynosi ten sam efekt: ci, którzy świetnie widzieli w świetle, stają na progu mroku jak oślepieni. Sprawy się zatem komplikują, lecz nadal pozostajemy na poziomie potocznych intuicji. Tu droga jednak się nie kończy, albowiem dalszy namysł nad światłem odbiera nam poczucie jednoznaczności. Doświadczamy czegoś ulotnego i w pewnym sensie nierealnego (w potocznym znaczeniu tego słowa): światło nie jest rzeczą, nie można go dotknąć, złapać, zamknąć w pudełku. Wymyka się nam i naszemu myśleniu. Jest w świecie, lecz w jakiś sposób ten świat przekracza. Jeśli zatem przez metaforyzację rozumiemy pewien zabieg myślowy, który coś trudno uchwytnego (jak prawda, poznanie czy idea Dobra) pozwala ująć za pomocą naocznych obrazów, powszechnych i zrozumiałych, to myśląc nad naturą światła, widzimy, że to, co ma nam pomóc, wcale nie jest tak oczywiste i łatwe do ujęcia. I nawet jeśli pozostajemy na poziomie potocznego doświadczenia i nie zanurzamy się w podnoszone przez fizyków problemy (takie, jak na przykład paradoksalna dwoistość natur falowej i korpuskularnej), to światło samo w sobie wymaga wyjaśnienia i zrozumienia. Ta jego problematyczność znajduje wyraz w Platońskiej paraboli. Wymykające się myśleniu światło zdaje się znakomicie pasować do idei Dobra, która wszystko przekracza i przewyższa. Platon nie chce łatwą metaforą uspokajać myślenia. Czasem zrozumienie metafory wystarcza do uznania, że rozumie się również to, co metafora ma wyrażać. I o ile na przykład obraz jaskini nie rodzi pytań (pojęcie jaskini nie jest szczególnie tajemnicze), o tyle światło wprowadza niepokój. Niepokój rośnie, kiedy Platon w tym samym kontekście mówi o jarzmie. Czy może być coś bardziej konkretnego, sztywnego, przyziemnego? Światło wznosi na wyżyny, jarzmo sprowadza na ziemię. Światło jest jarzmem. Jarzmo niepokojąco trafnie wyraża aporetyczność światła oraz wszystkiego tego, do czego Platońska metafora ma nas odsyłać.

Po trzecie wreszcie, metafora światła ujawnia swoją wielką zaborczość. Jarzmo zaprzęga do pracy kolejne pojęcia, pęczniąc od znaczeń. Już na tym

etapie wprężone zostały pojęcia: widzenia, poznania, prawdy i dobra, dalej pojawią się między innymi pojęcia odkrywania i przypominania. Światło zdaje się przeświecać wszystko, co tylko znajdzie się w pobliżu. Może to świadczyć o doniosłości metafory, ale rodzi się pytanie, czy metafora zbyt pojemna jest w stanie coś jeszcze odsłonić.

Jeden z poruszonych tu wątków wydaje się na tym etapie rozważań szczególnie interesujący. Otóż światło, działając w świecie, przychodzi do tego świata skądinąd. Nie jest żadną z rzeczy i nie zachowuje się jak rzecz, jest zatem – w pewnym sensie – pozaświatowe. Nie jest częścią świata, pojawia się w ulotny sposób i w świecie tylko gości. Jednocześnie, co równie istotne, tylko dzięki niemu świat może zostać poznany. Sama światowość zatem światu nie wystarcza, uniwersum rzeczy nie jest ani samowytłumaczalne, ani samowystarczalne: dzięki światłu słońca rzeczy są nie tylko widzialne, ale też powstają, rozwijają się i istnieją: „Od niego pochodzą pory roku i lata, i [...] ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, i [...] jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam [kajdaniarze – D.K.] poprzednio widzieli”<sup>5</sup>. Do jarzma zostaje zatem wprężnięte (choć w pewnym szczególnym sensie) samo istnienie rzeczy.

Oczywiście tak się sprawy mają na terenie filozofii Platona i można by przywołać szczegółowe analizy i interpretacje teorii idei. Jednakże przedmiotem tych rozważań nie są subtelności metafizyki Platona, mają one na celu jedynie dostrzeżenie – na ile jest to możliwe – jaką rolę odgrywa w niej metafora światła. Wydaje się, że na potrzeby tych rozważań można powiedzieć o pewnej pozaświatowości światła. Ta pozaświatowość, choć oczywiście bywa problematyzowana na różne sposoby, ma charakter uniwersalny. Pojawia się bowiem nie tylko w filozofii Platona, lecz również w myśleniu niekiedy bardzo od Platońskiego odległym.

Przewrót subiektywistyczny, który dokonał się w filozofii nowożytnej, przynosi wprawdzie zmianę perspektywy, lecz pozostaje pod jarzmem metafory. I kiedy Kartezjusz formułuje zasady swej metody, to zobowiązuje się uznawać za prawdziwe tylko to, co jawi się przed umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie ma powodu, by o tym powątpiewać<sup>6</sup>. Pojawia się tu zatem kryterium zaczerpnięte z retoryki świetlistości: jasność i wyraźność. Źródłem tego światła jest zaś umysł, przed którym przedstawiają się różne rzeczy i sprawy. To umysł dysponuje „światłem przyrodzonym dla odróżniania prawdy od fałszu”<sup>7</sup>, choć według Kartezjusza to Bóg obdarza człowieka tym światłem.

<sup>5</sup> P l a t o n, dz. cyt., 516 B-C, s. 289.

<sup>6</sup> Por. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże, s. 32.

Koncepcja zarysowana przez Kartezjusza znajduje rozwinięcie w klasycznej fenomenologii. Według Kartezjusza bowiem Ja jako rzecz myśląca pozostaje nadal jakąś częścią świata – nie jest więc pozaświatowe. Na ten błąd wskazuje Edmund Husserl. Według niego „nie może [...] uchodzić za coś samo przez się zrozumiałego, jakobyśmy w [...] czystym ego zachowywali małą cząstkę świata”<sup>8</sup>. Zdaniem Husserla Kartezjusz nie uchwycił właściwego sensu transcendentальной subiektywności. Zawieszenie sądu o realnym istnieniu świata, czyli redukcja transcendentálna, wyklucza, by w uzyskanym na tej drodze czystym Ja (i dalej Ja transcendentálnym) pozostała jakaś cząstka wziętego w nawias świata. Błąd Kartezjusza nazywa Husserl niedorzecznym transcendentálnym realizmem<sup>9</sup>. Ujmując to w skrócie, można powiedzieć, że droga do wiedzy apodyktycznej i adekwatnej możliwa jest w transcendentálnej fenomenologii tylko przez dojście do irrealnego Ja. Tylko takie огоłocone ze światowości Ja zdolne będzie w zadowalający dla fenomenologii sposób rozświetlić świat i konstytuować jego sensy. Według Platona światło stanowi łącznik widzenia i tego, co widziane. Według Husserla podobnie: intencjonalna świadomość łączy noezy z noematami. I w przypadku obydwu tych jarzm konieczne jest wyłączenie ich ze światowości.

Husserl rzadko posługuje się metaforą światła, zresztą jego język starannie wystrzega się metafor, dążąc do zbudowania ścisłej nauki. O świetle świadomości w fenomenologii pisze natomiast Krzysztof Michalski w pracy *Logika i czas*<sup>10</sup>, chociaż pod koniec rozdziału poświęconego temu zagadnieniu przyznaje, że aby zrozumieć myślenie Husserla, trzeba porzucić metaforykę, w tym metaforę „słońca czyniącego wszystko widzialnym”<sup>11</sup>. W dziełach Husserla można jednak znaleźć wiele odniesień do napięcia między jasnością a ciemnością. Pisze on na przykład o jasnej naoczności i ciemnych wyobrażeniach<sup>12</sup>, przeciwstawiając silną poznawczo samoobecność słabszym uobecnieniom. Jak „pracuje” ta para słów („jasność”–„ciemność”) w samej fenomenologii, pokazuje dłuższy cytat z *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, z paragrafu poświęconego metodzie ujaśniania: „I o ile pozostaje jeszcze jakiś cień niej jasności, o tyle zaciemnia on te momenty występujące w tym, co dane «samo», które przez to nie wchodzi w światny krąg tego, co dane w sposób czysty. W wypadku zupełnej niej jasności, przeciwnego biegu zupełnej jasności, całkiem nic nie doszło do prezentacji,

<sup>8</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 34.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>10</sup> Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 52.

<sup>11</sup> Tamże, s. 154.

<sup>12</sup> Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 109.

świadomość jest «c i e m n a», już wcale nie oglądająca, już w ogóle nie «prezentująca» we właściwym sensie. Stosownie do tego trzeba nam powiedzieć: Prezentująca świadomość w ścisłym sensie i naoczna – w przeciwieństwie do nienaocznej, j a s n a – w przeciwstawieniu do c i e m n e j – to się pokrywa. Tak samo: stopnie prezentacji, naoczności, j a s n o ś c i. Granicznym punktem zerowym jest c i e m n o ś ć, granicą odpowiadającą j e d n o ś c i jest p e ł n a j a s n o ś ć, naoczność, prezentacja”<sup>13</sup>.

Zastanawiające jest to nagromadzenie słów powiązanych ze światłem. Wyrwany z kontekstu fragment może nawet sprawiać wrażenie glosy do Platonńskiej paroli jaskini, choć w pismach Husserla trudno znaleźć bezpośrednio odwołanie do tekstu *Państwa* (Michalski powątpiewa nawet, czy jaskinia zrobiła na twórcy fenomenologii jakiegokolwiek wrażenie<sup>14</sup>). Widać tu jednak tę samą metaforyczną intuicję w odróżnieniu jasnej świadomości (ogładającej) i świadomości ciemnej (nieogładającej). Należy zaznaczyć, że w jarzmo metafory wprzęgnięte zostają nowe pojęcia: naoczności i prezentacji; panowanie światła obejmuje kolejne dziedziny. Jasność i ciemność przypisywane są świadomości, pozaświatowemu światłu, które umożliwia poznanie. I przy wszystkich różnicach między ujęciami Husserla i Platona, które zapewne ujawniłyby się w drobiazgowej analizie, widać wyraźnie ważne punkty wspólne.

Zapewne między innymi z tego powodu Cezary Wodziński stwierdza: „Fenomenologia jest ćwiczeniem się – wprawianiem [...] – w widzeniu. Sztuką poruszania się w przestrzeni światła i cienia. Światłocien to właściwa nazwa jej przestrzenności sc. właściwego fenomenologii obszaru doświadczenia”<sup>15</sup>.

Ta gra, choć poddana transcendentalnej metamorfozie, dalej toczy się na ścieżce pomiędzy dnem jaskini a pełnym słońcem. Do analiz Wodzińskiego przyjdzie jeszcze powrócić. Teraz, dla porządku, należy wspomnieć także o innym miejscu działania światła. To trop odnaleziony w filozofii spotkania, której twórcy krytycznie odnosili się do całej filozofii zachodniej, uznając jej niedialogiczne podejście za zasadniczy błąd. Martin Buber tak charakteryzuje Ty z relacji Ja–Ty: „Nie jest Nim lub Nią, oddzielnym od innego On lub Ona, punktem naniesionym na sieć świata utkaną z przestrzeni i czasu; nie jest też ukształtowaniem, podpadającym pod doświadczenie i dającym się opisać, luźną wiązką określonych właściwości. Bez sąsiadów i bez spojeń jest on Ty i wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w *jego* świetle”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 213. W cytacie wyróżniłem wszystkie słowa związane z metaforyką światła, opuściłem natomiast (podobnie jak w innych przytoczeniach) rozstrzelenia obecne w tekście źródłowym.

<sup>14</sup> Por. M i c h a l s k i, dz. cyt., s. 54.

<sup>15</sup> C. W o d z i ń s k i, *Światłocienie zła*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 42.

<sup>16</sup> M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 43.

Bez wątpienia w filozofii współczesnej myślenie dialogików jest rewolucją i otwarciem zupełnie nowych perspektyw. Bez wątpienia również filozofowie tej szkoły odnoszą się krytycznie do wszelkich filozoficznych problematykacji świata i poznania, które zastali. Jednocześnie jednak Buber podąża drogą, której węzłowe punkty zostały tu już wcześniej nakreślone. Na przestrzeni jednego akapitu wyrwa Ty ze świata opisanego przez przestrzeń i czas oraz relacje podmiotowo-przedmiotowe. Ty jest w tym sensie nie z tego świata, wymyka się wszystkim ujęciom (do tego stopnia, że próba uchwycenia Ty i jego uprzedmiotowienia niszczy Ty i czyni z niego na powrót To: Jego lub Ja). Akapit puentuje rolę tak rozumianego pozaświatowego Ty: wszystko inne żyje w jego świetle (nawet słowo „jego” podane jest kursywą, aby przypadkiem nie zniszczyć Ty przez formę trzeciej osoby). Ty jako źródło światła odgrywa tę samą pozaświatową rolę, którą pełniły wcześniej idea Dobra czy Ja transcendentalne: nie będąc częścią świata, oświetla go i nadaje mu sens.

Platon, Husserl i Buber – tak różni filozofowie, reprezentujący tak różne filozofie, są jednak wprzęgnięci w to samo jarzmo: metaforę światła. To podobieństwo można próbować tłumaczyć inspiracją. Trudno sobie wyobrazić, by Husserl i Buber nie znali fundamentalnego tekstu Platona. Ale przecież nie chodzi tu o przejęcie czyjejś koncepcji. Wydaje się, że mamy do czynienia z czymś innym – ujawnia się pewien schemat. Być może, gdy tylko zaczyna się myśleć za pomocą metafory (w tym wypadku metafory światła), pewne problemy układają się w podobny wzór. I mimo że platonizm, fenomenologia transcendentalna i filozofia spotkania w istotny sposób różnią się od siebie, to dopuszczenie w nich metaforyki światła pociąga za sobą podobne poważne konsekwencje w myśleniu. Po pierwsze, światło staje się czymś centralnym, ostatecznym źródłem sensu. Po drugie, źródło światła zostaje wyłączone ze świata.

Jest jeszcze trzecia ważna konsekwencja, będąca pochodną samego procesu metaforyzacji. Pozaświatowość światła tylko z pozoru je odrealnia. W gruncie rzeczy metaforyzacja ustanawia porządek odwrotny: skoro dopiero pozaświatowe światło może oświetlić, wyjaśnić i uzasadnić to, co dane bezpośrednio, a więc świat, to ów świat nie ma w sobie istnienia absolutnego<sup>17</sup>. Jego istnienie zostaje zakwestionowane w swym absolutnym rozszczeniu, gdyż zostaje ono dopiero umożliwione przez światło. Irrealność światła ma zatem charakter pozorny: to światło istnieje naprawdę, wszystko inne zaś – parafrazując Buber, powiedzmy – żyje w jego świetle. W tym sensie najprawdziwsze są idea Dobra, Ja transcendentalne czy Ty.

<sup>17</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 526.



## WYDOBYWANIE NA JAW

Nie sposób dziś myśleć o paraboli jaskini, nie biorąc pod uwagę rozważań Heideggera. Sprawa jest znana i nie ma chyba potrzeby dokładnie referować poglądów niemieckiego filozofa, ograniczę się zatem do wskazania kluczowych kwestii tej wykładni, istotnych przede wszystkim dla prowadzonego tu namysłu.

Heidegger wskazuje na czasowy wymiar Platońskiej paraboli. Sama jaskinia i to, co poza nią, ma charakter statyczny. Ruch w tym obrazie wprowadzony zostaje przez wędrowkę kajdaniarza, najpierw poza jaskinię, poprzez wszystkie etapy pośrednie, aż do momentu, kiedy wyzwolony więzień może patrzeć prosto w słońce. Na tym jednak droga się kończy: kajdaniarz wraca do jaskini i próbuje wyklądać to, co zobaczył na zewnątrz, swoim dawnym towarzyszom. Najistotniejsze dla Heideggera są momenty przejścia<sup>18</sup>. W momencie przejścia, po pierwsze, oślepienie poprzedza oświecenie i oczy muszą się przyzwyczaić do światła bądź ciemności. Po drugie, zyskiwanie nowej wiedzy (świadomości) wiąże się z utratą tego, co się wcześniej sądziło. Na każdym bowiem stopniu tego przechodzenia aletheia (czyli to, co nieskryte) musi zostać inaczej pomyślana<sup>19</sup>.

Fundamentalnym i niezwykle inspirującym odkryciem Heideggera jest prywatny charakter słowa „aletheia”, tłumaczonego zazwyczaj jako prawda. Heidegger wskazuje na przeczący charakter tego słowa: „a-letheia”. Przeczący prefiks „a-” sprawia, że myślenie o tak rozumianej prawdzie musi kierować się w stronę tego, co w słowie tym zostaje zanegowane: „Prawda oznacza pierwotnie to, co zostało wydarte skrytości. Prawda jest więc tym, co każdorazowo zdobywane na sposób odkrywania i wydobywania na jaw [*Entbergung*]. Przy czym skrytość ta może być różnego rodzaju: może być zamknięciem, przechowaniem, okrywaniem, przykrywaniem, zasłanianiem, przestawieniem”<sup>20</sup>.

Nie-skrytość przypomina, że pierwotnym stanem jest skrytość. Prawda nie jest zatem dana w tym, co bezpośrednio. Do prawdy należy dążyć, należy wyruszyć po nią, wydostać się poza to, co bezpośrednio dane. Odkrywanie prawdy jest procesem. Ale też, co równie ważne, prawda nie jest dana raz na zawsze. To, co raz odkryte, będzie dążyć do ponownego skrycia. Ten zdarzeniowy charakter alethei nie jest przypadkowy i parabola Platona jest zapisem drogi, a nie stanu. Rzeczywistość odsłania się w procesie, a zwłaszcza w przejściach pomiędzy stopniami. Ponieważ ruch – w stronę światła i powrotny

<sup>18</sup> Por. Heidegger, dz. cyt., s. 191n.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 194n.

<sup>20</sup> Tamże, s. 197.

w mroki jaskini – jest czymś niekończącym się, prawda zawsze będzie się tylko przydarzać, ujawniać na moment, na mgnienie oka. Ten, który zobaczył słońce, chce opowiedzieć o nim pozostałym więźniom, będąc zaś na powrót w jaskini – jeśli nie spełni się przepowiednia i nie zginie z rąk dawnych towarzyszy – zechce znów ujrzeć słońce.

Być może dopiero interpretacja Heideggerowska pozawala odsłonić całą moc metaforyki światła. Ulotność światła, jego migotliwość, panujący wszędzie światłocień – wszystko to chyba bardziej odpowiada temu, co doświadczane jest przez nas jako prawda, niż inne metafory. Czasem prawda oddawana bywa za pomocą metafory skarbu – raz zdobyta trwa i przynosi radość posiadaczowi. Doświadczenie podpowiada jednak coś innego. Podobnie jak światła nie można pochwycić i zamknąć, tak i prawda ciągle się wymyka. Uporczywy ruch w jej stronę nie rozwiązuje tego problemu: ostatecznie nie można przez całe życie patrzeć prosto w słońce. Śmiertelni są jego blaskiem oślepieni. To, co najwyższe, zawsze pozostanie niedostępne.

Przed poznającym metafora światła wznosi nieznośną aporię, która rozgrywa się w samym jarzmie między widzianym a widzeniem: patrząc prosto w słońce, oślepiemy, uważnie poznając zaś oświetlony słońcem świat, odwracamy wzrok od tego, co najważniejsze: źródła światła. Nie można jednocześnie patrzeć na oświetlone i oświetlające. W rozprawie poświęconej sentencji Heraklita (szesnastemu fragmentowi) Heidegger pisze o konsekwencjach świetlnej metafory. Odwracanie się od oświetlenia sprawia, że wszystko, co oświetlone, pozostaje obce<sup>21</sup>. Zwrot ku oświetlającemu nie rozwiązuje wszystkich napięć: „Atoli złota niepozornego blasku oświetlenia nie sposób pochwycić, bo nie jest ono czymś uchwytnym, lecz jest czystym wydarzeniem. Niepozorne świecenie oświetlenia wypływa ze zbawczego krycia w trzymającej się w sobie przechowalni przesłania. Dlatego świecenie oświetlenia jest w sobie zarazem zasłanianiem się i w tym sensie czymś najciemniejszym”<sup>22</sup>.

Światło nie jest złotem, prawda nie jest skarbem, nie jest czymś, co można posiadać. Niemożność posiadania prawdy (jakże można osiągnąć w świecie coś pozaświatowego?) odsyła do samej istoty światła: jest nią świetlistość i widzialność<sup>23</sup>, a nie bycie czymś – coś bowiem można mieć – bardzo świetlistym lub doskonale świetlistym. W cytowanym wyżej fragmencie bodaj najważniejsze – i zarazem najbardziej niepokojące – wydaje się jednak coś innego. Aporia świetlistości zostaje wypowiedziana w paradoksie: świecenie oświetlenia jest czymś najciemniejszym. Ten paradoks wydaje się łatwy do wyłożenia: jeśli

<sup>21</sup> Por. t e n ż e, *Aletheia*, w: tenże, *Rozprawy i odczyty*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 251.

<sup>22</sup> Tamże, s. 251n.

<sup>23</sup> Por. t e n ż e, *Platona nauka o prawdzie*, s. 199.

zasadą widzenia jest światło, to samego źródła światła nie można zobaczyć, gdyż nic go nie oświetla. Spoglądanie w samo świecenie oślepia. Wszystko się zgadza: to, czego nie można zobaczyć, jest ciemne, a zatem niemożliwe do zobaczenia oślepiające źródło światła jest ciemnością. Słowa pasują do siebie. Jednocześnie, na innym poziomie, myślenie się buntuje: jak jasne może być zarazem ciemne i co to oznacza? Ujawnia się tu zupełnie samodzielne życie metafory. Metafora oddziałuje na metapoziomie: zostaje zastosowana nie do rzeczywistości pierwotnej (która później poddana będzie metaforyzacji), lecz do samej metafory. Heidegger przecież nie mówi o słońcu, ale o tym, co słońce tu oznacza. Mamy zatem kolejne, po jarzmie, użycie metametafory: metafory odniesionej nie do faktyczności jako takiej, lecz do faktyczności uprzednio zmetaforyzowanej.

Metafora dotyka tu mowy, a nie świata. Czy jednak da się te dwa poziomy rozdzielić? Zapewne tak, lecz nie w ramach paraboli jaskini. W paraboli mowa jest o oglądaniu cieni, rzeczy, odbić, świata, słońca. Lecz przecież obrazy te nie opowiadają o wprawianiu się w widzeniu, o ćwiczeniu wzroku. To nie traktat o optyce – świetlistość stanowi przecież metaforę. Na samym początku, jeszcze w jaskini, mowa jest o tym, że kajdaniarze określają nazwami cienie<sup>24</sup> i mają swoją mądrość<sup>25</sup>. Kajdaniarz właśnie uwolniony z jaskini byłby natomiast bezradny, gdyby wyzwoliciiele zasypywali go pytaniami na temat tego, co aktualnie widzi<sup>26</sup>. A ten, który do jaskini powraca, jest w kłopotcie, gdy ma po staremu wyklądać cienie<sup>27</sup>.

Platon nie traci z pola widzenia kwestii języka i tego, że prawda na każdym etapie jest jakoś wykładana i poprzez język buduje wiedzę. Ta wiedza może być zupełnie pozorna (jak mądrość w jaskini) lub bliższa prawdy, lecz jest wypowiedzana. Jeśli zatem aletheia jako nieskrytość dana jest nie wzrokowi, lecz myśleniu, to tkankę prawdy stanowi słowo, a nie wrażenia wzrokowe. Te ostatnie są dopiero przekładane na język (na przykład szukamy nazwy, by oddać jakiś odcień lub kształt). Ale prawda w tym najwyższym Platónskim sensie wydarza się w myśleniu, a więc w języku. Ten moment akcentuje bardzo wyraźnie Wodziński, kontynuując przywołane wyżej rozważania: „«Słowo» jest najbardziej wrażliwym instrumentem optycznym. «Słowo» jest okiem otwierającym się (bądź przymykającym) na «grę» światłocienia. «Słowo» jest otwieraniem i zamykaniem «jaskini». Uciekając się do truizmu, «widzieć» to – w sytuacji fenomenologicznej – nie tyle «wiedzieć», ile «wypowiedzieć» i «wypowiadać»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Por. P l a t o n, dz. cyt., 515 B, s. 288.

<sup>25</sup> Por. tamże, 516 C-D, s. 289.

<sup>26</sup> Por. tamże, 515 D, s. 288.

<sup>27</sup> Por. tamże, 516 E, s. 290.

<sup>28</sup> W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 43.

Gra światłocienia jest grą w wypowiedzianie nieskrytego, w możliwość wypowiedzenia tego, co w sensie filozoficznym najgłębiej przeczute. Ale przecież myślenie nie jest tylko szukaniem słów do wyrażenia jakiegoś przedjęzykowego przeczucia. Wtedy gra byłaby czymś wtórnym, następującym po zasadniczym etapie poznania. Tymczasem w ścisłym sensie sama parabola jaskini stanowi przykład takiej gry. Platon chce wypowiedzieć możliwie najprecyzyjniej i w sposób najbardziej trafiający do odbiorcy to, co najważniejsze: jak możliwa jest prawda i poznanie. I opowieść o jaskini, świetle, jarzmie jest tą grą. Wprawianie się w widzeniu to ćwiczenie języka. Mowa pozwala zobaczyć to, co nieskryte. Skryte skrywa się mowie, w nienazwaniu, w niemożności wypowiedzenia. Bezradność wobec prawdy jest bezradnością mowy.

Może zatem postawiony na początku tych rozważań problem powinien zostać przeformułowany? Okazało się bowiem, że metafora światła i towarzyszące jej konsekwencje nie są czymś dodanym do filozoficznej prawdy o poznaniu. Gdyby tak było, można by dalej zastanawiać się nad przydatnością takiego narzędzia, traktując je jako dowolne, połączone z istotą rzeczy w sposób przypadkowy. Oczywiście, nadal można sensownie pytać, czy Platon wybrał właściwą grę, sięgając po grę światłocienia. Ujawniło się tu chyba jednak coś ważniejszego: metafora światła nie jest doczepioną ozdobą, czymś swobodnie zastępowalnym. To w niej wypowiedziana zostaje pewna prawda i ta prawda nie istnieje poza tym wypowiedzeniem. Słowem: nie ma czystego, przedjęzykowego i pozajęzykowego odkrycia Platona. To ukształtowane językowo i wydarzające się w mowie myślenie posłużyło się akurat taką a nie inną metaforą. A skoro tak, to wejście we wnętrze tej metafory jest zarazem myśleniem o prawdzie, dobru i poznaniu, i – być może – o tych wszystkich innych rzeczach myślenia, które przez wieki zostały w to jarzmo wprzęgnięte.

## ROZŚWIETLANIE MROKU

To, co zostało powiedziane powyżej, może niepokoić. Przy pewnej interpretacji myśl ta może przecież oznaczać, że każdy dowolnie wybrany przez filozofa językowy obraz jest na wieki zobowiązujący, ponieważ w nim wydarzyła się prawda. Nie taka jednak jest intencja powyższego wywodu. Warto zauważyć różnicę między dwoma Platońskimi figurami: jaskini i światła. Obydwie zostały przez Platona świadomie i nieprzypadkowo wybrane. Ale historia filozofii pokazuje, że to światło jest metaforą bardziej nośną. Sięgają po nią kolejni myśliciele, co tym cenniejsze, im mniej świadomie to czynią. Oznacza to bowiem nie zapożyczenie lub wygodne ruszenie w drogę czyimiś śladami, ale sytuację, gdzie metafora sama się narzuca, organizuje myślenie i pozwala je wypowiedzieć. I tak można najprościej ująć relacje Husserla czy

Bubera z metaforyką światła. Inaczej jest jednak z jaskinią. Ten obraz ciemnej, zamkniętej przestrzeni nie wydaje się dla myślenia tak nieodzowny. Można go zastąpić na wiele sposobów, akcentując albo moment zniewolenia, albo zacienienia, albo niemożność zobaczenia światła. I w dziejach filozofii trudno odnaleźć dalsze życie – poza przywołaniem tekstu Platona – samej jaskini. Widać tu zasadniczą różnicę: o ile opcja „optyków” jest liczna, o tyle grono „speleologów” wąskie. Mówiąc najprościej: metafora światła – zapewne głównie dzięki pewnym właściwościom samego światła, oświetlenia i świetlistości – wydaje się trudna do zastąpienia. Platon używa metafory światła, bo nic lepszego nie można powiedzieć. Natomiast jaskinia – choć precyzyjnie odmalowana wraz z okolicami – wyraża coś, co może zostać wypowiedziane na wiele sposobów. Innymi słowy, filozofie różnych epok i orientacji sięgające po światło są faktycznym dowodem na niezastępowalność tej metafory. Myślenie, dochodząc do pewnego poziomu, samo natrafia na światłość, ciemność, światłościę i wypowiada się, sięgając po te a nie inne słowa. Przewidział to Platon, sięgając po słowo „jarzmo”.

Dlatego można chyba podążyć tropem samych słów i zobaczyć dyskursywne napięcia między nimi, ufając, że nie uprawia się pustej zabawy intelektualnej. A zatem, ćwicząc światłoczułość słowa, pozwalam sobie na pytanie: czy można oświetlić mrok? Banalna odpowiedź na to pytanie prowadzi jednak dalej, w rejony dla myślenia niepokojące. Brzmi ona: w świetle nie widać ciemności. Ciemność jest tą jedyną rzeczą, której oświetlenie nie ujawnia, nie wydobywa ze skrytości. Ciemność pierzcha, ucieka przed światłem. Światło, oświetlając, niweczy mrok. W ten sposób mrok się wymyka.

Ta gra słów tylko z pozoru bawi się obrazami. Jeśli jednak pójdziemy za nią dalej, myślenie może zaprowadzić nas w dziwne regiony. Jeśli bowiem nie można uczynić ciemności przedmiotem poznania, nie można jej wyjaśnić, to wszystko, co jest jakoś powiązane istotowo z ciemnością, znajduje się poza sferą wszelkiego sensu. Wymykanie się ciemności rodzi niepokój.

Oczywiście wiele zależy od tego, co połączymy z ciemnością. Jedna możliwość rysuje się sama: jeśli na jednym biegunie tej gry światłocienia znajduje się idea idei, a więc idea Dobra, to łatwo dopowiedzieć, co kryje się w zupełnym mroku. A jeśli tak, to zła nie można ani zobaczyć, ani pomyśleć. Tę drogę sygnalizuje Wodziński w *Światłocieniach zła*: „Otóż na biegunie źródła światła znajduje się [...] źródło mroku. «Jaskinia» ograniczona jest nie tylko «od strony» absolutnej świetlistości, ale i «od strony» absolutnej ciemności”<sup>29</sup>. Takie ujęcie pozwala zrozumieć, dlaczego wszelkie filozoficzne problematykacje zła zawodzą, są zawsze niewystarczające – temu właśnie zagadnieniu Wodziński poświęca swoją książkę. Konstatacja niewystarczalności

<sup>29</sup> Tamże, s. 43.

filozoficznych problematykacji zła jest najważniejszą konsekwencją banalnego spostrzeżenia, że w świetle nie widać ciemności. Przedmiotem prowadzonego tu namysłu jest jednak sama metafora i jej filozoficzne konsekwencje oraz możliwe ograniczenia.

Dlatego warto pójść innym tropem, choć jest on do pewnego momentu zbieżny z tym, co zostało przed chwilą powiedziane. Jeśli myślenie i poznanie polega na wyjaśnianiu i oświeclaniu – o czym od wieków przekonują nas kolejne, czasem zupełnie nieoczekiwane powroty metafory światła – to można pytać nie tylko o wynikające stąd zyski, ale też straty. Z pozoru strat nie ma: pogrążone w ciemności nieznanne zostaje oświecone i w ten sposób włączone do myślenia jako znane. Jednakże Platon – choć zapewne rozumiem się z jego intencjami użycia metafory światła – akcentuje ruch pomiędzy sferami światłocienia od dna jaskini w pobliże słońca i z powrotem. Ciemne zostaje wyjaśnione. Czy jednak owo coś, co pozostawało w ciemności, po oświeceniu jest nadal tym samym? Czy wydobywając z ciemności owo coś, znajdujemy w świetle dokładnie to samo? Przechodzenie między strefami światłocienia przemienia kajdaniarza. Czy nie przemienia też wszystkiego tego, co chcemy poznać? Może oglądając w oświeceniu ów przedmiot poznania, którego stanie się przedmiotem poznania oświecenie właśnie umożliwia, widzimy coś innego. Jeśli pozostaniemy na poziomie obrazów ze świata zmysłowego, trzeba się z tym zgodzić. Przedmiot zyskuje na przykład barwy, które nie mogły się ujawnić w mroku. Ale przecież intuicja podpowiada nam, że te barwy były właściwościami przedmiotu, tylko okoliczności nie pozwoliły ich dostrzec. Potrzebne było jarzmo między widzeniem a widzianym. Nie ma więc mowy o stratach.

Być może jednak istnieją takie rzeczy myślenia, do których istoty należy pozostawanie w skrytości (skrytość przecież jest pierwotniejsza od nieskrytości). W pełnym świetle rzeczy te tracą coś istotnego. Cień – mówię tu o doświadczeniu światłocienia, a nie intuicji samego Platona – umożliwia czasem dostrzeżenie czegoś, co w pełnym świetle się ukrywa: wypukłości i wklęsłości najlepiej dostrzec w kontraście. Jeśli przez moment przyjmujemy, że intuicja ta nie jest jedynie językową zabawą, lecz poważną grą z metaforą światła, to może dostrzeżemy pewne pola myślenia, gdzie można ją odnaleźć. Mówimy tu nie tylko o doświadczeniu optycznym, lecz także o mroku, który daje do myślenia. Radykalny trop podaje Wodziński: zło. Mniej radykalnym, choć dla myślenia ważnym tropem jest tajemnica. Są rzeczy dane jako tajemnica, nieusuwalna skrytość przynależy do ich istoty. Można co prawda je przeświecić – jak na przykład próbują czynić nauki empiryczne z wieloma sferami życia duchowego czy religijnego – lecz przeświecona tajemnica zdaje się przypominać prześwieconą kliszę fotograficzną: w pełnym świetle nic nie widać.

Heidegger, analizując zachowane sentencje ciemnego Heraklita, dostrzegając tę dwuznaczność światła: „[Pyr] oznacza ogień ofiarny, ogień paleniska, ogień

wart strażniczych, ale także blask pochodni, świecenie gwiazd. W «ogniu» włada oświetlanie, żarzenie się, płonienie, łagodne świecenie, które rozjaśnia i przybliża przestwór. W «ogniu» wszelako włada także uszkodzenie, pochłanianie, zamykanie, gaśnięcie<sup>30</sup>.

Być może zatem niektóre rzeczy myślenia są przez światło bardziej zagrożone niż ocalane. Wydobywanie na jaw może być pochłanianiem, spalaniem. Sądzę, że z tą myślą (choć – trzeba dodać – w przywołanym tekście Heidegger staje ostatecznie po stronie dobroczynności ognia) współbrzmi fragment eseju Hannah Arendt, mówiący właśnie o myśleniu samego Heideggera: „W tej swojej całkowicie niekontemplatywnej czynności dociera do głębin, nie po to jednak, by odkrywać, a już w żadnym wypadku, by wydobywać na światło dzienne jakieś ostateczne, niezachwiane podstawy, o których można by powiedzieć, że dotąd na tej drodze odkryte nie były. Właściwie, pozostaje uporczywie tam, w podziemiu, by wytyczać ścieżki i znaczyć «ścieżki»”<sup>31</sup>.

Obraz podsuwany przez Arendt wydaje się zrozumiały: wydobywanie na powierzchnię, na światło, kończy grę światłocienia, przemienia wydarzeniową aletheię w raz na zawsze pozyskany skarb. Trwanie w podziemiu i wytyczanie ścieżek to zarazem trwanie, jak się można domyślać, po stronie zapytywania, które dla samego Heideggera jest przecież pobożnością myślenia<sup>32</sup>. W tym sensie rozszczenia światła do prześwietlenia wszystkiego nie da się pogodzić ani z nieustannym ruchem alethei między światłem a cieniem, ani też z przekonaniem, że należy myśleć rzeczy myślenia tam, gdzie są one u siebie, a nie wydzierać je i wydobywać na jaw – czasem wbrew nim.

To, że w świetle nie widać mroku, oczywiście nie przekreśla roli światła. Dzięki światłu pojawia się w świecie wiele nieskrytości – tam, gdzie nieskrytość jest wartością. Warto jednak pamiętać i przypominać, że światło oświetla i zarazem oślepia, ogień rozjaśnia, ale też pochłania. Gra alethei nie zostaje zakwestionowana, lecz ukazuje się tylko jako bardziej dramatyczna, rozpięta między biegunami, z których żaden nie jest zupełnie bezpieczny. Może właśnie to czyni z niej grę poważną, grę na śmierć i życie, w przeciwieństwie do beztroskiej zabawy w oświetlanie wszystkiego wokół. I w tym sensie, nawet jeśli rozważania te daleko odeszły od Platona, potwierdza się chyba jego najgłębsze przecucie: grający ze światłocieniem ryzykuje życie.

Czy to wszystko przesądza o zasadności użycia metafory światła? Być może ona sama rozstrzyga miraż i niewoli w jarzmie tych, którzy jej nadużywają? Może pytanie o rozświetlanie mroku jest tylko pustą grą, za którą nic nie

<sup>30</sup> Heidegger, *Aletheia*, s. 246.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczowska, „Znak” 26(1974) nr 6(240), s. 693n.

<sup>32</sup> Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, s. 37.

stoi? To też stanowi ryzyko myślenia, zapewne najpoważniejsze: niebezpieczeństwo brania za poważne tego, co niepoważne. Można jednak zapytać, czy możliwe jest wyrwanie się poza światło? A jeśli tak, to gdzie można znaleźć drogę poza jarzmo metafory? Nie jest to miejsce, by rozwijać alternatywne drogi, do tego trzeba gruntownego myślenia, a nie formuły anonsu, kończącego rozważania na zupełnie inny temat. Warto jednak postawić pytanie, czy w samej metaforze światła nie kryją się ślady prowadzące poza nią. Aby ślady te odkryć, należy chyba zapytać, co w całym kosmosie metafory światła jest zarazem niezbędne do zrozumienia natury poznania i prawdy, jak i nieprzynależne wprost do metaforyki światła.

Wcześniej mowa była o słowie. Platon wyraźnie potrzebuje słowa, a jednocześnie ono samo nie przynależy do metaforyki światła. I tak jak widzenie potrzebuje jarzma, tak słowo, ciało stylistycznie obce w grze światłocienia, podsuwa ciekawy trop. Albowiem bez słowa, ograniczona do samego widzenia i jego odmian, metafora światła wydaje się niesamowystarczalna. To słowo dopowiada ją – dosłownie i w przenośni – do końca. Wypowiadanie, mówienie, słyszenie – wszystko to angażuje inny zmysł. Co ważne, zmysł ten istotnie różni się od wzroku. Słyszenie i słyszane nie potrzebują jarzma, które wprzęga widzenie i widziane. Pisze Platon:

– Więc tak zobacz. Czy istnieje coś innego rodzaju, czego by brakło słuchowi i głosowi do tego, żeby słuch mógł słyszeć, a głos żeby był słyszalny? I jeżeli się to trzecie nie dołączy, to słuch nie będzie słyszał, a głos nie będzie słyszalny?

– Niczego takiego nie trzeba – powiedział.

– I ja mam wrażenie – dodałem – że wielu innym zmysłom też niczego takiego nie brak, żeby nie powiedzieć, że w ogóle żaden zmysł niczego takiego nie potrzebuje. A może ty byś umiał taki zmysł wymienić?

– Ja bym nie umiał – powiada<sup>33</sup>.

Słowo, głos i rozmowa pracują jednak w innym zaprzęgu, być może rozpętlując wojnę między wielkimi metaforami filozofii<sup>34</sup>. Ale to już inna metafora i inne jarzmo.

<sup>33</sup> P l a t o n, dz. cyt., 507 C-D, s. 279.

<sup>34</sup> Na ten temat zob. J. T i s c h n e r, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 57n.