

EDYTA DOMAGAŁA

Miłość drogą do Piękna-Dobra-Prawdy,  
czyli o Platońskiej metafizyce miłości

---

Love as a path leading to Beauty-Good-Truth, or about the Plato's metaphysics of love

MIŁOŚĆ FAŁSZYWA A MIŁOŚĆ PRAWDZIWA  
– TZW. BŁĘDNE POJMOWANIE MIŁOŚCI W UJĘCIU PLATONA

Problematyką miłości Platon zajmuje się głównie w dwóch dialogach – pochodzących z tzw. dojrzałej epoki<sup>1</sup> jego twórczości – a mianowicie w *Uczcie* i *Fajdrosie*. Błędem byłoby zatem dopisywanie do owej listy jednego z najwcześniejszych dialogów Platońskich – *Lizis*. Przedmiotem rozważań jest tu bowiem *filon* – czyli, jak mówi W. Witwicki – „to, co jest miłe i pociąga, oraz to, co się do drugiego samo skłania, lgnie, ciągnie do niego i lubi”<sup>2</sup>. Generalnie przyjmuje się zatem, że jest to dialog o dość swoiście pojmowanej przyjaźni. Łączenie *Lizisa* z tematyką miłości wynika być może z problemów, jakie niesie ze sobą tłumaczenie znaczenia słowa *philia*<sup>3</sup>. Zdaniem W. Witwickiego właśnie owe przeszkody językowe powodują, że „niezmiernie trudno jest oddać to, co właściwie tych ludzi [bohaterów dialogu – E.D] niepokoi i o czym oni tak mówią”<sup>4</sup>. Innym powodem mieszania pojęcia *philia* z pojęciem *erosa* może być podobieństwo istoty owych zjawisk, jakim jest pragnienie dobra. Zagadnienie to porusza w swym artykule J. Sowa, stwierdzając, że *eros* jest „szczególną formą tego pragnienia, szczególną formą *philia*, a ponieważ tylko dzięki niemu człowiek śmiertelny może zy-

---

<sup>1</sup> W. Witwicki, *Platon jako pedagog*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1947, s. 27.

<sup>2</sup> W. Witwicki, *Wstęp tłumacza* [w:] Platon, *Charmides i Lizis*, PWN, Warszawa 1959, s. 106.

<sup>3</sup> Por. J. Sowa, *Znaczenie pojęcia philia w platońskim dialogu »Lizis«*, „Ruch Filozoficzny”, 1998, nr 1, s. 83–91; R. Zaborowski, *Rozwój czteroelementowego modelu przyjaźni w »Lizysie« Platona*, „Gnosis”, 1993, nr 6, s. 25–30.

<sup>4</sup> W. Witwicki, *Wstęp tłumacza* [w:] Platon, *Charmides...*, s. 106–107.

skąć nieśmiertelność, [...] jest też jej formą najwyższą<sup>5</sup>. *Philia* w *Lizis* jest więc pojęciem szerszym niż *eros* w *Uczcie* czy *Fajdroście*, mimo to *eros* zdaje się być podstawą tej specyficznej przyjaźni.

Należy zatem jeszcze raz podkreślić, iż rozpatrywanie platońskiej koncepcji miłości (*eros*) łącznie z zagadnieniem przyjaźni (*philia*) jest niewłaściwe. Owe tematy są pokrewne, ale nie identyczne. Jak stwierdza G. Reale, „choć mają one wiele wspólnego, to jednak się ze sobą nie pokrywają”<sup>6</sup>. Jego zdaniem podstawową różnicę między tymi problemami stanowi obecność lub brak tzw. boskiego szału i namiętności – te są bowiem wyznacznikami *erosa*, a nie *philia*.

Pisząc o błędnym pojmowaniu miłości w ujęciu Platona, mam na myśli nie tylko fałszywe – w znaczeniu niemające nic wspólnego z prawdą, czyli nieprawdziwe rozumienie miłości. Zaliczam do niego również niepełne, niekompletne interpretacje, gdzie błąd odnosiłby się do cech tzw. myśli kalekiej Spinozy, czyli dotyczyłby niecałkowitego poznania prawdy. Fałszywe poglądy należałoby zatem kategorycznie odrzucić, prawdę niezupełną zaś przeciwnie, należy uzupełnić, co w dużej mierze czyni Platon, wyrażający się w swych dialogach postacią Sokratesa. Sytuację tak zobrazowaną mamy właśnie w *Uczcie* – którą W. Stróżewski zowie arcydialogiem<sup>7</sup> – nie tyle z racji zawartych w niej filozoficznych treści, co również ze względu na jej literacki kunszt. Podczas biesiady pięciu mówców, poprzedzających wystąpienie ostatniego – Sokratesa, głosi szereg patetycznych miłosnych truizmów, naiwnych poetyckich pochwał *Erosa*. Ich poglądy były zbyt ogólne, owiane banałem, cechował je przerost formy nad treścią. Powodem takiego stanu rzeczy prócz niewiedzy mówców był również opatrnie zrozumiany cel biesiadnej rozmowy. Polegał on bowiem na tym, by chwalić *Erosa* i mówić o nim pięknie – „[...] podają wniosek – rzekł jeden z uczestników uczty, Erichimachos – żeby każdy z nas kolejno w prawą stronę powiedział coś na pochwałę *Erosa*, jak tylko potrafi najpiękniej”<sup>8</sup>. Głoszono zatem piękne, ale mało mające wspólnego z prawdą pochwały różnie pojmowanej miłości.

Pierwszy mówca (*Fajdros*) interpretuje miłość jako bóstwo. Miłość w jego ujęciu to także stan samopoczucia, psychiczna dyspozycja, siła warunkująca szczęście człowieka – „[...] *eros* ducha dodaje tym, którzy kochają”<sup>9</sup> – mawiał *Fajdros*. Kolejny (*Pauzaniusz*) twierdzi zaś, że jest dwóch *Erosów*: wszeteczny i niebiański, wniosek ten wyciągnął z faktu istnienia dwóch *Afrodyt*. Miłość wszeteczna jego zdaniem to miłość niedoskonała, nakierowana wyłącznie na ciało, niebiańska natomiast jest miłością szlachetną i doskonałą. *Pauzaniusz* wskazu-

<sup>5</sup> J. Sowa, *Znaczenie pojęcia ...*, s. 91.

<sup>6</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 258.

<sup>7</sup> W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, „Znak”, 1963, nr 4, s. 371.

<sup>8</sup> Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1975, s. 64.

<sup>9</sup> Tamże, s. 66.

je cel miłości, którym jest doskonałość, jak również sposób jej realizowania: „oto jest Eros, syn bogini nieba, niebiański, i czcić go powinny państwa i ludzie zwyczajni, bo on do ustawicznej pracy nad sobą zmusza, on udoskonala tych, którzy sami kochają, i tych, co sobie miłość zyskać potrafili. Wszelki inny Eros od drugiej bogini pochodzi, od wszetecznicy”<sup>10</sup>. Trzeci mówca – Erichimachos – opisuje funkcje Erosa, posługując się przykładami zaczerpniętymi z astronomii, meteorologii czy religii. Miłość w jego ujęciu jawi się również dwojako, a mianowicie jako siła łącząca przeciwieństwa, czyli jako tzw. miłość dobra, dbająca o harmonię w świecie lub jako miłość zła, powodująca dysharmonię. Jego poglądy nawiązywały zatem do myśli Heraklita i Empedoklesa. Ów biesiadnik podkreślał także uniwersalną moc miłości, ukazywał ją jako siłę obejmującą swym zasięgiem cały świat. Twierdził, że Eros „[...] mieszka i w ciałach wszystkich żywych stworzeń, i w tym, co się w łonie ziemi wytwarza i krótko mówiąc, we wszystkim, co tylko istnieje”<sup>11</sup>. Inny uczestnik uczty, Arystofanes, upatruje zaś potęgę Erosa w dążności do zespolenia dwojga kochających się ludzi. Uzyskanie pełni, zdaniem Arystofanesa, warunkuje szczęście człowieka i zdaje się być kresem miłosnych zabiegów. Ostatecznym celem kochanków jest tu bowiem stopienie się „w jedno w uściskach i ciał zespoleniu”<sup>12</sup>. Eros symbolizuje tu zatem zwykły popęd płciowy, gdzie tęsknota za „drugą połową” jest do tego stopnia intensywna, że człowiek zapomina o wyższych celach. Przedostatni chwalaący miłość biesiadnik – Agaton – pojmował Erosa jako boga, stwórcę i twórcę, który „jest tak mądry, że i innych twórcami czyni”<sup>13</sup>. Miłość w jego odbiorze była źródłem szczęścia i wszelkiego dobra. W dialogu *Fajdros* Platon ukazuje, że błędem jest uznawanie tzw. Erosa ciemnego za miłość w ogóle. Czynił tak natomiast Liziasz, traktujący miłość wyłącznie jako chorobę umysłu – psychozę, czy też jako duchowe zboczenie. Eros sprowadzał się tu jedynie do chłodnych obopólnych kalkulacji dotyczących cielesnych przyjemności.

Powracając jednak do *Uczty* i rozpatrując zawarte w niej wypowiedzi, nasuwa się wniosek, iż kolejność wygłaszania poszczególnych mów nie jest przypadkowa<sup>14</sup>. Występujący po sobie biesiadnicy uzupełniali bowiem w pewnym sensie myśli swych poprzedników, ukoronowaniem owych zabiegów było natomiast przemówienie Sokratesa. W moim przekonaniu owe „przedsokratejskie” wypowiedzi symbolizują poziom wiedzy dotyczący miłości przed pojawieniem się myśli Platona. Dopiero jednak koncepcja miłości Platona odznaczała się oryginal-

<sup>10</sup> Tamże, s. 76.

<sup>11</sup> Tamże, s. 77.

<sup>12</sup> Tamże, s. 88.

<sup>13</sup> Tamże, s. 94.

<sup>14</sup> Por. G. Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, przeł. I. Caton, R. Davies, Catholic University of America Press, Washington 1997, s. 289; M. Bardel, *O wątku platońskim w filozofii miłości Franza Rozenzweiga*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2001, z. 1, s. 166.

nością i logiczną ścisłością.<sup>15</sup> Należy również pamiętać, że to właśnie *Uczta* „jest najstarszym (400 lat przed Chrystusem!) znanym tekstem filozoficznym, w którym miłość staje się przedmiotem wnikliwej i wielostronnej analizy”<sup>16</sup>. Każdy z pięciu poprzedzających Sokratesa mówców głosił zatem swe przecucia i intuicje dotyczące Erosa, nie znaczy to jednak, że były one w pełni chybione czy nieprawdziwe. Nie powinno się ich zatem deprecjonować i całkowicie przekreślać. Takiego zdania był również W. Stróżewski twierdzący, że biesiadne pochwały miłości nie były pozbawione „ważnych merytorycznych treści, doniosłych zarówno z punktu widzenia filozofii Platona, jak i z uwagi na ich wartość filozoficzną w ogóle”<sup>17</sup>. „Błędne koncepcje” posłużyły natomiast Sokratesowi (Platonowi) za punkt wyjścia w przedstawieniu pełnego wnikliwego studium miłości. Fałszywe poglądy, czyli całkowicie sprzeczne z filozoficzną myślą Platona, zostają jednak odrzucone. Sprowadzały się one do utożsamiania Erosa z bogiem (co czynił każdy z biesiadników), czy identyfikowania go ze źródłem szczęścia (np. Agaton). Fałszem było również uznanie miłości za cel sam w sobie, łączenie jej z hedonizmem (co czynił np. Lizjasz w *Fajdroście*), czy też relatywizmem (wywody sofisty Pauzaniusza). Sokrates zaś jako ostatni mówca dokonuje uporządkowania i zrationalizowania miłosnych wywodów swych poprzedników. Jego celem – jako miłośnika mądrości – było głoszenie „właściwej pochwały” Erosa, czyli tej opartej na prawdzie, demaskującej fałsz i zbędną patetyczność, jak bowiem mawiał Platon ustami Sokratesa – „[...] kiedy się cokolwiek chwali, trzeba o tym prawdę powiedzieć i koniec. [...] Mnie się wydaje, żeśmy się umówili odgrywać pochwały erosa, a nie chwalić go naprawdę”<sup>18</sup>.

Platon przedstawia swą pozytywną koncepcję miłości w ramach tzw. właściwej pochwały Erosa wyrażonej w *Uczcie*, jak również w zakresie tzw. pieśni przebłagalnej opisaney w *Fajdroście*. Owa prezentacja odbywa się według ściśle określonego modelu, gdzie omówienie natury Erosa jest pierwotne wobec jego funkcji. Ów techniczny zabieg miał zdaniem Platona ułatwić poszukiwania istoty miłości – „potrzeba [...] naprzód omówić, kto to jest Eros i jaki, a potem mówić o jego dziełach”<sup>19</sup>. Ustalenie statusu Platońskiego Erosa niesie jednak za sobą pewne interpretacyjne problemy. Eros w myśli Platona traci swą boską naturę na rzecz natury pośredniej – staje się demonem (daimonionem), „wielkim duchem [...] czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne”<sup>20</sup>. Źródło miłości nie jest zatem w bogu, inaczej mówiąc miłość nie wypływa z boga. Poza tym

<sup>15</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 67.

<sup>16</sup> W. Kuligowski, *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 23.

<sup>17</sup> W. Stróżewski, *Arcydialog...*, s. 400.

<sup>18</sup> Platon, *Uczta...*, s. 97.

<sup>19</sup> Tamże, s. 103.

<sup>20</sup> Tamże, s. 105.

Platon, chcąc uniknąć dalszych błędów w pojmowaniu Erosa, nie utożsamiał go z przedmiotem miłości, lecz z miłością samą. Odchodził zatem od personifikacji, choć nie zawsze w tej kwestii był konsekwentny. W innym miejscu zaś miłość zostaje utożsamiona z samym pożądaniem, pragnieniem, czyli z dążeniem do tego, czego się nie posiada. Takie pojmowanie Erosa przyczyniło się również do jego odbóstwienia, w myśli starożytnych bowiem bogowie nie mają pragnień, potrzeb – braków. Platon uważał, że „Eros musi się do czegoś odnosić, [...] do tego, czego komuś brak”<sup>21</sup>. Miłość byłaby tu zatem pragnieniem tego, czego nie posiadamy. „Musi tak być – pisze Platon – że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma”<sup>22</sup>. Jeszcze dosadniej specyfikę pragnienia Platon wyraża w następujący sposób: „[...] kto tylko pragnie, ten zawsze pragnie tego, co jeszcze nie istnieje, czego jeszcze nie ma, czego nie posiada, pragnie być takim, jakim jeszcze nie jest, pragnie tego, czego mu brak; taki, mniej więcej, jest przedmiot każdego pragnienia, miłości”<sup>23</sup>. Tym, czego brak miłości lub miłośnikowi (dokonanie tego rozróżnienia jest konieczne, gdyż w tym miejscu Platon odnosi się dwójako do Erosa, czyli jako do miłości samej i do tego, kto kocha), czyli przedmiotem miłości, jest piękno. „[...] Eros, byłby miłością tego co piękne”<sup>24</sup>. Należy pamiętać, że w Platońskiej metafizyce piękno jest tożsame z dobrem i prawdą. Miłość zatem byłaby pragnieniem dobra, piękna i prawdy, a jej zaistnienie zdaje się być jedynie wynikiem braku owych wartości. Pojmowanie miłości jako efektu niedoskonałości nie jest jednak pesymistycznym ujęciem problemu, gdyż Platon wyposażył Erosa w funkcje wypełniające owe braki. Zadanie Erosa wykazywało teoretyczno-praktyczne konotacje, a mianowicie, z jednej strony, Eros był gwarantem spójności Platońskiej metafizyki, z drugiej zaś, umożliwiał uzupełnianie życia ludzkiego o wartości, o sens. Ta specyficzna funkcja zawierała się w emblematycznie wyrażonej naturze miłości. Eros będąc bowiem dzieckiem Biedy (Peni) i Dostatku (Poros), należy do tzw. kategorii „po-między” i jawi się jako siła pośrednicząca i syntetyzująca.

Platońska koncepcja miłości była zatem przewyciężeniem dualizmu idealistycznego, jaki wynikał z ontologii owego myśliciela<sup>25</sup>. Platon wyznaczał bowiem dwa poziomy rzeczywistości – rzeczywistość inteligibilną (świat idei) uchwytną jedynie przez intelekt oraz rzeczywistość empiryczną dostępną przez zmysły. Odróżniał zatem płaszczyznę metafizyczną od płaszczyzny fizycznej. Platoński świat idei przekraczający świat fizyczny nie jest jednak od fizycznego całkowicie

<sup>21</sup> Tamże, s. 101.

<sup>22</sup> Tamże, s. 99–100.

<sup>23</sup> Tamże, s. 101.

<sup>24</sup> Tamże, s. 101.

<sup>25</sup> Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, przeł. J. Zychowicz [w:] Tenże, *Wybór pism*, t. 3, „W Drodze”, Poznań 1988, s. 60–61; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1981, s. 100.

odseparowany, stanowi zaś jego meta-empiryczną przyczynę; jak mówi G. Reale – „jest prawdziwą racją bytu tego co zmysłowo postrzegalne”<sup>26</sup>. Konsekwencja teoretyczna funkcji Erosa sprowadzałaby się zatem do pośrednictwa między tym, co nadzmysłowe (meta-empiryczne), prawdziwe – idealne, a tym, co zmysłowe (empiryczne), pozorne – realne, do utrzymania spójności filozoficznego systemu Platona. Eros bowiem, jak powiada Platon: „[...] jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi, [...] a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma”<sup>27</sup>.

Miłość odgrywa również ważną rolę w życiu człowieka. Dzięki niej człowiek może zacząć żyć prawdziwie, uzupełnić swe jałowe bytowanie o sens i wartości, bowiem jak zauważa analizujący filozofię Platona W. Sołowjow, „w cielesnym i praktycznym życiu nie ma nic autentycznego i godnego. Wszystko, co autentyczne i godne, przebywa [...] poza granicami tego naszego świata; jest ono transcendentne [...]. Sam człowiek choć należy do obu światów, nie stanowi jednak łączącego je wewnętrzznego ogniwa”<sup>28</sup>. Miłość natomiast byłaby jedynym mostem łączącym oba światy, dającym szansę na poznanie i zrealizowanie tego, co naprawdę cenne.

Konstatacja jakoby Eros był siłą pośredniczącą, jak również powiązanie miłości z pragnieniem, pozwalają na dalsze konkludowanie, a mianowicie na stwierdzenie, iż Platońska miłość to jedynie środek, narzędzie czy też droga do szeroko pojmowanego celu. „A skorom uwierzył – pisze Platon – próbuję i innych przekonać, że do osiągnięcia tego celu nikt lepiej niż Eros naturze ludzkiej pomóc nie potrafi”<sup>29</sup>. Ów miłosny cel, mimo iż wyrażony wieloaspektowo, jest jeden. Wszystkie jego odcienie sprowadzają się zawsze do jednego – do poznania Piękną samego. Wieloaspektowość celu miłości jest natomiast implikowana przez wieloznaczności Platońskiego Piękną samego. Poznanie owego Piękną jest bowiem równoważne z poznaniem Platońskiego Dobra i Prawdy, co z kolei pociąga za sobą osiągnięcie doskonałości, a w konsekwencji – nieśmiertelności. Każdy z tych aspektów, choć różnie pojmowanych, sprowadza się zatem do jednego celu, którego osiągnięcie umożliwia właśnie miłość.

## MIŁOŚĆ DROGĄ DO PIĘKNA-DOBRA-PRAWDY

Platon używając słowa „Piękno” nie miał na myśli piękna związanego ze sztuką, nie ograniczał go tylko do tego, co zmysłowe. Forma i wygląd rzeczy były jedynie częścią piękna, jak bowiem pisał – „kto pięknie tańczy i śpiewa, ten tań-

<sup>26</sup> G. Reale, *Historia Filozofii...*, s. 109.

<sup>27</sup> Platon, *Uczta...*, s. 105.

<sup>28</sup> W. Sołowjow, *Dramat życiowy...*, s. 60.

<sup>29</sup> Platon, *Uczta...*, s. 120.

czy i śpiewa coś pięknego<sup>30</sup>. Odrzucał dotychczasowe pojmowanie piękna, czyli takie, gdzie po pierwsze piękno było stosownością (w znaczeniu użyteczności i przydatności), po drugie – jakoby było tym, co przyjemne dla uszu i oczu<sup>31</sup>. Nie mógł przyjąć żadnego z powyższych sposobów rozumowania, gdyż podstawową barierę stanowił wynikający z nich subiektywizm. Celem Platona było natomiast obiektywne ujęcie problemu. „Nie pytam się o to – pisał – co się szerokim kołem wydaje piękne, ale o to, czym ono jest”<sup>32</sup>. Platon, przedstawiając piękno na podstawie idealistycznych i spirytualistycznych poglądów, sytuował je w sferze transcendentnej, przez co rozszerzył jego zakres. Cennieść tak pojmowanego piękna wynikała zatem z jego metafizyczno-ontologicznego statusu. Piękno samo stanowi najwyższą wartość, gdyż jest ideą, czyli bytem cechującym się niezmiennością, inteligibility, niecielesnością, bytowością w sensie pełnym, samoistnością i jednością<sup>33</sup>. Piękno empiryczne zaś możliwe jest jedynie dzięki partycypowaniu w idei Piękną i z racji przynależności do świata pozorów pozbawione jest wartości. Platon w *Uczcie* o pięknie transcendentnym mówi, iż jest to „piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, [...] ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, [...] ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne [...], a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, (...) ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka”<sup>34</sup>. Należy przy tym również pamiętać, że zakres znaczeniowy piękna tożsamy jest z zakresem Platońskiego dobra i prawdy, dlatego też pojęcia te stosuje się zamiennie, bądź sprowadza do jednego – tzw. Platońskiej triady. Platon mówiąc zatem o pięknie ma na myśli nie tylko wartości estetyczne, lecz także moralne i poznawcze.

Eros natomiast – o czym pisałam już wcześniej – umożliwia zbliżenie się do tak pojętego Piękną-Dobra-Prawdy. Człowiek dzięki miłości wznosi się ponad jałowy świat pozorów i czyni swe życie sensownym. Owe mistyczne wznoszenie symbolizuje również „mit jaskini”, który w moim przekonaniu można zestawić z Platońską erotologią. Człowiek bez mocy miłości żyłby w jaskini, pogrążony w banałach, spętany pozorami życia. Miłość natomiast dawałaby mu szansę na wyzwolenie się ze świata cieni, umożliwiałaby zwrot w stronę wyższych wartości, kroczenie w kierunku Dobra, ukrytego pod emblematem przedzierającego się do jaskini światła.

Pojawia się jednak pytanie, jak w życiu człowieka rodzi się miłość, czy jest ona czymś uwarunkowana? Odpowiedź wymaga jednak odniesienia do Platoń-

<sup>30</sup> W. Tatariewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. 1, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1960, s. 140.

<sup>31</sup> Tamże, s. 134–137.

<sup>32</sup> Tamże, s. 137.

<sup>33</sup> G. Reale, *Historia filozofii...*, s. 91–92.

<sup>34</sup> Platon, *Uczta...*, s. 118–119.

skiej eschatologii. Platon niejednokrotnie bowiem podkreślał, że miłość jest niejako wzbudzana przez piękno – w różnych jego postaciach. Szczególnie wrażliwa na przejawy piękna była natomiast dusza człowieka. Nawiązując do mitów orfickich, Platon twierdził, że dusza jest wieczna i pierwotnie istniała w świecie ponadmysłowym. Tam mogła oglądać ideę piękna, która jako jedyna z bytów transcendentnych miała widzialną postać. „Między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytny ją najjaśniejszymi ze zmysłów naszych: blask od niej bije świetny”<sup>35</sup>. Dusza tkwiąca zaś w kleszczach ciała, ujrawszy piękno empiryczne, przypomina sobie utracony świat, z którego niegdyś przybyła, zaczyna za nim tęsknić. W ten sposób Platon powiązał miłość z anamnezą, czyli z metafizyczną koncepcją wiedzy, z przypomnieniem. Miłość byłaby tu zatem utożsamiona z tęsknotą za utraconym rajem, z siłą rozpalającą duszę i pchającą ją wzwyż do świata idei.

Reakcję człowieka na porywające go piękno Platon przedstawił następująco: „Ale ten, który [...] wiele tam na tamtym świecie widział, który zobaczy twarz jakąś lub postać do bogów podobną, która piękność dobrze naśladowe to naprzód dreszcz po nim chodzi, coś z owych lęków tam wtedy. [...] Pot go oblewa i gorącość go ogarnia niezwyčajna. Bo oto weszły weń przez oczy promienie piękna i rozgrzały w nim soki odżywcze dla piór”<sup>36</sup>. Owa emocjonalna odpowiedź na piękno przypomina stan zakochania, które w moim przekonaniu byłoby jedynie tzw. pre-etapem „właściwego rozwoju miłości” szeroko omówionego w *Uczcie*. Zakochanie bowiem nie jest jeszcze miłością, lecz dobrze wykorzystane może do niej prowadzić. A. Siemianowski o stanie zakochania mówi, że „to tylko rozjarzenie oczu, to jedynie wewnętrzny płomień, ale jeszcze nie żar serca”<sup>37</sup>. W myśli Platona zakochanie zdaje się być jedną z odmian manii, czyli szaleństwa. Szał w jego ujęciu to stan uniesienia, opętania czy obłędu, niemający jednak nic wspólnego z psychozą czy chorobą. Mania była darem od bogów i dlatego nie była zła. Platon wyróżnia cztery rodzaje szaleństwa, a mianowicie: szaleństwo wieszczbiarskie i prorocze (szał apollinowy), szaleństwo rytualne, mistyczne (szał dionizyj-ski), szaleństwo poetyckie (szał muz) i szał erotyczny (mania erosa). Szaleństwo miłosne wyróżniało się od pozostałych, było bowiem „największym szczęściem” i „największym darem boskim”<sup>38</sup>. Człowiek ogarnięty miłosnym szałem doznaje ambiwalentnych uczuć, jest rozdarty wewnętrznie, ścierają się w nim radość, cierpienie, wściekłość i rozpacz. Platon opisuje ten stan w następujący sposób: „[...] kiedy [zakochany – E.D.] na piękność kochanka patrzy i bierze w siebie cząstki, które z niego promieniami idą, a nazywają się urokiem, natenczas [...] przestaje się męczyć i napełnia się radością. Ale gdy się oddali [...] dusza ze wszech stron ty-

<sup>35</sup> Tenże, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Wydaw. Antyk, Kęty 2002, s. 59.

<sup>36</sup> Tamże, s. 59.

<sup>37</sup> A. Siemianowski, *Zrozumieć miłość – fenomenologia i metafizyka miłości*, „Labirynt”, Bydgoszcz 1998, s. 86.

<sup>38</sup> Platon, *Fajdros*..., s. 50.



siącem żądał dżgana wcieka się i cierpi. [...] Miesza się w niej radość i wściekłość i stąd jej rozpacz; dziwnie głupi stan wewnętrzny: człowiek nie wie co się z nim dzieje i jest wściekły. Chodzi jak wariat [...] Tęskni i goni tam, gdzie się spodziewa zobaczyć tego, co ma piękność”<sup>39</sup>. Miłosny szał wybija człowieka z dotychczasowego rytmu życia, powoduje, że zapomina on o rzeczach, na których wcześniej mu zależało. Zakochanie jest jak gdyby niespokojną pauzą w życiu, dającą jednak szansę na dalsze zmiany. Wszystko zależy natomiast od kierunku, jaki nada człowiek swym pragnieniom. O wyborze owego kierunku miłości decyduje silniejsza w danym człowieku skłonność duszy. Platon wyróżniał trzy siły (części) duszy, których funkcje wyraził za pomocą dwukonnego zaprzęgu z woźnicą. Woźnica symbolizował rozsądek i rozum, koń biały to tzw. szlachetny zapał, przyzwoitość i dyscyplinarność, koń czarny zaś to zmysłowe pożądliwości. W chwili gdy człowieka ogarnia miłosne szaleństwo, następuje rywalizacja sił duszy: „kiedy woźnica ujrzy jakąś zjawę miłosną i żar mu duszę ogarnia – pisał Platon – [...] jeden koń [biały – E.D], który zawsze słucha woźnicy, wtedy także wstydem się kieruje i sam siebie zatrzymuje, żeby nie wskoczyć przednimi nogami na kochanka, za to drugi nie zważa na ukłucia ani razy, których mu woźnica nie szczędzi, i w dzikich podskokach pędzi wprost przed siebie”<sup>40</sup>. Miłość potęguje w człowieku jego istotne władze, dlatego też jeśli w zakochanym górę weźmie dusza zmysłowa, to ryzykuje on utratą możliwości wzbicia się ponad pozory empirii. Człowiek ten zatrzyma się na zaspokajaniu swych cielesnych żądz, powiększając w ten sposób dystans między światem wartości, czyli Pięknem-Dobrem-Prawdą. Platon niejednokrotnie podkreślał, że „koń, który ma w sobie zło, ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie, jeśli go woźnica dobrze nie wychował”<sup>41</sup>. Tak spożytkowany szał miłosny byłby zatem za przepaszczeniem szansy na „właściwy rozwój miłości”. Przewaga natomiast rozumnej części duszy rokuje przemianą szaleństwa w miłość prawdziwą, powoduje wstąpienie człowieka na pierwszy poziom jej rozwoju. Tylko na drodze takiej miłości dusza na nowo odzyskuje utracone skrzydła, będące symbolem pędu do Dobra, Piękna i Prawdy, do tego, co wzniosłe i szlachetne.

Zaprezentowane powyżej uwarunkowania nie wykluczają jednak wolności w Platońskiej miłości. Zniewalający jest jedynie urok piękna, jego czar przyczynia się do wystąpienia miłosnego szału, który nie przekreśla jednak dalszego wyboru. Zakochanie byłoby zatem stanem od nas samych niezależnym, lecz to, czy przestoczy się ono w miłość, to kwestia wysiłku, kształtującego nasz charakter. „Miłość ziemską – stwierdza Platon – wybiera każdy inaczej zależnie od charakteru”<sup>42</sup>. Platońska miłość to zawsze miłość czegoś, a to na co jest nakierowana, to efekt naszego indywidualnego wyboru. Wolność decyduje zatem o wyborze dobra, na któ-

<sup>39</sup> Tamże, s. 59–60.

<sup>40</sup> Tamże, s. 62–63.

<sup>41</sup> Tamże, s. 53.

<sup>42</sup> Tamże, s. 61.

re miłość będzie odpowiedzią. W. Stróżewski podkreśla, że wybór w miłości wprowadza jednak człowieka w pewną specyficzną niewolę. Dalsze działanie tego człowieka i kolejne decyzje będą bowiem zdeterminowane przez ów wybór<sup>43</sup>.

Zgłębiając problem zakochania, nie sposób pominąć kwestii idealizacji przedmiotu miłości. Zgodnie z założeniami Platońskiej ontologii człowiek, tkwiąc w świecie empirii, początkowo doświadcza tylko pozorów czy też odbicia prawdy. Na szczeblu zakochania widzi zatem jedynie miłosną zjawę i nic więcej. C. Żechowski nazywa ją *erotikon omma*, czyli omamem miłosnym lub „żywą ikoną” kochanego przedmiotu<sup>44</sup>. To, czy człowiek pozostanie na poziomie owych miłosnych halucynacji, czy też pocznie zgłębiać prawdę o przedmiocie miłości, zależy od cech charakteru danej jednostki. Idealizacja przedmiotu miłości zdaje się być zatem nieodzowna w poznawaniu Platońskiego Piękna-Dobra-Prawdy. Doświadczenie pozorów jest pierwszym etapem w poznaniu tego, co prawdziwe, piękne i dobre, jednak zatrzymanie się na tym poziomie pozbawia człowieka możliwości osiągnięcia autentycznego celu. Rezygnując z transcendowania, tkwi on w świecie iluzji i pogrąża się w samozatraceniu. Miłość rozumiana jako droga do „Platońskiej triady” wymaga bowiem rozwoju, przekraczania kolejnych miłosnych stadiów. „Pre-etap” owej drogi, czyli zakochanie i problemy mu towarzyszące, omówiłam powyżej. Właściwy jej rozwój składa się natomiast z pięciu etapów ułożonych w porządku wertykalnej hierarchii. Z tego też powodu Platońska miłość często zwana jest „miłością wstępującą”, wznoszącą człowieka ku światu wartości. Człowiek, chcąc poznać Piękno-Dobro-Prawdę samo w sobie, musi najpierw poznać istotę piękna odpowiadającą danemu poziomowi miłości. W miarę wstępowania na wyższe jej szczeble Piękno ujawnia się w pełniejszy sposób. Początek owego rozwoju stanowi miłość fizyczna, czyli miłość do piękna materialnego. Człowiek, napotkawszy piękno empiryczne i odpowiedziawszy na nie miłością, zaczyna zgłębiać jego istotę. Przejście do kolejnego etapu jest konsekwencją poznania istoty piękna cielesnego. Platon mawiał, że człowiek na tym poziomie dochodzi do wniosku, że „we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi”<sup>45</sup>. Trzecim etapem jest miłość do piękna duszy. Owo piękno odnosiłoby się do cnotliwego postępowania i pięknych praw, czyli tych, które wskazują drogę do osiągnięcia szczęścia. Miłość do piękna nauki to etap czwarty. Ukoronowaniem zaś wysiłków związanych z wstępowaniem miłości w kolejne stadia byłoby poznanie Piękna samego – „kiedy [miłośnik – przyp. E.D.] sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukáže, która naprawdę mówi o tym co piękne”<sup>46</sup>. Dro-

<sup>43</sup> W. Stróżewski, *Arcydialog ...*, s. 381; por. na ten temat: J. Pieper, *O miłości*, przeł. J. Gano, Pax, Warszawa 1983, s. 29.

<sup>44</sup> C. Żechowski, *Poświadczenie «erotikon omma» w Fajdroście Platona*, „Gnosis”, 1993, nr 6, s. 31.

<sup>45</sup> Platon, *Uczta...*, s. 117.

<sup>46</sup> Tamże, s. 118.

ga, jaką za sprawą miłości ma do przebycia człowiek, jest jedynie kwestią stojących przed nim możliwości. Tak zobrazowany rozwój miłości zdaje się być zatem paralelny do drogi dialektyki, czyli drogi myślowej, prowadzącej do pełnej prawdy<sup>47</sup>. Wzniesienie na wyższy szczebel miłości zależy bowiem od wysiłku człowieka, od walk ze skłonnościami miotającymi jego duszę. Kolejność etapów owego miłosnego rozwoju zdaje się być również ważna, gdyż jak zauważa J. Hołówka: „porwanie się na abstrakcyjne formy doznań przed zapoznaniem się z konkretnymi przedmiotami, które je egzemplifikują, łatwo może wywołać w duszy ruch wsteczny – zainteresowanie detalami po tym, jak zdobyło się wiedzę ogólną”<sup>48</sup>. Byłoby to jednak niezgodne z filozofią Platona i gubiłoby sens miłości jako siły oddolnej, wznoszącej.

Przy zgłębianiu zagadnienia rozwoju miłości pojawia się problem dotyczący realizacji miłości prawdziwej, jak również problem kresu miłości. Platon, przedstawiając etapy miłości, podkreślał, że jest to tzw. „właściwy rozwój” lub tzw. „naturalna droga”<sup>49</sup>. Zatrzymanie się na którymś z etapów zdaje się być zatem miłością pozorną lub niepełną, autentyczna miłość rozkwita bowiem po przebrnięciu przez wszystkie jej stopnie. Pojmowanie miłości jako środka do celu, jako dążenia, czy pragnienia, zakłada z kolei jej kres. Trafne spostrzeżenie w tej kwestii sformułował poeta Karpiński, twierdząc, że „miłość żyje niespełnieniem”<sup>50</sup>. Spełnienie byłoby zatem kresem wszelkiego pragnienia – miłości. Platon nie analizował jednak tego zagadnienia.

Miłość w ujęciu Platona rzutowała również na jego etykę. Pojawia się nawet pytanie, czy etyka byłaby możliwa bez miłości? W najogólniejszym znaczeniu Platońska miłość jest dążeniem do osiągnięcia szczęścia, które polega na posiadaniu dobra. Dając szansę na przekraczanie tego, co zmysłowe, przyczynia się również do oczyszczenia duszy. Umożliwia wznoszenie się ku najwyższym wartościom, co jednocześnie wiąże się także z moralnym nawracaniem, kształtowaniem cnoty. Ogląd Piękna-Dobra-Prawdy dokonujący się dzięki miłości zmusza bowiem do tego, by zwrócić ku niemu całe swe życie. Inaczej mówiąc, poznanie wartości implikuje ich realizację. W tym właśnie sensie miłość umożliwia etykę. „Dopiero wtedy – mawiał Platon – gdy [człowiek – E.D.] ogląda piękno samo [...], potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, [...] ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego co naprawdę jest rzeczywiste”<sup>51</sup>. Moc miłości kształtuje charakter człowieka, uszlachetnia jego duszę, przez co zbliża go do doskonałości.

<sup>47</sup> Por. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 80.

<sup>48</sup> J. Hołówka, *Platon: miłość i sprawiedliwość*, „Res Publica Nowa”, 2001, s. 96.

<sup>49</sup> Platon, *Uczta...*, s. 119.

<sup>50</sup> *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*, ułożył W. Borowy, Państw. Inst. Wydaw., Warszawa 1958, s. 66; cyt. za: J. Gajda, *Oblicza miłości*, Warszawa 1993, s. 27.

<sup>51</sup> Platon, *Uczta...*, s. 120.

## MIŁOŚĆ DROGĄ DO DOSKONAŁOŚCI

Doskonałość jako kolejny aspekt celu Platońskiej miłości można interpretować w dwóch wariantach. Pierwszy polegałby na oczyszczaniu duszy i wzmacnianiu duchowych sił. Tak pojmowana doskonałość objawia się intensyfikacją dzielności (cnoty). Drugi dotyczy powrotu człowieka do jego pierwotnego stanu, czyli do bycia skończoną całością „Dawna natura nasza – nauczał Platon ustami Arystofanesa – była właśnie taka, że były z nas kiedyś skończone całości [...] przedtem były z nas jedności”<sup>52</sup>. Przejawem pragnienia tak rozumianej doskonałości jest dążność do jedności z drugim człowiekiem, czyli pęd ku zespoleniu.

Omawiając kwestię doskonałości, należy poruszyć zagadnienie przedmiotu i podmiotu miłości, jak również odpowiedzieć na pytanie o tzw. kierunek miłości, czyli o to, kto kogo doskonali. Platon w swej koncepcji zakładał, że miłość dotyczy jedynie ludzi, podkreśla przy tym, że „nie kochalibyśmy będąc bogami”<sup>53</sup>. Bogowie nie mogą być podmiotem miłości, gdyż są emblematami bytu najdoskonalszego, czyli nieposiadającego żadnych braków ani pragnień. Warunkiem Platońskiej miłości jest zatem niedoskonałość tego, kto kocha, co z kolei pociąga za sobą asymetrię cenności między miłośnikiem a oblubieńcem. Owa niesymetryczność jest konsekwencją utożsamienia miłości z pragnieniem. Źródłem pragnienia jest bowiem ułomność (brak), dlatego też wartość podmiotu, z którego wypływa owo pragnienie, jest zawsze niepełna. Asymetria jest jednak konieczna do zaistnienia miłości, bowiem gdyby miłośnik nie był niedoskonały, to nie posiadałby żadnych potrzeb, zatem nie kochałby nic i nikogo. Dysproporcje cenności podmiotu i przedmiotu kochania podkreślają również sens Platońskiej miłości rozumianej jako siła wznosząca na wyższe poziomy doskonałości. Max Scheler analizując specyfikę owej miłości, mówił, że „jest tendencją, dążeniem »niższego« ku »wyższemu«, »mniej doskonałego« ku »bardziej doskonałemu«, [...] »nie on« ku »on«”<sup>54</sup>. Kocha zatem ten, kto jest słabszy – mniej wartościowy, a czyni to jedynie dlatego, że pragnie być lepszym, chce zniwelować swe ułomności. Konsekwencje wpływające z Platońskiej miłości powodują, że pojmuje się ją jako miłość egoistyczną, zaborczą czy zdobywczą. Sądzi się, że jest to miłość niezdolna do jakiegokolwiek daru, nakierowana wyłącznie na zysk tego, kto kocha. Takie stanowisko wobec Erosa zajął A. Nygren, będący zdania, że jest to „miłość o charakterze pożądanym, egocentrycznym”<sup>55</sup>, w której „punktem wyjścia są ludzkie potrzeby, celem ich zaspokojenie”<sup>56</sup>. Deprecjonowanie Platońskiej miłości z powodu wykluczania przez nią bezinteresowności zdaje się być jednak zbyt pochopne.

<sup>52</sup> Tamże, s. 88.

<sup>53</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 89.

<sup>54</sup> Tamże, s. 89.

<sup>55</sup> A. Nygren, *Eros und Agape*; cyt. za: J. Pieper, *O miłości...*, s. 75.

<sup>56</sup> Tamże, s. 75.

Całkowita bezinteresowność, zdaniem D. Karłowicza, jest niemożliwa do zrealizowania, w przeciwnym bowiem razie należałoby uznać, że „istnieje możliwość czynienia dobra, które albo w żaden sposób niczego nam w zamian nie przysporzy, albo [...] jest w konflikcie z naszym własnym pożytkiem”<sup>57</sup>. W myśli Platona wybór dobra zawsze pociąga za sobą pewne korzyści, pożytek, dlatego można pokusić się o stwierdzenie, że bezinteresowność w Platońskiej erotologii byłaby jedynie wyrazem głupoty, czy też nikczemności. Człowiek, który nie poznał dobra prawdziwego, troszczy się jedynie o zmysłowe przyjemności. D. Karłowicz, analizując ten problem, stwierdził, że właśnie o takim człowieku „można powiedzieć, że jest bezinteresowny, bo zyskuje zło, a nie dobro, czy też dobro pozorne, a nie dobro rzeczywiste. Kto natomiast wyrzeka się dóbr pozornych, [...] ten osiąga prawdziwe dobro, pożytek i przyjemność”<sup>58</sup>. Egoizm natomiast, czyli miłość własna, godny jest potępienia, o czym mówi Platon w dziele *Prawa*. Niejednokrotnie ukazuje tam degradujące duszę skutki egoizmu. Miłość własna bowiem powoduje, że człowiek żyje w matni swych złudzeń, co w konsekwencji utrudnia mu poznanie tego, co piękne, prawdziwe i dobre. „A kto ma być wielkim człowiekiem, ten nie powinien kochać ani siebie samego, ani tego, co jest jego własne, tylko to, co jest sprawiedliwe. [...] Trzeba zawsze szukać człowieka lepszego od siebie i niech nam przy tym żaden wstyd oczu nie zasłania”<sup>59</sup>. Kierunek miłości jest zatem zbawienny dla człowieka, gdyż ocala od samozagłady i daje możliwość osiągnięcia szczęścia. Człowiek powinien kochać doskonalszych od siebie po to, by ci byli dla niego wzorem i pomocą w oczyszczaniu jego duszy.

Nie sposób jednak zaprzeczyć konstatacji, iż erotologia Platona wyklucza miłość osobową. Osoba nie jest tu bowiem celem ostatecznym, a jedynie środkiem do niego. G. Vlastos twierdzi, że głównym powodem wykluczenia indywiduum jako przedmiotu miłości była Platońska ideocentryczność. Człowiek kocha w swym oblubieńcu jedynie obraz idei, czyli to co piękne i dobre. Pozostałe cechy jednostki nie są jednak brane przez miłośnika pod uwagę<sup>60</sup>. Zdaniem Vlastosa miłość Platońska nie odnosi się zatem do całej osoby, lecz „jedynie do jej abstrakcyjnej wersji, składającej się z zestawu najlepszych cech”<sup>61</sup>.

Kolejny wariant doskonałości odnosi się do problemu zjednoczenia. Zagadnienie to zostaje jednak owiane mityczną opowieścią wyłożoną przez komediopisarza – Arystofanesa. Mit służył Platonowi jako wyraz wiary, był również specyficzną metodą tłumaczenia tego, czego nie mógł wyjaśnić rozum<sup>62</sup>. Platon, przed-

<sup>57</sup> D. Karłowicz, *Głupota bezinteresowności* [w:] G. Vlastos, *Platon: indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. J. Domański, Wydaw. IFiS. PAN, Warszawa 1994, s. 46.

<sup>58</sup> Tamże, s. 50.

<sup>59</sup> Platon, *Prawa*, t. 5; cyt za: K. Bukowski, *Oblicza miłości. Szkic z dziejów miłości w nurcie augustiańskim*, Oficyna Wydawnicza Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994, s. 22.

<sup>60</sup> G. Vlastos, *Platon...*, s. 32–33.

<sup>61</sup> Tamże, s. 33.

<sup>62</sup> Por: G. Reale, *Historia filozofii...*, s. 66.

stawiając w micie Arystofanesa ułomną kondycję człowieka, uzasadniał jednocześnie powody pragnienia zespolenia. Interpretacja natury ludzkiej wpływała bowiem na sposób rozumienia miłości. Człowiek tęskni za skończonością, dąży do związku z drugim człowiekiem, gdyż jest to wyraz jego częściowej, połowicznej natury. W myśli Platona człowiek zostaje zatem ukazany jako istota niepełna, rozdarta, pozbawiona swej pierwotnej mocy, tkwiącej w skończonej jedności – w potędze Androgyne: „obojnakowa płeć istniała wtedy, a imię jej i postać złożone były z obu pierwiastków: męskiego i żeńskiego [...] strasznie to były silne istoty i okropnie wolnomyślne”<sup>63</sup>. Androgyne w myśli Platona symbolizuje Pierwotną Jednię, jest emblematem harmonii i boskiej Pełni. Przekracza sferę związaną z płciowością, która dotyczyła pojęcia hermafrodytyzmu. Koncepcja Androgyne wyraża tęsknotę człowieka za swoim dopełnieniem, można rzec – za samym sobą, tyle że skończonym<sup>64</sup>. Osiągnięcie „skończonej całości” umożliwiłby natomiast Eros, który „chce – jak pisze Platon – z dwojga ludzi dawną jedność stworzyć i tak leczyć naturę człowieka”<sup>65</sup>. Miłość nie tyle dąży do jedności, co zakłada jej wcześniejsze istnienie. Podobnego zdania był również P. Tillich twierzący, że miłość jest „zjednoczeniem na nowo tego, co stało się sobie obce”<sup>66</sup>. Zaistnienie wyobcowania jest zatem wtórne wobec jedności. Odtworzenie zespolenia absolutnego zdaje się być jednak niemożliwe. Podstawową barierę stanowi ciało, choć problem dotyczy również ducha. Zjednoczenie cielesne oznaczałoby powstanie fizycznej hybrydy lub zanik płciowości. Zespolenie duchowe zaś pociąga za sobą dezindywidualizację osoby. Indywidualizm z definicji wyklucza bowiem jakiegokolwiek elementy składowe, oznacza coś prostego i niepodzielnego. Platon natomiast miał na myśli utworzenie takiej jedności, by „dwojgiem będąc, jedną się stać istotą”<sup>67</sup>. Człowiek ma stworzyć z ukochaną osobą tzw. „miłosne my”, czyli zespolone indywiduum, gdzie – zdaniem J. Lipca – „Ja» przenika w »ty«, »ty« jesteś we »mnie« i ze »mną«, jesteśmy dwiema stronami jednej podmiotowej substancji”<sup>68</sup>. Miłosne zespolenie u Platona nie odnosiło się zatem do zatracenia indywidualności kochających się jednostek. Człowiek mocą miłości ma bowiem szansę na uzupełnienie swego pół-istnienia, dzięki miłości może stać się w pełni sobą. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna, cechując się istotową nieokreślonością, nie są w pełni ludźmi, można nawet powiedzieć, że nie są ludźmi w ogóle<sup>69</sup>. J. Lipiec, analizując ten problem stwierdził, że „człowiek indywidualny musi mieć [...] zdolność do istnienia indywidualnego, ta zaś wymaga pełni, czyli zespolenia.

<sup>63</sup> Platon, *Uczta...*, s. 83.

<sup>64</sup> W. Kuligowski, *Siedem szkiców...*, s. 28.

<sup>65</sup> Platon, *Uczta...*, s. 86.

<sup>66</sup> P. Tillich, *Love, Power, Justice*, New York 1954, s. 25 ; cyt. za: J. Pieper, *O miłości...*, s. 23.

<sup>67</sup> Platon, *Uczta...*, s. 87.

<sup>68</sup> J. Lipiec, *Zaproszenie na Ucztę*, „Nowa Krytyka”, 1995, nr 6, s. 83.

<sup>69</sup> Tamże, s. 70–77.

Zbiór ludzi powstaje wówczas, kiedy tworzą go indywidualności, czyli zespoleni ludzie<sup>70</sup>. Człowiek, żyjąc bez miłości, jest jak gdyby pozorem swego istnienia, przez miłość może osiągnąć namiastkę doskonałości, czyli zbliżyć się do pełni swej wartości. W myśli Platona odnalezienie się „połówek” – czyli miłość między dwójgiem ludzi – jest jedynie szczeblem w hierarchii miłosnych celów. Platoński miłośnik nie powinien poprzestać na biernym rozkoszowaniu się oblubieńcem. Kochankowie nie mogą traktować siebie jako ostatecznego celu swych poszukiwań i rozpyływać się w pozorach szczęścia. Prawdziwym celem miłości jest bowiem – jak mówi Platon – „wieczne posiadanie dobra”<sup>71</sup>. Człowiek w miłosnym związku ma możliwość przekraczania świata przyrody, którego sam jest częścią. Moc miłości umożliwia mu wznoszenie się ponad to, czym jest, dążenie do bycia na kształt bogów, czyli wieczne rozkoszowanie się dobrem, co z kolei wiąże się z osiągnięciem nieśmiertelności – „[...] musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra”<sup>72</sup>.

## MIŁOŚĆ DROGĄ DO NIEŚMIERTELNOŚCI

Pragnienie nieśmiertelności, jak każde inne pragnienie, wynika z niedoskonałej natury człowieka – tym razem jest konsekwencją faktu śmiertelności. Jego realizacja zdaje się być jednak niemożliwa, wymagałaby bowiem zmiany ontologicznego statusu człowieka, czyli przemiany w boga. Nieśmiertelność w ujęciu Platona była natomiast owocem szeroko pojmowanej twórczości. Akty kreacji zapewniają pewną namiastkę boskości, bowiem – jak pisał Platon – twórczość to „wszelka przyczyna, która wyprowadza jakąś rzecz z niebytu do bytu”<sup>73</sup>. W każdym człowieku tkwią twórcze potencje, są jednak uaktywniane jedynie za sprawą miłości. Człowiek natchniony miłością, poznając różne poziomy Piękna-Prawdy-Dobra, pragnie budować swe życie na nowo, pragnie tworzyć w pięknie. Owo tworzenie nie ma nic wspólnego ze sztuką, którą Platon spycha do czystej techniki – rzemiosła odtwarzającego świat pozorów. Twórczość jest natomiast konsekwencją pogoni za pięknem, skutkiem miłosnego żaru. Sprowadza się do dwóch wymiarów: niższego – materialnego i wyższego – duchowego. Specyfikę owej twórczości Platon wyraża następująco: „jest to zapładnianie tego, co piękne zarówno co do ciała, jak i co do duszy”<sup>74</sup>. Dodawał również, że w takim „zapładnianiu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny”<sup>75</sup>. Człowiek może zatem uzyskać namiastkę nieśmiertelności, podążając drogą prokreacji bądź pozostawiając po sobie

<sup>70</sup> Tamże, s. 76.

<sup>71</sup> Platon, *Uczta...*, s. 111.

<sup>72</sup> Tamże, s. 112.

<sup>73</sup> Tamże, s. 109.

<sup>74</sup> Tamże, s. 111.

<sup>75</sup> Tamże, s. 112.

efekty wiedzy o Pięknie-Prawdzie-Dobru. Rozmnażanie to niski stopień twórczości, prowadzący jedynie do tzw. nieśmiertelności względnej, polegającej na przedłużeniu życia w obrębie gatunku. Miłość w tym wypadku pobudza człowieka do podtrzymywania życia w nieustannie umierających ciałach. Wyższy stopień twórczości, czyli płodzenie duchowe, odnosi się natomiast do nieśmiertelności pamięci o czynach miłośnika. Mocą miłości człowiek kształci swą duszę w dzielności, postępuje cnotliwie. Poznając najwyższe wartości, wznosi się na wyższy pułap duchowego rozwoju, przez co – jak mówi Platon – „coś boskiego ma w duszy”<sup>76</sup>. Miłość inspiruje miłośnika do wychowywania i dbania o moralny wzrost swego oblubieńca. W. Witwicki tak komentował to zjawisko: „Miłość, jak ją rozumiał Platon, to nie ślepa, głodna, drapieżna, zazdrosna i natarczywa żądza – to raczej wzajemna służba. Kto kocha, ten szuka dobra drugiego człowieka i pragnie z drugim poznawać to, co istnieje naprawdę, i co jest dobre, to znać i zgodnie z tym żyć – jeśli można, blisko”<sup>77</sup>. Innym kierunkiem duchowego tworzenia jest – zdaniem Platona – filozofowanie. Człowiek natchniony miłością pragnie również zgłębiać istotę Piękna-Prawdy-Dobra, ma szansę stać się miłośnikiem mądrości – filozofem. Wybór owej dziedziny twórczości jest najpewniejszym źródłem nieśmiertelności, gdyż wtedy człowiek „dotyka tego co, naprawdę jest rzeczywiste [...], kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno”<sup>78</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż filozofia bez miłości zdaje się być w tym kontekście w ogóle niemożliwa. Pogoń za mądrością w tym ujęciu wymaga bowiem miłosnego szału, natomiast sama mądrość, aby była rzeczywista, potrzebuje prawd dotyczących miłości. Analizujący ten problem H. Benisz stwierdził nawet, że „miłość mądrości i mądrość miłości są [...] dwoma biegunami tego samego”<sup>79</sup>.

Ukazanie wyższości duchowego płodzenia nad płodzeniem w ciele wiązało się jednak z błędnym uogólnieniem, jakoby miłość Platowska była miłością czysto duchową. Stanowiska takie zajmowali m.in. Gould czy Irving Singer, twierdzący, że miłość w ujęciu Platona wyzuta jest z wszelkiego seksualizmu, a jej główny cel sprowadza się do intelektualnych dociekań<sup>80</sup>. Z tego powodu utożsamia się również miłość Platowska z „miłością platoniczną”. Postawienie znaku równości między tymi miłościami jest jednak błędem i świadczy o niezrozumieniu sensu myśli Platona. Owe dwie miłości mają formalnie wspólny przedmiot, czyli ideał, lecz każda z nich inaczej go pojmuje. Ideał w ujęciu Platona oznacza to, co prawdziwie istnieje, co można osiągnąć, zrealizować. Mówiąc zaś o ideale w odniesieniu do miłości platonicznej, utożsamia się go z ułudą lub czymś niemożliwym do zaistnie-

<sup>76</sup> Tamże, s. 116.

<sup>77</sup> W. Witwicki, *Platon jako pedagog...*, s. 47; por też: W. Jaeger, *Paidea*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 763.

<sup>78</sup> Platon, *Uczta...*, s. 120.

<sup>79</sup> H. Benisz, *Filozofia Miłości w «Uczcie» Platona*, „Nowa Krytyka”, 1997, nr 8, s. 86.

<sup>80</sup> G. Vlastos, *Platon...*, s. 38.



nia. Miłość platoniczna wyklucza również wszelką zmysłowość. Platon tego natomiast nie czynił, chociaż miał do niej specyficzny stosunek. Miłość zmysłowa była dla niego podstawowym etapem właściwego rozwoju miłości prawdziwej. Doceniał również wartość prokreacji. Mimo iż uważał ją za niższy stopień drogi do nieśmiertelności, to jednak nie deprecjonował jej całkowicie. W *Fajdrosie* podkreślał również, że nie ma reguły, jakoby miłość fizyczna dotyczyła tylko złych ludzi: „bo nie jest nigdzie napisane, żeby się źli ludzie musieli zbliżać, a ludzie dzielni nie mogli”<sup>81</sup>. Platon nie miał zatem nic przeciwko miłości fizycznej, uwodzeniu czy cielesnym ciążotom. Oburzał się jedynie, gdy akt fizyczny pozbawiony był uczucia lub gdy ludzie ulegali długotrwałej rozwiązłości. Postępowanie takie blokowało rozwój prawdziwej miłości, uniemożliwiała poznanie najwyższych wartości i niszczyło duszę: „A pieszczota i poufałość z tym, co nie kocha, rozsądkiem śmiertelnym podlana, skąpą ręką znikome ziemskie dobra ci wydzieli, a czymś tak podłym i niskim, [...] duszę ci zaprawi, że dziewięć tysięcy lat będzie musiała około ziemi kręcić”<sup>82</sup>. Miłość Platońska zatem, co podkreślał G. Vlastos, polegała na specyficznym zmieszaniu uczuciowości, zmysłowości i intelektu. To miłość, w której erotyczne przyciąganie jest w takim samym stopniu silne, co intelektualny kompromis<sup>83</sup>.

Kwestia nieśmiertelności w miłości Platońskiej jest jak gdyby uwieńczeniem innych aspektów miłosnego celu, czyli poznania Piękna-Prawdy-Dobra, jak również osiągnięcia namiastki doskonałości. Człowiek, poznając najwyższe wartości i realizując je w życiu, tworzy w pięknie, rzeźbi swą duszę. Dzięki cnotliwemu postępowaniu ma szansę – zgodnie z Platońską eschatologią – na trwałe obcowanie z bogami. Pragnienie zespolenia jest natomiast symbolem pragnienia nieśmiertelności<sup>84</sup>. Jedność w myśli starożytnych była bowiem tym, co niepodzielne, nieulegające rozpadowi, zatem niepodlegające śmierci.

## PODSUMOWANIE

Tematykę oscylującą wokół problemów miłości ujmowano w dziejach filozofii na wiele różnych sposobów. Należy jednak pamiętać, że to właśnie Platońska koncepcja miłości jest pierwszym systematycznym oglądem tego zjawiska, stanowiącym inspirację<sup>85</sup> dla dociekań późniejszych filozofów, których ambicją było zgłębienie istoty i sensu tej trudno uchwytniej w sieć teorii zjawy. W moim przekonaniu Platon zasługuje na miano prekursora metafizyki miłości,

<sup>81</sup> Platon, *Fajdros...*, s. 64.

<sup>82</sup> Tamże, s. 66.

<sup>83</sup> G. Vlastos, *Platon...*, s. 40.

<sup>84</sup> Por: T. Gadacz, *Miłość i śmierć*, „Znak”, 1995, nr 1, s. 65.

<sup>85</sup> Ciekawej recepcji a zarazem specyficznej modyfikacji Platońskiej koncepcji miłości dokonał rosyjski myśliciel – Włodzimierz Sołowjow (1853–1900) w pracy pt. *Sens miłości*, który przezsześcił tę teorię na grunt rodzącego się rosyjskiego egzystencjalizmu.

czyli takiej perspektywy badawczej, której ambicją jest uchwycenie źródeł czy też korzeni miłości, jak również zaprezentowanie idealnego sensu miłości, polegającego – najogólniej rzecz ujmując – na realizacji jej supranaturalnego celu. Miłość w Platońskim ujęciu jawi się bowiem jako metafizyczna, enigmatyczna siła nie z tego świata, obejmująca swoją mocą i niejako łącząca, dwa wymiary rzeczywistości – to, co ziemskie, by w konsekwencji wyjść poza empiryczność i tym samym przez takowe transcendowanie nadać jej inną, wyższą jakość. Platon wykazuje zatem, że miłość ma zasadniczy wpływ na formę i treść ludzkiego życia, dzięki tej sile dokonuje się bowiem dążenie ku temu, co być powinno, a więc uzupełnienie tego, co jest nieprawdziwie o to, co autentyczne. Innymi słowy, Platońska miłość skutecznia przekraczanie faktyczności, usprawnia kroczenie w stronę ideału, posiadającego status tego, co wieczne i prawdziwie cenne. Miłość pomaga zatem człowiekowi w doskonaleniu i ulepszaniu jego bycia, umożliwia wzbogacenie i uzupełnienie jego ciemnego świata pozorów o blask duchowych wartości, takich jak Prawda-Dobro-Piękno. Człowiek, partycypując w rzeczywistości miłości, uczestnicząc w jej mocy, może realizować jej prawdziwy cel i sens, a mianowicie ma sposobność uczynić swe życie aksjologicznie pełniejszym, prawdziwszym, niejako natchnionym tym, co boskie.

Dokonując podsumowania, nie sposób jednak przemilczeć słabości Platońskiej teorii miłości. Mankament tej koncepcji polega na pominięciu osobowego wymiaru miłości, a raczej na wykluczeniu takiej płaszczyzny miłosnego odniesienia. Człowiek pojmowany jako indywidualium, w myśli Platona, należy do świata pozorów, dlatego też nie może stanowić celu samego w sobie. Spełnia jedynie rolę środka, narzędzia służącego do realizacji ostatecznego celu miłości, jaki Platon upatrywał w osiągnięciu szeroko pojmowanego Piękną. Platoński *eros* porывa miłośnika w zaświaty i przystosowuje do uwielbiania wiecznych idei, pośród których nie ma miejsca dla konkretów. Ostatecznie przedmiotem tak rozumianej miłości jest trudno namacalny abstrakt, nie zaś jednostka – konkretny człowiek. Zdaje się zatem, że miłość, osiągnąwszy swój pełny wymiar, pomija indywidualność, jednostkowość i skłania się ku temu, co najbardziej ogólne, abstrakcyjne. Platońska miłość, będąc specyficzną siłą o wertykalnym charakterze, wznosi miłośnika ponad możliwe horyzontalne odniesienia, przez co odseparowuje go od drugiego człowieka i kieruje jego uwielbienie w stronę pustej idei nieistniejącego człowieka. Stąd też można wywnioskować, że miłość ta skazuje swój podmiot na wieczną samotność pośród wiecznych idei. Reasumując, Platońska miłość wykazuje teleologiczny charakter, jest utożsamiana z dążeniem, pragnieniem, tęsknotą czy też porывem ku temu, czego nie posiadamy. Można ją interpretować jako swoiście pojętą drogę doskonalenia o eudajmonistycznych tendencjach. Znamionymi cechami tak pojętej miłości są: dążenie ku temu, co lepsze, instrumentalność, jak również asymetryczność, która zachodzi między przedmiotem i podmiotem miłosnego odniesienia.

## BIBLIOGRAFIA

- Bukowski K., *Oblicza miłości. Szkic z dziejów miłości w nurcie augustiańskim*, Oficyna Wydawnicza Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994.
- Kuligowski W., *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
- Lipiec J., *Zaproszenie na Ucztę*, „Nowa Krytyka”, 1995, nr 6.
- Pieper J., *O miłości*, przeł. J. Gano, Pax, Warszawa 1983.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Wydaw. Antyk, Kęty 2002.
- Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1975.
- Siemianowski A., *Zrozumieć miłość – fenomenologia i metafizyka miłości*, „Labirynt”, Bydgoszcz 1998.
- Sołowjow W., *Dramat życiowy Platona*, przeł. J. Zychowicz [w:] Tenże, *Wybór pism*, „W Drodze”, Poznań 1988.
- Stróżewski W., *Arcydialog Platona*, „Znak”, 1963, nr 4.
- Szlezák T. A., *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1997.
- Vlastos G., *Platon: indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. J. Domański, Wydaw. IFiS. PAN, Warszawa 1994.
- Żechowski C., *Poświadczenie »erotikon omma« w Fajdrosie Platona*, „Gnosis”, 1993, nr 6.

## SUMMARY

This article is an attempt to capture the nature and sense of love and its multifaceted aim in Plato's philosophy. Analysis of the Platonic path of love is presented in three paragraphs which concern respectively: love as a path leading to Beauty-Good-Truth, love as a path leading to perfection, love as a path leading to immortality. All this is preceded by a paragraph which constitutes an outline of false and incomplete understanding of love before the Platonic thought emerged. Vertical nature and ethical dimension of love, presented there as a force rising man to the world of values, were stressed in the paragraph „Love as a path leading to Beauty-Good-Truth”. The paragraph „Love as a path leading to perfection” presents asymmetrical and instrumental character of love, or the issues concerning relations between the subject and object of love. The last paragraph, „Love as a path leading to immortality” emphasizes eudaimonic tendencies and creative nature of love. It is a crowning of other aspects of the aim of love – cognition of Beauty-Good-Truth, but also attaining a substitute of perfection.