

Krzysztof Łapiński

**Eros jako dynamis duszy
w Biesiadzie i Faidrosie Platona***

Biesiada i *Faidros* posiadają wspólny wątek, który dotyczy tego samego doświadczenia duszy – jej wędrówki pod wpływem ujrzanego piękna i dzięki sile *erosa*, ku wizji Piękna samego. Sokrates stwierdza w *Biesiadzie*¹, że wszyscy ludzie są miłośnikami, *eros* bowiem przenika wszelkie ludzkie poczynania i tylko na skutek jakiejś konwencji nie nazywa się tego miłością, a samą miłość ogranicza się do węższej sfery. Miłość jest wszechprzenikającą siłą, uniwersalną zasadą wszelkiego działania. *Eros* jest wewnętrzną mocą, *δύναμις* duszy, a jego działanie i obecność są niezbędne do osiągnięcia wewnętrznej doskonałości i dostąpienia przez duszę oglądu idei, dzięki czemu może się urzeczywistnić jej samozbawcza zdolność. *Eros* filozoficzny, mający na celu dobro duszy, jest wyrazem „troski ostatecznej”², takiej, która kształtuje życie wokół jednego, określonego celu, podporządkowując mu wszystkie inne cele względne. Dlatego, zgodnie z renesansową interpretacją platońskiej teorii miłości, ktokolwiek żyje dla miłości, umiera dla wszystkich innych rzeczy, bowiem jeżeli miłość zawiera w sobie doskonałość, nie jest możliwe osiągnięcie tej doskonałości bez odwrócenia się od rzeczy mniej doskonałych³. Miłość jest dobrowolną śmiercią, dlatego, idąc za określeniem Safony, jest *γλυκύπικρον*, bowiem jako śmierć jest gorzka, ale równocześnie zawiera słodczy, gdyż jest dobrowolna⁴. *Eros* wiodący duszę ku idei piękna, uwalnia ją z okowów ziem-

* Artykuł ten jest jednym z rozdziałów pracy magisterskiej pt. *Pojęcie troski o duszę w filozofii Platona*, napisanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Prof. dr hab. Dobrochny Dembińskiej-Siurki.

¹ *Biesiada* 205b.

² Jest to określenie P. Tillicha, por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

³ E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958, s. 53.

⁴ *Ibidem*, s. 135.

skości, tego, co śmiertelne i przemijające, i pozwala dostąpić przeczcucia nieśmiertelności za życia w ciele, doprowadzając do wizji idei Piękna (*Biesiada*) oraz trwalej nieśmiertelności po śmierci ciała (*Faidros*).

W *Gorgiaszu* mowa jest o tym, że dla osiągnięcia wewnętrznej doskonałości niezbędną jest *δύναμις* i *τέχνη*⁵, w *Fedonie* siła, która pobudza do filozoficznego życia, nazwana jest *ἔρως φρονήσεως*⁶, w *Państwie* zaś pojawia się wątek wewnętrznej *δύναμις* duszy, która rozwija się poprzez filozoficzną *paideia*⁷. Jednak wszystkie te dialogi koncentrują się na innej problematyce. W *Gorgiaszu* Platon omawia tylko jedną część wzmiankowanej koniunkcji, mianowicie zagadnienie *τέχνη*, *Fedon*, który ukazuje drogę filozofa, osiągającą swe spełnienie dopiero po śmierci ciała, jest duchowym ćwiczeniem podważającym ostateczność śmierci cielesnej i uzasadnieniem troski o duszę w perspektywie eschatologicznej, w *Państwie* natomiast największy nacisk położony został na sam opis procesu wychowawczego. *Biesiada* i *Faidros*, ukazując działanie *erosa*, uwypuklają inny aspekt troski o duszę i są przez to dopełnieniem wspomnianych dialogów. *Eros* przejawia się najszlachetniej w umiłowaniu mądrości, która swe ostateczne zaspokojenie osiąga docierając do poziomu idei. Cel, do którego wiedzie filozoficzny *eros*, jest najwyższym etapem rozwoju duszy i zwieńczeniem postawy troski o duszę.

W *Biesiadzie* niewątpliwie najważniejsza jest mowa Sokratesa. Próbuje ona wyjaśnić, jakie znaczenie i jaką postać powinien mieć *eros* w życiu miłośnika mądrości. *Eros* przedstawiony jest jako *δαίμων*, istota pośrednia pomiędzy nieśmiertelnymi bogami a śmiertelnymi ludźmi⁸. Jest on uosobieniem twórczego dążenia wynikającego z nieustannego poczucia braku i prowadzi duszę do świata bogów, czyli do nieśmiertelności, mądrości i doskonałości duchowej. Istota działania *Erosa* – powiada Sokrates – wynika z jego pochodzenia. Jest on synem *Penii* i *Porosa*, czyli *Biedy* i *Dostatku*, a przez grę słów *Aporii* i *Euporosa*. W wyniku tego nie jest on ani mądry, ani głupi, ni piękny, ni też szpetny, nie jest także ani nieśmiertelnym, ani śmiertelnikiem. Jego przeznaczenie jako *daimona* polega na byciu węzłem (*σύνδεσμος*) łączącym światy bogów i ludzi. Zgodnie z wyobrazeniami Homerowymi *daimon* objawia się przede wszystkim jako moc, trudna do nazwania, biorąca w posiadanie duszę. Kiedy bohater odczuwa, że w swoim działaniu jest prowadzony przez potężną siłę, jest to działanie *σύν δαίμονι*, kiedy zaś wszystko obraca się przeciwko niemu, zwłaszcza gdy wyczuwa taką siłę po stronie przeciwnika, staje *πρὸς*

⁵ *Gorgiasz* 509d-e.

⁶ *Fedon* 68a.

⁷ *Państwo* 518c-d.

⁸ *δαίμων μέγας...μεταξύ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*, 202e.

δαίμονα (*Iliada* 17.98 n.)⁹. Eros *Biesiady* jest przede wszystkim takim właśnie *daimonem*. Platon stara się jednak nadać idei *daimona* rysy filozoficzne. W dialogach Platónskich osobą dajmoniczną, δαιμόνιος ἄνθρωπος, był przede wszystkim sam Sokrates, wsłuchujący się w wewnętrzny głos bóstwa, τὸ δαιμόνιον, zdolny swoim postępowaniem i słowem oczarowywać słuchaczy już to paraliżując i wpędzając w *aporię*, już to niosąc wybawienie z *aporii* mocą swego dyskursu i wzbudzając przemożną miłość do tego, co dobre i piękne. Motyw *daimona* w Platónskich dialogach występuje głównie w mitach eschatologicznych. W *Fedonie*¹⁰ *daimon* prowadzi duszę w zaświaty. W *Państwie*¹¹ dusze przed kolejnym wcieleniem wybierają wzór życia i związanego z nim *daimona*, który odtąd będzie pilnował, aby raz obrany żywot był później konsekwentnie wypełniany na ziemi¹². Taka idea *daimona* przywodzi na myśl stwierdzenie Heraklita, który mówił, że usposobienie jest *daimonem* człowieka¹³. W *Timajosie* mowa jest o tym, że każdy człowiek dostaje od boga *daimona* jako najlepszą część swojej duszy. Dzięki swojemu boskiemu pokrewieństwu wiedzie on duszę w górę, ku temu, co boskie, i jeśli człowiek owego *daimona* pielęgnuje i troszczy się o niego, wówczas osiąga stan szczęścia, *eudaimonia*:

ten, kto rozwija w sobie miłość nauki i prawdy oraz ćwiczy w sobie zdolność myślenia o rzeczach nieśmiertelnych i boskich, jest rzeczą absolutnie konieczną, że o tyle, o ile ludzka natura może mieć udział w nieśmiertelności, będzie mógł się nią bezgranicznie cieszyć. Taki człowiek bowiem oddaje ciągle część boskości, gdyż utrzymuje stale w dobrym zdrowiu bóstwo, które w nim przebywa. Z konieczności zatem czuje się szczęśliwy¹⁴.

W *Biesiadzie* Sokrates ustosunkowuje się krytycznie do mów wygłoszonych ku czci Erosa przez swych przedmówców. Mowy te ukazują miłość w perspektywie ograniczonej lub w sposób niepełny i nie docierają do prawdy, zawierając jedynie jej elementy¹⁵. Mowa Sokratesa wykorzystuje pewne wątki mów poprzednich przetwarzając je i wznosząc na wyższy poziom. W *Biesiadzie* występują dwie rywalizujące koncepcje *erosa*

⁹ W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, przeł. J. Raffan, Harvard University Press 1985, s. 180.

¹⁰ 107 d-108b.

¹¹ 617e-618a.

¹² ἀποπληρωτῆς τῶν αἰρεθέντων, 620e.

¹³ ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, D-K 119 [121].

¹⁴ Platon, *Timaios*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, 90bc.

¹⁵ Chwałę Erosa pięknie, ale nie „dosięźnie”, ἰκανῶς (177e).

– jako pełni doskonałości oraz jako pożądania wynikającego z poczucia braku¹⁶. Koncepcję *erosa* jako pożądania przedstawia w swojej mowie Arystofanes. Miłość jest, jego zdaniem, tęsknotą do zjednoczenia milującego z przedmiotem miłości, a przez to do dopełnienia własnej ograniczonej natury. Człowiek to *σύμβολον* (191d), połowa całości, która posiada znaczenie jedynie poprzez stworzenie z drugą połową pełni. Człowiek rozpoznaje w miłosnym zjednoczeniu swe niepowtarzalne dopełnienie, zyskując w ten sposób zaspokojenie miłosnego pożądania. Agaton, następny mówca, pomija stwierdzenie Arystofanesa, że miłość wynika z braku i głosi, że miłość jest doskonałym stanem pełni. Arystofanes kładzie nacisk na „relacyjny” charakter miłości jako siły, która jednoczy dwie istoty i przez to zjednoczenie jest dopełnieniem ich natury, Agaton natomiast powiada, że miłość sama jest największym pięknem i dobrem (197c). Sokrates w swojej pochwalie *Erosa* powraca częściowo do koncepcji Arystofanesa. W rozmowie z Agatonem wprowadza „relacyjność” *erosa*, który jest – jego zdaniem – zawsze miłością i pożądaniem czegoś. Wyklucza to z kolei zrównanie miłości z posiadaniem, którego dokonał Agaton. Wedle Arystofanesa pragnienie ustaje, gdy miłość osiąga spełnienie, Sokrates natomiast twierdzi, że *eros* jest pragnieniem posiadania przedmiotu miłości na stałe, w dostąpieniu przedmiotu miłości zawarte jest zatem jednocześnie pragnienie trwałości owego stanu. *Eros*, pragnąc przewyciężyć wynikające z jego natury poczucie braku, miluje to, co piękne i pragnie to posiadać na stałe (206a). Posiadanie piękna utożsamione jest z dostąpieniem dobra, a to z kolei ze szczęściem. Dobro objawia się bowiem w sposób widzialny poprzez piękno. Dobro z pięknem utożsamia Platon w *Timaiosie* (87c).

Sokrates, polemizując z mową Arystofanesa, stwierdza, że miłość jest pragnieniem odnalezienia własnej połowy o tyle, o ile ta połowa jest dobra (205e). Trwałość posiadania piękna i dobra, czyli nieśmiertelność ofiarowuje *eros* – zdaniem Sokratesa – poprzez „płodzenie w pięknie”, które polega na ocalaniu życia i pamięci. Ma to wymiar zarówno cielesny – płodzenie potomstwa, jak i duchowy – tworzenie dzieł duchowych i inspirowanie do tego innych. Celem „płodzenia w pięknie” jest istnieć „wiecznie i nieśmiertelnie”. Nieśmiertelność, którą można zyskać na tym etapie działania *erosa*, nie jest doświadczana jednostkowo. Płodzenie potomstwa jest wspólne całej przyrodzie ożywionej i człowiek dzieli tę działalność *erosa* z przyrodniczym światem. Jednak *eros* objawiający się w człowieku jest czymś znacznie więcej, dokonuje on bowiem zjednoczenia w ludzkiej

¹⁶ R. A. Markus, *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium* w: *Plato II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion: A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame 1979.

duszy pożądanego przyrodzie i piękna właściwego dziedzinie boskiej. Na tym etapie podążania za *erosem* człowiek nie dostrzega tego piękna bezpośrednio, a tylko przeczuwa jego istnienie i postrzega je w sposób niedokładny w przedmiotach miłości. Jest jednak w stanie działać i tworzyć wiedziony przez *erosa* i potrafi rozbudzać miłość do piękna u innych. Takie ujęcie *erosa* zawarte jest w pierwszej części przywołanej przez Sokratesa rozmowy z wieszczką Diotymą i jest to zarazem etap wstępny, *μύησις*, właściwej drogi w górę ku ostatecznemu wtajemniczeniu, *ἐποπτεία*. Bowiem po misteriach mniejszych w opowieści Diotymy przychodzi kolej na misteria większe. Wtajemniczając „dosięźnie i pięknie”, wiedzie ona drogą w górę po stopniach miłości od pierwszego widoku piękna ku wizji Piękna samego, od miłości ciał poprzez piękno duchowe ku samej idei Piękna, wiecznej, absolutnej, „jednowidnej”¹⁷, której ogląd pozwala na przelotne przecucie nieśmiertelności. Przemawiając językiem misteriów Platon powiada, że dusza w świętych zaślubinach jednoczy się z Pięknem samym.

Oto poprawna droga miłosna, którą sam idziesz lub inny cię prowadzi: zaczynasz – od tych rzeczy pięknych ku owemu pięknu zmierzając – stale iść w górę, niejako stopniami się posługując: od jednego do dwu i od dwu do wszystkich pięknych ciał, i od pięknych ciał do pięknych przedsięwzięć, i od przedsięwzięć do pięknych nauk, aż od nauk dokonasz kroku do owej nauki, która nie o czym innym jest, jak o owym pięknie, i znasz na koniec samo to, co jest piękne. W tym miejscu życia [...] jeśli w ogóle gdziekolwiek, warto żyć człowiekowi, ponieważ ogląda samo piękno¹⁸. Nie pojmujesz, że jedynie tam patrzeć okiem, którym na piękno się patrzy, będzie plodził nie widma cnoty, bo nie styka się z widmem, lecz cnotę prawdziwą, bo z prawdą się styka, a kiedy prawdziwą cnotę i splodzi, i wychowa, snadno lubym bogu się stanie, i jeśli ktokolwiek z ludzi nieśmiertelności dostępuje, i jemu jest to dane¹⁹.

Eros, jako wewnętrzna energia duszy, wiedzie ku ostatecznej doskonałości i jest dopełnieniem braku odczuwanego przez duszę, dopełnienie to zachodzi na poziomie najwyższym – poziomie idei. Dusza dociera w ten sposób do najdoskonalszego przedmiotu poznania, do ontologicznego „kresu”, który jest zarazem kresem jej wewnętrznego rozwoju²⁰. Może wów-

¹⁷ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, 211b.

¹⁸ ἐνταῦθα τοῦ βίου, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένω αὐτὸ τὸ καλόν.

¹⁹ Platon *Biesiada*, przeł. E. Zwolski, Kraków 1993, 211b-212a.

²⁰ W *Państwie* (490b) Platon mówiąc o najwyższym doświadczeniu poznawczym także używa metaforyki erotycznej. Nawiąże do tego m. in. filozofia chrześcijańska (np. Dionizy Pseudo-Areopagita), podkreślając ek-statyczny charakter miłości, która prowadzi do najwyższego poznania jednoczącego podmiot i przedmiot.

czas, niczym demiurg opisany w *Timaiosie*, wpatrywać się w doskonały wzór i na jego podstawie tworzyć w sposób doskonały. Płodząc prawdziwą cnotę ów miłośnik piękna w rzeczywistości schodzi „w dół”, do symbolicznej jaskini, niczym opisany w *Państwie* filozof, kierując się troską o dusze innych. *Eros* przedstawiony w *Biesiadzie* jest realizacją idei *daimona*, która pojawiła się w *Państwie* i w *Timaiosie*, pojętego jako wewnętrzna boska moc duszy, która dąży do rozwinięcia swego potencjału przydając duszy skrzydeł i kierując jej spojrzenie ku miejscu skąd i *eros*, i dusza się wywodzą – ku boskiej rzeczywistości idei. Problem ten wyrażonej pojawi się w *Faidrosie*.

W *Timaiosie* Platon napisze, że „jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba [...] Bóg umieścił naszą głowę, nasz korzeń, w górze, gdzie było miejsce pierwotnych narodzin duszy”²¹. „Miejsce pierwotnych narodzin duszy”, o którym mowa w *Timaiosie*, przywodzi na myśl „łąkę prawdy”, która jest dla duszy właściwym miejscem przebywania. Mówi o niej *Faidros* w sposób następujący:

Zapał cały, by widzieć pole prawdy, stąd płynie, że i najlepsza cząstka duszy ma swoje pastwisko tam, i pióra, na których dusza w górę ulata, z tej łąki karmę czerpią²².

Jest to „miejsce nadniebne”, gdzie przebywała dusza przed swoim upadkiem w ciało. Wyzwolenie z ziemskości i powrót duszy możliwy jest dzięki mocy *erosa*. W *Faidrosie* *Eros* nie jest *daimonem*, lecz bogiem, jego działanie jest jednak tożsame z działaniem *Erosa Biesiady*. Elementem nowym w stosunku do *Biesiady* jest, występujący już w *Państwie*, podział duszy na część rozumną i nierozumną. Siła *erosa* popospołu z retoryczną siłą perswazji jest konieczna do tego, aby dusza mogła osiągnąć wizję idei. Pierwsza połowa dialogu (dwie mowy Sokratesa) ilustruje metodę erotyczną, druga zaś retoryczną. Cel obu jest ten sam – ukształtowanie duszy słuchacza. W pierwszej mowie Sokrates stwierdza, że w każdym człowieku istnieją dwa motywy działania – wrodzone pożądanie przyjemności i mniemanie, które szuka tego, co najlepsze (237d). Jeśli przeważy pierwsze, dusza popada w ὕβρις. Ma ona wiele przejawów, jednym z nich jest ἔρως. W tej mowie νοῦς i σωφροσύνη przeciwstawiają się ἔρως i μανία. W drugiej mowie antyteza jest nadal obecna, ale dochodzi do przewartościowania. Sokrates chwali teraz *erosa* nadając mu miano boskiego szału. W stosunku do pierwszej mowy druga dokonuje podziału tego, co nieracjonalne w duszy na ἐπιθυμία, ze złym *erosem* oraz na μανία, z dobrym.

²¹ Przel. P. Siwek, 90a-b.

²² 248c, *Phaidros*, przel. E. Zwolski, Kraków 1996.

Boski *eros* jest równoznaczny filozoficznemu, opisanemu przez Diotymę w *Biesiadzie*. Jest on dawcą jednego z czterech boskich szalów. To, co pochodzi od boga, przewyższa to wszystko, czego może dostąpić sam rozum. Istnieje tu związek pomiędzy erotycznym doświadczeniem duszy i wizją idei. Piękno jest jedyną ideą, której odbicie jest bezpośrednio widoczne dla cielesnych oczu, tak jak ona sama dla oczu duszy (250b-d). Postrzeżenie piękna cielesnego wyzwala niejasne wspomnienia tego, co dusza widziała w zaświatach, w miejscu ponadniebnym, gdzie oglądała idee. Wspomnienie to rodzi w duszy szal, **μανία**:

Mało ostaje się dusz z pamięcią dosiężną. Z tych znów każda, kiedy tutaj widzi coś na podobieństwo rzeczy tam, wstrząsu doświadcza i zmysły traci. Co ją spotkało nie wie, władza rozeznania zawodzi²³.

Dusza w miejscu nadniebnym syciła się widokiem prawdziwego bytu. O losach duszy w świecie boskim da się mówić – powiada Platon – jedynie za pomocą porównań, opowiadając nie o tym, jaka jest, ale do czego jest podobna. Przypomina ona woźnicę uskrzydłonego rydwanu ciągniętego przez dwa konie, jednego białej maści, szlachetnego, skorego do posłuszeństwa, drugiego zaś maści czarnej, narowistego, zwodzącego z prawej drogi. Woźnica reprezentuje pierwiastek racjonalny duszy, szlachetny koń pierwiastek wybuchowy, a krnąbrny – pożądliwy. Kiedy część pożądliwa staje na przeszkodzie kontemplowaniu przez duszę prawdziwego bytu, wówczas dusza zmuszona jest karmić się „pokarmami mniemań” (248b). Jest to przyczyną jej upadku i złączenia z ciałem. Dusza, która najwięcej ujrzała w zaświatach, wciela się w miłośnika mądrości i piękna, służy Muz i Erosa. *Eros* jest siłą, która sprawia, że na widok cielesnego piękna, upadłej duszy odrastają skrzydła. Symbolizują one możliwość wzniesienia się duszy ku doskonałości Piękna i Dobra samego.

Po zimnym dreszczu, przyrodnym biegiem rzeczy pot go zlewa i gorąco niezwykle. Odebrał bowiem przez oczy wypływ piękna, który gorąc niesie i kładzie się rosą na grządkę pod pióra [...]. Z dopływem karmy nabrzmiewa i prze do wzrostu z korzenia lodyga pióra pod całą powierzchnią duszy²⁴.

Dusza, która na skutek widoku piękna w przedmiocie miłości, zostaje owładnięta szalem, doświadcza podwójnego ruchu – ku osobie miłowanej i z nią razem ku bogu. Miłość pochodząca z boskiego szalu jest upodobnieniem do boga w stopniu najwyższym z możliwych²⁵. *Eros* ma działanie

²³ Przel. E. Zwolski, 250a.

²⁴ Przel. E. Zwolski, 251b.

²⁵ ὡς δυνατὸν ὁμοίωτατον τῷ θεῷ, 253 a.

wychowawcze, miłujący zatem, o ile jest dialektykiem znającym naturę duszy, wiedzie miłowanego ku dobru, bezpośrednio w jego duszy wypisując naukę. *Eros* filozoficzny, paideutyczny jest próbą przekroczenia doczesnej kondycji człowieka i ziemskim odnowieniem boskiej uczy²⁶. Dusza, przypominając sobie w boskim szale miejsce ponadniebne i ową ucztę, pragnie swojego powrotu. „Niebiosą” to pojęcie określające fizyczny, zmienny wszechświat, rozciągliwy czasowo i przestrzennie, podróż w „miejsce ponadniebne” zaś jest przestrzenno-czasową metaforą, która oznacza wykroczenie duszy poza świat przestrzeni i czasu. Podróż duszy wedle tej metafory zaczyna się w przestrzeni i czasie, a kończy „poza” nimi. Co więcej, kiedy niematerialna dusza przybywa „tam”, „żywi się” bezbarwnym, bezpostaciowym, niedotykalnym bytem. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ruch duszy z miejsca w przestrzeni ku miejscu poza przestrzenią nie jest ruchem fizycznym, jest to samo-ruch duszy. Można w odniesieniu do tego mitu wyróżnić dwie postaci wieczności – jedną wieczność jako nieskończoność czasową zmiennego świata zjawisk, drugą zaś jako pozaczasową wieczność dziedziny idei. Wieczność zmiennego świata jest niedoskonałym odwzorowaniem wieczności niezmiennej (*Timaios* 37d). Dusza przez swój ruch ku prawdziwemu bytowi może uczestniczyć w tej drugiej wieczności. Jest to ruch „ku górze” duszy uskrzydłonej przez *eros*. W *Biesiadzie* mówi się o tym, że temu, kto przebył całą drogę miłosną, Piękno objawia się nagle, ἔξαίφνης (210e). Podobny opis konwersji znajduje się w *Państwie*, gdzie wyzwolony z kajdan niewolnik, nagle obraca się ku światłu (515c). W *Liście Siódmym* Platon napisze o filozoficznym poznaniu, że powinno być uporczywym przemierzaniem drogi, prowadzącym przez wszystkie stopnie poznania. Wówczas działanie takie „możolnie rodzi wiedzę tego, co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury” (343e). Wiedza taka powstaje „z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim”. Wtedy to „nagle (ἔξαίφνης), jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło, i płonie już odąd samo siebie podsycając (341 c-d)”²⁷. Ἐξαίφνης jest czasowym punktem²⁸, przejawem – w świecie przemijających zjawisk – niezmiennego, prawdziwego bytu. Ta końcowa wizja nie jest przez duszę po prostu odkryta, ale narzuca się sama z „nagłą” bezpośredniością²⁹.

²⁶ Sinaiko H. L., *Love, Knowledge, and Discourse in Plato. Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago and London 1965, s. 62.

²⁷ *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

²⁸ Por. G. E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej w: Czas w kulturze*, opr. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 244. W *Parmenidesie* Platon określi ἔξαίφνης jako nie zachodzące w żadnym czasie, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ, 155e-157b.

²⁹ Por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 1997, s. 29.

Filozofia w ujęciu Platona nie jest tylko poszukiwaniem wiedzy, ale przede wszystkim konwersją duszy ku oglądowi prawdziwego bytu. Konwersję taką umożliwia *eros*, który doprowadzając do wizji idei, zyskuje swoje najwyższe spełnienie, jest bowiem urzeczywistnieniem tego, co w duszy najdoskonalsze.