CC BY NC SA

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635
Published online: 15.10.2026

Vol. 16 (1/2026) pp. 93–108
https://argument.uken.krakow.pl/

Rozstanie się z Mistrzem. Medytacja fenomenologiczno-hermeneutyczna

Julia MARCZYŃSKA*

ABSTRACT

Parting with the Master. A phenomenological-hermeneutic meditation: In this short meditation, I examine the phenomenon of parting. Of all kinds of parting, I focus on one particular kind: the parting of a disciple from the Master. As the material for my inquiry, I have chosen Plato's parting from Socrates. It is precisely this parting, or rather its overcoming, that Cezary Wodziński addressed in his book *The Logos of Immortality: Plato's Footnotes to Socrates*.

I have divided my meditation into seven questions, since I regard the phenomenon of parting from the Master as consisting of seven elements. For parting to occur, it has to be preceded by being together. But what does it mean *to be together* with someone? For Plato, it meant seeing Socrates, hearing him and being by his side. It also meant admiring him. The first four questions address these themes.

When being together comes to an end, parting takes place. To experience the Master's death means, above all to long for him, in the sense of desiring once again to be at his side and only afterwards — to suffer loss, for the sense of orphanhood comes later. And finally, the last, seventh question: How can one return to being together with one's Master — and is this possible at all? The final three questions are devoted to these three motifs.

My meditation has shown that, in the case of Plato and Socrates, *being together* took place διὰ λόγων — through words. Through spoken words, that is, through speaking and listening. Listening to Socrates was a singular experience, and his speaking inscribed itself in Plato's soul, thus becoming a peculiar kind of writing — a writing that speaks, or written speech — calling into question the very opposition between speech and writing. This is precisely the character of the Platonic dialogues: in them, being together does not cease, for it takes place διὰ λόγων, through words.

KEYWORDS

Plato, Socrates, philosophy of language, speech, writing, presence

* Dr, wykładowca, Akademia WIT w Warszawie. E-mail: juliamarczynska@gmail.com.

DOI: 10.24917/20841043.16.1.5

WSTĘP

W tej krótkiej medytacji badam fenomen rozstania. Ze wszystkich rodzajów rozstania będzie mnie interesował jeden szczególny, mianowicie rozstanie się ucznia z Mistrzem. Jako materiał do mego badania wybrałam rozstanie Platona z Sokratesem. Właśnie tym rozstaniem, a raczej jego przezwyciężeniem, zajmował się Cezary Wodziński w książce *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*.

Metoda, którą stosuję, próbując zmierzyć się z tym fenomenem, jest podobna do tej, którą posługuje się Martin Heidegger, kiedy wsłuchuje się w słowa i ich pierwotne znaczenia (jak np. w *Was heißt Denken?*), by odkryć, co te słowa znaczą w ich postaci źródłowej. Echa tej metody można spotkać również we wspomnianej książce Wodzińskiego. W tej medytacji poszukuję znaczeń słów na dwa sposoby: w słownikach, jak również w dialogach Platońskich. Z tym że zarówno pierwsze, jak i drugie pełnią funkcję pomocniczą, źródła słów ani specyfika ich używania przez Platona nie są moim celem. Nie są nim także relacje Platona i Sokratesa ani uczucia Platona wobec jego Mistrza. Interesuje mnie fenomen rozstania, a motyw Platoński jest jedynie szatą, w jaką ubrałam swoje dociekania. Nicią przewodnią tej medytacji jest mój własny wgląd w doświadczenie interesującego mnie rodzaju rozstania. Ta nić, która mnie prowadzi, jest niewypowiedziana, ponieważ za każdym razem jest przed krokiem, który wykonuję, a nie w nim.

Moją medytację podzieliłam na siedem pytań, ponieważ właśnie w tylu elementach dopatruję się fenomenu rozstania się z Mistrzem. By te elementy się uwidoczniły, należy najpierw zapytać o to, czym jest rozstanie. Otóż jest ono stanem drugim, który następuje po stanie go poprzedzającym, jakim jest bycie razem. Co to znaczy być razem z kimś? W przypadku Platona mogło to znaczyć: widzieć Sokratesa, słyszeć go, przebywać u jego boku. Znaczyło to również: podziwiać. Tymi wątkami zajmują się cztery pierwsze pytania.

Gdy kończy się bycie razem, przychodzi rozstanie. Przeżyć odejście Mistrza znaczy przede wszystkim: tęsknić (w sensie pragnąć ponownie być u jego boku), a dopiero potem — stracić (poczucie osierocenia przychodzi później). Ostatnie, siódme pytanie brzmi: jak powrócić do bycia razem ze swoim Mistrzem i czy to jest możliwe? Tym trzem motywom poświęcone są trzy ostatnie pytania.

CZY PLATON WIDZIAŁ SOKRATESA?

Widzieć to po grecku *ὁράω*[1] (LSJ, 1951a: 1244–1245). Istnieje wersja, zgodnie z którą ten czasownik wywodzi się od praindoeuropejskiego rdzenia *wer-, który oznacza 'strzec', 'pilnować', 'uważać na'. Jeśli — za Juliusem Pokornym — przyjąć dla greckiego *ὁράω* tło praindoeuropejskiego u̯er- ('zauważać', 'mieć baczenie'; Pokorny, 1959: 1164), to także u Pierre'a Chantraine'a (1974: 814–815) pole tego czasownika rozciąga się nie tylko między 'widzieć' i 'postrzegać', lecz również między samym oglądem a czuwaniem. W języku greckim więc ten rdzeń łączy się z widzeniem i postrzeganiem. Oprócz czasownika *ὁράω* rdzeń ten spotykamy w rzeczownikach *οὖρος* oraz *ὥρᾱ*. Pierwszy rzeczownik znaczy 'opiekun' (ten, który czuwa w celu ochrony lub kontroli) lub 'strażnik' (ten, kto patrzy lub obserwuje uważnie przez pewien czas) (*ibidem*: 814–815). Natomiast *ὥρα* oznacza 'uwagę' lub 'troskę' ('dbałość'), lub też 'pilnowanie' (LSJ, 1951b: 2035).

Grecki czasownik widzieć — *ὁράω* — ma w sobie te wszystkie cechy semantyczne: uwagę, uważność, czuwanie, opiekę, śledzenie, obserwowanie, dbałość i troskę.

W Platońskim *Teajtecie* pada pytanie o to, jak widzimy: czy oczami, czy przez oczy, a także o to, jak słyszymy: uszami czy przez uszy:

> *σκόπει γάρ· ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθοτέρα, ᾧ ὁρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὗ ὁρῶμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὦτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν* (Plato, 1875: 335–336 [184c]).

W tłumaczeniu Władysława Witwickiego:

> Bo zobacz, która odpowiedź lepsza: to, czym widzimy, to są oczy, czy też to, przez co widzimy? I to czym słyszymy, to są uszy, czy też to, przez co słyszymy? (Platon, 2002: 151 [184c])

Cechy semantyczne czasownika *ὁράω*, które są ważne dla mojego docieka-nia, nie są związane z widzeniem w sposób bezpośredni; jedynym wyjątkiem jest obserwowanie. (Wątpliwości może wzbudzać śledzenie, ale mały zwierzak może np. śledzić matkę po zapachu, nie musi jej widzieć, zdaje się zatem, że śledzenie takim wyjątkiem nie jest). Wprowadzone przez Platona rozróżnienie jest znamienne, ponieważ elementy bycia razem, choć są powiązane z percepcją zmysłową, nie polegają wyłącznie na niej.

[1] Ponieważ formą podstawową dla greki jest pierwsza osoba liczby pojedynczej, podaję ją, ale tłumaczę bezokolicznikiem, który jest formą podstawową dla polszczyzny.

Właśnie w ten sposób pilny uczeń widzi swojego Mistrza: nie tylko oczami, ale również przez oczy. Wpatruje się w niego z uwagą, uważa na jego słowa, jest czujny, dba o to, by nic z tego, co mówi nauczyciel, mu nie umknęło. Śledzi go oczami, ale i całym sobą; obserwuje, pilnuje tego, by otrzymane nauki przenikały głęboko w jego duszę.

CZY PLATON SŁYSZAŁ SOKRATESA?

'Słyszeć' to po grecku *ἀκούω*; czasownik ten znaczy również 'rozumieć', 'zwracać uwagę', 'słuchać się' (LSJ, 1951a: 53–54). Jeśli chodzi o cechy semantyczne greckiego wyrazu na oznaczenie słyszenia, ma on niemało wspólnego z *ὁράω*. Tu również chodzi o uwagę i uważność, a także o przysłuchiwanie się i posłuszeństwo.

Innym ważnym dla filozofii językiem, w którym znaczenie uważności jest związane z czasownikiem 'słyszeć', jest niemiecki. W tym języku, który był językiem Heideggera, 'słyszeć' to *hören* (Kluge, 1960: 316); wystarczy dodać przyrostek *ge-* (*ibidem*: 248) i zrobi się z tego *gehören*.

Ten przedrostek jest istotny. Początkowo był on używany do podkreślenia tego, że coś jest bardzo ważne lub warte uwagi. W wypadku *gehören* rolą przedrostka *ge-* było akcentowanie czynności słyszenia oraz tworzenie czasu przeszłego. Z biegiem czasu przedrostek ten zaczął nieść sens spełnienia, co w przypadku czasownika *hören* doprowadziło do znaczenia 'należeć' lub 'przynależeć' (*ibidem*: 252).

Właśnie w tym sensie Platon słyszał Sokratesa. Wsłuchiwał się w jego słowa, wysłuchiwał go tak uważnie, by usłyszeć. Słuchał (się) go, a to, co mówił Sokrates, jawiło mu się jako słuszne.

Jeśli się nad tym zastanowić, dla Platona *ἀκούω* mogło być podobne do *ὁράω*. Przede wszystkim chodziło o uwagę. W słuchaniu jednak pojawia się także coś innego, a mianowicie głos. Dla nas, tych, którzy żyją później, głos Sokratesa jest nieznany. Po jego odejściu został bezpowrotnie utracony. Możemy szukać opisu jego głosu w pamiętnikach uczniów, lecz każdy, kto kiedyś miał zdolność słyszenia, wie, że dźwięk nie poddaje się słownemu opisowi. Próbując takiego opisu dokonać, używamy słów, które w tym wypadku są jak pudełko z „żukiem" — Ludwig Wittgenstein pisze, że możemy się nim nawzajem wymieniać bez możliwości dowiedzenia się, co jest w środku (por. Wittgenstein, 2000: 144–145 [§ 293]).

We wspomnieniach uczniów nie znajdziemy opisu barwy głosu Sokratesa, mamy za to opisy wpływu jego mówienia na słuchaczy. Jeden z takich opisów można znaleźć w *Uczcie*. Platon wkłada je w usta podchmielonego Alkibiadesa.

Ten piękny młodzieniec, który niezapowiedzianie wpada na ucztę, jest postacią wdzięczną. Dzięki niemu można wypowiedzieć wiele słów, chowając pomiędzy nimi te właściwe. Wylewny Alkibiades porównuje oddziaływanie mowy Sokratesa na słuchających do gry na flecie satyra Marsjasza:

> A powiesz, że nie jesteś fletnistą (*αὐλητής*)? Owszem, jesteś! I bardziej niż Marsyas zadziwiasz swą sztuką. Marsyas z pomocą narzędzi czarował ludzi siłą z ust, i do dziś czaruje przez osoby, które go grają. [...] Ty zaś od Marsyasa jedynie o tyle się różnisz, że bez narzędzia gołymi słowami (*ψιλοῖς λόγοις*) to samo sprawiasz. [...] Kiedy zaś ciebie ktoś słucha lub innej osoby, która mówi, co ty mówiłeś, nawet jeśli marnie mówi, a słucha kto bądź, kobieta, mężczyzna czy młodzieniec, wszyscy z miejsca doznajemy wstrząsu i wszyscy w zachwyt wpadamy (*Uczta* 215b–d, cyt. za: Wodziński, 2008: 323)[2].

Ostatnia część ostatniego zdania to: *ἐάν τε γυνὴ ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα* (Plato, 1909: 145 [215d]). Chodzi tu nie o głos, a nawet nie o sposób mówienia, tylko o treść wypowiedzi: „Kto słucha *τῶν σῶν λόγων* (twoich słów), *ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν* (jesteśmy porażeni/oszołomieni/wstrząśnięci) *καὶ κατεχόμεθα* (i jesteśmy opanowani/pochwyceni/zniewoleni)".

Alkibiades kontynuuje:

> Gdybyście nie myśleli, żem już całkiem pijany, tobym wam przysiągł na to, jak na mnie jego słowa działały i jeszcze dzisiaj działają. Bo kiedy go słucham, serce mi się tłuc zaczyna silniej niż korybantom w tańcu i łzy mi się cisną do oczu, a widzę, że wielu innym tak samo. A przecież ja i Peryklesa słyszałem, i innych tęgich mówców, a nigdym czegoś takiego nie doznawał, choć uważałem, że dobrze mówili; nigdy mi się dusza nie szarpała i nie rwała tak, jak się niewolnik z kajdan rwie. [...] Ja jeszcze dziś czuję, że gdybym cię słuchać zaczął, tobym nie zapanował nad sobą, tylko bym na nowo czuł tak samo (Platon, 2007: 115 [216a–b]).

W *Logo nieśmiertelności* Cezary Wodziński podsumowuje: „Sztukę czarowania słowem, którą Sokrates opanował w sposób «boski», znamy już nadto

---

[2] W przekładzie Andrzeja Serafina: „A czy nie jesteś fletnistą, i to wspanialszym od Marsjasza? On czarował ludzi potęgą swych ust, za pomocą instrumentów, podobnie jak ci, którzy dziś grają jego muzykę. [...] Ty zaś tym tylko różnisz się od niego, że czynisz to samo wyłącznie słowem, bez pomocy żadnego instrumentu. [...] Natomiast ktokolwiek słucha ciebie — mężczyzna, kobieta, czy też młodzieniec — lub twoich słów powtórzonych nawet przez marnego mówcę, ten jest wstrząśnięty i zachwycony" (Platon, 2012: 66 [*Uczta* 215b–d]).

dobrze. Nikt nie potrafi czarować i uwodzić *en logois* dzielniej od Sokratesa. Nikt z większą wprawą nie uprawia tej muzyki" (Wodziński, 2008: 323).

Można zatem przypuścić, że najbardziej cennym z tego, co było w Sokratesie, była możliwość słuchania go. Platon znowu oddaje głos Alkibiadesowi. Ten piękny młodzieniec najbardziej upragnionym darem, który chciałby dostać od Sokratesa, nazywa możliwość usłyszeć od niego „wszystko, co on tylko wie" (Platon, 2007: 116 [217a]) (*Σωκράτει πάντ᾽ ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾄδει*; Plato, 1909: 150).

Dla ucznia Mistrz jest zatem tym, kogo się słucha, i nawet jeśli później przyjdzie mu odejść od przyswojonych nauk i wytyczyć własną ścieżkę, będzie miał świadomość, że to nic innego jak słuchanie Mistrza uczyniło go zdolnym do samodzielnych wypraw, uczyniło go tym, kim teraz jest.

CZY PLATON PRZEBYWAŁ Z SOKRATESEM?

Po grecku 'przebywać razem z kimś' to *συνουσία* (LSJ, 1951b: 1723) — połączenie przedrostka *συν-* i rzeczownika *ουσία* (*ibidem*: 1274). W *Uczcie* znajdujemy następujący opis bycia razem: „Proponuję zatem, aby odprawić fletnistkę, która właśnie przybyła. Niech gra sobie sama albo innym kobietom w domu, jeśli tylko ma ochotę. My zaś wzajemnie zabawiajmy się rozmową" (Platon, 2012: 66 [176e]). Ostatnie zdanie w oryginale brzmi: *ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον* (Plato, 1909: 17). Dosłownie to: „A my zaś *διὰ λόγων* (poprzez słowa) *ἀλλήλοις* (sobie nawzajem) *συνεῖναι* (być razem) dzisiaj".

Co to znaczy: być razem poprzez słowa? Czy może to znaczyć rozmawiać, prowadzić dialog? To wydaje się możliwe.

Co to jednak znaczy rozmawiać? Jeden mówi, inny w tym czasie nie mówi, słucha, milczy. Wodziński zauważa, że przeciwstawiając mowę ustną mowie pisanej, Platon jako jedną z wad tej ostatniej wymienia brak umiejętności milczenia. Mowa pisana

> [t]raci konstytutywną dla logosu umiejętność: *ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν*[3]. W niej samej zaciera się różnica między mówieniem a milczeniem. Zważmy: milczenie nie oznacza tu granicy logosu, lecz „drugą", w pełni prawowitą, stronę mowy. [...] Więcej, rozmowa, jako właściwy żywioł logosu, zakłada umiejętność stosownego milczenia. Mowa, która nie potrafi milczeć, nigdy nie stanie się

[3] „[...] wie, do kogo mówić, a przed kim milczeć potrzeba" (Platon, 2007: 65 [*Fajdros* 276a]).

> rozmową. Krótko: logos, który nie wydarza się — to wydarzenie buduje jego istotę — jako *dialogos*, nie jest dialektyczny (Wodziński, 2008: 333).

Może dlatego sofistom — jak o tym pisze Wodziński — nie udają się dialogi? Bo oni są niechętni do milczenia.

> Młodzi sofiści zdają sobie jednak sprawę z „metody" Sokratesa: „Ty zaś nie jesteś w stanie mówić, jeśli ci ktoś nie odpowiada" — oburza się Kallikles (*Gorgiasz*, 519d); Trazymach natomiast usiłuje zdemaskować samą „metodę": „ty dobrze wiesz, że łatwiej jest pytać niż odpowiadać" (*Państwo*, 336c; zob. KS, 208[4]). I w odpowiedzi na próby wszczęcia mistrzowskich dialogów występują z obszernymi tyradami. „Pytaniom" Sokratesa przeciwstawione zostają bezapelacyjne „odpowiedzi", dialogom — monologi. Wyraziście zarysowana konfrontacja dwóch odmiennych strategii logosowych. Kierkegaard: „Sztuka, którą tu opisuję, jest oczywiście słynną sokratejską sztuką zapytywania albo [...] sztuką rozmowy. Dlatego Sokrates raz po raz z głęboką ironią wypomina sofistom, że wprawdzie potrafią mówić, ale nie umieją rozmawiać"[5] (Wodziński, 2008: 107).

W ostatnim zdaniu pojawia się ważna myśl: „Sokrates [...] wypomina sofistom", czyli Sokrates w dialogach mówi. Sørena Kierkegaarda zajmuje co innego, a konstatacja tego, że w Platońskich dialogach Sokrates mówi, jest przygodna. Tym ważniejsza, że niezamierzona, opisująca „fakt" oczywisty. W dialogach Platona Sokrates mówi, a kiedy on mówi — Platon słucha.

Jeśli uwierzymy Platonowi, że mowa pisana nie potrafi milczeć, znaczy to, że w niej nie może odbywać się dialog. Czy znaczyłoby to, że dialogi Platona (jeśli uznamy, że w istocie są dialogami) nie są mową pisaną? W takim razie byłyby one żywą rozmową: sposobem na bycie razem διὰ λόγων.

Uczeń przebywa razem ze swoim Mistrzem poprzez słowa — przede wszystkim słuchając go (milcząc). Pilny uczeń zadaje również pytania. Można zatem powiedzieć, że dla ucznia bycie razem z Mistrzem odbywa się w dialogu.

CZY PLATON PODZIWIAŁ SOKRATESA?

'Podziwiać' to po starogrecku θαυμάζω (LSJ, 1951a: 785). Jest to czasownik utworzony od rzeczownika θαῦμα — 'cud, dziw, zdumienie' (*ibidem*). Kiedy

---

[4] Cezary Wodziński powołuje się na Ksenofonta. Por. Ksenofont, 1967.

[5] Cytowany przez Wodzińskiego fragment pochodzi z Kierkegaard, 1999: 36.

jesteśmy zdumieni, skupiamy na przedmiocie naszego zdumienia wszystkie zmysły. Co się dzieje, kiedy skupiamy wszystkie zmysły? Dzieje się coś niezwykłego, mianowicie cały świat przestaje istnieć. Istnieje tylko to, na czym (lub na kim) te zmysły się skupiają.

W *Uczcie* spotykamy przymiotnik *θαυμάσιος*, którego używa wspomniany już Alkibiades: *ἀλλὰ δ' ἐμοῦ ἀκούσατε ὡς ὅμοιός τ' ἐστιν οἷς ἐγὼ ἤκασα αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει* (Plato, 1909: 148 [216c]), czyli: „Ale posłuchajcie mnie, do czego jest podobny, jak go porównałem, i jak przedziwną ma moc"[6]. W *Fedonie* podziw można było wyrazić w sposób bardziej prostolinijny, ponieważ postawa Sokratesa w czasie konania bezwzględnie budziła uznanie: *Καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγεγόμενος* [...] *εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο* [...]*, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα* (Plato, 1963: 58e) — „Doprawdy, mnie przynajmniej dziwne było przy tym wszystkim. [...] Ten człowiek, [...] wydał mi się szczęśliwy i z zachowania się, i z tego, co mówił; on skończył tak bez obawy żadnej, tak po męsku" (Platon, 2007: 228 [58e]). Sokrates z kolei podziwiał istotę ludzką. Jakże inaczej, skoro w niej były zawarte wszystkie tajemnice świata. Tym, co prowadziło Sokratesa w jego poszukiwaniach, było właśnie dziwienie się.

Podsumujmy: przebywać z kimś znaczy być blisko, by patrzeć i słuchać. Słowo „podziwiać" wśród swoich znaczeń ma również znaczenie intensywnego skupienia zmysłów, uważnej obserwacji. Można by powiedzieć, że pierwsze cztery pytania — każde na swój sposób — mówią o uważności. Czymże jest uważność? Przeciwieństwem rozproszenia, a synonimem skupienia. Skupienie, czyli zebranie razem swoich zdolności obserwacyjnych i percepcyjnych, wszystkich możliwych zdolności — do poznania, do zachwytu, do tęsknoty. (Czymże innym jest miłość, jak nie tym właśnie?)

Trzy ostatnie pytania mówią o rozstaniu, czyli o tym, co nastąpiło po tym, jak Platon przestał widzieć i słyszeć Sokratesa i być razem z nim. Z pewnością jednak nie przestał go podziwiać.

CZY PLATON TĘSKNIŁ ZA SOKRATESEM?

U Platona czasownik „tęsknić" występuje nie w sensie zranionej duszy i smutku, a w sensie pragnienia ponownego spotkania z tym, co utracone. Znaczenie tego czasownika spotykamy u niego pod dwoma postaciami. Jako *ποθέω* — w sensie 'odczuwać brak czegoś lub kogoś' (LSJ, 1951b: 1427), lub silniej — *ἐπιποθέω*,

[6] Przekład własny.

czyli 'bardzo pragnąć ponownie towarzystwa kogoś lub czegoś utraconego' (LSJ, 1951a: 652). Jest również jako *ἐπιθυμέω* — to m.in. 'tęsknić za' (*ibidem*: 634).

W *Kratylosie* Sokrates wyjaśnia, czym jest *πόθος*: *καὶ μὴν πόθος αὖ καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι [ἵμερου τε καὶ ἐεύματος], ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος* (Plato, 1902: 230–231 [420a]) — „Nazwa 'póthos' (tęsknota) wyraża znowu, że nie odnosi się ona do obecnego pragnienia i prądu, lecz do 'jakiegoś gdzieś indziej' (*ἄλλοθί που*) i 'nieobecnego' (*ἄπον*)" (Platon, 1990: 37).

Jedną z możliwych interpretacji jest taka, która rozumie *πόθος* nie jako pragnienie *τοῦ παρόντος* — „tego, co obecne", lecz *τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος* — „jakiegoś gdzieś indziej i nieobecnego". Ważne jest, że nieobecny (*ἀπών*) nie jest niebędący, on wciąż jest (*ἀπών* to imiesłów czasu teraźniejszego od czasownika *ἄπειμι* — 'być z dala, nie być obecnym'; LSJ, 1951a: 183). W takim wypadku *ποθέω* można byłoby przetłumaczyć jako 'pragnąć tego, co jest nieobecne' (lub 'oddalone').

Drugim czasownikiem jest *ἐπιθυμέω* — 'bardzo pragnąć czegoś, np. coś usłyszeć/zobaczyć' (*ibidem*: 634). Ten czasownik składa się z przedrostka *ἐπι-* (jest wielosemantyczny, znaczy m.in. 'na, ku, w stronę'; *ibidem*: 621–623) oraz *-θυμέω*, związanego z czasownikiem *θυμόω* (m.in. 'złościć', 'prowokować'; *ibidem*: 810) i z rzeczownikiem *θυμός*. Ten ostatni można przetłumaczyć m.in. jako 'dusza', 'duch', 'serce (jako ośrodek uczuć i popędów)', 'silne afekty', 'namiętność' (*ibidem*). W terminologii Platona właśnie ten rdzeń zawierają pojęcia oznaczające dwie z trzech części duszy (są nimi *θυμοειδές* oraz *ἐπιθυμητικόν*) (por. *Państwo* IV 439d–442c; IX 571e–572a, 580e–581b; Platon, 1958).

Czasownik *ἐπιθυμέω* można zrozumieć jako 'skierować swoje serce / skierować ducha w stronę czegoś', ale Sokrates w *Kratylosie* tłumaczy to odwrotnie: *ἐπιθυμία* [...] *τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰο ἰούσῃ δυνάμει δῆλον* (Plato, 1902: 230–231 [419e]) — „nazwa 'epithymía' (pragnienie): u podstaw tej nazwy leży siła, która 'dąży do ośrodka emocji' (*ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰο ἰούσα*)" (Platon, 1990: 37 [419e]). Czyli według jego — zabawowej skądinąd, bo taki charakter mają etymologie z *Kratylosa* — interpretacji *ἐπιθυμία* znaczy *δύναμις* (siłę), która idzie ku *θυμός*.

W każdym razie zachowane zostaje znaczenie „skierowania ku czemuś" i właśnie to jest jedna z głównych cech uważności. Ta ostatnia zawiera obydwa te znaczenia — skierowania i skupienia (pragnąć czegoś znaczy skupić na nim swoją uwagę), a to, czy przedmiot uważności jest blisko czy daleko, nie ma w tym wypadku znaczenia. W ten sposób tęsknota wiąże się z wcześniej analizowanymi składnikami bycia razem.

W *Fajdrosie* jest ustęp, w którym Sokrates, jak się zdaje, w tym właśnie znaczeniu używa czasownika *ἐπιθυμέω*. Znamienne, że tym czymś upragnionym jest właśnie usłyszenie mowy: *ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν*

βαδίζων ποιῇ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίῃς, οὐ μή σου ἀπολειφθῶ (Platon, 2022: 152 [227d]) — „Ja tak bardzo już płonę chęcią słuchania, że nie opuszczę cię, nawet gdybyś tak spacerując doszedł aż do Megary i zgodnie z zaleceniem Herodikosa doszedłszy do jej murów, znów tu powracał!" (*ibidem*: 153 [227d]).

W *Uczcie* znajdziemy następujące wyjaśnienie znaczenia *ἐπιθυμέω*: *Σκόπει δή, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ* (Plato, 1909: 91 [200a–b]) — „czy nie jest konieczne, a nie tylko prawdopodobne, że pożądający (*τὸ ἐπιθυμοῦν*) pożąda czegoś, czego mu brakuje, a nie pożąda czegoś, czego mu nie brak" (Platon, 2012: 50 [200a–b]).

Czy zatem Platon tęsknił (w sensie pragnienia ponownego bycia razem) za Sokratesem? W *Logo nieśmiertelności* Cezary Wodziński pisze: „Jedna jedyna troska Platona: unieśmiertelnić tego jednego jedynego, zachowując jego imię i pojedynczość" (Wodziński, 2008: 13). Znamienne, że nie pisze „wskrzesić", tylko „unieśmiertelnić". A zatem nie chodzi o przywrócenie życia komuś utraconemu, lecz powstrzymanie kogoś (lub czegoś) przed odejściem. Można byłoby — zgodnie z koncepcją papierowej nieśmiertelności[7] — zinterpretować to tak: Platon miał „zapisać" mowy Sokratesa póki jeszcze były słyszalne (póki Platon je słyszał w swojej duszy).

Drugą rzeczą wartą skomentowania w tym cytacie jest to, że Sokrates został nazwany „jednym jedynym". Sam Platon (którego intencje próbuje odczytać Wodziński) opisuje tę unikatowość jako „do nikogo, a nawet do siebie samego, niepodobny". W dialogu Platon, jak zwykle, oddaje głos komuś innemu (w tym wypadku Alkibiadesowi):

> Można by na pochwałę Sokratesa powiedzieć wiele jeszcze innych, niebywałych rzeczy. Ale jeżeli chodzi o te lub inne czyny, łatwo by można podobne znaleźć i u innego człowieka, a u niego to jest najdziwniejsze, że on nie jest podobny do nikogo z ludzi, ani dawnych, ani dzisiejszych. Bo taki jak Achilles, mógłby ktoś powiedzieć, był i Brazidas i inni, a Perykles znowu był jak Nestor i Antenor, a są i inni także; każdego można by do kogoś przyrównać. Ale takiego oryginała, jak ten człowiek i jego mowy ze światłem nikt nie znajdzie ani pośród współczesnych, ani dawnych postaci, chyba że go kto zechce przyrównać tak jak ja: do nikogo z ludzi, tylko do sylenów i satyrów; jego i jego słowa tak samo (Platon, 2007: 120–121 [*Uczta* 221c–d]).

[7] „Papierowa nieśmiertelność" — termin ukuty przez Cezarego Wodzińskiego, opisujący zastosowaną przez Platona strategię unieśmiertelnienia Sokratesa.

Wodziński uważa, że to, czego Platon najsilniej chciał (ἐπιθυμέω) udało mu się osiągnąć — unieśmiertelnił swego Mistrza w dialogach:

> Unieśmiertelnianie duszy rozgrywa się w dialogu. W tym jedynym w swoim rodzaju, bezprzykładnym i niepowtarzalnym wydarzeniu, kiedy dusza Sokratesa zapisuje się w Platońskim dialogu, a Platoński dialog staje się siedliskiem duszy Sokratesa. Kiedy Sokratyczne dialogi Platona okazują się dialektycznym zapisem unieśmiertelniania duszy (Wodziński, 2008: 361).

Czy uczeń tęskni za utraconym Mistrzem? Jeśli naprawdę przebywał razem z nim, to tęskni tak bardzo, że nie może nawet pomyśleć sobie bycia bez Mistrza, a jego pragnienie ponownego bycia razem sprawia, że nie może przestać go słyszeć (czyli — w rozumieniu tej medytacji — dalej przebywać w stanie dialogu; innymi słowy: nadal być razem z nim).

CZY PLATON STRACIŁ SOKRATESA?

Gdyby Platon stracił Sokratesa, mógłby powiedzieć o sobie ὀρφανός — 'osierocony', 'pozbawiony' (LSJ, 1951b: 1257–1258). Ma to sens utraty rodzica (tego, kto nas stworzył), także metaforyczny. Sam Platon mówi o osieroceniu w odniesieniu do mowy pisanej. W słynnym fragmencie z *Fajdrosa* mówi, że taka mowa, kiedy „idzie w obieg i wszędzie dociera", „potrzebuje pomocy swego ojca, sama bowiem nie jest w stanie się obronić ani samej sobie pomóc" (πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ·αὐτὸς γὰρ οὔτ᾽ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ; Platon, 2022: 304–305 [275e]).

W sensie dosłownym motyw osierocenia występuje w *Fedonie*, kiedy uczniowie Sokratesa mówią o sobie, że po jego śmierci będą żyli jak sieroty (ὀρφανοί) (por. Platon, 2007: 293 [116a]). Ponieważ przypuszczam, że bycie razem z Sokratesem mogło być dla Platona byciem διὰ λόγων, czyli poprzez słowa, to takie bycie po odejściu Mistrza niekoniecznie musiało ustać. Jak Platon mógł być razem z Sokratesem poprzez słowa? Przypuszczalnie, przede wszystkim słuchając go. Pytanie zatem brzmi: czy to, że słowa Sokratesa przestały być słyszalne dla ucha (przestały mieć charakter zmysłowy), sprawiło, że Platon przestał je słyszeć?

Analizując wymienione przez Platona wady mowy pisanej, Wodziński przywołuje fragment z *Listu II*, napisanego przez Platona do tyrana Syrakuz, Dionizosa: „Dlatego też ja nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym

pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa w pięknej i młodej postaci. Bądź zdrów i posłuchaj mnie, a list ten przeczytaj sobie jakieś parę razy, po czym spal" (*Listy* 314bc, cyt. za: Wodziński, 2008: 331). W tym fragmencie pisze on, że to, co teraz uchodzi za pisma Platona, jest tworem Sokratesa καλοῦ καὶ νέου (Plato, 1932: 416 [314c]), czyli „w pięknej i młodej postaci". Czy koniecznie jednak musimy tłumaczyć νέον (νέος — 'nowy', 'świeży'; LSJ, 1951a: 1169) jako 'młody'? A co jeżeli w tym wypadku νέον znaczy właśnie 'nowy'? Co jeżeli Platon w tym liście wyznaje prawdę, że jego pisma są tworem Sokratesa „w pięknej i nowej postaci"? Czyli że on swoje pisma jedynie przelewa na papier, nie będąc ich autorem; w jego terminologii „ojcem".

Znaczyłoby to, że po odejściu Sokratesa Platon nie przestał go słyszeć. Każdy, kto stracił w życiu kogoś ważnego, wie, że słowa tej osoby nadal brzmią — jej głosem — w sercu, duszy, pamięci. Nie ma znaczenia, jak nazwiemy to „miejsce", gdzie te słowa brzmią, i sposób, w jaki je słyszymy; ważne jest, że są słyszalne. A to, co słyszalne — jeśli ma ono charakter słowny — da się zapisać.

Wodziński pisze o „dajmonicznym" charakterze pisma, „które musi zapisać się w duszy, ale dzięki tej mocy/zdolności (*dynamis*) samo dostaje duszy" (Wodziński, 2008: 360). Przypuśćmy, że w duszy Platona „zapisało się" mówienie Sokratesa. Czy w takim razie jest ono pismem (skoro się zapisało), czy „żywą" mową, skoro można — jeśli można — je słyszeć?

Podsumowując: jeśli uczeń naprawdę przebywał razem ze swoim Mistrzem, nie może go stracić, ponieważ nie przestaje go słyszeć.

CZY PLATON ZNÓW JEST RAZEM Z SOKRATESEM?

Żeby to siódme pytanie miało sens, należałoby najpierw stwierdzić fakt rozłąki (odpowiedzieć twierdząco na pytanie szóste). Nie udało mi się jednak ustalić, czy Platon przestał być razem z Sokratesem, bo nie wiem, czy przestał słuchać jego mówienia. Wiem natomiast, że siódme pytanie jest spokrewnione z pytaniem Wodzińskiego: czy Platonowi udało się unieśmiertelnić Sokratesa?

Rozstrzygnięcie tego ostatniego następuje wewnątrz opozycji mowy ustnej i mowy pisanej, która jest ważna również dla mojego badania, ponieważ kluczowa dla mnie czynność słuchania Sokratesa przynależy do mowy ustnej, a dialogi Platona, dzięki którym, jak przypuszczam, takie słuchanie mogłoby wciąż się odbywać — do mowy pisanej.

W ostatniej części książki, która nazywa się *Bez zakończenia. Gra w nieśmiertelność*, Cezary Wodziński znosi opozycję „żywej" mowy i „martwego"

pisma, która była przeszkodą na drodze unieśmiertelniania, tworzyła bowiem kłopotliwą aporię.

> Wiele prób, przeprowadzanych z konsekwencją desperata — czy raczej niekończąca się „próba pisma" — przekonuje Platona coraz usilniej, już to *modo negativo*, już to *modo positivo*, że „papierowa" strategia unieśmiertelnienia jest drogą jedyną. Że tylko dzięki pismu ożywają i żyją milczące „martwe mowy" Sokratesa. Że „żywe słowo" zawdzięcza życie „martwej literze" (Wodziński, 2008: 15)[8].

By zobaczyć, jak Wodziński to robi, musimy zobaczyć, z czego składa się mowa pisana (w terminologii Platona — *λόγος γεγραμμένος*). Zawiera ona: zapis, jego treść oraz to, na czym ten zapis jest zrobiony. (Nie jest to lista wyczerpująca, ale wystarczająca dla niniejszego wywodu)[9]. Otóż Cezary Wodziński podmienia tylko jeden składnik — i powstaje trzeci rodzaj mowy. To znaczy ten trzeci rodzaj już jest opisany przez Platona, choć nie nazywa się „trzecim"; Wodziński go tylko uwydatnia.

Tym trzecim rodzajem jest „mowa zapisywana (pisząca się) w duszy" (*ibidem*: 356). Określenie pochodzi z *Fajdrosa*: *μετ᾽ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ* — „[mowa], która się pisze wraz z wiedzą w duszy uczącego się" (Platon, 2022: 304–305 [276a]).

> Istnieje więc taki rodzaj pisma, który nadaje mowie szczególny, wyróżniający ją poza zakładaną opozycją „mowy" i „pisma" charakter. Tym wyróżnikiem jest dusza — „miejsce" zapisu, wyróżniona *chora*, niewidzialna *différence* w stosunku do widzialnej *différence* między „mową" a „pismem". Szczególnego — „trzeciego" — rodzaju „materiał" pisarski. Kartka papieru, której dwiema stronami są „mowa" i „pismo". O takiej „mowie pisanej" można powiedzieć nie tylko, że „pisze się" w duszy, ale również, że „żyje i ma duszę (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*)" (276a). Zważmy: pismo nie jest tu przeciwstawione — na zasadzie niedialektycznej opozycji — mowie, lecz zostaje w mowę — dialektycznie — wpisane, *sc.* wmówione (Wodziński, 2008: 356).

Co to znaczy: „mowa, która pisze się w duszy ucznia"? Jak możemy coś takiego zbadać? Do tego fenomenu ma dostęp tylko ten, w którego duszy taka

---

[8] Ta aporia rozwijana jest również w ostatnich częściach książki: „[Platon] Zdaje sobie i nam sprawę z tego, że pismo może być przeciwśmiertelnie skuteczniejsze aniżeli żywa rozmowa. Że w piśmie ukryte są prawdziwe możliwości przeżycia śmierci" (Wodziński, 2008: 334).

[9] Dokładniej badam to w mojej książce: *Epistula privata. Przyczynek do badania niewysławialnego w mowie pisanej* (Marczyńska, 2021).

mowa została zapisana. Przypuszczalnie owo zjawisko było dostępne Platonowi. Jak mógłby on opisać ten szczególny stan posiadania we własnej duszy mowy nieobecnego Mistrza? Jedna z możliwości jest następująca: ten, kto ma w duszy taką mowę, ilekroć odwróci swój wzrok od spraw codziennych i wejdzie na grunt filozofii, poczuje, że nie jest sam, że słyszy głos swojego nauczyciela i jest z nim razem διὰ λόγων.

Wiemy, że Platon zapisał dialogi. Czy udało mu się w ten sposób powstrzymać Sokratesa przed zniknięciem? „Unieśmiertelnianie duszy rozgrywa się w dialogu" — pisze Wodziński (*ibidem*: 361), więc jego zdaniem: tak.

ZAKOŃCZENIE

Rozstanie się ucznia z Mistrzem jest tylko jednym z rodzajów rozstania. Jest rodzajem szczególnym, ponieważ szczególne jest poprzedzające je bycie razem. W odróżnieniu od większości pozostałych relacji, w które nasze bycie w świecie jest wplecione, ma ono charakter bardziej umysłowy niż uczuciowy; choć nie da się tych dwóch porządków ściśle rozróżnić — są one odosobnione.

By rozstanie się z Mistrzem było możliwe, powinno je poprzedzać bycie razem. Niniejsza medytacja pokazuje jednak, że paradoksalnie — mimo ewidentnego rozstania i (przypuszczalnie) wszystkich towarzyszących mu przeżyć — takie bycie razem, które mogło mieć miejsce w przypadku Platona i Sokratesa (albo każdego innego ucznia i Mistrza), nie jest tym, co może się skończyć. Przypatrzenie się tym siedmiu pytaniom nasuwa myśl, że jeśli uczeń przebywał razem ze swoim Mistrzem w określonym w tym tekście znaczeniu, mimo że tęskni za utratą pozostałych aspektów obecności swego nauczyciela, w pewnym istotnym sensie nie jest w stanie go stracić tak długo, jak długo go słyszy czy — w terminologii Wodzińskiego — przebywa z nim w dialogu.

BIBLIOGRAFIA

Boisacq, É. (1938). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses Rapports avec les Autres Langues Indo-européennes*. Heidelberg — Paris: Carl Winter/Librairie Ancienne Honoré Champion.

Chantraine, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome III* (*Λ–Π*). Paris: Klincksieck.

Kierkegaard, S. (1999). *O pojęciu ironii w stałym odniesieniu do Sokratesa*. (Przeł. A. Djakowska). Warszawa: Wydawnictwo KR.

Kluge, F. (1960). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (18. Aufl., bearb. von W. Mitzka). Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Ksenofont (1967). *Pisma Sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia. Uczta*. (Przeł. L. Joachimowicz). Warszawa: PWN.

Liddell, H.G. & Scott, R. (1951a). *A Greek–English Lexicon*. (Rev. and augm. throughout by H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie). Vol. 1: *α–κ*. Oxford: Clarendon Press [skrót: LSJ, 1951a].

Liddell, H.G. & Scott, R. (1951b). *A Greek–English Lexicon*. (Rev. and augm. throughout by H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie). Vol. 2: *λ–ὠώδης, with Addenda & Corrigenda*. Oxford: Clarendon Press [skrót: LSJ, 1951b].

Liddell, H.G., Scott, R. & Jones, H.S. (1996). *A Greek–English Lexicon* (9th ed., with revised supplement). Oxford: Clarendon Press.

Marczyńska, J. (2021). *Epistula privata. Przyczynek do badania niewysławialnego w mowie pisanej*. Kraków: Universitas.

Plato (1875). *The Dialogues of Plato*. (Przeł. na angielski, analizami i wstępami opatrzył B. Jowett). Wyd. 2. poprawione i uzupełnione. T. IV. Oxford: Clarendon Press.

Plato (1902). *Platonis Cratylus Theaetetus*. (Post C.F. Hermannum recognovit M. Wohlrab, editio stereotypa). Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Plato (1909). *The Symposium of Plato. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary*. (R.G. Bury, red.). Cambridge: W. Heffer and Sons; London: Simpkin, Marshall and Co., Ltd.

Plato (1932). *The Platonic Epistles*. (Przeł. i oprac. J. Harward). Cambridge: Cambridge University Press.

Plato (1963). *Plato's Phaedo*. (J. Burnet, red.). Oxford: Clarendon Press.

Platon (1958). *Państwo*. (Przeł. W. Witwicki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Platon (1990). *Kratylos*. (Przeł. z j. greckiego i komentarzem opatrzył W. Stefański; wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska). Wrocław *et al.*: Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Platon (2002). *Teajtet*. (Przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki). W: Platon. *Parmenides. Teajtet*. Kęty: Antyk.

Platon (2007). *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*. (Przeł. W. Witwicki; wybrał, tekst przejrzał, przedmową i objaśnieniami opatrzył A. Lam). Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum".

Platon (2012). *Uczta*. (Przeł. A. Serafin; wybór tekstów i red. nauk. P. Nowak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.

Platon (2022). *Fajdros*. (Przeł. H. Podbielski; komentarzem opatrzyła J. Gajda-Krynicka). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, Teologia Polityczna.

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: A. Francke.

Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. (Przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: PWN.

Wodziński, C. (2008). *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.