

Marcin Gokieli  <https://orcid.org/0000-0003-3532-4873>
e-mail: gokmar@gmail.com

ORYGINALNY ARTYKUŁ NAUKOWY

Źródła finansowania publikacji / Funding acknowledgements: brak źródeł
Polityka open access / OA policy: CC BY 4.0
Informacja o konflikcie interesów / Conflict of interest: brak konfliktu interesów

Sugerowane cytowanie artykułu: Gokieli Marcin (2024). Katedra i jaskinia. *Zarządzanie w Kulturze*, 25(4), 533–541.

Abstract

Cathedral and Cave

The paper is an attempt to analyze Plato's allegory of the Cave and Kafka's parable *Before the law* in order to understand those texts in a way that emphasizes the relationship encompassing pragmatics and semantics of the cognition (with an emphasis on *de se* contexts). The suggested definition of Plato's concept of dialectics should appeal to a special role of the ability to connect the content of a theory being learned with the subject's position within the theory. According to the suggested reading of Kafka's work, the key problem of both Joseph K. and the protagonist of *Before the law* parable is the understanding of one's own situation and assumptions about oneself. In both cases the occasional and *de se* aspect of knowledge turns out to be the key aspects.

Keywords: Plato, Kafka, dialectics, self-knowledge, pragmatics, *de se*

Zestawmy ze sobą dwie opowieści: *Przed prawem z Procesu* Kafki oraz Platońską opowieść o jaskini z siódmej księgi *Państwa*.

Ta druga dotyczy edukacji. Oto za mieszkańcami jaskini przykutymi łańcuchami do małej ściany płonie ognisko, a inscenizatorzy tworzą swoisty teatr cieni. Kajdaniarze nie są w stanie zobaczyć ani paleniska, ani źródła figur, których ci pierwsi używają do rzucania migotliwych obrazów. Widzą jedynie cienie. Nie rozumieją więc struktury dostępnej im rzeczywistości (tego, że to, co widzą, to jedynie odbicia figur, które z kolei imitują realne przedmioty). Nie mogą dostrzec tego, że oni i ich wiedza stanowią jedynie przedmiot zabawy inscenizatorów. Nie posiadają żadnej wiedzy niebędącej pośmiewiskiem; nie rozumieją też swojej sytuacji epistemicznej, społecznej czy moralnej. Ci spośród nich, którzy dostrzegają pewne regularności w zachowaniu figur na ścianie, czyli „elita kajdaniarzy”, są w istocie kastą najbardziej żalosną.

Tymczasem jednemu z nich udaje się uciec: uwalnia się z kajdan, widzi ognisko i figury, których cienie rzucane są na widoczną im ścianę. Następnie – przypadkiem

i dzięki czyjejś pomocy – wydostaje się na zewnątrz. Początkowo jest całkowicie oślepiony. Stopniowo się przyzwyczaja i jest w stanie dostrzec oświetlone przedmioty, a wreszcie spojrzeć w słońce – prawdziwe źródło światła.

Co jednak się stanie, gdy uciekinier wróci do jaskini i spróbuje opowiedzieć swoją przygodę? Pozostali kajdaniarze od dawna wszak obserwują obrazy przedstawiane im przez inscenizatorów i mają o tym niejaki wyobrażenie. W najlepszym przypadku wyśmieją jego opowieści o prawdziwym, słonecznym świecie, a najpewniej po prostu wymierzą mu surową karę.

Tutaj historia się kończy, a przynajmniej tyle dowiadujemy się o losach tego podróżnika. Dalej Sokrates i jego interlokutorzy sytuują tę przypowieść w kontekście wyłożonej uprzednio teorii poznania, wedle której możemy wyodrębnić w jego obrębie dwa poziomy na dwie kategorie. Wiedza o zjawiskach to znajomość zaledwie cieni; wiedza o przedmiotach to posiadanie informacji o (przypadkowych) zależnościach pomiędzy cieniami. Dalej wychodzimy na światło właściwej wiedzy: mamy tu wiedzę o rozbłyskach promieniami słońca przedmiotach matematycznych i – wreszcie – ostateczny etap poznania, jakim jest patrzenie w symboliczne słońce – poznawanie idei i idealnego dobra, stanowiącego szczyt procesu poznawczego. Owym poziomom odpowiadają z grubsza kolejno: doznawanie, postrzeganie przedmiotów, posiadanie abstrakcyjnej teorii (matematyki i zmatematyzowanej fizyki), wreszcie *dialektyczne* poznanie samych idei, a w szczególności idei dobra.

W kluczowym być może momencie dialogu Glaukon prosi Sokratesa, by ten mu wyjaśnił, czym jest dialektyka, jakie są metody jej działania, jakimi mocami operuje, co sprawia, że za jej pomocą można wyjaśnić naturę każdej rzeczy bez opierania się na założeniach. Sokrates odpowiada metaforycznie, że tam Glaukon już nie może za nim pójść, gdyż widziałby nie tyle obraz, ile samą rzeczywistość. Ten ostatni przyjmuje to wyjaśnienie bez oporów – a trzeba pamiętać, że przeciw rozmówców Sokratesa wobec prowadzonego przezeń rozumowania stanowi jeden z głównych wątków dialogu – i temat nie jest dalej rozwijany.

Więc mów, w jaki sposób działać potrafi mądra rozmowa i na jakie postacie ona się rozpada i jakie znowu do nich drogi. Bo te dotychczasowe to byłyby, zdaje się, już te, które prowadzą do tego punktu, ale kto do niego dojdzie, ten już będzie mógł odpocząć po drodze; znajdzie się u celu i u kresu pielgrzymki.

– Dalej – odpowiedziałem – kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść, bo z mojej strony z pewnością dobrych chęci nie zbraknie. I już chyba nie obraz będziesz widział tego, o czym mówimy, ale prawdę samą, tak, jak ona się mnie przedstawia, a czy słusznie, czy nie, o to już nie wypada się spierać (Platon: 532e–533a, ks. VII).

W jakimś sensie dochodzimy tu do krańca objaśnień, więcej powiedzieć się nie da, a na pewno więcej nie zostanie tu powiedziane. Czy można poprawić bądź uzupełnić platońskiego Sokratesa, dać pełniejszą odpowiedź na pytanie Glaukona?

Skierujmy wzrok ku Kafkowskiej przypowieści *Przed prawem*. Józef K. spotyka w katedrze kapelana więziennego, który go informuje, że proces idzie źle, ale oferuje mu wsparcie. Protagonista po raz pierwszy otrzymuje jakieś informacje na temat natury sądu i właściwej mu władzy – słyszy bowiem przypowieść dotyczącą „złudzenia co do sądu”¹.

Kapelan opowiada o strażniku, który stoi przed wrotami do prawa². Zainteresowany z jakiegoś powodu podróżnik dociera do nich i chce wejść. Ku swemu zaskoczeniu („Takich trudności mężczyzna z prowincji nie oczekiwał, bo przecież, myśli sobie, prawo ma być dostępne każdemu i zawsze”; Kafka 2016: 185) nie uzyskuje pozwolenia, musi czekać, aż strażnik go wpuści. Czas mija, wreszcie zbliża się kres życia podróżnego, który je spędził, czekając na uzyskanie przepustki. W ostatniej chwili przed śmiercią, widząc blask bijący od prawa, pyta wartownika, dlaczego nie spotkał żadnych innych interesantów, którzy chcieli przejść tą drogą.

Odzwierni dostrzega, że z mężczyzną koniec, i chcąc, żeby odpowiedź dotarła jeszcze do jego głuchnących uszu, wrzeszczy: „Tędy nikt inny nie miał wstępu, bo to wejście było przypisane tylko tobie. Odchodzę, a wejście zamykam” (Kafka 2016: 186).

Pomiędzy opowieściami Kafki i Platona istnieją pewne paralele. Obie dotyczą swego rodzaju wyprawy do absolutu, w obu protagonista jest osobą niepozorną, niezdolną do samodzielnego osiągnięcia celu podróży (w przypadku jaskini być może jest mu on w ogóle nieznanym), w obu pojawia się metafora światła („za to w ciemności dostrzega teraz, że z drzwi prawa bije niegasnący nigdy blask”, Kafka 2016: 186; „A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszną”, Platon: VI, 509a). Niezależnie od uzyskania celów poznawczych obaj bohaterowie ponoszą osobiste klęski. Przywołane przypowieści nie są niezależnymi historiami, ale zostały usytuowane bezpośrednio w otoczeniu dyskusji interpretacyjnych; są opowiedziane w kontekście pewnej rozmowy i stają się później jej dalszym tematem.

W przypowieści Kafki pojawia się wątek zakwestionowania absolutnego czy uniwersalnego rozumienia pożądanego poznania. Podróżny z prowincji myśli, że prawo jest dostępne każdemu i zawsze, tymczasem nie dość, że do niego nie dociera,

¹ Podobne jednozdaniowe sformułowania informują nas, że metafora jaskini dotyczy edukacji, a przypowieść *Przed prawem* traktuje o złudzeniu co do sądu.

² Zastanawiające jest to, że opowieść nie zaczyna się z perspektywy podróżnego, który chce dobrać do prawa, ale właśnie od strażnika stojącego przed wejściem.

to dowiaduje się, że droga, którą szedł, przeznaczona była *tylko jemu* i została zaryglowana *specjalnie dla niego*.

Józef K. mógłby się z niej dowiedzieć, że jednym z możliwych błędów jest uznawanie za absolutne i podległe uniwersalnemu prawom czegoś, co takiego charakteru nie ma. Opis tego miejsca i roli strażnika *nie ma sensu* bez odwołania się do podróznego, gdyż wszystko to zostało stworzone z myślą o nim. Fakt, że pojawia się właśnie on przed prawem, nie stanowi wymiennego parametru wydarzeń tej opowieści. Nie wygląda to jak tak, że bohater podczas wycieczki nagle dowiedział się, że dalsza droga jest niedostępna z przyczyn obiektywnych (np. czynników atmosferycznych). Niezbędnym warunkiem uzyskania poznania i zrozumienia tej sytuacji jest zrozumienie kategorii przestrzeni, w jakiej owo poznanie się znajduje, i rodzaju języka, który pozwoli o niej mówić. Świat ten nie sprowadza się do rzeczywistości abstrakcyjnej, opisywalnej idealnym i w jakiejś mierze powszechnie dostępnym językiem; językiem, w którym nieistotna jest perspektywa protagonisty. Otóż nieusuwalnym elementem historii o podróżniku jest to, że przydarza się ona *właśnie jemu*.

Zdanie „jest mi smutno” będzie fałszywe przy wypowiedzeniu przez pewne osoby w pewnych kontekstach, a fałszywe w innych. Nie zmienia faktu, że posiada ono szczególne znaczenie, jeśli prawdziwe jest wypowiedzenie go przeze mnie. Zapewne też zdajemy sobie sprawę z tego, że wielu ludzi zostaje w niesłuszny sposób – a przynajmniej dla nich samych niezrozumiały i nieakceptowalny – aresztowanych i surowo ukaranych. Czy jednak historia o osobie, która stopniowo się dowiaduje, że ten los przypada *właśnie jej*³, nie ma potencjału na bycie bestsellerem?

Wróćmy do Platońskiej jaskini. Czemu Glaukon nie może *iść z Sokratesem* czy *podążać za nim* (ἀκολουθεῖν) w wyjaśnieniach mocy dialektyki⁴ (Platon: 532d)? Rozważmy dwie grupy możliwych odpowiedzi.

Wedle pierwszego podejścia problem polega na ograniczonych zasobach intelektualnych Glaukona (oraz pozostałych postaci dialogu). Nie może on kroczyć za Sokratesem, bo wyjaśnienie okazuje się dla niego zbyt trudne. Innym wariantem tej interpretacji może być stwierdzenie, że odnośna wiedza jest niedostępna np. z przyczyn religijnych czy moralnych („nie wolno nikogo tam prowadzić”). Granicznym przypadkiem byłoby podążenie tropem kantowskich „rzeczy samych w sobie”. Można by przykładowo argumentować, że o dialektyce nie da się mówić bezpośrednio, gdyż język zakłada konceptualizację, a ta polega na kontakcie z bardziej pierwotnym poziomem rzeczywistości.

Wspólną cechą tego rodzaju interpretacji stanowi swoisty dogmatyzm: istnieją określone fakty, które sprawiają, że przedstawienie wyjaśnień jest niemożliwe. Same owe wyjaśnienia istnieją, ale nie zostaną one teraz przedstawione ze względu na

³ Semantycznie i pragmatycznie mamy do czynienia z kontekstami *de se*, patrz np. Lewis 1979: 513–543.

⁴ W sprawie terminologii Platona patrz: Besson 2006: 86–87.

decyzję Sokratesa bądź autorytetów, którym on się podporządkowuje. W dalszej analizie będziemy rozważać przeciwny trop interpretacyjny.

Wedle takiego podejścia istnieją *obiektywne* powody odmowy Sokratesa. Istnieje pewna określona rzeczywistość, której (z takich czy innych względów) jego interlokutor nie może w tej chwili poznać.

Druga grupa interpretacji idzie nieco inną drogą. Może wcale nie chodzi o to, że Glaukon nie jest w stanie dostrzec i zrozumieć odnośnego rozumowania z powodów metafizycznych, ograniczeń poznawczych czy z jeszcze innych względów. Sokrates zresztą wcale nie mówi, że taka wiedza jest Glaukonowi *niedostępna*. W takiej sytuacji kluczowe się wydaje, że nie da się tego robić pod przewodnictwem czy to Sokratesa, czy zapewne kogokolwiek innego. Nie chodzi o to, że Glaukon nie może dostrzec w jakieś miejsce, tylko że nie dotrze tam metodą *kroczenia po czyichś śladach*. „Wiedza dialektyczna” ma tę szczególną cechę, że trzeba ją zrozumieć samodzielnie. Ani matematyki, ani gotowania nie nauczymy się, *śluchając* opowieści na temat matematyki czy kulinariów; najważniejszy krok musimy wykonać sami.

Możemy sądzić, że dialektyka jest czymś bliższym *umiejętności* niż teoretycznej wiedzy. To, co można o niej opowiedzieć, jest w pewien sposób ograniczone. Nie polega ona bowiem na pewnym zestawie form rozumowania, ale na posługiwaniu się nimi w szczególnie sposób. Możemy uważać, że Gödel udowodnił, iż choć dowody są narzędziem opisu rozumowań matematycznych, to w istocie samo rozumowanie nie może polegać na mechanicznym przekształcaniu formuł. Choć każdy dowód to seria kroków, polegających na zastosowaniu reguł do aksjomatów bądź wcześniej uznanych wniosków, to nie istnieje metoda algorytmicznego generowania dowodów dla zadanych zdań arytmetyki (w odróżnieniu od na przykład rachunku zdań, dla którego metoda tabelkowa pozwala ustalić w interesującym czasie, czy dana formuła jest prawdą logiczną)⁵. Przekształcenia syntaktyczne są więc treścią poznania matematycznego, ale zdolność wytwarzania tego rodzaju struktur nie sprowadza się do dokonywania przekształceń syntaktycznych.

Możemy rozwinąć ten trop, twierdząc, że kluczowa w tym momencie dialogu jest historia dyskusji, w jakiej biorą udział uczestnicy. Przypowieść o jaskini ma swoją historię – pojawia się w centralnym punkcie złożonego dialogu, jakim jest *Państwo*. Jego uczestnicy wzięli udział w procesie przechodzenia od rozumowań na poziomie zjawisk czysto widzialnych do oceny istoty odnośnych pojęć. Dialog traktuje o sprawiedliwości. Uczestnicy wychodzą od analizy tego pojęcia w kategorii wypełniania kontraktów (zjawiska widzialne, a przynajmniej widzialnym bliskie) do złożonej konstrukcji, obejmującej tezy o strukturze duszy i społeczeństwa, mechanizmów historii społecznej czy wartości dzieł literackich; od rozumowania opartego

⁵ Takie myślenie może opierać się na założeniu, że w przypadku dialektyki istnieje głębokie powiązanie pomiędzy znaczeniem i uzasadnianiem. Analizę metafizycznych konsekwencji takich stanowisk i modelowej roli intuicjonizmu matematycznego przeprowadził Michael Dummett (1995: 257–274).

na postulowaniu definicji i sprawdzaniu, czy są one zgodne z zasobem bardziej szczegółowych prawd (np. czy dana definicja potrafi wyjaśnić uznane ograniczenia praw własności), do złożonych, wielokierunkowych konstrukcji, obejmujących refleksję nad strukturą duszy, wartością technik literackich czy prawami historii społeczeństw. Odeszli od teorii redukcyjnych ku tym, które swobodnie odkrywają i postulują byty teoretyczne czy *idee*.

W tym momencie dialogu Glaukon *może zdać sobie sprawę*, że samodzielnie przeszedł drogę przez kolejne stopnie poznania omówione przez Sokratesa. W tej sytuacji nie tylko słucha on teorii epistemologicznej, ale też poniekąd jest jej bohaterem. Teoria, którą poznaje, stanowi teoretyczne ujęcie procesu, przez który *on sam* przechodzi. Może więc dokonać aktu poznania, polegającego na uświadomieniu sobie tej paraleli. Uświadomieniu sobie, że może w odniesieniu do owej teorii wskazać punkt „tu jestem”. Poznanie dialektyczne to w takim ujęciu uświadomienie sobie samozwrotnego elementu rozumienia teorii poznania.

Czy możemy uznać, że właśnie ten moment poznania stanowi istotę poznania dialektycznego? Jakie względy miałyby za tym przemawiać? Platon nie mówi tego otwarcie, w ogóle, jak widzieliśmy, unika charakteryzowania tego kluczowego aspektu swojej koncepcji. Zauważmy jednak, że stanowisko to wyjaśnia kilka kluczowych punktów filozofii Platona.

Po pierwsze, widzimy, dlaczego kluczową rolę w tym poznaniu odgrywa formuła *dialogu*. Aby uświadomić sobie własne położenie na mapie i w opisie historii poznania, musimy mieć do czynienia z procesem przedstawiania rozumowania i interpretowania go. W obrębie tego drugiego procesu możemy uświadomić sobie paralele pomiędzy tematem dyskusji a własną sytuacją poznawczą czy edukacyjną. W naturalny sposób będą to role dwóch osób. Oczywiście możemy sobie wyobrazić jedną osobę, która robi obie te rzeczy, ale wówczas zapewne powiemy, że prowadzi dialog z samą sobą. W rekonstrukcji *logicznej* mamy do czynienia z przedstawionym tekstem czy wypowiedzią i operacją interpretacji. Ta ostatnia jest niewysławialna, jednak nie w tym sensie, że nie da się jej opisać, ale że po werbalizacji straci swój interpretacyjny charakter i będzie sama podlegać interpretacji.

Po drugie, zrozumią się stąd, dlaczego owo poznanie dialektyczne nie musi korzystać z założeń. Matematyka opiera się na dochodzeniu do dowodów, ale musi przyjmować bez uzasadnienia swoje założenia czy aksjomaty (Platon: 510b). Tutaj nie opieramy się na wnioskowaniu z założeń, lecz na swego rodzaju obserwacji zależności między stanami osoby poznającej a treści poznania.

Po trzecie, uzyskujemy teoretyczne uzasadnienie filozoficznego charakteru poznania dialektycznego. Jeśli poznanie dialektyczne jest uświadomieniem sobie własnego położenia w procesie rozumienia przedstawianej teorii, to ta ostatnia musi być w mocnym sensie *teorią poznawania*. Jeśli jesteśmy w stanie wskazać na pewien punkt na mapie i powiedzieć „tu właśnie znajduje się moje rozumienie”, to owa mapa musi reprezentować proces rozumienia.

Po czwarte, dysponujemy teraz teorią epistemologiczną, która w kluczowym punkcie kładzie nacisk na wielokrotnie podkreślaną przez Platona szczególną rolę samopoznania. Poznanie dialektyczne polega na uświadomieniu sobie własnego usytuowania wobec wiedzy czy opowieści o wiedzy.

Po piąte, uzyskujemy interpretację dialektyczności, która jest wolna od mrocznego powabu mistyki. Dialektyka nie polega na poznawaniu jakiegoś nowego, niedostępnego obszaru, ale staje się specyficzną samoświadomością rozumowania. Co więcej, możemy rozumieć opisy słońca – „poznania wyższego” – w kategoriach bliższych codziennego poznania: nie tyle odrzucić ten język, ile zrozumieć, w jaki sposób wiąże się on z codziennymi procesami myślenia i poznania.

Pierwszy błąd podróżnego zmierzającego do prawa polega na tym, że uznaje on, iż dostęp do prawa ma charakter algorytmiczny, iż jest to przestrzeń opisywana w kategoriach bez wyróżnionego punktu podmiotu. Nie rozumie miejsca, w którym się znajduje: błędnie uważa, że jego sytuacja jest opisywalna w kategoriach pozbawionych wyrażen okazjonalnych (tymczasem na koniec strażnik mówi mu: „to wejście było przypisane tylko tobie”). Jego błąd polega może nawet nie na tym, że nie wie, gdzie się znajduje, ale że nie wie, iż znajduje się w przestrzeni *okazjonalnej*, zbudowanej ze względu na niego.

Gdzie się on jednak znalazł? Być może w jego położeniu metafizycznym jest jeszcze jeden błąd czy złudzenie. Być może faktycznie osiągnął cel swojej podróży (oczywiście, kwestią otwartą pozostaje, co zamierzał tam robić). Brama, przed którą stoi, i wartownik, który go nie wpuszcza, to właśnie jest samo prawo. Skoro dialektyka miałaby polegać nie na poznaniu kolejnego terytorium, ale na uświadomieniu sobie własnego położenia poznawczego, to poznanie prawa może wymagać zrozumienia, że gdy już do niego dotrzemy, czekają na nas tam tylko strażnik i wrota. Czym miałyby być prawo samo w sobie, jak nie inscenizacją sentencji „nie przekraczaj moich granic”? Poznanie prawa byłoby uświadomieniem sobie, że „jestem właśnie przed prawem”.

Zauważmy, że podróżnik nie stara się zrozumieć swojej sytuacji, ale próbuje przekupić strażnika podarkami. Stojąc w bezpośredniej bliskości prawa, usiłuje ominąć zakazy. Najwyraźniej jest przekonany, że *należy* dostęp do prawa mu się należy. Niedaleko stąd do stwierdzenia, że przenosi mechanizmy świata zjaw na perspektywę idei, i określenia trybu jego postępowania jako *sofistyki*. Podobny błąd popełnia też Józef K. Nie wchodzi w poznawczą interakcję z przedstawiającym mu tę historię kapelanem – jedyną osobą, która zdaje się ujawniać mu mechanizmy jego własnej sytuacji. Faktycznie odmawia uczestnictwa w dialogu i odchodzi, oszukując tego ostatniego, że ma wyjątkowo pilne sprawy w biurze.

– Wcześniej byłeś mi taki życzliwy – ciągnął K. – i wszystko wyjaśniałeś, a teraz mnie odprawiasz, jakbym cię wcale nie obchodził.

- Przecież musisz iść.
- No tak. Zechciej to zrozumieć.
- Najpierw ty zrozum, kim jestem.
- Jesteś kapelanem więzienia – to mówiąc, K. podszedł bliżej; nie był w banku tak pilnie potrzebny, jak to przedstawił, i śmiało mógł jeszcze zostać (Kafka 2016: 192).

Józef K. popełnia tu błąd moralny, jakim jest kłamstwo, ale dopuszcza się też pewnego rodzaju lenistwa intelektualnego. Na prośbę: „ty zrozum, kim jestem” odpowiada błyskawicznie: „Jesteś kapelanem więzienia”. Odpowiedź ta wydaje się tyleż poprawna, co nieinteresująca: powtarza jedynie to, co usłyszał. Nie podejmuje próby zrozumienia, czego może dotyczyć ta sugestia. Wypowiedź kapelana jest wyrażona w języku okazjonalnym, występują w nim dwa zaimki osobowe. Podkreśla przez to dialogiczny charakter rozumienia, które wchodzi tu w grę. W opowiedzianej przed chwilą historii mieliśmy do czynienia z podróżnym, który nie rozumiał, że wrota prawa istniały *specjalnie dla niego*. Józef K. postanawia zignorować to, że kapelan pojawił się właśnie na jego drodze i rozpoczął z nim rozmowę.

Można teraz wrócić do pierwszego zdania *Procesu*: „Ktoś musiał fałszywie oskarżyć Józefa K., bo przecież on nic złego nie zrobił, a został pewnego ranka pozbawiony wolności”. Od kogo pochodzą wyrażone w nim przekonania? Możemy sądzić, że mamy tu do czynienia z mową pozornie zależną. W istocie należą one nie do narratora, tylko do samego Józefa K. Najwyraźniej uznaje on, że jego własna opinia o sobie samym jest niewątpliwie prawdziwa. To zaś oznacza przypisanie sobie biblijnego grzechu uznania siebie samego za prawodawcę, sprzeciw wobec pierwszego przykazania. Samozwrotny gest intelektualny, wyrażony w otwarciu powieści Kafki, to wielowymiarowa samowola. To ona w rzeczywistości stanowi klucz oskarżenia: Józef K. nie sprzeciwia się jakimś poszczególnym zasadom, lecz strukturalnemu postulatowi powszechnego podlegania prawu.

Zauważmy, że przy przyjęciu takiej perspektywy jaśniejszy może stać się fakt, że wejście do prawa dostępne jest tylko dla podróżnika. Jak inaczej można bowiem *osobiście* dotrzeć do prawa? Jest ono dostępne dla wszystkich nie wtedy, kiedy do niego podróżujemy – być może, aby mieć weń lepszy wgląd niż inni – ale gdy jesteśmy w stanie nim się posługiwać i mu się podporządkowywać. Podobnie zresztą jak widzenie platońskiego słońca dobra ma prowadzić nie do stania i wpatrywania się w nie, lecz zastosowania go do rządzenia społecznością, zdolną do akceptacji takiej władzy.

Dobro ma to do siebie, że nie służy do tego, by być podziwiane. Jego blask okazuje się pozorny: jasność jest metaforą tak samo, jak użycie geometrycznych pojęć góry/dołu do określenia postępu poznawczego (Platon: 529ab). Być może też blask prawa, jaki widzi umierający podróżny, to tylko fantazja błędzącego i rozpadającego się umysłu; złudzenie, które wedle kapelana stanowi temat jego przypowieści.

Wskazana powyżej niedogmatyczna interpretacja Sokratejskiej odmowy wyjaśnienia natury dialektyki pozwala wyzwolić Platońską metafizykę poznania z nawyków interpretowania wglądu jako tyleż mistycznego, ile podlegającego dalszym wyjaśnieniom. Tego rodzaju rozumowanie może też pozwolić zrozumieć sytuację podróżnego nie w kategoriach mrocznego sceptycyzmu co do poznania prawa, lecz jako osobistą porażkę poznawczą i życiową bohatera opowieści, który nie jest w stanie wyjść ze stanu moralnej pychy i zostaje za nią słusznie ukarany.

Bibliografia

- Besson Hugh (2006). Plato's Method of Dialectic. W: Hugh Besson (red.), *A Companion to Plato*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 85–99, https://www.academia.edu/3734832/Platos_Method_of_Dialectic [odczyt: 23 02.2025].
- Dummett Michael (1995). Realność przeszłości. W: Tadeusz Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 257–274.
- Kafka Franz (2016). *Proces*, przeł. Jakub Ekier. Łódź: Oficyna.
- Lewis David (1979). Attitudes De Dicto and De Se. *The Philosophical Review*, 88, 513–543.
- Platon (2020). *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki. Kąty: Wydawnictwo Marek Derewiecki. <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc2:1.327-1.331/> [odczyt: 23 02 2025].