

Massimo Cacciari

## Wielka analogia

U źródeł naszego przeznaczenia umieścić możemy tyleż wielką, co paradoksalną analogię. Albo lepiej, pewien rodzaj równości pomiędzy dwiema, jedynie z pozoru oczywistymi analogiami. Tak jak słońce ma się do wzroku i tego, co widzialne, tak ἀγαθόν (termin, który przyjmujemy tu na znak nieprzetłumaczalności za pomocą słowa „dobro”) odnosi się do νοῦς (umysłu) i tego, co umysłowo poznawalne<sup>1</sup>. Słońce występuje tu jako analog ἀγαθόν tak bardzo a n a l o g i c z n y, że nazywa się je jego potomkiem – jaka zaś analogia następuje pomiędzy widzeniem a tym, co widzialne? Analogię, uznaną za „klasyczną”, przypisuje się widzeniu i umysłowi: widzenie ma się do rzeczy widzialnych tak, jak νοῦς ma się do rzeczy umysłowych. Mamy w tym przypadku do czynienia z relacją istotową, ponieważ rzeczywiście można przypisać obu terminom ten sam charakter: tak jak widzenie sprawia, że widzimy to, co poznawalne zmysłami, tak i νοῦς czyni jasnym, rozświetla i daje nam poznać to, czego zmysły pozwalają jedynie dotknąć. Tak jak bez wzroku rzeczy widzialne pozostałyby nieznane jako zaledwie *percepta*, tak też, gdyby nie działał νοῦς, prawdy umysłowe pozostałyby dla nas zakryte. Zarówno narząd wzroku, jak i umysł-nοῦς odnoszą się *substantialiter* do widzenia. Mimo to Platon nie wykorzystuje tej istotowej przynależności,

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo* 508b–c.

choć jej nie wyklucza. Interesuje go raczej, z jednej strony, zależność pomiędzy ἀγαθόν i νοῦς, a z drugiej, pomiędzy ἀγαθόν i słońcem. Ta skomplikowana „równość „, którą czyni tu przedmiotem naszych rozważań, rozpisana jest według oczywistej hierarchii pomiędzy przywołanymi substancjami: najpierw ἀγαθόν, Dobro (absurdem byłoby pozostawiać w alternatywie te dwa tłumaczenia, skoro Dobro jest takim o tyle, o ile „wytwarza” dobra i nie da się go od nich oddzielić, bo są jego owocem), potem słońce, dalej νοῦς, czyli „narząd”, za pomocą którego dochodzimy do poznania (zasadnicza, noetyczno-intelektualna funkcja ψυχή), a na końcu ὄψις, czyli wzrok. Ażby analogia miała sens, jej człony muszą być w istocie porównywalne lub przynajmniej w i a d o m e. Jeśli współmierność okaże się niemożliwa, analogia, która miała ją ustana wiać, zamieni się w zwykłą metaforę. A gdy ponadto jeden z elementów analogii okazałby się wręcz niemożliwym do określenia, będzie ona jedynie paradoksalnym obrazem, skoro jeden z jej elementów miałby być a n a l o g i c z n y do czegoś, co nie posiada ani kształtu, ani miary. Trudne jest już jednak dopatrywanie się wspólnego charakteru między słońcem a tym, co widzialne. Przecież słońce karmi, obdarza życiem („człowiek zjada słońce”<sup>2</sup> pisze Simone Weil); ten wielki widzialny bóg rzeczywiście troszczy się o nasze rodzenie i wzrastanie, γένεσις καὶ αὔξεις<sup>3</sup>, nie ograniczając się przy tym do „spekulacji”, do przedstawienia jak w lustrze wszechwidzącego Oka na niebie. Pomiędzy słońcem a naszym widzeniem da się ostatecznie nakreślić niewiele więcej niż porównanie. Bo czyż nasze widzenie coś karmi? A między ἀγαθόν a słońcem? Wydaje się, że w tym przypadku współmierność wystąpi, ponieważ Dobro zrodziło (ἐγέννησεν) to ciało niebieskie właśnie jako swój *analog*. Słońce, które oświetla widzącego-i-widziane, pozwala na ich „wspólnotę”, jest w pełni wyrazem Dobra, jego p r a w d z i w y m obrazem. „Słońce” zdaje się do niczego innego nie dążyć, jak tylko do ukazania Światła ἀγαθόν, do objawienia się zmysłom. Lecz problem analogii pozostaje

<sup>2</sup> S. Weil, *Quaderni*, t. 1, Milano 1982, s. 331 (zeszyt 4 z roku 1941; w następnym zdaniu Weil pisze: „Platon: słońce stwarza byt i czyni widzialnym”).

<sup>3</sup> Platon, *Państwo* 509b2.

i, jak się za chwilę okaże, pojawia się najpierw w relacji pomiędzy  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$  a  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ , i to z większą siłą niż w relacji słońca ze wzrokiem.

Oczywiste jest, do jakiego celu zmierza „wielka analogia” Platona: zbudować Porządek, w którym widzialne i poznawalne, oczy i umysł, czyli „narządy” zdolne do zawarcia w sobie substancji ich obu, oraz słońce-światło, które ustanawia ich relację, a w końcu Dobro, „ojciec” słońca, spoją się z sobą w nierozłącznym związku. Porządek ten nie może wynikać z niczego innego, jak tylko z jedynej Zasady, a jeśli tej zabraknie, zabraknie też samej idei Porządku. Idea ta i tak by jednak zniknęła, gdybyśmy pośród wielorakich wymiarów Jedności odkryć mieli jakiś *prze sk ok*, gdyby zabrakło im wspólnych „określeń”, będących gwarantem ich wzajemnej relacyjności. W jaki więc sposób tu przywołane  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ , które składają się na Jedność tego, co widzialne-poznawalne, mają się do  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ , do Zasady *poza* ( $\alpha\gamma\alpha$ -grecki przedrostek wzmacniający jest równoznaczny z wedyjskim *ati-* (अति); *atita* (अतीत) w sposób absolutny przekracza rozróżnienie poszczególnych stanów bytu) swoimi określeniami? Widziane, za sprawą światła, ujarzmia (jak ujął to Heidegger) umysł, a umysł oświeca to, co dostrzegane zmysłami, dopóki nie uchwyci istoty – sama zaś Przyczyna, za sprawą której mówimy o słońcu, że świeci, dzięki której umysł jest w stanie najpierw doświadczyć, a potem przyswoić sobie *wiedzę* o bycie, Przyczyna ta pozostaje poza tym, co da się określić. Bez wątplenia dostrzegamy ciało niebieskie, definiujemy byty, ustalamy między nimi związki i zależności, lecz „to”, co pozwala nam ujrzeć je razem i połączyć w Jedność wydaje się wykraczać poza Porządek. Dobro- $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$  wykracza poza porządek  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ , chociaż nie przestaje być pierwotnym warunkiem tego, aby się one zeszyły i rozpoznały. Dobrem jest to, że tak stać się może, że dana im jest *ta łaska* (filozofia, dla Platona, nie polega na tym, by jej dostarczyć, lecz na *tr o s c e* o to, aby jej nie roztrwonić). Dobro bogate w dobra, wykonalne, jak najkonkretniejsze. A wśród dóbr wszystkich na pierwszym miejscu te, które dotyczą wiedzy i nauk.

To, że nasza dusza jest w stanie skupić się na bycie, a byt jest oświetlony na tyle, abyśmy mogli go pomyśleć i poznać, to właśnie  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ : „to”, co *wykracza* poza naszą zdolność

do określenia istoty danej rzeczy, będąc zarazem jej jedynym warunkiem, niezbywalnym założeniem, prapotentcją w porównaniu do możliwości zarówno ὄψις jak i νοῦς. Dusza nasza w pełni myśli zwraca się ku temu, na co wspólnie rzucają światło ἀλήθεια i τὸ ὄν<sup>4</sup>, ku bytowi wyłonionemu przez światło, rozświetlonemu słońcem, potomkowi ἀγαθόν. W tym kontekście pełni swego ontologicznego znaczenia nabiera ἀλήθεια jako atrybut czy nawet prawdziwy analog τὸ ὄν, bytu. Umysł chwytą byt w świetle przynależnej mu prawdy, jego prawdo-realnej manifestacji. Umysł pozbawiony byłby prawdy, gdyby manifestacją bytu nie było to, co prawdziwe, ἀληθής. Wyjaśnienie bytu jako ιδέα opiera się na prawdzie samego bytu, nie odcina się od niej. Fenomen, φαινόμενον, φῶς: zjawisko świetliście jawi się umysłowi, który się ku niemu zwraca. Wzrok zaś, który w ten sposób je pochwyci, nosi miano θεωρία. Pozór, δόξα-δοξάζειν, maści światło w swoich błyskotliwych rozbłyskach. Oto στάσις duszy, wewnętrzna walka pomiędzy okiem, które skłania się ku prawdziwemu światłu φαινόμενον, „ocalając” je w ten sposób, a okiem uwiędzionym przez ciemność, które ubiera w mniemania prawdę przynależną do bytu.

Lecz jakiej dziedzinie właściwa jest ciemność? Na co spogląda oko umysłu, by spowić się w ciemnościach, podczas gdy oko cielesne, zdane na samo siebie, staje się sługą pozoru? Dziedzinie tego, co się rodzi, staje i rozpada (τὸ γινόμενον καὶ τὸ ἀπολλύμενον<sup>5</sup>). Jak oderwać od niej nasz wzrok? Jak utrwalić spojrzenie w świetle φαινόμενον, a nie postrzegać go jedynie jako to, co się rodzi i co umiera? Zadziw, θαῦμα, który za każdym razem staje u podstaw dalszych pytań, nie dotyczy bytu jako takiego, rozumianego bez pośrednio, lecz tego, że dany byt staje się i umiera. Stąd bierze się przerażające oblicze zachwytu, który uruchamia proces zadawania pytań, samo φιλοσοφεῖν. Jakie spojrzenie otrząśnie się z podobnego ciosu? To właśnie jest źródłem możliwości wiedzy, możliwości oglądu, θεωρία; do reakcji na ten cios, zadany mu u podstaw, powołane

<sup>4</sup> Platon, *Państwo* 508d3 i nast.

<sup>5</sup> Platon, *Timajos* 28a.

jest istnienie. Czy istnieją formy i rodzaje, które pozwoliłyby na poznanie bytu według praw niezbędnych i wiecznych? Czy jest to jedyny sposób, w który dane nam być może poznanie bytu *sub specie aeternitatis*? Czy też każdy poszczególny byt posiada formę sam w sobie i to jego własny εἶδος czyni go pojmowalnym? Byt przecież jest; stoi jawnie w słońcu. Jak moglibyśmy o nim wiedzieć, gdyby pozostawał w ciemności? A jednak jawi się jako to, co rodzi się i umiera, przeraźliwie rozedrgane pomiędzy bytem i nie-bytem. Czy ἀγαθόν, rozświetlając umysł, pozwala nam wyjść poza ciemność tego zjawiania się? Zobaczyć rzecz już nie według porządku Chronosa, który jest niczym innym jak przechodzeniem z jednej śmierci do drugiej? Możliwe to czy niemożliwe?

Zadziw, θαῦμα, słowo-klucz dla φιλοσοφεῖν – na ile sposobów da się go wypowiedzieć, ileż może przyjąć on znaczeń! Jego ἔτυμον bez wątpienia odnosi się do słów θεά i θεάομαι, do widzenia, do wzroku – oglądającymi, θεάομαι, nazywano widzów-uczestników dramatu tragicznego. Pobrzmiewa w nim pierwszeństwo widzenia, lecz tego widzenia, które obdarza nas szczęściem, nie zaś tego, do którego zdolne jest oko, chociaż i ono, gdy odda się prawdziwej kontemplacji, jest najwspanialszym darem φύσις. Chociaż θαῦμα oznaczać może również przyjemne zadziwienie, to w znaczeniu filozoficznym odnosi się do widzenia *sub specie aeternitatis* lub sięga jeszcze dalej, do wpatrywania się w te ciała, które są wieczne. Człowiek jest bytem, który podnieść może wzrok, aby – dzięki zdolności swego własnego ciała – kontemplować ciała niebieskie, bógów widzialnych, równoważnych sobie, rodzeństwo nierozłączne we wspólnym losie. W nich dokonuje się to, czemu λόγος nakazał być widzialnym. Człowiek błogi, εὐδαίμων, czyli ten, któremu przypadł łaskawy δαίμων, uniesiony zachwytem, ἐθαύμασεν, zwraca się pełny miłości, ἔρως, ku prawdziwemu poznaniu tego nieśmiertelnego Porządku, który mu się objawił; uczestniczy, on jeden, w Jedności Logosu<sup>6</sup>. Pierwsze zadziwienie wydaje się w tym tekście

<sup>6</sup> Platon, *Epinomis* 986c.

zwracać ku temu, co nieśmiertelne, aby potem, u tych błogich, którzy są εὐδαίμων, którzy mieli wystarczająco szczęścia, by otrzymać naturę filozoficzną, przejść w zadziwienie Logosem, które wszystkie byty spaja i ostatecznie staje się jednym z καταμαθεῖν, z prawdziwym poznaniem bytu. Fundamentem tego poznania będzie znajomość liczb, najpierw liczb jako takich, parzystych i nieparzystych, ich pochodzenia i mocy, a potem wiedzy o tym, jak łączą się z φύσις. Porządek, Logos, którego manifestacją jest φύσις składa się z relacji i współzależności pomiędzy liczbami. Tu właśnie θαῦμα *staje się prawdziwie* boska, rozumiemy bowiem, w jaki sposób moc liczb jest w stanie zrodzić cięła, jak posłuszne Logosowi są rzeczy naturalne, τὰ φυσικά, i że nasze nauki, μαθήματα, poznać je mogą prawdziwie i rzeczywiście, ἀληθῶς τε καὶ ὄντως<sup>7</sup>.

A jednak nie sposób nie odczuć, że ta boska θαῦμα stanowi potężną reakcję na inny zadziw, zakorzeniony w tej samej nieświadomości, który zawłada umysłem postawionym wobec wieczności liczby i Logosu (mocne połączenie pitagoreizmu z Heraklitem). Ta θαῦμα, która sprawia, że zakochujemy się w poznaniu, jest nierozłącznym przeciwieństwem tamtej i spoczywa w naszej ψυχή nieodwołalnie: przerażający zadziw tym, że jesteśmy śmiertelni, θνητοί. Przed niemożliwym do przekroczenia Murem θάνατος staje i stawia mu opór, choć nigdy go nie zburzy, ta θαῦμα, poprzez którą oko umysłu pojmuje w sobie to, co wieczne i nieśmiertelne. Czy oba są niezbędne? Ponieważ pytanie to jest immanentną częścią zadziwu, jego oblicze to zawsze *facies tremenda*; nie znajdzie ukojenia w spokojnej kontemplacji. Zadziw nas konfunduje i dręczy tą wewnętrzną sprzecznością. Lecz nie budzi w nas, w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Nietzsche w *Wiedzy radosnej*, przestachu. Dwojaka siła zadziwu może też nie zaciemnić, lecz rozświetlić spojrzenie („Strach zaciemnia spojrzenie, zdumienie je rozświetla”<sup>8</sup>). Termin ἀγχιβασίη pojawia się jako jednosłowny fragment

<sup>7</sup> Platon, *Epinomis* 986a.

<sup>8</sup> M. Heidegger, GA 77, s. 37 („Furcht trübt den Blick. Staunen lichtet ihn.”; w przekładzie J. Mizery: „Lęk przyćmiewa spojrzenie. Zdziwienie je rozjaśnia”).

Heraklita<sup>9</sup>, lecz mamy tu do czynienia jedynie z głosem *Sudy*, z pewnością nie ze słowem Ciemności. Słowo ἀγχι-βασίη oznacza podejść bliżej, przybliżyć się; w nauce współczesnej, zdaniem Heideggera, to przybliżenie stanowi „atak” na naturę, podczas gdy w pierwotnym sensie oznacza ono podążanie myśli w głąb *nieskrytości* (ἀλήθεια) tego, co jest obecne – byt jako οὐσία oznacza przede wszystkim „prostą” obecność bytu. Pytanie o to, „dlaczego jest raczej coś niż nic”<sup>10</sup>, jednoczy się z innym i razem tworzą dramat zadziwienia, θαυμάζειν: „dlaczego jest raczej byt śmiertelny niż nieśmiertelny?”. Także Floreński odnosi się do tego pseudo-heraklitejskiego fragmentu, tłumaczy jednak ἀγχιβασίη jako „sprzeczność”. Termin ten miałby „w najdoskonalszy” sposób wyrażać teorię „tragicznego optymizmu”, paradoksalnie rozwiniętą przez Nietzschego, zdaniem którego „świat jest tragicznie przepiękny w swoim rozbiciu; jego harmonia – w jego dysharmonii, jego jedność – w jego wielości”<sup>11</sup>.

Poświęcimy tych kilka stron na pokazanie, w jaki sposób θαυμάζειν „wiecznie” powraca w myśli Zachodu – aby to zrobić, musimy pozostać przy problemie analogii i odkryć jej być może aporetyczny charakter. „To”, co „wytwarza” światło, dzięki któremu zachodzi relacja pomiędzy widzącym a widzianym i które sprawia, że widziane jest dla widzącego poznawalne, określa się jako ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *poza* wszelkim określeniu istoty bytu<sup>12</sup> i, logicznie rzecz biorąc, nie może być ono wyrażone inaczej. To, co określa nie tylko możliwość tej relacji, ale także daność jej poszczególnych elementów, nie jest zaś możliwe do określenia, chyba że jako zasada pozbawiona zasad. Nasz λόγος odnosi się do relacji i powiązań, lecz nie jest w stanie zdefiniować relacji ich całości z Zasadą. Dianoeetycznie dojść możemy jedynie do zrozumienia tego, że idea ostateczna, która – jak zwornik – jest sumą wszystkich pozostałych, nie może być niczym innym, jak tylko

<sup>9</sup> DK 22 B122.

<sup>10</sup> G. W. F. Leibniz, 24 twierdzenia metafizyczne, twierdzenie 1.

<sup>11</sup> P. Floreński, *Filar i podpora prawdy*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2009, s. 127 (przekład zmieniony).

<sup>12</sup> Platon, *Państwo* 509b8.

ideą Zasady, która pozwala na Relację samą w sobie lub na możliwość jej wystąpienia pomiędzy bytami – idea zaś ta pozostaje ze swej strony z konieczności niewypowiedzialna. Jeśli pozostaniemy przy tej konkluzji, zmuszeni będziemy do zaniechania analogii w sensie ścisłym, analogia jest nią bowiem wtedy, gdy prowadzi do ustalenia związków i cech możliwych do zdefiniowania. Jeśli ἀγαθόν jest ponad bytem, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, nie możemy się uciec do żadnej formy analogii, przynajmniej nie podług bytu, *secundum esse*. Co więcej, o takiej formie analogii Platon wyraża się *ante litteram* wręcz krytycznie: umiejscawiając Byt pomiędzy najwyższą Przyczyną (sprawczą i celową w czasie) a bytami, jako istotowy i wspólny punkt odniesienia dla obu członów analogii, dochodzimy do „wywyższenia” samego Bytu ponad ideę Przyczyny, jakbyśmy jej nie określili – jeśli zaś uznamy Przyczynę za tożsamość samą w sobie Bytu i Istoty (czyli za to, czego istota implikuje właściwe istnienie), nie wyda się możliwa żadna realna współmierność pomiędzy tak rozumianą Przyczyną a poszczególnymi bytami. Tak pojmowany ἀγαθόν jest „tym”, ku czemu zwracają się wszystkie razem wzięte substancje poznawalne zmysłem i umysłem, tym, co θεωρία musi mieć na uwadze, jeśli chce być nauką, ἐπιστήμη, i nabrać także brzemienne w skutkach znaczenia politycznego, jaki przypisuje mu *Politeia* – zwracają się jednak ku temu, co transcenduje, wyprzedza i wykracza poza władze duszy. Dusza, która wyłania się z ciemności i dąży do φαίνόμενον (φῶς) ukazuje transcendowanie poza siebie jako własne bóstwo, δαίμων, jako własny obyczaj ἥθος lub charakter<sup>13</sup>, nie jest jednakże w stanie określić Dobra, które przeznaczyło ją – czy też skazało? – na podobny los.

W konsekwencji dociera do nas także tragizm politycznego doświadczenia Platona, jego nieuniknioność i nieuniknione niepowodzenie. Polityk nie byłby filozofem, gdyby nie dążył do ἀγαθόν, a filozof (niezainteresowany władzą i będący jedynym odzwierciedleniem Wszechwładzy Dobra) nie byłby architektem-opoką πόλις,

<sup>13</sup> DK 22 B119.



gdyby nie pozwolił na to, aby to Dobro oświetliło wszystko i wszystko karmiło (niczym słońce). A jedna, fundamentalna aporia, która jest rozwiązaniem „wielkiej analogii”, nie dopuszcza do zawarcia zgody. Tak tłumaczymy serię dramatycznych pytań w wyniku κατάβασις do jaskini, która przypada filozofowi w udziale. Może on jedynie dążyć do władzy nad πόλις, lecz nie wolno mu jej posiadać, ani być jej żądnym; pozostawać musi w bezustannej walce z jej ἀρχή lub, paradoksalnie, brać w niej udział samotnie. Z drugiej zaś strony, nie da się pojąć nieustającej μεταβολή politycznych ustrojów Zachodu inaczej niż poprzez leżącą u ich podstaw „anarchiczną” obecność filozoficznego dążenia do przekroczenia wszelkiej „anarchii”. Ta właśnie „wola Porządku” stało się źródłem „permanentnej rewolucji”.

Niewypowiedzialność Zasady czyni niemożliwą do przejścia drogę poszukiwań form, które są w stanie połączyć zjawiska, czyli połączenia pomiędzy εἰδή, dzięki któremu jesteśmy w stanie uchwycić zjawiska jako Całość, a nie rumowisko pozorów (grzęzawisko wielości). Z pewnością wszyscy mamy do czynienia z pozorami u progu naszych doświadczeń. Lecz przecież światło dochodzi nawet na dno studni, do której wrzucono nas w chwili narodzin, inaczej nie byłibyśmy w stanie zrobić ani kroku. *Lichtung* otwiera się także na dnie jaskini, gdzie skupia się światło, a jego promień wskazuje nam drogę niczym nić Ariadny – nie bez przyczyny Heidegger obsta-je przy tym aspekcie wielkiego μῦθος jaskini w swoich wykładach *O istocie prawdy* z lat 1930–1931<sup>14</sup>. Droga wiedzie potem przez pierwszy odcinek słynnej „linii”<sup>15</sup>, która prowadzi do wiedzy poprzez najtrudniejszy ze zwrotów, *περιαγωγή*, prawdziwe nawrócenie duszy<sup>16</sup>. Pewne wrażenie towarzyszy przebudzeniu, w szczególności wrażenie kontrastu pomiędzy przeciwieństwami: ta sama rzecz jest twarda i miękka, ciężka i lekka – a zatem zarazem pojedyncza

<sup>14</sup> GA 9, s. 177–238; GA 34; GA 80.1, s. 327–405.

<sup>15</sup> Platon, *Państwo* 509–510.

<sup>16</sup> Platon, *Państwo* 521c6.

i nieskończenie wielokrotna<sup>17</sup>. Właśnie to elementarne odczucie za sprawą swojej własnej sprzeczności podsyca i stymuluje myślenie, *διάνοια*. Samo odczucie jest złożone, nic w nim prostego. Pod jego wpływem dusza zaczyna pytać samą siebie: „czym jest jedność sama w sobie?” i za jej przyczyną zmuszona jest „zamknąć” myśl (tak, jak w zderzeniu ze światłem zamyka oczy ten, który próbuje się wydostać z jaskini) i zwrócić się w stronę samej ἀλήθεια, czyli ku φαινόμενον w pełni jego rozświetlonego bytu. Geometria, astronomia, harmonia, wszystkie rodzaje wiedzy zmierzają w tym kierunku tak jak dzięki wzajemnej współpracy rozwijają się wszyscy obywatele w dobrze ustanowionym Pięknym Państwie, *καλλίπολις*. Wszyscy spoglądają w górę, bo ich Wspólnotą jest ἀγαθόν – to spojrzenie w górę jest przeciwieństwem chodzenia z zadartym nosem, gdy się wpada do studni ku uciesze inteligentnej służki z Tracji (choć Glaukon też się śmieje, gdy Sokrates stwierdza, że Dobro jest ponad bytem, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Spoglądać w górę (ἀνά, ponad, to przedrostek, którego echo słychać w greckim słowie ἄνθρωπος, człowiek) oznacza pojąć liczby, rytmy, harmonie, poprzez które byty łączą się w Jedno, spoglądać na to, co jest, περὶ τὸ ὄν, a zarazem na to, co niewidzialne<sup>18</sup>, na samo Dobro, które jest Początkiem (Zasadą) i Końcem tego, co widzialne, czyli na relację pomiędzy Dobrem a jego przejawami. Lecz raz jeszcze się zastanówmy, czy możemy powiedzieć o tych przejawach, że są „jego”, skoro Zasada nie daje się określić?

Metafory dotyczące tematyki Światła są, jak wiadomo, dość zróżnicowane w myśli Zachodu. W charakterystycznych dla niej wielkich mitach energia słońca jest *par excellence* ἄριστον. Jeśli szczęśliwym jest ten, kto widzi więcej, a błogosławionym wszechwidzący, to stan ten jest osiągalny tylko w czystym Świetle. A jednak już od samego początku jakaś wątpliwość czy sprzeczność towarzyszy tej idei. Co oznacza w tym przypadku odwieczna nostalgia za wspięciem się ku Światłu? Chęć poznania, za sprawą Przyczyny, Porządku, który

<sup>17</sup> Platon, *Państwo* 525a5–6.

<sup>18</sup> Platon, *Państwo* 529b5.

łączy byty? Przeznaczeniem takiego Światła byłoby zatem padać na rzeczywistość bytów, w służbie tej ἐπιστήμη, która chce uchwycić je w prawdzie. Czy chodzi tu raczej o nostalgię za Początkiem, w którego głębinach pograża się wszelka różnica i wielość, o tęskne tchnienie w stronę Światła, gaszące ból zakorzeniony w sprzecznościach, w πόλεμος bycia? Cieniem Światła, które łączy istnienie i rozprzestrzenia się samo z siebie, jest zawsze inne Światło dekreacji, które nie odsłania, ani nie zasłania, Światło równoważne Ciemności. *Nihil obscurius luce*<sup>19</sup>. Powinniśmy zatem powiedzieć za Kuźnięczykiem, że Światło to *sanctissima obscuritas*<sup>20</sup>. Tu pojawia się wątpliwość: które ze światel jest silniejsze? Światło ἀγαθόν jest bez wątpienia tym, które rozprzestrzenia się i obdarowuje, zachowując przy tym tę ciemność, która wynika z jego wyższości nad bytem. Lecz jeśli jedynie się rozprzestrzenia, czyż nie jest to jego „słabością”? Wystarczy spowić je zasłoną! Platon zmuszony jest przecież zobrazować szczelinę w jaskini po to, by energia Światła dotarła na jej dno, inaczej na żadną wspinaczkę w górę nie byłoby szansy. Niezliczone promienie uderzają w nas i przesywają, zdolne dotrzeć głębiej niż to Światło, którym karmi nas słońce. Zatem to nie ono ubiegać się może o prymat. Należy więc pomyśleć o Świecie jako naddobru (ὑπεραγαθόν), Świecie na tyle mocnym, by przyciągać do siebie wszystko, nie wychodząc nigdy poza siebie. (Także w *Księdze Rodzaju* stwórcze Słowo Pana czyni<sup>21</sup> Światło przed ciałami niebieskimi, nie jest to zatem to samo Światło, co na firmamencie. Jeden z traktatów Talmudu babilońskiego wyjaśnia, że to dzięki temu Światłu człowiek miał zdolność widzenia z jednego końca świata na drugi, lecz wraz z pokoleniem potopu Pan je zaciemnił i odtąd trzyma w zanadrzu dla sprawiedliwych na czasy, które nadejdą). Taki Punkt Światła wykracza poza możliwość jakiegokolwiek wypowiedzi, jest całkowicie ἀπρητος – ta idea, będąca pod każdym względem spełnieniem neoplatonizmu, znajduje swój najbardziej radykalny wyraz u Damaskiosa.

<sup>19</sup> Cytat z Theodora von Grotthussa, który napisał pod swoim portretem: Lux lucet in tenebris quamvis nihil obscurius luce. Por. J 1, 5.

<sup>20</sup> Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, wprowadzenie.

<sup>21</sup> Rdz 1, 3.

Forma ikony wschodniej ma na celu pogodzenie dwóch wymiarów: Złoto-Jedno miałyby w niej być jednoczesnym przedstawieniem rozprzestrzenialności i nieprzedstawialności, wspólnym wyrazem bytów wraz z ich niewypowiadalnym Początkiem i łączącym je impulsem powrotu do ponad bytowej Jedności. Lecz gdyby światło miało charakter tak absolutny, aby nie móc wyjść poza siebie, nie móc samego siebie przekroczyć i pozostać ciemnością dla każdego z patrzących, gdyby zatrzymało się w samym sobie, równoważne byłoby to ze zwycięstwem Lucyfera (tego, który własne światło ukochał tak bardzo, że nie chce, by się rozprzestrzeniało, odmawia mu zatem jego immanentnej cechy, czyli właśnie możliwości świecenia!). Czy pomiędzy tymi dwoma wymiarami możliwa jest zgoda? U Dantego temat najwyższego Światła zahacza zawsze o jego „niewyobrażalność”, lecz mimo wszystko Poeta wierzy, że dostrzega przynajmniej jedną iskrę i może dać jej wyraz („Nawet powszechną formę tego węzła, / Najmocniej wierzę, że widział...”<sup>22</sup>). Z trudem moglibyśmy zastosować do Danta, do jego muzyki i barw, słowa Roberta Grosseteste „Bóg jest światłem w dosłownym, nie w przenośnym sensie tego słowa”<sup>23</sup>. A z perspektywy gnozy, będziemy musieli przyznać, że aby dotrzeć do istoty Światła, oko umysłu musi „zaciemnić” moc światła Słońca, bo światło to jest wytworem Demiurga jak wszystko, co jest poznawalnym przez zmysły zjawiskiem; do tej konkluzji dochodzi „nihilistyczna” ikona Malewicza, a wcześniej Rimbaud („Jeśli chcę jakiej wody w Europie, to czarnej, zimnej kałuży leśnej”<sup>24</sup>) Nie znajdziemy jednakże we współczesnej poezji prawdziwej analogii do idei Danta. Nawet w *Cantos* Pounda, będących na największą skalę próbą od budowy piękna z ruin i zgliszczy naszej cywilizacji, światło to tylko *little light, like a rushlight*, istnieje ono tylko w przelotnych rozbłyskach. Najlepszym przykładem jest zestawienie słynnej tercyny na temat Deus Trinitas „O światło wieczne, co trwasz w samym

<sup>22</sup> Dante, *Boska komedia*, Raj XXXIII.91–92, przeł. J. Korsak („la forma universal di questo nodo / credo ch'i' vidi...”).

<sup>23</sup> Cyt. za *Liber de intelligentiis* (ed. Baeumker), rozdz. VI („Deus... lux autem dicitur proprie et non transitive”), parafraza Augustyna *De Genesi ad Litteram* IV.28.45 (PL 34, 315).

<sup>24</sup> A. Rimbaud, *Le Bateau ivre*, przeł. A. Ważyk („Si je désire une eau d'Europe, c'est la flache / Noire et froid où vers le crépuscule”).

sobie, / samo się rozumiesz i przez siebie rozumiane / i rozumiejące siebie kochasz i świętujesz”<sup>25</sup> z następującymi wersami Andrea Zanzotto, wyraźnie napisanymi w nawiązaniu i w kontraście do wzorca dantejskiego: „Wszechmocne, lecz łagodne światło, co świecisz w sobie / i spalając się świecisz cienie-ślady ranne / coraz bardziej raniące, po tobie, / Światło nie-zachodu, którego chciałoby się gdzieś tam / poza najbardziej intensywną ideą zachodu”<sup>26</sup>. Światło zostaje jeszcze poza zachodem, wciąż jest *wszechmocne*, lecz dokładnie w tej mierze, w jakiej się spala, oddając cześć cieniom, które rodzi, nierozłącznie związane z ich losem.

Nasze światło jest „jasne” niczym prześwit lasu, *claro del bosque* u Zambrano<sup>27</sup>. Możemy rozjaśnić, objaśnić tylko dzięki otwarciom, prześwitom, przerzedzeniom (*clairière, clearing*). Tak oto *luce* i *lucus* stają się sobie pokrewne: przycinając gałęzie, przerzedzając las (*collucare, interlucare, sub-lucare*) pozyskujemy światło, dzięki któremu dane jest nam żyć i patrzeć, ale wciąż pośród lasu. Vico tłumaczy *lucus* jako „ziemię wypaloną wewnątrz gajów”<sup>28</sup>, schronienie dla pierwszych rodzin, ich azyl (wywodzi też *asylum* od ἄ-συλάω, miejsca chroniącego przed grabieżą, z dala od przemocy i gwałtu). *Lucus*, „święty gaj”, polana, to zatem miejsce otwarte (otwarte przez człowieka, a następnie poświęcone bogu), lecz jest to otwarcie w lesie. Las zachowuje swój fundamentalny charakter nieprzenikalnej gęstwiny i właśnie dlatego może dać azyl. To właśnie zamknięta gęstwina lasu zapewnia i chroni otwartość *lucus*. Tu, w prześwicie, światło pozostaje z konieczności nieprzejrzyste. Akcent pada nie na *claritas*, jasność w pełni, lecz na słabość światła.

<sup>25</sup> Dante, *Boska komedia*, Raj XXXIII.124–126, przeł. J. Mikołajewski („O luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi!”).

<sup>26</sup> A. Zanzotto, *Fosfeni*, Milano 1983 (wiersz pt. *Irrtum*): „Onnipotente e pur lieve luce che in te ti celebri / e consumandoti vai celebrando le ombre-orme che generi / sempre più vulnerate, vulneranti / Luce di non-tramonto, che pur si vuole / là oltre la più intensa idea di tramonto”.

<sup>27</sup> M. Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona 1977, s. 11: „Prześwit lasu to miejsce, gdzie nie zawsze można wejść; patrzysz nań z poza niego, a widok zwierzęcych śladów nie pomaga w wejściu. Oto inne królestwo, zamieszkiwane przez duszę i strzeżone przez nią. (...) Niczego w nim się nie znajdzie, niczego, co nie byłoby nietkniętą przestrzenią, otwierającą się na okamgnienie, które nigdy się nie powtórzy. Nie trzeba go szukać. W ogóle nie trzeba szukać. Na tym polega lekcja leśnych prześwitów: nie trzeba ich szukać, ani też w nich nie trzeba nic szukać”.

<sup>28</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. 15 („dentro il chiuso de' boschi”).

Nigdy nie rozświetli ono całkowicie tego *lucus*. Prześwit jest miejscem cienia; światło *lucus* przynależy do cienia. „Stałego domu nie ma nikt. Mieszkamy (...) w cienistych gajach”<sup>29</sup>. Nie zamieszkujemy otwartych przestrzeni, lecz *lucus* otwierający się w głębi cienia. *Lucus* to świetlisto-nieprzejrzyste serce lasu, nierozłączne z jego spowitą w ciemnościach gęstwina. Raz jeszcze Vico: *lucus* jawi się „pośród gęstych mroków nocy”<sup>30</sup>.

*Przełożyła Ewa Górniak-Morgan*

---

<sup>29</sup> Wergiliusz, *Eneida* VI.673, przeł. Z. Kubiak („nulli certa domus; lucis habitamus opacis”).

<sup>30</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, s. 138 („in tal densa notte di tenebre (...) apparisce questo lume eterno”).