

NOWOCZESNOŚĆ PLATONA

*Wykłady z Letniego Seminarium
Platońskiego w Lanckoronie*

2017–2020

REDAKCJA

Andrzej Serafin, Michał Bizoń



FUNDACJA AUGUSTA HRABIEGO
CIESZKOWSKIEGO

Warszawa 2023

Spis treści:

I. Wprowadzenie

- I.1. Andrzej Serafin – Nowoczesność Platona 7
I.2. Hans-Georg Gadamer – Kryzys ludzkiej
 cywilizacji 15
I.3. Adam Roslan – Kto to jest platonik? 19

II. Nowoczesność Platona

- II.1. Włodzimierz Heflik – Kant-Platon.
 W poszukiwaniu metody uniwersalnej 27
II.2. Światosław Florian Nowicki – Hegel o Platonie 85
II.3. Piotr Graczyk – Platon i Marks czyli o antyfilozofii
 jako nieusuwalnym aspekcie myślenia 111
II.4. Paweł Pieniążek – Na krańcach (europejskiego)
 przeznaczenia: Platon Nietzschego 133
II.5. Paweł Kłoczowski – Wychowanie erotyczne
 czy seksualne? Platon i Freud: Próba analizy
 porównawczej 185

II.6. Burt Hopkins – Platońskie źródła fenomenologii Husserla	201
II.7. Łukasz Kołoczek – Filozofia Heideggera jako spór z platonizmem wyłożona	229

III. Idea Dobra

III.1. Karol Tarnowski – Idea Dobra	263
III.2. Janina Gajda-Krynicka – Status ontyczny Dobra w filozofii platońskiej	313
III.3. John Sallis – Zaledwie spojrzenie	331
III.4. Claudia Baracchi – Ślady Dobra w myśli Platona: obrazy, potomstwo i skrytość	347
III.5. Kevin Corrigan – Światło Dobra	367
III.6. Eva Brann – Idea Dobra: cel ostateczny	415
III.7. Andrzej Serafin – Dobro Platona: interpretacja fenomenologiczna	455

IV. Zakończenie

IV.1. Włodzimierz Lengauer – Orfeusz i „orficy” w czasach Platona	477
IV.2. Władysław Stróżewski – Metafora jaskini	515
IV.3. Damaskios – O niewypowiadalnym	535

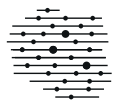
Projekt okładki i stron tytułowych
Krzysztof Bielecki

Redaktor prowadzący
Krzysztof Rosiński

Korekta
Elżbieta Chudoba

Recenzenci
dr hab. Krzysztof Bielawski
dr hab. Tomasz Mróz

Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Doskonała Nauka”, nazwa projektu: „Nowoczesność Platona: Wykłady z Letniego Seminarium Platońskiego w Lanckoronie 2017–2020”, nr projektu DNM/SP/548652/2022, kwota dofinansowania 28 296 zł, całkowita wartość projektu 34 829 zł



**Doskonała
Nauka**

Copyright © for this edition by Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

ISBN 978-83-65787-91-0

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego
ul. Mianowskiego 15/65, 02-044 Warszawa
e-mail: fundacja@kronos.org.pl

Wydanie pierwsze, Warszawa 2023

Skład
Studio Artix, Jacek Malik, info@studioartix.pl

Druk środków i oprawa
Drukarnia Sowa, Piaseczno

Druk okładek
Drukarnia uniPrint, Raszyn

I. Wprowadzenie

Andrzej Serafin
Nowoczesność Platona

Platon nowoczesny, arcywczesny – takim chcielibyśmy go widzieć. Nie jako fundatora zamierzchłej tradycji, która nie ma nic wspólnego z nowoczesnością, ani też jako autora korpusu tekstów, do którego w wiernopoddańczym geście dopisujemy jedynie przypisy, wreszcie nie jako paradygmatycznego przedstawiciela „pogrzebanego idealnego świata”, ku któremu zwracamy wzrok w antykwarycznym geście, „by ukazywać współczesności zwierciadło tego, co klasyczne i wiekiście wzorcowe”¹. Pragniemy ukazać żywotność tradycji platońskiej, dogłębnie przenikającej nasze nowoczesne myślenie. W tym celu zdecydowaliśmy się na konfrontację Platona z myślicielami nowoczesnymi, w szczególności z trzema „mistrzami podejrzeń”, którzy zwrócili ostrze swojej krytyki przeciw Platonowi, a także z tradycją fenomenologiczną, która dokonała swoistej

¹ F. Nietzsche, *Homer i filologia klasyczna*, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 29.

restytucji platonizmu. Zarówno bowiem pozytywna kontynuacja dziedzictwa, jak i gest ojcobójstwa przyczyniają się do dialektycznego trwania tradycji, jej wewnętrznego ruchu. Mamy nadzieję, iż nowoczesne spojrzenie pozwoli nam dostrzec specyficzny rys filozofii platońskiej. Wybraliśmy Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego, Freuda, Husserla i Heideggera jako tych, dzięki którym filozofia platońska jest kontynuowana i kwestionowana. Myślą przewodnią będzie dla nas stwierdzenie Kanta z *Krytyki czystego rozumu*: „Platon z pewnością trafnie zauważył, że [...] nasz rozum w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakkolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi dokładnie zgadzać. Ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami. [...] Nie mogę pójść za nim [...] w dedukcji tych idei lub w przesadzie, z jaką on je jakby hipostazował, choć szumne słowa, jakimi się na tym polu posługiwał, można złagodzić i bardziej dostosować do natury rzeczy”². Kluczowe pytanie brzmi: na czym ma polegać owo dostosowanie.

Istnieje wielka rozbieżność rozmaitych interpretacji Platona, a także cały szereg różnorodnych „platonizmów”. Nie jest tak jednak, iż w figurę Platona możemy wpisać dowolny zestaw treści. Jak podkreśla Lloyd Gerson, „namiot platonizmu nie jest nieskończenie wielki, a z nowoczesnej perspektywy może on się wręcz zdawać zbyt mały,

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 23–24.

aby ktokolwiek mógł się w nim zmieścić”³. Chcielibyśmy podważyć hipotezę Gersona, który nazbyt pochopnie przeciwstawia Platona nowoczesności, utożsamiając ją z materializmem, mechanicyzmem, nominalizmem, relatywizmem i sceptycyzmem. Pragniemy wykazać wbrew Gersonowi, iż Platon w interpretacji filozofów nowoczesnych *par excellence* jest myślicielem arcynowoczesnym, ustanawiającym dla nowoczesności niedościgły wzorzec, z którym musi się ona nieustannie konfrontować, zmierzając doń niczym matematyczna funkcja, asymptotycznie dążąca do swego limesu w nieskończoności. Lloyd Gerson wyróżnia pięć negatywnych wyznaczników platonizmu: antimaterializm, antymechanicyzm, antynominalizm, antyrelatywizm, antisceptycyzm. Odnajduje on u Platona także wymiar pozytywny: wszechświat charakteryzuje systematyczna, hierarchiczna jedność, której częścią jest człowiek, kategoria boskości i psychiki jest niezbywalna przy jego objaśnianiu, a szczęście jest wynikiem zajęcia utraconej pozycji w hierarchii. Gadamer uważa wręcz, iż jako ludzkość znajdujemy się w głębokim kryzysie, a tak pojmowany platonizm jest dla nas niezbędny, ażeby się z tego kryzysu wydostać: „Kryzys ludzkiej cywilizacji, w którym znajdujemy się za sprawą rewolucji przemysłowej, ma swój filozoficzny wyraz w nowożytnym subiektywizmie oraz w konstruktywizmie naszej wiedzy i technicznych zdolności. Dlatego winniśmy nauczyć się od Greków, jak restytuować ideę uporządkowanej całości – duszy, państwa i wszechświata – by nie popadać

³ L. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca 2005, s. 42.

w złudzenie homo faber. Największym nauczycielem jest dla nas Platon”⁴.

Kluczowa jest tu szczególnie idea uporządkowanej całości. Alfred N. Whitehead w swej słynnej wypowiedzi, w której uznaje całą filozofię za szereg przypisów do Platona, podkreśla właśnie ten organiczny wymiar: „Gdybyśmy mieli przyjąć punkt widzenia Platona, minimalizując modyfikacje, które są konieczne za sprawą dzielących nas od niego dwóch tysięcy lat [...], powinniśmy przystąpić do konstrukcji filozofii organizmu”⁵. Świat jako żywy, zjednoczony organizm, którego jesteśmy częścią: być może to właśnie jest zwieńczenie platońskiego oglądu rzeczywistości. Podobnie sugeruje Paul Natorp w napisanym po radykalnym zwrocie, po *perriagoge tes psyches* posłowniu do drugiego *Platons Ideenlehre*, mianowicie iż tym, do czego prowadzi nas Platon, jest „jedność pierwotnego żyjącego (...) całość duszy (...) pierwotnie bytujący *agathon* (...) który jednostkowa dusza musi uznać za swą ostateczną podstawę”⁶. Natorp rozwija tę myśl: „Ostateczne dobro (*ἀγαθόν*) to zasadniczo nic innego jak ostateczny »byt« i samo ostateczne »jedno«, jako jedyny sensowny cel wszelkich dążeń dla wszystkiego, co nim nie jest. Ostatecznością, do której zmierzają wszelkie dążenia, do której dążenie ma jedynie sens, jest właśnie »byt« istoty całkowicie zawierającej w sobie spoczynek i błogość, zawierającej w sobie wszystko, a więc całkowicie pozbawionej

⁴ H.-G. Gadamer, *Kryzys ludzkiej cywilizacji*, w niniejszym tomie s. 15.

⁵ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 2010, s. 39.

⁶ P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921, s. 467–468.

potrzeb i zaspokojonej. Jej urzeczywistnienie (*sadhana* Tagore'a, realizacja) jest sensem platońskiej ὁμοίωσις θεῷ [upodobnienia się do Boga; Tht. 176b]⁷. Co ważne, Natorp wywodzi genealogię filozofii nowoczesnej, której zwieńczeniem jest „filozoficzna mistyka neokantyzmu”, właśnie od Platona przez Plotyna, Pseudo-Dionizego, Eckharta, Kuzańczyka i Leibniza. Twierdzi on ponadto, iż „Logos Heraklita i Platona jest zupełnie zbieżny z logosem Jana” i „nie jest to wyłącznie logos objawienia, ale też zbawienia i stworzenia, a jako taki przekracza bycie i poznanie; jako twórca i pan »przekracza mocą i godnością« (*Resp.* 509b), to znaczy źródłowością. W trojkiej nieskończoności nieodróżnicowania, różnicowania i ich zbiegania uzasadnia on pełną, nie abstrakcyjną, lecz konkretną ogólność tego, co logosowe, nie tylko obejmując wszystko [...] od zewnątrz, pozwalając wypływać wszystkiemu z siebie, lecz rozwijając wszystko w sobie samym”⁸. Ta myśl o wszechogarniającym bycie powraca w dziejach ludzkości regularnie. Zacytujmy w tym miejscu dwa szczególnie dobitne jej sformułowania:

„Źródłem ludzkiego nieszczęścia jest to, że myślimy raczej o każdej dowolnej rzeczy niż o tym, co w życiu najważniejsze [...] Stąd bierze się u ludzi jakiś utajony brak wiary w Boga [...] wątpliwości co do natury duszy i bardzo złe albo przynajmniej pełne wahań myśli o Bogu

⁷ Tamże, s. 505

⁸ R. Schmidt (red.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1921, s. 176.

[...]. Francis Bacon bardzo mądrze powiedział, że szczypta filozofii odciąga od Boga, jej głęboki łyk zaś oddaje ponownie w ręce Stwórcy. [...] Toteż przeczuwam, że być może w naszych czasach odzyskujący przytomność ludzie poznają wartość szczególnie szlachetnej filozofii; zwrócą się już to ku przykładom szczególnie poważnych sądów, już to ku poznaniu harmonii i piękna, czyli idei; ich doświadczenia przyrodnicze służyć będą podziwowi dla Twórcy, który w sposób idealny nakreślił obraz poznawalnego zmysłowo świata; wszystkie wreszcie badania posłużą szczęściu.”⁹

„Wszechświat jest myślą Boga. Z chwilą gdy ten idealny wzorzec duchowy przeszedł w rzeczywistość i gdy zrodzony świat stał się spełnieniem owego szkicu nakreślonego przez swego Stwórcę [...] z tą chwilą powołanie każdej istoty myślącej polega na tym, aby w tej istniejącej całości znów odnaleźć ów pierwszy rysunek; aby więc poszukiwać reguły w maszynie, jedności w złożeniu, prawidła w zjawisku, i przez to całą budowlę sprowadzić na powrót do jej podstawowego zarysu. Tak więc istnieje dla mnie tylko jedno jedyne zjawisko w przyrodzie: istota myśląca. Ta wielka całość, którą nazywamy światem, godna jest

⁹ G. W. F. Leibniz, *O prawdziwej metodzie filozofii i teologii*, w: *tegoż, Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 22, 24

odtąd mojej uwagi tylko dlatego, ponieważ istnieje po to, aby symbolicznie oznaczać mi wielorakie przejawy tej istoty. Wszystko we mnie i poza mną stanowi tylko hieroglify pewnej siły, która jest mi pokrewna.”¹⁰

Z pewnością mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko metaforą: chodzi raczej o przemieniające doświadczenie, do którego winniśmy zostać doprowadzeni przez dialektykę platońską, o doświadczenie trafnie wyrażone przez platonika Augustyna: „Jest istotne światło, jedno jest, i wszyscy, którzy je widzą i kochają, jedno są”¹¹. To światło, jak podkreśla Bultmann, „stanowi ἀρχή świata, jego zasadę, a nie coś światu przeciwstawionego”¹². Świat jest systemem zwierciadeł odzwierciedlającym to najwyższe, pierwotne światło, do którego kieruje nas myśl platońska¹³. Być może nie trzeba wcale Platona, aby to sobie uświadomić. Wystarczy dostrzec – oczyma umysłu – świat jako jedność, jako żywy organizm, pulsujący życiem. Doświadczenie to, nazwane przez Franka White’a, który opisał doznania astronautów

¹⁰ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, przeł. M. J. Siemek, w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 112–113.

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Kraków 1949, s. 294 (X.34).

¹² R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Philologus 1948 nr 1 (97), s. 22.

¹³ M. Eliade, *Notes and research*, „Light”, Mircea Eliade Papers, University of Chicago, Box 55, Folder 6; por. A. Serafin, *Fenomenologia światłości mistycznej Mircei Eliadego*, Teologia Polityczna co tydzień 264 (2021).

w kosmosie, *overview effect*¹⁴, przypada w udziale każdemu, kto widzi z nieba ziemię: mały punkt pełen życia. Platonizm nie jest niczym innym jak intelektualnym narzędziem, które ma nas doprowadzić do takiego oglądu.

Teksty składające się na niniejszą książkę stanowią cykle wykładów wygłoszonych w latach 2019 i 2020 w ramach Letniego Seminarium Platońskiego w Lanckoronie.

¹⁴ F. White, *The Overview Effect: Space Exploration and Human Evolution*, New York 1987.

Hans-Georg Gadamer
Kryzys ludzkiej cywilizacji¹

1. Kryzys ludzkiej cywilizacji, w którym znajdujemy się za sprawą rewolucji przemysłowej, ma swój filozoficzny wyraz w nowożytnym subiektywizmie oraz w konstruktywizmie naszej wiedzy i technicznych zdolności. Dlatego winniśmy dowiedzieć się od Greków, jak restytuować ideę uporządkowanej całości – duszy, państwa i wszechświata – by nie popadać w złudzenie homo faber. Największym nauczycielem jest dla nas Platon, nad tym pracuję. Ponadto sztuka, a zwłaszcza literatura, przypomina mi, aby nie tracić z oczu porządku, który jest nadrzędny wobec człowieka. Estetyka jest dziedzictwem starożytnej kosmologii; kosmos oznacza w równym stopniu „wszechświat”, jak i „ozdobę”. Pracuję też nad teorią literatury.

¹ Niepublikowany tekst dedykowany ks. prof. J. Tischnerowi do Księgi Pamiątkowej na jego 60-lecie. Ofiarowany na inaugurację Letniego Seminarium Platońskiego w Lanckoronie przez prof. T. Gadacza.

2. Relatywizm i sceptycyzm dotyczą naszej epoki, nie obciążając filozofii hermeneutycznej. Wręcz przeciwnie, sztuka rozumienia służy jedynie pluralizmowi współczesnej cywilizacji światowej, umożliwiając zadanie porozumienia, filozof zaś poszukuje warunków, które muszą zostać spełnione, aby to porozumienie się powiodło. Arystoteles słusznie spostrzegł, że filozofia praktyczna musi zaczynać się od „że”, a więc od zastanych norm (żywych wartości), od istniejącego „etosu”². Panujący dziś „etos” jest pluralistyczny... Filozofia hermeneutyczna jest filozofią praktyczną, a nawet: filozofią praktyczną współczesności.

3. Filozof nie ma języka dostatecznego dla jego pytań. Język potoczny służy innym celom. Wyłącznie twórcza mowa poetów może mu pomóc przezwyciężyć własne językowe niedostatki. Wiedział o tym romantyzm – powinniśmy to wiedzieć i my.

4. Żyjemy obecnie w krytycznej fazie. Nowoczesna technologia pozwala również poecie na konstruktywne eksperymentowanie. Ostatnim wielkim poetą niemieckojęzycznym po Rillem był Paul Celan. Mówiłem o nim w Warszawie w Pen-Clubie. O poszukiwaniu Boga, które nie przynależało ani do żydowskiej religijności jego rodziny, ani do katolicyzmu jego żony, a mimo to było poszukiwaniem Boga. W innych krajach, szczególnie w hiszpańskojęzycznej, a także,

² Niem. *Dass* oznacza tu *Dass-sein*, ὅτι ἐστίν, że (coś) jest, tzn. egzystencję, faktyczność bycia. W *Eth. Nic.* VII 1145b Arystoteles twierdzi, iż filozofii praktycznej należy zaczynać od ἐνδοξα, czyli od faktycznych obowiązujących poglądów i obyczajów. – przyp. tłum.

na ile mi wiadomo, w polskiej, poezja jest dla wielu jeszcze codziennym chlebem.

5. Powszechnie wiadomo, że Holocaust był najstraszniejszym doświadczeniem ludzkości w naszym stuleciu oprócz Hiroszimy. Jednak nie same te fakty, lecz to, że były one w ogóle możliwe, że ludzie mogli uczynić coś takiego innym ludziom, uczy nas czegoś o tym, kim jest człowiek. Kanibalizm wciąż budzi naturalną grozę. Masowy mord jest nie lepszy. Co musimy przywrócić, jaki ład życia musimy odzyskać, ażeby na powrót złączyła nas naturalna solidarność, bez której żaden system politycznego i społecznego porządku nie może być skuteczny? Mówię to z pełną świadomością: odzyskać. Nie wierzę bowiem, że ludzie mogą coś takiego „stworzyć”, zaplanować i skonstruować. Ani inżynier społeczny, ani biurokrata, ani technokrata nie są w stanie zastąpić tego, co daje nam naturalny porządek życia: matki, etycznych, dogodnych wychowawców, solidarności w życiu zawodowym, a także nowej solidarności, która połączy rodziców – i to ogół rodziców – z dorastającym pokoleniem.

Przełożył Andrzej Serafin

Adam Roslan
Kto to jest platonik?

Platonik to ktoś, kto trwale żywi głębokie, nie dające się uśmierzyć i zagłuszyć przekonanie, że rzeczy świata tego, cały tak zwany kosmos, wszystkie porządki, które go stanowią nie są samowystarczalne, że „zdradzają”, czy może raczej ujawniają jakieś głębokie i fundamentalne uwarunkowanie, zależność od czegoś, czym same nie są. Inaczej mówiąc, że wszystko to, co się jawi, jest dane, czy jakbyśmy to inaczej określali, przedstawia się nam, a ściślej rzecz ujmując naszym władzom poznawczym, szczególnie zaś rozumowi (intelektowi, umysłowi) jako istnienie (bytowanie) niepełne, niedoskonałe. Dlaczego tak jest, skąd ten domysł? Otóż dlatego, odpowie platonik, że istnieje przynajmniej jeden istotny i nie dający się unieważnić wypadek poznania bezpośredniego, a jednocześnie oczywiście i apodyktycznego, które jest dostępne każdemu, kto wystarczająco „natęży” swój umysł w wyniku czego ten natychmiast to „dostrzeże”. Ten przypadek, to poznanie matematyczne, zwłaszcza zaś geometria, która dla Platona, ale

też Arystotelesa, była, a dla platoników jest nadal, paradygmatem poznania pewnego, wyczerpującego i apodyktycznie pewnego. Bryły, powierzchnie, linie, odcinki, stosunki, proporcje oraz inne relacje o charakterze ścisłym, formalnym, o ile są poznane naprawdę, są poznawane w sposób nie budzący podejrzeń intelektualnych, a więc w sposób pewny. Skoro tak jest, przynajmniej w tym wypadku o którym tu mowa, to można, a nawet należy sobie zadać pytanie: o czym to świadczy, czy to na coś wskazuje? Platon, a za Nim platonicy wszystkich epok odpowiadają, że wskazuje to na istnienie czegoś więcej, niż tylko bezpośrednio poznawana rzeczywistość, którą zazwyczaj nazywa się rzeczywistością materialną, bądź zmysłową, a o której Platon pięknie i poetycko we właściwy sobie sposób powiadał, że takie poznanie to sprawa „pierwszego żeglowania”, czyli siłami naszej własnej natury zmysłowej. Platonik, nie neguje całkowicie tego, co bezpośrednio dane zmysłom, jednakże twierdzi, a nawet przy tym obstaje, że to coś, co nazywamy światem postrzegalnym zmysłowo istnieje (bytuje), żeby się tak wyrazić, w sposób „rozrzedzony”, „słaby”, niestabilny, wewnętrznie „kruchy”. Platonik powie też, że jedynym wyjściem z tego poznawczego rozdwojenia czy impasu jest uznanie, że naprawdę istnieje (bytuje) to, co jest „tam”, to znaczy coś z zupełnie innego porządku, niż ten, który jest nam dany tutaj, gdzie teraz istniejemy. Co więcej my sami w tym, co nas wewnętrznie i najgłębiej stanowi też „stamtąd” jesteśmy i pochodzimy, a tutaj znajdujemy się albo przez „pomyłkę”, albo w wyniku jakiejś przewiny, albo też z jakichś na razie nie do końca jasnych dla nas powodów zostaliśmy tutaj umieszczeni przez jakąś siłę wyższą,

być może nawet nam wrogą. Jak powszechnie wiadomo sam Platon opowiedział się za drugim rozwiązaniem, czyli pradawną winą, co nadaje jego doktrynie mocny rys i patos egzystencjalny. Oczywiście geometria i cała matematyka, jest tylko „progiem” prawdziwej rzeczywistości, tej istotnie istniejącej (będącej). Przekraczając ten „próg” wchodzimy bowiem do niezmiernego i doskonałego świata boskich idei, paradygmatycznych wzorów samoistnie bytujących, zakorzenionych ostatecznie w przasadzie, w samej absolutnie doskonałej prajedni, chociaż i „dwójnia” arcytajemnicza towarzyszy jej tam, jak cień, co ją nieudolnie naśladuje, ale też wygenerować z niej wszystko pozwala. Jeżeli to wszystko jest prawdą, to wynika też z tego w sposób dość oczywisty ogromne zaufanie Platona i platoników do rozumu (intelektu, umysłu). Dlaczego jednak mielibyśmy mu zaufać? Otóż dlatego, że po pierwsze nie mamy wyboru, gdyż wszystko wskazuje na to, że większej i potężniejszej władzy poznawczej, niż rozum (intelekt, umysł) nie posiadamy, a po drugie i zdecydowanie ważniejsze dlatego, że tylko rozum (intelekt, umysł) ma zdolność do autodiagnozy oraz poznania siebie samego. Inaczej mówiąc tylko ta władza poznawcza jest sama dla siebie przedmiotem, kryterium oraz celem, chociaż nie w znaczeniu absolutnym, jak się później okaże, a jedynie w punkcie wyjścia. Tylko rozum (umysł, intelekt) dystansuje cały „zgiełk”, „szum” i niedoskonałość tego świata odkrywając przed nami świat naprawdę prawdziwy, istotnie istniejący, trwałe, doskonałe i wieczny, do którego w istocie tęsknimy i dążymy nawet wówczas, gdy tego nie zauważamy i nie zdajemy sobie z tego sprawy. Można więc chyba powiedzieć, że platonik to ktoś, kto rozpoznał

tę fundamentalną i niestety dość powszechną wśród ludzi pomyłkę egzystencjalno-poznawczą polegającą na uznaniu za istniejące i warte uwagi, to, co w gruncie rzeczy jest jakby nie istniejące i nie godne naszej uwagi. Nasz ród bowiem nie z tego świata się wywodzi, my zaś dziedzicami i towarzyszącymi Bogów i tego, co boskie jesteśmy, a kto o tym zapomina i wiedzieć nie chce, zaiste „zgrzeszyć” musiał potwornie i dlatego tak gęsta i ciężka zasłona spowija oczy jego rozumu (intelektu, umysłu). Platonik to zatem również ktoś, kto „przebudził” się z głębokiego snu tutejszej pseudo-egzystencji, kto dzięki temu jest już jakby częściowo „tam” dokąd zmierza, to ktoś, kto oddaje sprawiedliwość temu, co naprawdę istnieje (bytuje), kto wie, że Prawda jest czymś, co nas przerasta i czemu należy oddać się bez reszty bez względu na jakiegokolwiek koszty.

Istnieje jeszcze inne powszechne i fundamentalne doświadczenie na które każdy platonik się powołuje, jako „przebłysk” wyższej, istotnie prawdziwej rzeczywistości. Tym czymś jest pragnienie dobra, ale nie jakiegokolwiek, cząstkowego, przemijającego, nie żadnej korzyści, satysfakcji czy przyjemności, których bez liku dostarcza ten świat. Platonik wie, że w każdym z nas, zazwyczaj w sposób mniej lub bardziej utajony, „drzemie” struktura pragnienia Dobra jako takiego prostu dla którego ten świat jest „za mały” by je pomieścić i zrealizować do końca, gdyż dugą „stroną” Dobra prawdziwego, istotnego, innym Jego imieniem, jest istnienie prawdziwe, nieprzemijalne, wiecznotrwałe i doskonałe. I znowu, jeżeli to jest prawda, to platonik wie, że najlepszym, a właściwie jedynym dostępnym nam w tym świecie sposobem na scalenie tych dwóch fundamentalnych

porządków Prawdy i Dobra jest obcowanie z Pięknem samym. Jeżeli zaś komuś los i Bogowie nie poskapili talentu oraz zdolności, to powinien również uobecniać to Piękno poprzez twórczość, najlepiej poetycką lub muzyczną, chociaż jak wiadomo, sam Platon pozostawał wobec muzyki i poezji w stanie chwiejnej ambiwalencji z jednej strony uznając je za narzędzia i „kanały” transmisji tego, co przychodzi do nas z „wysoka”, z drugiej zaś obawiając się uwodzicielsko-perswazyjnej siły twórczości, zwłaszcza poetyckiej.

Wreszcie po trzecie Platon wiedział, a każdy platonik wie, że jeżeli to wszystko o czym tu mowa jest prawdą, to nie należy się obawiać śmierci, a właściwie należałoby jej z utęsknieniem wyczekiwać, oczywiście pod warunkiem, że się jest naprawdę „przebudzonym”, czyli platonikiem właśnie. Cóż istotnego bowiem mogłaby nam śmierć odebrać, czego nas pozbawić, skoro jest ona jedyną „bramą” na drodze powrotnej do Pól Elizejskich z których wszak pochodzimy i któreśmy tak lekkomyślnie i nieroztropnie opuścili? Tak więc ostateczną miarą i „pieczęcią” platonizmu jest to, że życie tutaj postrzega się i pojmuje jako nieustanne „zaprawianie się w śmierci”, a gdy ona nadejdzie ochotnie i z radością składa się ofiarę Asklepiosowi, że nas wreszcie wyleczył z tej „choroby” i „dolegliwości” zwanej ziemskim życiem, bo ten eon nie na naszą miarę jest skrojony. Z tego z kolei wynika, że platonik, to ktoś, kto we wszystkie sprawy świata tego, z polityką na czele, jeżeli już musi się angażować, to czyni to niechętnie i tylko tak dalece, o ile jest motywowany troską o dobro innych jeszcze „nie przebudzonych” ze snu zapomnienia, z letargu w którym pogrążony jest cały świat materialny ze wszystkimi jego idolami sławy,

powodzenia, władzy, bogactwa i rozkoszy wszelakich. Mówiąc najzwyczajniej, jak się da, platonik, to zatem ktoś, kto jest „prorokiem” prawdziwej Prawdy, rzeczywistego Dobra i autentycznego Piękną w świecie w którym zazwyczaj się nimi gardzi, niejednokrotnie wyśmiewa, a w najlepszym razie zapomina lub uważa za zbędny balast na drodze do stania się „bogiem tego świata”. Nie można więc być platonikiem bez rzeczywistej i głębokiej, obejmującej całą naszą egzystencję metanoi, bez postrzegania i rozumienia tego świata, jako przejawu najgłębszej tajemnicy istnienia oraz męstwa bycia posuniętego, aż do wyzbycia się lęku przed śmiercią i wzgardy wszystkich idoli tego „eonu wygnania” w którym przyszło nam chwilowo żyć, życiem ułomnym, uwikłanym w cielesność, a przez to uwarunkowanym i niepełnym. Tak więc platonik to ostatecznie ktoś, kto jak barczysty Arystoteles, Platonem właśnie z tego powodu zwany, jest w stanie to wszystko udźwignąć i wytrwać z tym „wyzwalającym brzemieniem” na barkach, aż do śmierci, która dla niego okazuje się wyzwoleniem i powrotem do źródeł Prawdy, Dobra i Piękną, Bytu samego po prostu.

II. Nowoczesność Platona

Włodzimierz Heflik
Kant – Platon.
W poszukiwaniu metody uniwersalnej

Pamięci Profesora Andrzeja Norasa

Wstęp – Punkt wyjścia albo źródło inspiracji
Kanta: Platon czy (i) Arystoteles?

Filozofia Platona to według Kanta „marzycielstwo” (*Schwärmerei*), które neoplatonicy jeszcze spotęgowali, głosząc możliwość poznania tego, co Boskie dzięki naocznemu oglądowi (*Theosophie durch Anschauung*)¹. Platońska filozofia jest jego zdaniem raczej przykładem poetyckiej wizji, natomiast Arystoteles – motywowany trzeźwym, empirystycznym podejściem – starał się zapobiec tej tendencji².

¹ Zob. I. Kant, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Hrgs. B. Erdmann, Leipzig 1882, §236, s. 70.

² I. Kant, *Die Aristotelische Philosophie verdrängte diesen Wahn*, w: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, §236, s. 70–71.

Jego filozofię Kant określił jako mozolną „pracę” (*Arbeit*)³, mającą bardziej analityczny charakter. Inną krytyczną uwagę dotycząca Platońskiego podejścia do filozofii można znaleźć w *Krytyce czystego rozumu*:

„Pęd do rozszerzenia naszej wiedzy, uwiedziony (...) dowodem potęgi rozumu, nie zna granic [dla siebie]. Lekki gołąb prując w swobodnym locie powietrze, mógłby sobie wyobrazić, że w przestrzeni pozbawionej powietrza będzie mu się jeszcze lepiej udawało latać. Tak samo Platon opuścił świat zmysłów, gdyż świat ten stawia dla intelektu tak ciasne granice, i puścił się poza nie na skrzydłach idei w pustą przestrzeń czystego intelektu. Nie zauważył, iż przez swe wysiłki nie zdobywa nowej drogi; nie znalazł bowiem żadnego oporu, niby podstawy, na której mógłby się oprzeć i do której mógłby użyć swych sił, by poruszyć z miejsca intelekt. Lecz zwykły to los rozumu ludzkiego przy spekulacji, że się swą budowlę tak rychło, jak to tylko możliwe, wykańcza, a potem dopiero próbuje, czy aby dobrze położono fundamenty” (*KrV* A5/B9)⁴.

³ I. Kant, *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, w: *Dzieła zebrane* t. VI *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 381.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.1 i 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 68–69. W dalszym ciągu będę stosował wyłącznie oznaczenia odnoszące się do oryginalnych wydań: A – pierwszego, B – drugiego.

Na tej podstawie można by wnosić, że Kant opowiada się raczej za podejściem Arystotelesa niż Platona, a potwierdzeniem tej opinii może być wypowiedź, że bardziej interesuje go „płodne βάθος [głębia] doświadczenia” (das fruchtbare Bathos der Erfahrung) (*Proleg.* IV 373)⁵ niż spekulacja w stylu Platona. Z drugiej strony jednak Kant – podobnie jak Platon – odwołuje się nieustannie do wyobraźni i podkreśla jej wielką rolę w swym projekcie filozofii transcendentnej: wyobraźnia (*Einbildungskraft*) ma być tym czynnikiem, który wiąże zmysłowość z intelektem, koordynuje ich działania (zob. *KrV* A78/B103; A 138/B177; A 140/B179). U Platona jest to oczywiste, że w swoich pismach, dialogach odwołuje się do wyobraźni, a w najważniejszych miejscach swych dialogów operuje obrazami. Istotne jest według Platona, by mieć przed wszystkim obraz całości sytuacji, będącej przedmiotem namysłu, który to obraz może dopiero potem zostać opracowany w szczegółach za pomocą pracy logiczno-pojęciowej. U Kanta pojawiają się ponadto rysy mistyczne; nawiązuje on bowiem nie tylko do Platona ale i do Swedenborga, czego ślad odnajdujemy w rozprawie *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*⁶. Samo zainteresowanie pismami Swedenborga – którego pisma oficjalnie ostro krytykował, ale wiemy także, że z uwagą je czytał – świadczy o rysach umysłowości Kanta, wykraczających poza wąsko pojęty oświeceniowy racjonalizm.

⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 190.

⁶ I. Kant *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. M. Żelazny, w: *Dziela* t. VI, Toruń 2012, s. 375–392.

Ważna jest też filozoficzna droga Kanta, którą należy mieć na uwadze; początkowo występował on jako zwolennik filozofii Leibniza i Wolffa, czyli tradycyjnej metafizyki, w terminologii kantowskiej – transcendentalnego realizmu. Następnie Hume miał go „zbudzić z dogmatycznej drzemki”, w rezultacie czego powstała Kantowska filozofia krytyczna jako pośrednia droga między dogmatyzmem, czyli metafizyką w stylu Wolffa a sceptycznym empiryzmem Hume’a, która doprowadziła go do transcendentalnego idealizmu. W ramach tego stanowiska Kant narzuca pewne ograniczenia na sposób uprawiania filozofii, a w dalszej perspektywie snuje projekt zbudowania nowej „metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka”, częściowo zrealizowany w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Zatem punkt wyjścia Kanta bliski jest filozofii Platona, widoczny jeszcze w *Dysertacji*⁷, a następnie dokonuje on korekty w duchu Arystotelesa. Leibniza, którego był w początkowym, przedkrytycznym okresie swej twórczości kontynuatorem, uważał Kant za platonika (zob. *KrV* A 854/B882)⁸, natomiast samego siebie raczej tak nie określał; raczej traktował siebie jako krytyka Platona.

Tym natomiast, co wyraźnie łączy Kanta z Platonem jest myślenie całościowe – myślenie integralne, tzn. obejmujące całą filozofię teoretyczną (metafizykę i epistemologię), ale również filozofię praktyczną (etykę, estetykę

⁷ To znaczy w pracy *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

⁸ Leibniza zalicza Kant do transcendentalnych realistów, czyli inaczej mówiąc realistów metafizycznych, zatem kontynuatorów Platona (zob. też *KrV* A491/B519).

i antropologię). Platon sprowadza cały swój filozoficzny projekt do wspólnej podstawy – Idei Dobra. U Kanta natomiast mamy do czynienia z prymatem rozumu praktycznego – jest to sposób na przewyższanie antynomii rozumu teoretycznego.

W artykule ograniczam się do filozofii teoretycznej. Postaram się przedstawić stanowisko Kanta z jednej strony jako: (1) zainspirowane koncepcją/wizją Platona, a więc będące do pewnego stopnia jej kontynuacją – w tym ogólnym sensie, jaki miał na myśli Whitehead, z drugiej natomiast jako (2) jej krytykę. Sposób, w jaki zaprezentuję omawiane zagadnienia, polega na tym, że pewne stałe motywy – istotne dla określenia relacji stanowiska Kanta do filozofii Platona – zostaną przedstawione kilka razy w różnych perspektywicznych ujęciach. Przy okazji będą się pojawiać kolejno różne nowe szczegółowe zagadnienia, w rezultacie zostanie ukazane to, co wspólne dla Kanta i Platona oraz to, co różni ich stanowiska. Osią obecnych rozważań jest Platońska teoria idei i stosunek Kanta do niej oraz zagadnienie właściwej metody. Zagadnienie to prowadzi z kolei do prezentacji najwyższej zasady i jej roli – odpowiednio w systemie filozoficznym Platona oraz Kanta. Szczególne miejsce w poniższych rozważaniach zajmuje zagadnienie poznania matematycznego i charakteru przedmiotów matematycznych; na tym tle omawiam Kantowską krytykę stanowiska Platona w tej kwestii. Wspominam wreszcie, w przedostatnim paragrafie, dwa wyraźnie odmienne modele wiedzy i umysłu, jakie przyjmował każdy z filozofów. Różnice w założeniach dotyczących tych modeli mogą – jak się wydaje – w pewnym stopniu wyjaśnić ostateczne różne/

odmienne rezultaty, do jakich dochodzi każdy z filozofów, pomimo tego, iż zastosowana przez nich metoda jest zasadniczo taka sama.

Platońska teoria idei głównym punktem odniesienia dla Kanta

Jednym z głównych punktów odniesienia jest dla Kanta Platońska teoria idei, ale poddana krytycznemu namysłowi. Mówiąc wstępnie i z grubsza: idee są według Platona przedmiotami, które poznajemy za pomocą rozumu. Tworzą one hierarchiczną strukturę, z Ideą Dobra jako ideą najwyższą. Świat zjawiskowy (materialny) jest utworzony na wzór idealnego modelu. Zatem poznanie struktury świata idei (modelu) pozwala orientować się w świecie zjawisk. Ważne jest to, że idee są przedmiotami (obiektami), które w zasadzie możemy poznać. Świat zjawiskowy możemy poznawać dzięki idealnemu modelowi, o którym mamy wiedzę w świetle idei. Platon podkreśla nieustannie, że chodzi mu o pokazanie/ wyjaśnienie związku pomiędzy tymi oboma światami. Nie chodzi o to, by jedynie kontemplować świat idei, ale by wykorzystać wiedzę o tym świecie do wyjaśnienia świata zjawiskowego (w *Państwie* ks. VII oraz *Teajtecie*)⁹.

Kant także zamierza wyjaśnić świat zjawisk (świat doświadczenia), ale inaczej rozumie on podstawę tego wyjaśniania. W tym celu nie odwołuje się on do idei w sensie Platońskim, bo byłoby to – jego zdaniem – równoznaczne

⁹ Pomijam na razie krytykę tzw. teorii dwóch światów.

z bezkrytycznym posługiwaniem się rozumem. Dlatego najpierw należy poddać sam rozum – jako władzę poznawczą – krytyce i dopiero znając dokładnie jego zasięg, a więc i ograniczenia, oraz narzędzia, jakimi dysponuje, wtedy można się nim posługiwać w celu wyjaśnienia świata zjawisk.

Z drugiej strony, zarzucanie Platonowi braku krytycyzmu byłoby wielkim uproszczeniem czy wręcz nieporozumieniem. Dialogi Platona są wzorcowym przykładem krytycznego podejścia – w istocie podejścia analitycznego – do badanych problemów. Platon rozwija w nich bardzo wyrafinowaną metodę badania, to jest posługiwania się rozumem, tzw. metodę dialektyczną (omówioną w dialogach *Fileb*, *Sofista*, *Parmenides*). W wyniku zastosowania tej metody do teorii idei poddaje tę teorię surowej krytyce, szczególnie w *Parmenidesie*.

Kant także odwołuje się do dialektyki, jako szczególnej metody, jednak jego rozumienie dialektyki jest wieloznaczne – jedno ze znaczeń jest bliższe raczej temu, co znajdujemy u Arystotelesa, drugie – bliższe pierwotnej myśli Platona. Wypada także zaznaczyć, że dla Kanta podstawową metodą filozofowania jest metoda transcendentálna. Wobec tego pojawia się pytanie o wzajemną relację pomiędzy tymi dwiema metodami w filozofii Kanta.

Przeprowadzając porównanie stanowiska Kanta i Platona należałoby uwzględnić także zasadnicze zmiany, jakie nastąpiły w interpretacji (rozumieniu) nauki Platona, których wynikiem jest częściowe odejście od standardowego (podręcznikowego) ujęcia myśli Platona. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. naukę niepisaną oraz o krytykę przypisywanej

Platonowi tzw. teorii dwóch światów, którą to krytykę przeprowadzili neokantyści ze szkoły marburskiej (szczególnie Natorp) i N. Hartmann. Podkreślić także wypada, że Kant nie dysponował tak obszerną wiedzą na temat filozofii Platona i Arystotelesa, jaka jest obecnie dostępna. Dlatego pojawiają się różne karykaturalne rysy przypisywane przez Kanta metafizyce klasycznej (Platońsko–Arystotelesowskiej). Do tego obrazu należy także dołożyć niejednoznaczność, wypływającą z metaforyczności wielu kluczowych fragmentów i sformułowań, jakie znajdujemy w tekstach samego Platona.

W pierwszej kolejności przedstawię relację: Kant – Platon w tradycyjnym ujęciu, tzn. ujęciu podręcznikowym, ponieważ takie ujęcie dominuje w Kantowskim odczycaniu nauki Platona. Następnie wskażę na konieczność dokonania rewizji, która już faktycznie się dokonała, ujęcia relacji: Kant – Platon, w wyniku uwzględnienia dwóch wspomnianych czynników, które przyczyniły się do nowej interpretacji myśli Platona, a w konsekwencji do nowego odczytania wielorakich związków między stanowiskami Kanta i Platona.

Wypracowanie właściwej metody jako podstawowe zadanie filozofii

Celem filozofii jest poznanie rzeczywistości i jej struktury; do tego potrzebna jest metoda. Punktem centralnym – zarówno dla Platona jak i dla Kanta – jest więc kwestia metody. Zarówno Kant jak i Platon przyjmują pewne przedzałożenia, które umożliwiają dopiero wyłonienie się właściwej metody filozofowania. Chodzi tu o dwa aspekty (przedzałożenia):

(a) aspekt ontyczny i (b) aspekt poznawczy. W aspekcie ontycznym przyjmuje się wstępnie pewne wstępne założenia (hipotezy) dotyczące budowy rzeczywistości; w aspekcie poznawczym – przyjmuje się wstępne ustalenia dot. środków poznawczych, umożliwiających kontakt z rzeczywistością. Ale to ujęcie nie jest całkiem trafne. Należy przyjąć jeszcze skromniejszy punkt wyjścia. Obaj filozofowie wychodzą raczej od tego, co [bezpośrednio] dane i stawiają wobec tego, co dane szereg pytań. Dlaczego to, co jest dane, jest takie jakie jest (jest takie, jakie się jawi)? Czy poza tym, co jest dane – za tym, co się jawi – jest jeszcze coś, co jest ukryte? Czy to, co jest dane jest przejawem tego, co ukryte? – „występowaniem na jaw” (γίγνεσθαι)?¹⁰ Warto podkreślić, że u Kanta występują nawet dwa sensy tego, co ukryte: transcendentálny i transcendentny. Pojawia się natomiast pytanie, czy również u Platona daje się wskazać – analogicznie do Kanta – dwa przeciwstawne sensy tego, co ukryte. Owe przeciwstawne sensy „ukrytości” należałoby chyba wiązać z dwiema przeciwstawnymi drogami badania: drogą wstępującą oraz drogą zstępującą. Do tego zagadnienia powrócę w dalszej części artykułu.

Inna seria pytań dotyczy naszych sposobów poznawania, naszych władz poznawczych, które umożliwiają kontakt z tym, co się jawi (z tym, co dane). Chodzi tu o władze duszy (umysłu), a najogólniejszy podział przebiega między

¹⁰ C. F. Weizsäcker, *Parmenides i szara gęś*, w: *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 462. Problem ukrytych struktur, tzw. ukrytego porządku (*implicate order*) porusza szerzej nie tylko Weizsäcker, ale także D. Bohm, zob. jego pracę *Ukryty porządek*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 1988.

zmysłowością a rozumem (w szerokim tego słowa znaczeniu). Temu podziałowi po stronie władz poznawczych odpowiada podział rzeczywistości na: świat zmysłowy i świat nadzmysłowy (w *Dysertacji*), względnie – fenomeny i noumeny (w *Krytyce czystego rozumu*). Aby poznać świat zmysłowy i (ewentualnie) nadzmysłowy (inteligibilny)¹¹, nie wystarczy dysponować odpowiednimi władzami poznawczymi, ale nadto należy odkryć i opracować odpowiednią metodę, którą należy zastosować/ kierować się nią, by władze poznawcze faktycznie pozwoliły nam uzyskać wiedzę o rzeczywistości. Musimy uzyskać jasność w kwestii zasięgu i kompetencji tych władz, tzn. przeprowadzić ich krytykę. Tę metodę filozofowania Platon określa jako *dialektykę*. Kant natomiast mówi o *metodzie transcendentalnej*. Obie te metody są odkrywane a następnie stosowane przez rozum. Celem jest więc przedstawienie i porównanie obu metod oraz spojrzenie na Platońską naukę o ideach z punktu widzenia metody transcendentalnej. Podobnie rzecz ma się z filozofią Kanta i – ewentualnym – odpowiednikiem koncepcji idei w jego filozofii.

Kant w pełni zdaje sobie sprawę z podstawowej roli metody w jego filozofii, bowiem określa *Krytykę czystego rozumu* jako „traktat o metodzie” (*KrV/B XXII*), a nie jako gotowy system! Poznanie metody osiągamy dzięki *refleksji*, czyli namysłowi rozumu nad sobą samym, który pozwala nam uzyskać wiedzę o strukturze naszego umysłu/

¹¹ Kant – jak wskazuje w *Krytyce czystego rozumu* – wykluczył możliwość poznania świata nadzmysłowego (noumenalnego); nie wykluczył jednak możliwości pomyślenia tego świata.

rozumu, a w rezultacie można wypracować odpowiednią metodę. O tym, że właściwa metoda ma pewien istotny związek z systemem, powiem w dalszej części artykułu.

Metoda dialektyczna w ujęciu Platona

Metoda ta została najpełniej przedstawiona w *Filebie*, ale Platon omawia ją także w *Państwie*, *Sofiście* i *Parmenidesie*. Zasadniczy cel dialektyki zwięźle ujmuje Władysław Stróżewski: „Dialektyka ma baczyć, by nie utożsamiać idei różnych i nie rozdzielać tożsamyh. Dialektyka byłaby wiedzą, która rozdziela to, co rozdzielalne i łączy to, co możliwe do połączenia oraz pokazuje prawa rządzące tymi operacjami”¹². Platon rozróżnia: (1) dialektykę wstępującą (postępowanie synoptyczne, *σύνωψις*) oraz (2) dialektykę zstępującą (metoda diairetyczna, *διαίρεσις*).

Dialektyka wstępująca polega na postępowaniu wychodzącym od zmysłów i tego, co zmysłowe, które następnie wznosi się do idei; przechodzi od idei do idei aż do osiągnięcia idei najwyższej; w postępowaniu synoptycznym obejmuje wielość w jedność¹³. Opis tego rodzaju postępowania znajdujemy przede wszystkim w VI i VII księdze *Państwa*¹⁴:

¹² Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 212.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. Zieliński, Lublin 1996, s. 201–202.

¹⁴ Weizsäcker oddaje sposób postępowania Platona za pomocą obrazowego określenia „wspinaczka”, zob. C. F. von Weizsäcker, *Parmenides i szara gęś*, w: *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 453.

„Nieprawdaż – dodałem – jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna idzie ta droga, że założenia (ὑποθέσεις) rozbiera i odnosi je do początku samego, aby je umocnić, i oko duszy, zakopane w błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli [matematycznych]. Myśmy je nieraz nazywali naukami, bo jest taki zwyczaj; ale dla nich trzeba terminu innego; chodzi o jakąś nazwę, mówiącą o większej jasności niż ją podaje nazwa ‘mniemanie’, a nie tak wielkiej, jaka się wiąże z nazwą „nauka”. Myśmy gdzieś przedtem określili to jako rozsądek. Ale mam wrażenie, że nie powinni się spierać o słowa ludzie, którzy tak jak my mają przed sobą tak wielki materiał do rozważań” (*Państwo* 533 c). I dodaje, że dialektykiem jest ten „który ściśle chwytą istotę każdej rzeczy” (*Państwo* 534 b)¹⁵.

Z kolei dialektyka zstępująca wychodzi od idei najwyższych/ najbardziej ogólnych i dokonuje podziałów, tzn. wydziela kolejno idee bardziej szczegółowe zawarte w ideach ogólnych; i na tej podstawie, jak się one rozwijają, dochodzi do idei, które już nie zawierają w sobie dalszych idei (tzn. do idei prostych):

¹⁵ Platon, *Państwo* 533c–534d (przeł. W. Witwicki).

„Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku rzeczy nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej? (...) Kto to robić potrafi, ten należycie dostrzeżę, jak się jedna postać [idea] ciągnie przez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele [idei] różnych od siebie jedna postać [idea] z zewnątrz obejmuje i jak jedna [idea] poprzez wiele rodzajów w jedno łączy i jak się ich wiele [idei] wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie.”¹⁶

Diaireza, czyli teoria rozróżnień, przedstawiona w *Sofistie* i określona jako najważniejsza metoda filozoficzna, bywa niekiedy utożsamiana z dialektyką¹⁷. Jednak w takim ujęciu dialektyka zostaje zredukowana do metody analitycznej, rozumianej jako rozkładanie pojęć (w dzisiejszym rozumieniu – np. tak jak u G. E. Moore’a). Wydaje się, że jest to zbyt wąskie spojrzenie na dialektykę Platónską, ponieważ istotne jest w niej to, że „postępowanie synoptyczne i diaireza krzyżują się ze sobą towarzyszą sobie i można je zrozumieć tylko wówczas, gdy ujmuje się je we wzajemnym powiązaniu; owe podstawowe powiązania polegają

¹⁶ Platon, *Sofista* 253d-e (przeł. W. Witwicki).

¹⁷ Zob. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 142.

na relacjach pomiędzy Jednym a wieloma”¹⁸. Dalsze rozwinięcie metody dialektycznej przedstawione zostaje w *Filebie*, jednym z najpóźniejszych dialogów Platona¹⁹.

Metoda transcendentalna w ujęciu Kanta

Polega ona na tym, że rozpoczynamy od tego, co dane i usiłujemy dotrzeć do ostatecznych czynników, które umożliwiają to, co dane; pytamy więc o tzw. warunki możliwości tego, co dane (w doświadczeniu). Są to tzw. pytania transcendentalne. Kant – podobnie jak Platon – podkreśla, że to, co dane w doświadczeniu (zmysłowym) może być inne niż faktycznie jest. O ile Platon kładzie nacisk na zmienność świata zjawisk, to Kant podkreśla przede wszystkim przygodność, tj. niekonieczność tego, co faktyczne (wpływ Hume’a). Niemniej w doświadczeniu występują regularności;

¹⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. Zieliński, Lublin 1996, s. 203. Z kolei G. Martin zwraca uwagę, że u Platona mamy do czynienia z dwoma rozumieniami dialektyki: (1) wąskim oraz (2) szerokim. W rozumieniu wąskim: „dialectic means the philosophical standpoint that propositions which contradict each other might both be true, and further, it refers to the assertion and the investigation of such mutually contradictory propositions”. Natomiast w rozumieniu szerokim: “In the wider meaning, the one preferred in the *Republic*, dialectic means philosophy, in so far as it is the theory of Ideas”. Zob. G. Martin, *General Metaphysics – Its Problems and Its Methods*, London 1968, s. 292. Na wieloznaczność Platónskiej dialektyki zwraca także uwagę Ch. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, Warszawa 2018, s. 469–521.

¹⁹ Metodę dialektyczną w *Filebie* omawia W. Strózewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 233–255. W *Filebie* Platon odwołuje się do teorii principów, rozwiniętej w tzw. nauce niepisanej (*ἄγραφα δόγματα*).

pomimo tego, że każde poszczególne zdarzenie mogłoby być inne niż jest, tzn. mogłoby ono nie wystąpić, a w jego miejsce pojawić się jakieś inne, to jednak wszelkie te zdarzenia podlegają regularności, która ma charakter – u swej podstawy – koniecznościowy. A konieczność ta nie daje się wytłumaczyć samym doświadczeniem – konieczność ta nie jest zawarta w samym doświadczeniu. Najlepiej widać to na przykładzie najwyższych praw fizyki i twierdzeń matematycznych, które są przykładami tego rodzaju konieczności – wyrażają konieczność, która rządzi poszczególnymi zdarzeniami – ich następstwem, poszczególnymi przypadkami, tzn. tym, co dane. Źródło tej konieczności znajduje się wyżej – poza (p o n a d) doświadczeniem, bowiem z samego doświadczenia nie można wywieść konieczności i powszechnej uniwersalności praw.

Czynniki wyznaczające koniecznościowy charakter twierdzeń matematyki i praw fizyki są – jak mówi Kant – aprioryczne, niezależne od doświadczenia. Kant wspomina też o tym, co transcendentalne – tzn. o tym, co w pewnym sensie znajduje się jeszcze wyżej niż same czynniki aprioryczne – o tym, co rządzi tym, co aprioryczne. Ostatecznie więc do czynników apriorycznych zalicza formy zmysłowości (czas i przestrzeń) oraz formy intelektualne, czyli czyste pojęcia intelektu – kategorie. Spełniają one rolę z a s a d, są zasadami, zatem metoda transcendentalna polega na poszukiwaniu i znajdowaniu zasad.

Natomiast tym, co transcendentalne jest t r a n s c e n d e n t a l n a a p e r c e p c j a – najwyższa zasada wszelkiego poznania (*KrV* B135 i B137), którą Kant przedstawia bliżej w dedukcji transcendentalnej B:

„Przedstawienie [Ja] myślę” musi móc towarzyszyć wszystkim innym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie, co by wcale nie mogło być pomyślane. Znaczy to akurat tyle, co to, że przedstawienie byłoby albo niemożliwe, albo że przynajmniej dla mnie byłoby niczym. Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem, nazywa się daną naoczną. Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie konieczne odniesienie do owego [Ja] „Myślę” występujące w tym samym podmiocie, w którym znajduje się ta różnorodność. Przedstawienie to jest jednak aktem samorzutności, tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości. Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercepcji apercepcją czystą lub też apercepcją pierwotną, ponieważ jest ono samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarzając przedstawienie „[Ja] „Myślę” – które musi móc towarzyszyć wszelkim innym przedstawieniom – nie może już sama być wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia. Jedność tej apercepcji nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, ażeby zaznaczyć możliwość pochodzenia z niej poznania a priori. Albowiem różnorodne przedstawienia dane w pewnej naoczności nie byłyby w ogóle moimi przedstawieniami, gdyby nie należały wszystkie do jednej samowiedzy. [...] Ta stała tożsamość apercepcji pewnej różnorodności danej naocznie zawiera syntezę przedstawień i jest

możliwa tylko dzięki świadomości tej syntezy”
(*KrV* B 132–133).

Tytuł §17 *Krytyki* jeszcze raz podkreśla fundamentalną rolę transcendentalnej apercepcji: „Zasada syntetycznej jedności apercepcji jest najwyższą zasadą wszelkiego posługiwania się intelektem” (*KrV* B 136). Transcendentalną apercepcję nazywa Kant też niekiedy „formą świadomości” (formą przedstawienia w ogóle). (*KrV* A346/B404)²⁰.

Rozpatrując wszelkie poznanie w odniesieniu do transcendentalnej apercepcji, wprowadza Kant termin „poznanie transcendentalne”. Warto przywołać dwa określenia poznania transcendentalnego, jakie znajdujemy w głównych dziełach Kanta:

„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy [lecz zajmuje się naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle – A]. System takich pojęć

²⁰ Określenie „forma świadomości” można potraktować jako antycypację kluczowego ujęcia formy jako „możliwości struktury” w *Traktacie* Wittgensteina (teza 2.33). Każde bowiem przedstawienie ma określoną strukturę, a jej możliwość to transcendentalna apercepcja, czyli forma świadomości / forma przedstawienia, która nadaje jedność wszelkiemu poznaniu. Porównania zagadnienia jedności poznania w Platońskim *Teajtecie* i *Krytyce czystego rozumu* dokonuje O. Wichmann: *Platon und Kant – Eine Vergleichende Studie*, Berlin 1920, 118–132. Do kwestii formy i - w szczególności - apercepcji jako formy powrócę w §11.

nazwałby się filozofią transcendentálną” (*KrV* A 11/ B25).

„Słowo ‘transcendentálny’ [...] nigdy nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej (*Erkenntnisvermögen*)” (*Proleg.* §13; IV 293).

Poznanie transcendentálne jest poznaniem refleksyjnym, przebiegającym na metapoziomie i odnosi się do tego, co *a priori*, „jest teorią tego, co *a priori*”²¹.

Zarysowana wyżej w skrócie metoda transcendentálna, która ma na celu odkrycie czynników apriorycznych i transcendentálnych, jest przykładem szczególnego rodzaju rozumowania. Jest to rozumowanie redukcyjne (abdukcyjne), prowadzące do odkrycia najwyższych zasad. Kant w *Uwagach o metafizyce* mówi o tym w następujących słowach: „W nauce transcendentálnej nie chodzi już o to, by się posuwać naprzód, lecz o to, by iść wstecz” (*Reflexion* 5075)²². Inaczej mówiąc, w metodzie redukcyjnej poszukuje się racji dla następstwa, tzn. dla tego, co dane. Nie jest to rozumowanie niezawodne! Wobec tego musi zostać ono dodatkowo ugruntowane.

Doświadczenie, tj. rzeczywistość dana zmysłowo, jest możliwe jako coś uporządkowanego dzięki temu, co znajduje się niejako p o n a d doświadczeniem, co owo doświadczenie warunkuje i je poprzedza (logicznie i bytowo) – jest

²¹ „Theorie des Apriori” – sformułowanie pochodzące od Hansa Vaihingera, cyt. za T. Pinder, *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis*, w: *Kant Studien* 1986 nr 77, s. 1–40.

²² I. Kant, *Uwagi o metafizyce*, przeł. A. Banaszkiewicz, w: *Encyklopedia filozoficzna*, Kraków 2003, s. 22.

źródłem (ἀρχή), do którego należy dotrzeć wycofując się ze sfery doświadczenia. Sfera tego, co transcendentalne jest tym, co ukryte (w tym drugim sensie)²³.

Podobnie można spojrzeć na Platońską teorię idei. Idee w ujęciu Platona określają (determinują) zjawiska – w *Timajosie* i *Państwie* (VII i X księdze) przedstawione są jako wzorce dla zjawisk, tj. przedmiotów doświadczenia zmysłowego bądź też tego, co uważamy za przedmioty materialne. Pojawia się tu – na pierwszy rzut oka – pewna trudność. Otóż Platon twierdzi, że wiedza prawdziwa (ἐπιστήμη) dotyczy wyłącznie idei, a o zjawiskach można mieć tylko mniemania (δόξα). Ale z drugiej strony, w samej metaforze jaskini zawarta jest bardzo wyraźna sugestia, że należy przemierzać drogę w górę i w dół – od świata zjawisk do idei i z powrotem – po to by zrozumieć zjawiska tylko dzięki ideom, „w świetle idei”. Można ująć to tak: co prawda wiedza dotyczy wyłącznie idei, to zrozumienie zjawisk dokonuje się dzięki wiedzy o ideach – bez wiedzy o ideach nie posiadalibyśmy nawet mniemań.

Kant mówi o tym samym jeszcze wyraźniej, tzn. o konieczności powiązania świata zjawisk z ponadzjawiskowymi/ponadzmysłowymi regułami, zasadami, które są dostępne intelektowi i rozumowi. Dodatkowo, Kant inaczej niż Platon rozkłada akcenty. Wiedza bierze się – zdaniem Kanta – tylko ze współdziałania intelektu za zmysłowością²⁴:

²³ Tym, co ukryte w pierwszym sensie, jest sfera tego, co transcendentne, czyli rzeczy same w sobie (*Dinge an sich*).

²⁴ U Platona natomiast wiedza dotyczy wyłącznie idei i relacji między nimi; wiedza ta jest czysto rozumowa.

„Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomyślany w stosunku do owego przedstawienia (jako samego tylko określenia umysłu?). Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania” (*KrV A 50/B74*).

„Natomiast intelekt to zdolność pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej. Żadnej z tych własności nie należy przedkładać nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom). Obie te zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swych funkcji. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie” (*KrV A 51/B75*).

Chodzi tu raczej o to, że wiedza dotyczy zjawisk, ale w zjawiskach, ściślej fenomenach (= przedmiotach doświadczenia) wyróżnione zostają dwie strony: (1) materialna oraz (2) formalna. Wiedza jest rezultatem zastosowania form(y) do materiału czysto zmysłowego – tu występuje szczególna rola form intelektualnych (kategorii).

Metoda dialektyczna a metoda transcendentálna

Jeśli teraz porównamy opis metody dialektycznej u Platona (szczególnie chodzi tu o drogę synoptyczną, wstępującą) z opisem metody transcendentálnej u Kanta jako poszukiwania warunku(ów) (zasady) dla tego, co uwarunkowane (tego, co dane w doświadczeniu), zauważymy daleko idące podobieństwo – wyraźną analogię. Dodać można jeszcze dwie uwagi, które pozwolą wyraźniej oświetlić stosunek metody dialektycznej u Platona do metody transcendentálnej u Kanta. Po pierwsze, sam Kant w transcendentálnej dedukcji kategorii mówi o „drodze od góry” (*von oben aus*) (*KrV* A 116) oraz „drodze od dołu” (*von unten aus*) (*KrV* A 120), co odpowiadałoby w przybliżeniu Platónskiej διαίρεσις oraz σύνωψις²⁵. Po drugie jednak, Kant mówi o dialektyce (czystego rozumu), przez co ma – jak się wydaje – jeszcze coś innego na uwadze niż po prostu

²⁵ Na pokrewieństwo metodologiczne platonizmu i filozofii transcendentálnej zwraca też uwagę H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, s. 152–153.

metodę transcendentálną. Kłopot w tym, że sposób rozumienia dialektyki przez Kanta nie jest jednoznaczny. Wobec tego stajemy przed trudnym zadaniem, usiłując ściślej określić relację, w jakiej pozostaje metoda transcendentálna do metody dialektycznej – przede wszystkim u Kanta. Ale także wtedy, gdy zamierzamy precyzyjnie określić relacje pomiędzy Platońską dialektyką a Kantowską metodą transcendentálną, a także pomiędzy Kantowską dialektyką a dialektyką Platona.

Jak Kant rozumie metodę dialektyczną? W jego głównym dziele występuje wiele znaczeń terminu „dialektyka”²⁶, przy czym warto podkreślić, że o dialektyce mówi on w stosunku do rozumu (*Vernunft*), czyli w tym wąskim rozumieniu tego terminu, przeciwstawiając go intelektowi (rozsądkowi, *Verstand*). Wśród wielu sposobów rozumienia dialektyki u Kanta najważniejsze wydaje się to, które sprowadza się do badania idei czystego rozumu, to jest idei transcendentálnych w ich zastosowaniu transcendentálnym (czyli poza granicą możliwego doświadczenia), to znaczy wtedy, gdy są one używane poza ich czysto regulatywnym zastosowaniem i występują jak gdyby jako pojęcia konstytutywne. Wtedy mamy do czynienia z pozorem transcendentálnym, którego konsekwencją są antynomie i paralogizmy²⁷. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę szerokie ujęcie terminu

²⁶ Zob. W. Stróżewski: *Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla*; w: *Istnienie i sens*, Kraków 1992, s. 157–169.

²⁷ Zob. też np. L. Pena: hasło „Dialectics...”, w: *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. I, München 1990, s. 217–218.

„rozum” (*Vernunft*)²⁸, wtedy krytyka czystego rozumu okazuje się dialektyką, która polega na dokonywaniu operacji διαίρεσις i σύνωψις na przedmiocie, jakim jest czysty rozum, tzn. na wydzieleniu poszczególnych jego władz poznawczych, przysługujących im form poznawczych, a następnie na ukazaniu relacji pomiędzy nimi, sprzęgniętych ostatecznie transcendentálną jednością a percepcji.

W jakiej zależności pozostaje metoda transcendentálna do metody dialektycznej? Pomocne w uzyskaniu odpowiedzi może się okazać podejście N. Hartmanna, jakie przedstawił on w artykule „Metoda systematyczna” (1912)²⁹. Skąd wzięła się nazwa „metoda systematyczna”? Hartmann odróżnia kwestie systemu od podejścia systematycznego; zwraca przy tym uwagę, że niewłaściwe jest filozofowanie, w którym rozpoczyna się od gotowego systemu albo takie, że w imię spójności systemu pomija się pewne problemy, ponieważ ich uwzględnienie mogłoby „rozsadzić” system od wewnątrz. Tego typu podejście jest przykładem dogmatyzmu. System powinien być natomiast traktowany jako cel, domagający się realizacji. Stąd – metoda systematyczna to taka (metoda), która jest skierowana na zbudowanie systemu, prowadząca do systemu. A dokonuje się to poprzez

²⁸ W szerokim ujęciu rozum jest brany jako ogół naszych władz poznawczych: od zmysłowości, poprzez wyobraźnię, intelekt, władzę sądenia i rozum (w wąskim sensie) – jest to określona struktura funkcjonalna. Takie ujęcie proponuje np. H. M. Baumgartner, *Rozum skończony*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 142–188.

²⁹ N. Hartmann, *Metoda systematyczna*, przeł. A. Mordka, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011, s. 325–362.

rozwiązywanie poszczególnych, konkretnych problemów, przy zastosowaniu wspomnianej metody. Dlatego można używać (stosować) zamiennie określeń: „podejście systematyczne” (problemowe). Zdaniem Hartmanna Platon i Kant reprezentują właśnie takie podejście – systematyczne, czyli problemowe. Jest to zarazem – według Hartmanna – jedyne poprawne i uniwersalne podejście, metoda, którą można wykryć obserwując rozwój wielu nauk teoretycznych (przede wszystkim matematyki i fizyki). Nie jest ona – z pewnym istotnym zastrzeżeniem* – specyficzna dla filozofii (metafizyki).

Jednym z określeń rozumu, składających się na jego charakterystykę jest – jak podkreśla Kant – zdolność do budowania systemów (*KrV* A 832/B860). O tym szerzej wypowiada się niemiecki filozof w „Metodologii transcendentalnej”:

„Przez system rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce poszczególnych części względem siebie” (*KrV* A832/B860).

A ponieważ podczas realizacji tego zadania – budowania systemu – rozum ma skłonność do przekraczania granic doświadczenia, to popada on często w szczególnego rodzaju pułapki, zwane pozorem transcendentalnym (*transzendentaler Schein*). W jednym ze znaczeń dialektyki (metody

dialektycznej) u Kanta jest to badanie owych błędów popelnianych przez rozum, skutkiem których wpada on w pułapki, czyli w obszar pozoru transcendentalnego.

Wracając do Hartmanna, zaletą jego propozycji jest wyraźne odróżnienie metody dialektycznej od metody transcendentalnej i pokazanie, jakie miejsce zajmują obie te metody w schemacie metody uniwersalnej, jaką jest metoda systematyczna. Dlatego podejście Hartmanna pozwala jaśniej i wyraźniej zobaczyć (uchwycić) istotę zarówno filozofii platońskiej jak i kantowskiej, a w rezultacie – pokazać ich rysy wspólne/ podobne oraz różnice.

Według N. Hartmanna jest jedna uniwersalna metoda – metoda systematyczna – która ma trzy składowe (obejmuje trzy metody): (1) metodę deskryptywną, (2) metodę transcendentalną i (3) metodą dialektyczną. Kluczowa jest tu rola metody transcendentalnej.

Rozpocznijmy jednak od krótkiej charakterystyki metody deskryptywnej. Istotę metody deskryptywnej można przestawić następująco: jeśli mamy dane [doświadczenia], wtedy chodzi o to, by dane te ująć, a ujęcie jest nie tylko zmysłowe, ale też językowe. Chodzi tu więc o językowe, pojęciowe ujęcie zjawiska (przedmiotu). Jest ona nieodzowna jako punkt wyjścia, bo bez niej nie można zastosować metody transcendentalnej. Dopiero wobec tego, co ujęte pojęciowo – określone wstępnie w zastanych pojęciach zdroworoządkowych – można zadać pytanie: jak to jest możliwe, czyli zapytać o warunki możliwości. Ciekawa jest tu obserwacja N. Hartmanna: już na poziomie opisu w przedmiocie (zjawisku) występują niejawnie zasady (warunki możliwości). Aby opis był w ogóle możliwy, muszą

być przy tym obecne (muszą działać) zasady, choć ich jeszcze nie poznajemy; *ratio essendi* poprzedza logicznie *ratio cognoscendi*³⁰.

Jeśli mamy punkt zaczepienia w postaci opisu, możemy rozpocząć drogę w górę, tzn. w stronę odkrywania zasad, jako warunków możliwości. W postępowaniu transcendentálním zasady te są zakładane jako hipotezy. Ale nie mają one same jeszcze pełnego uzasadnienia. Musimy pytać dalej: o uzasadnienie zasad, tzn. ponownie pojawia się pytanie: jak są możliwe zasady?, aż dojdziemy do zasady najwyższej, dla której nie sposób znaleźć dalszej zasady, która by ją uzasadniała. Wtedy, gdy taka zasada zostaje odkryta, następuje ugruntowanie wcześniejszych zasad; nie są one już tylko hipotezami – tym, co założone, ale stają się czymś więcej. To ugruntowanie – w takiej postaci, w jakiej je przedstawiłem – jest jeszcze niepełne. Potrzebne są kolejne uzupełnienia. Po pierwsze, należy przebyć drogę w dół, tzn. pokazać, jak z przyjętych zasad dedukcyjnie wynikają przedmioty/zjawiska, tzn. to, co dane. Po drugie, należy wykryć wszelkie możliwe powiązania (logiczne) pomiędzy zasadami. To znaczy: w jakich związkach pozostają one względem siebie oraz wobec zasady najwyższej. Tego rodzaju postępowanie przebiega w pewnej ściśle oddzielonej płaszczyźnie/obszarze. Po trzecie, o ile metoda transcendentálna ma kierunek wertykalny, to postępowanie prowadzące do wykrycia powiązań logicznymi pomiędzy zasadami przebiega w pewnym sensie

³⁰ Zob. N. Hartmann, op. cit.

horyzontalnie. I właśnie postępowanie horyzontalne, przebiegające w przestrzeni samych zasad (idei Platónskich oraz warunków możliwości doświadczenia u Kanta), określa Hartmann mianem *dialektyki*. Jeszcze inaczej mówiąc, Hartmann twierdzi, że w postępowaniu dialektycznym uzasadnienie, tj. ugruntowanie zasad polega nie tylko na ich wydobyciu na jaw, odniesieniu do zasady najwyższej (Jedno oraz *transcendentalna apercpcja*), ale na wydobyciu na jaw wszelkich wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi zasadami. W ten sposób pokazane zostaje, że muszą one być wzajemnie zgodne (spójne). A więc chodzi o koherentny zbiór zasad, czyli o system. Dopiero ów system stanowi ostateczne uzasadnienie zasad; w tym też przejawia się rola zasady najwyższej jako źródła (*ἀρχή*) i siły koordynującej (u Platona symbolizowana przez światło słońca).

Do określenia, to jest pełnego zdeterminowania bytu zjawiskowego/ zjawiska (*Erscheinung*), nie wystarcza, zdaniem Kanta, jedna kategoria (jedna zasada), ale wymagane jest wiele zasad – *system zasad*, w którym każda kategoria musi działać w sposób skoordynowany z pozostałymi. Taka koordynacja zachodzi za sprawą transcendentalnej jedności apercpcji. Podobnie jest u Platona: np. konkretny, empiryczny człowiek jest zdeterminowany przez ideę człowieka, która nie jest całkiem prosta, ponieważ zawiera w sobie idee proste); ale do pełnej determinacji konkretnego człowieka potrzebne są także inne idee, w tym idee proste: idee wielkości, barwy itd. Krótko mówiąc, człowiek konkretny jest rezultatem działania całego układu idei.

Prezentacja wszystkich trzech metod składowych ujawnia centralną rolę metody transcendentальной, która łączy metodę dialektyczną z metodą deskryptywną.³¹

Kantowska krytyka Platońskiego rozumienia przedmiotów matematycznych

Zaprezentowane metody dają możliwość dokładnego wskazania kluczowego punktu z perspektywy Kantowskiej krytyki Platońskiej nauki o ideach. Tym punktem jest sposób rozumienia przez Kanta przedmiotów matematyki, który różni się istotnie od podejścia Platona. Referując pogląd Platona na naturę przedmiotów matematyki Kant twierdzi, że przedmioty te są – według Platona – dane w naocznosci, która nie jest czysto zmysłowa. Na tej podstawie największy filozof starożytności skłonny jest tym obiektom przypisać charakter noumenalny. Tym samym przedmioty matematyki znajdowałyby się na tym samym poziomie bytowym co idee (w sensie Platońskim). Kant uważa jednak, że nie jest to trafna charakterystyka tych obiektów, w szczególności obiektów geometrycznych. Krytykując Platona Kant nawiązuje do słynnego fragmentu pochodzącego z *Listu VII*, gdzie mowa jest o czterech podstawowych przedstawieniach

³¹ Uniwersalny charakter metody systematycznej można rozmaicie ilustrować; ciekawe przykłady daje się znaleźć w matematyce; przede wszystkim w geometrii greckiej, w geometrii Euklidesa. G. Polya w książce *Jak to rozwiązać?* (Warszawa 1964) podaje bardzo sugestywny i pouczający opis i przykłady zastosowania tej metody do rozwiązywania zadań konstrukcyjnych z geometrii elementarnej.

przedmiotu, a piątym jest sam ów przedmiot – koło samo w sobie, czyli idea³². Przytaczając to ujęcie Kant komentuje, że jest to „piąte koło u wozu” (*ein fünftes Rad am Wagen*)³³, co niedwuznacznie wskazuje, iż zbędne jest przyjmowanie koła samego w sobie jako przedmiotu noumenalnego, o statusie takim samym jak idea. Na czym właściwie ma polegać błąd popełniony przez Platona? Otóż zdaniem Kanta naoczność geometryczna jest właśnie czysto zmysłowa, a nie intelektualna – jak zdaje się sądzić Platon³⁴. A ponieważ naoczność zmysłowa ograniczona jest przez formy zmysłowości – przestrzeń i czas – to przedmioty matematyczne mieszczą się całkowicie w formie naoczności zmysłowej, jaką jest przestrzeń³⁵. Można więc uznać, że twory (struktury) geometryczne i relacje pomiędzy nimi są wyłącznie ograniczeniami (*Einschränkungen*) jednej, nieskończonej przestrzeni³⁶.

Dochodzimy tu do istoty poznania matematycznego, które według Kanta ma inny charakter niż poznanie filozoficzne, metafizyczne. Poznanie matematyczne polega mianowicie na konstrukcji pojęć³⁷. Co to znaczy „kon-

³² O tym pisze Platon we fragmencie 342a–343e *Listu VII*.

³³ Kant, *O powstałym niedawno wyniosłym tonie w filozofii*, w: Kant, *Dziela wszystkie*, t. VI, Toruń 2012, s. 385.

³⁴ To nie jest całkiem jasne, czy tak właśnie sądzi Platon.

³⁵ Ścisłe biorąc, jest to słuszne w pełni w odniesieniu do przedmiotów geometrycznych; w przypadku liczb sprawa się komplikuje.

³⁶ Zob. H. Heimsoeth, *Kant und Plato*, *Kant Studien* 1965 nr 56, s. 349–372.

³⁷ W sprawie konstrukcji pojęć zob. też artykuł J. Hintikka, *Kant on the Mathematical Method*, w: *Knowledge and the Known*, Dordrecht 1974, s. 160–183.

strukcja pojęcia”? Odpowiedź znajdujemy w ostatniej części *Krytyki czystego rozumu*, „Metodologii transcendentalnej”:

„Skonstruować pojęcie to przedstawić odpowiedając mu naoczność *a priori*” (*KrV* A 713 / B741).

Skonstruowana figura geometryczna jest ścisłym przedstawieniem w przestrzeni pełnej treści pojęcia tej figury, a konstrukcja ta dokonywana jest w czystej naoczności – a więc *a priori*, czyli niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Należy jednak dodać, że konstrukcja pojęcia figury wymaga odwołania się również do czasu, jako formy zmysłowości / naoczności, ponieważ kolejno wykonywane kroki składające się na konstrukcję dokonywane są w czasie, czyli wymaga to uznania następstwa – krok po kroku. Innymi słowy, to my, to znaczy nasz skończony ludzki umysł w pełni określa konstruowane przedmioty matematyki, które są czystymi strukturami, będącymi w pewnym sensie aktualizacją formy, to jest jednej, jedynej przestrzeni. Aktualizacja ta polega – powtórzmy raz jeszcze – na narzucaniu jej (tj. przestrzeni) ograniczeń.

Przestrzeń i czas jako formy zmysłowości – to jest naoczności zmysłowej – ograniczają nas. Wydaje się, że to właśnie, zdaniem Kanta, przeoczył Platon. Można więc ten błąd Platona rozumieć w ten sposób, że zakładał on, iż dysponujemy jakąś inną, wyższą naocznością, tj. naocznością intelektualną (w którą wyposażone jest „oko duszy”), która pozwala nam poznawać idee. Albo inaczej wyrażając to samo: Platon „rozszerzył” w sposób nieuprawniony

obszar, w którym obowiązują formy zmysłowości, to znaczy tak, jak gdyby idee same znajdowały się w przestrzeni i czasie, czyli tak samo jak zjawiska i przedmioty matematyczne. Te ostatnie są jedynie czystymi formami zmysłowymi, w jakich występują zjawiska. Ale przecież – z drugiej strony – sam Platon taką możliwość wyklucza! Na tej podstawie, iż Kant przypisuje Platonowi pogląd, iż rozszerzył on obszar obowiązywania form zmysłowości na obszar w którym występują idee, mógł zarzucić Platonowi, że zapędził się on w „urojenia” (*Wahn*) i „marzycielstwo” (*Schwärmerei*). Kant usunął mistyczną aurę wokół przedmiotów matematyki, którą chciałby zachować Platon.

Zarzut Kanta wobec Platońskiej nauki o ideach ma głębsze podstawy i polega na tym, że Platon nie dokonał refleksji transcendentnej, to znaczy nie dokonał wystarczającego namysłu nad relacją naszych władz poznawczych do odpowiadających im przedmiotów. Platon co prawda przeprowadził refleksję nad władzami poznawczymi, ale refleksja ta [w jego wykonaniu] nie była – zdaniem Kanta – wystarczająco wnikliwa. W rezultacie Platon stwierdza, że o ideach możemy mieć w równym (a nawet wyższym) stopniu wiedzę co wiedzę o przedmiotach matematycznych, a to właśnie – według Kanta – nie jest możliwe. Zarysowuje się tu – z perspektywy Kanta – swego rodzaju analogia pomiędzy myśleniem ludzkim a przedmiotami matematycznymi z jednej strony, oraz umysłem Boskim a ideami – z drugiej. Idee są prawzorami, na podstawie których Bóg (Demiurg) utworzył świat zjawisk (przy czym nie chodzi tu tylko o formę świata zjawiskowego, ale także o jego treść). Z kolei pojęcia matematyczne można potraktować

jako wzorce, na podstawie których umysł ludzki może skonstruować w formie, jaką jest przestrzeń, ściśle przedstawienie naoczne *a priori* tych pojęć. Umysł ludzki jest, w tej ograniczonej do zmysłowości „mikroskali”, twórczy – analogicznie do umysłu Boskiego.

Należy przyjrzeć się bliżej Kantowskiej krytyce Platńskiego podejścia do sposobu rozumienia tego, czym jest wiedza. Kant stopniowo wyzwał się z podejścia Leibnizjańskiego, według którego nie ma istotnej różnicy między intelektem (rozumem) a zmysłowością; między nimi zachodzi co najwyżej różnica stopnia. Poznanie zmysłowe miałyby być jedynie niewyraźnym poznaniem intelektualnym. Kant natomiast, akcentując zasadniczą różnicę pomiędzy oboma rodzajami poznania, zbliża się bardzo do źródłowego rozróżnienia występującego u Platona, gdzie rozum i zmysłowość są traktowane jako całkiem różne władze. Tego rodzaju stanowisko zajmował Kant już w dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*³⁸. Mamy więc do czynienia niejako z dwoma światami: światem zmysłowym (*mundus sensibilis*) i światem inteligibilnym (*mundus intelligibilis*), które są dostępne odpowiednio jednej z tych dwóch władz poznawczych. W *Dysertacji* uznał Kant, że przestrzeń i czas nie są niczym absolutnym (obiektywnym), lecz są formami podmiotowymi, w których jawi nam się świat zjawiskowy (*mundus sensibilis*). W tej samej pracy Kant twierdzi nadto, że tak jak posiadamy wiedzę

³⁸ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, przeł. A. Banaszekwicz, Kraków 2005.

o świecie zjawiskowym, tak też możemy uzyskiwać wiedzę o świecie inteligibilnym wyłącznie (!) na podstawie rozumu. Przekładając to na język Platona: o świecie rzeczy samych w sobie idei możemy mieć wiedzę rozumową na podstawie samych tylko pojęć – tak twierdzi Kant jeszcze w *Dysertacji*. To ostatnie założenie odrzucił Kant dopiero w *Krytyce czystego rozumu*, uznając tym samym, że sam nie był dość krytyczny w swej pracy *De mundi...* W konsekwencji zaproponował on w *Krytyce* nową koncepcję wiedzy jako pewnego rodzaju syntezy, to jest rezultatu współdziałania intelektu i zmysłowości. Inaczej mówiąc, nie możemy mieć wiedzy czysto zmysłowej, podobnie jak nie możemy posiadać wiedzy [o świecie] czysto intelektualnej (zob. *KrV* A50/B75). Skoro nie mamy odpowiedniej naoczności – tzw. naoczności intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*) – w której mogłyby być nam dane idee, nie możemy mieć o nich wiedzy.

Wypada poczynić kilka uwag dotyczących sposobu, w jaki Kant krytykuje rozumienie przez Platona natury przedmiotów matematycznych. Przede wszystkim Kant powołuje się w swej krytyce na fragment pochodzący z *Listu VII*, gdzie przedmioty matematyczne wydają się być traktowane na równi z ideami. Tymczasem gdyby odnieść się do opisu stopni poznania zamieszczonego w VI księdze *Państwa*, można tam znaleźć inną interpretację natury tychże przedmiotów. Poznanie matematyczne jest tam przedstawione jako pośrednie pomiędzy mniemaniem (δόξα) a wiedzą właściwą (νόσις), dotyczącą idei. Tym pośrednim stopniem poznania jest według Platona rozsądek (διάνοια). Rozsądkowi odpowiadają przedmioty matematyki:

„które zajmują pośrednią pozycję (μεταξύ), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna”³⁹.

– jak streszcza poglądy Platona Arystoteles. Platon podkreśla, że matematycy konstruując przedmioty – koła, trójkąty, kwadraty itp. – pomagają sobie zmysłowymi, konkretnymi rysunkami⁴⁰ (zob. ks. VI *Państwa* 510e). Natomiast filozof ten nie mówi w tym fragmencie wprost nic o tym, że mają istnieć koła czy trójkąty same w sobie (jako idee), lecz tylko tyle, że są one (przedmioty matematyczne) czymś innym niż te narysowane. Platon zarzuca matematykom, że poznanie matematyczne nie jest ugruntowane. Opiera się ono na postulatach, czyli hipotezach, które same wymagają z kolei ugruntowania w najwyższej zasadzie. Tego właśnie – zdaniem Platona – nie przeprowadzają matematycy, zadawając się poznaniem wypływającym jedynie z hipotez:

„choć matematyk zamierza mówić o bytach niezmysłowych, w gruncie rzeczy ma do pokazania jedynie swe definicje i swe zmysłowo postrzegalne wykresy. Ale rzeczywistą wiedzą jest tylko wiedza o czymś rzeczywistym. Możemy więc stwierdzić, że Platon był przekonany,

³⁹ Arystoteles, *Metafizyka* 987b (przeł. K. Leśniak).

⁴⁰ Platon stoi więc na stanowisku, że owe zmysłowe, konkretne rysunki nie są przedmiotami matematycznymi.

iż matematyk myli *logos*, który ma, z nieudowodnionym bytem, którego nie ma, że więc również śni o rzeczywistości, ale jest to sen przeżywany wśród przedmiotów myśli⁷⁴¹.

Zarówno Platon jak i Kant żądają, by matematyka została oparta na głębszych podstawach filozoficznych, to znaczy by poznanie matematyczne posiadało ostateczne ugruntowanie w najwyższych zasadach. Ostatecznie u Platona chodzi w tym wypadku o odniesienie konstrukcji matematycznych do najwyższej idei – Dobra, które należałoby uznać za identyczne z Jednym; u Kanta z kolei – o wyprowadzenie całego poznania z transcendentalnej jedności apercpepcji, jako źródła wszelkiej jedności.

Kant sugeruje, że o ile matematycy zdaniem Platona „śnią”, to sam Platon też „śni”, tzn. marzy o wyższym uzasadnieniu dla postępowania matematyka. Tym uzasadnieniem jest/ ma być odwołanie się do świata idei. Błąd Platona nie polegałby więc na tym, że żąda on uzasadnienia tam gdzie nie można go podać, ale na tym, że proponuje nietrafne uzasadnienie, które nie jest rzetelnym lecz pozornym uzasadnieniem. Jakie zatem powinno być – zdaniem Kanta – rzetelne uzasadnienie postępowania matematyka? Nie powinno się ono opierać na hipotezie uznającej transcendentne obiekty, jakimi

⁴¹ J. Austin, *Linia i jaskinia w 'Państwie' Platona*, w: *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczu, Warszawa 1993, s. 379–397. Wnikliwej analizy natury przedmiotów matematyki w ujęciu Platona dokonuje także B. Dembiński, *O platońskich ideach*, Zagadnienia filozoficzne w nauce 2016 nr LX, s. 83–98., a także w: *Teoria idei – Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004.

są idee, ale wyłącznie na odwołaniu się do analizy umysłu, do władz podmiotowych, które potrafimy wykryć w refleksji transcendentalnej. Kant stawia problem wyjaśnienia działalności matematyka następująco: jak jest możliwe, że pojęcia (definicje = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) można zastosować do naoczności (formy zmysłowości), tj. unaocznic je? Jak można, inaczej mówiąc, przedstawić treść pojęcia w przestrzeni? Do tego, by tak się stało należy odwołać się do trzeciego czynnika – wyobraźni (*Einbildungskraft*), względnie schematu, który jest jej wytworem. Chodzi tu o przerzucenie pomostu nad przepaścią, jaka dzieli intelekt i zmysłowość. Wyobraźnia, będąca trzecią władzą umysłu, może spełnić to zadanie. Chodzi tu o zagwarantowanie harmonii pomiędzy władzami umysłu, którą można uznać za analogiczną do Leibnizjańskiej harmonii przedustawnej, to znaczy jako jej ograniczoną wersję⁴². Rozwiązanie zaproponowane przez Kanta jest mniej spekulatywne niż podejście Platona. Odwołuje się ono tylko do analizy umysłu. Jest też ontologicznie oszczędniejsze; można rzec, stanowisko Kanta w rozważanej kwestii jest przykładem szczególnego rodzaju minimalizmu. Zdaniem Kanta nie istnieje nic takiego jak trójkąt sam w sobie czy koło samo w sobie, bo figury (obiekty) te polegają tylko na tym, że w formie zmysłowości, w przestrzeni, „konstruujemy pojęcie” za pomocą wyobraźni – kierując się schematem trójkąta/koła – to znaczy przedstawiamy odpowiednią figurę. Są to obiekty czysto formalne, nie ma więc najmniejszej potrzeby zakładać, by istniały ponadto

⁴² Zagadnieniu temu poświęca Kant końcowe fragmenty rozprawy *Über eine Entdeckung* (1790), będącej polemiką z Eberhardem. Zob. I. Kant, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2010, s. 119–199.

trójkąty same w sobie, tzn. rozumiane jako rzeczy same w sobie. Wydaje się, że Kant zarzuca Platonowi, iż ten nie widzi jasno różnicy między statusem ontycznym idei i przedmiotów matematycznych, tak jak Kant dostrzega analogiczną różnicę między rzeczami samymi w sobie i przedmiotami matematycznymi. Jednakże Platon dopatruje się takiej różnicy w tym, że idea jest jedna a przedmiotów matematycznych wiele. Kant natomiast wiąże różnicę pomiędzy tymi obiektami z dwiema różnymi naocznościami. Przedmioty matematyczne wiążemy z naocznością zmysłową i jej formą, czyli przestrzenią; idee – z naocznością intelektualną ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$). Kant zaprzecza jednak, że jesteśmy w posiadaniu tej ostatniej, wobec tego nie możemy nic wiedzieć o ideach w rozumieniu Platona. Dlatego o przedmiotach matematycznych możemy wnioskować apodyktycznie, a o ideach (rzeczach samych w sobie) tylko hipotetycznie. Z punktu widzenia Kanta, wprowadzenie założenia o istnieniu idei w sensie Platonskim jest wobec tego nieuzasadnione, a ponadto zbędne.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na dwa kolejne zagadnienia związane z relacją: idee – przedmioty matematyczne, czyli z relacją: jedno – wiele. Pierwsze z nich to zagadnienie indywidualności względnie konkretyzacji, drugie – zagadnienie partycypacji.

Kwestia indywidualności i zwielokrotnienia przedmiotów matematycznych nie została – jak się wydaje – szerzej i wystarczająco jasno przez Platona opracowana. Tym bardziej wydaje się rzeczą interesującą przyjrzeć się propozycji rozwiązania tego problemu z perspektywy Kanta i zastanowić się nad tym, czy jego podejście daje pośrednio lepszy wgląd w stanowisko w tej kwestii samego Platona.

Punktem wyjścia do bliższego omówienia tej kwestii niech będzie wspomniana wcześniej tzw. konstrukcja pojęcia⁴³. Pojęcie, w szczególności pojęcie pewnej figury geometrycznej – na przykład trójkąta czy kwadratu – jest jedno, ale ogólne w tym sensie, że nie wyznacza jednoznacznie jednego i tylko jednego przedmiotu matematycznego. Każdy trójkąt względnie kwadrat, jaki możemy skonstruować w przestrzeni – jeśli tylko spełnia on minimalne warunki zawarte w pojęciu – jest jednostkowym, konkretnym przykładem konstrukcji pojęcia. Pewna swoboda, jaką wyznacza czy pozostawia treść pojęcia, pozwala na skonstruowanie, to jest przedstawienie w przestrzeni wielu przedmiotów matematycznych, które możemy naocznie ująć jako występujące niejako obok siebie (jeden na zewnątrz drugiego; stąd przestrzeń jako forma zmysłu zewnętrznego). Kant mocno podkreśla fakt, że to właśnie przestrzeń jest tym, co pozwala na zwielokrotnienie przedmiotów matematycznych jako konkretyzacji (indywiduacji) pojęć, czyli odpowiedników (do pewnego stopnia oczywiście) idei Platońskich.

Można się w tym miejscu pokusić o spekulatywne rozwinięcie problemu konkretyzacji idei (pojęć), łącząc rozwiązanie zaproponowane przez Kanta z tzw. niepiisaną nauką (*ἄγραφα δόγματα*) Platona⁴⁴. Otóż w świetle

⁴³ Terminologia Kantowska jest nieco myląca, bowiem nie tyle konstruuje się pojęcie, co odpowiadający mu przedmiot.

⁴⁴ Zob. H. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, Studia Filozoficzne 1987 nr 8, s. 3–18; H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, oraz H. Krämer, *Niepisana nauka Platona*. *Peitho. Examina Antiqua* 2015 nr 6, s. 25–43. Obszernie naukę niepiisaną Platona omawia również S. Blandzi, *Platoński projekt*

wspomnianej nauki najwyższe miejsce u Platona zajmuje para zasad: Jedno i nieokreślona Diada⁴⁵. W myśl tego ujęcia, Jedno oddziałując na nieokreśloną Diadę wytwarza wielość. Podobnie można interpretować stanowisko Kanta w kwestii wielości przedmiotów matematycznych; mianowicie przestrzeń potraktujmy jako odpowiednik nieokreślonej Diady, to znaczy jako różnorodność (*Mannigfaltigkeit*), w której potencjalnie, wirtualnie zawartych jest nieskończenie wiele obiektów, to jest figur geometrycznych, które daje się z niej wydobyć. Proces wydobywania z przestrzeni owych obiektów przebiega dzięki działaniu intelektu, tzn. pojęć zawierających warunki określające przedmioty matematyczne dające się wyodrębnić – jako jednostkowe obiekty – z przestrzeni. Ostatecznie proces konstrukcji przedmiotu

filozofii pierwszej, Warszawa 2002; także artykuł: *Ungeschriebene Lehre*, w: Wikipedia.de, dostęp 10.07.2019.

⁴⁵ Wypada zaznaczyć, że treść nauki niepisanej jest w istocie jedynie rozwinięciem tego, co Platon przedstawił w *Timajosie* i *Filebie*, w odniesieniu do genezy świata zjawisk. Świat ten jest rezultatem przyjmowania przez czynnik zwany tym, co inne, niebytem bądź miejscem, czy też przestrzenią ($\chi\acute{o}\rho\alpha$) oddziaływania ze strony Idei. Jest to również mocno akcentowane we wcześniejszych opracowaniach czy podręcznikach, choć bez odwoływania się do nauki niepisanej, jak np. J. Rehmke, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1913, s. 28–31; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2000, s. 165–168, 175–177. Podobnie G. Reale, ale w powiązaniu z nauką niepisaną na podstawie jego komentarzy do *Timajosa* można zauważyć, że charakterystyka miejsca (przestrzeni) jako czynnika przyjmującego oddziaływanie Idei (Jednego) jest uderzająco podobna do charakterystyki przestrzeni podanej przez Kanta – tym razem rozumianej jako aprioryczna forma zmysłowości (zob. *KrVA* 20–25/B 35–40). Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 157–188.

jest inicjowany i kierowany przez transcendentálną apercepcję, czyli najwyzszą Jedność w systemie Kanta. Proces konstrukcji przedmiotu matematycznego w ujęciu Kanta daje się podciągnąć pod schemat:

Jedno ^{determinowanie} nieokreślona Diada

transcendentálna apercepcja ^{determinowanie} przestrzeń jako
różnorodność

Ściśle ujmując: transcendentálna jedność apercepcji determinuje przestrzeń, rozumianą jako [nieokreślona] różnorodność. Zarysowana analogia, pomiędzy tzw. niepisaną nauką Platona a Kantowską koncepcją oddziaływania intelektu (apercepcji) na formę zmysłowości (przeźrzeń), pozwala wyjaśnić także inne pokrewieństwo między oboma filozofami w kwestii natury przedmiotów matematycznych. Otóż w świetle ujęcia Kantowskiego widać jasno, że przedmiot matematyczny nie jest czysto zmysłowy, ale zawiera istotny komponent intelektualny. By odróżnić przedmioty – które daje się dzięki konstrukcji wydobyć z przeźrzeni, rozumianej jako pierwotna różnorodność (*Mannigfaltigkeit*) – od samej przeźrzeni czyli formy naoczności, wprowadza Kant określenie „naoczność formalna” (*formale Anschauung*) (zob. *KrV* B 161)⁴⁶. Przedmiot matematyczny będący przykładem formalnej naoczności stanowi jedność,

⁴⁶ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: *Rozróżnienie: przeźrzeń jako forma naoczności i formalna naoczność oraz jego rola w filozofii transcendentálnej Kanta*, *Przeźród Filozoficzny-Nowa Seria*, 2016 nr 2 (98) s. 463–477.

ale jedność swą zawdzięcza ostatecznie transcendentalnej jedności apercpcji, czyli pierwotnej Jedności.

Drugie zagadnienie, będące w pewnym sensie odwrotnością pierwszego, to kwestia partycypacji (μέθεξις) przedmiotów matematycznych w idei. Ponieważ Kant – jak to wcześniej zaznaczyłem – nie widzi potrzeby wprowadzania idei dla przedmiotów matematycznych obok ich pojęć, to problem partycypacji przyjmuje u niego postać: podpadania przedmiotów matematycznych pod pojęcie. Problem ten, czyli inaczej mówiąc kwestia konkretyzacji, została podjęta również przez Fregego i Ingardena, w duchu zbliżonym do platonizmu. Fakt ten może stanowić także pewną wskazówkę do ujęcia tego zagadnienia przez Kanta. Otóż Frege i Ingarden wskazują na zmienne w strukturze idei, to znaczy na pewną ich niekompletność; pojęcia są „nienasycone” (*ungesättigt*)⁴⁷, czego nie można powiedzieć o konkretnym przedmiocie matematycznym, np. danym kwadracie. Frege wychodzi od badania funkcji, w których miejsca nienasylenia markowane są za pomocą zmiennej *x*. Pojęcia – jak wiadomo – traktuje Frege jako szczególnego rodzaju funkcje. Pojęcia, czy ogólnie funkcje, „zamieszkują” tzw. „trzecie królestwo” (*das dritte Reich*), czyli są traktowane jako obiekty Platońskie. Każdy konkretny obiekt matematyczny, np. kwadrat, podpada pod pojęcie „*x* jest kwadratem”. Ingarden mówi o zmiennych i stałych w obrębie zawartości idei i stara się znaleźć szereg coraz bardziej szczegółowych idei taki, że ostatnia z nich będzie [niemal]

⁴⁷ Zob. G. Frege, *Funkcja i pojęcie*, w: *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 18–44.

pozbawiona zmiennych, to znaczy, że przedmiot matematyczny – dany kwadrat – będzie dokładną realizacją treści tej idei⁴⁸. Podobne zadanie ma do rozwiązania Kant: pojęcie kwadratu, które ma zostać skonstruowane, musi być bardziej szczegółowym pojęciem niż pojęcie kwadratu (w ogóle), ponieważ należy ponadto ustalić długość jego boków.

Kategorie, idee transcendentalne, idee Platońskie

Krytykę Platońskiego ujęcia przedmiotów matematycznych rozszerza Kant następnie w ten sposób, że opracowuje charakterystyczną dla niego interpretację doświadczenia. Zajmuje dzięki temu pozycję transcendentalnego idealizmu, który można uznać za stanowisko w odległym sensie analogiczne do Platońskiego idealizmu obiektywnego. W rezultacie aprioryczne struktury podmiotowe stają się – do pewnego stopnia – jak gdyby odpowiednikami Platońskiego świata idei – κόσμος νοητός. Zasadniczy zwrot dokonany przez Kanta polega na przesunięciu do podmiotu, tj. subiektywizacji obiektywnych struktur rzeczywistości u Platona. Jest to więc wyraźne osłabienie stanowiska Platona, to znaczy transcendentalny idealizm można uznać za osłabiony Platoński idealizm obiektywny. Nasuwa się tu myśl o tym, że uprawnione wydaje się poszukiwanie dwojakiej analogii pomiędzy koncepcjami obu filozofów, tzn.: (1) Kantowskimi

⁴⁸ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata* t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 210–250.

apriorycznymi strukturami umysłu a Platońskimi ideami oraz (2) rzeczami samymi w sobie a ideami.

Rozważmy wobec tego propozycję, że kategorie i idee transcendentalne są – w słabym sensie – analogiczne do idei Platońskich. Kantowskie kategorie przypominają najwyższe rodzaje (*Sofista*); wraz z formami zmysłowości stanowią one zasady konstytutywne przedmiotów doświadczenia. U Platona występuje Idea najwyższa, którą jest Dobro/Jedno – jest ona czymś niejako ponad ideami, stanowiąc najwyższą zasadę. U Kanta natomiast podobną rolę, jako najwyższa zasada poznania, spełnia transcendentalna jedność apercepcji, która polega na tym, że doprowadza do jedności – za pośrednictwem syntezy – wszelkie poszczególne poznanie. Kant posuwa się tak daleko, że twierdzi iż przyroda okazuje się rezultatem sprowadzenia wszelkich zjawisk do jedności transcendentalnej – jest więc naszym wytworem (*KrV A 127*). Stwierdzenie to rozumieć należy w ten sposób, że rozpatrywana od strony formalnej przyroda jest skonstruowana przez podmiot transcendentalny. Tak jak świat zjawiskowy, świat tego, co się staje (*γινόμενον, γίγνεσθαι*) jest utworzony – według Platona – na wzór wiecznego modelu, którym jest świat idei (*κόσμος νοητός*), tak według Kanta przyroda jako świat zjawisk jest ostatecznie światem (systemem), czyli uporządkowaną jednością dzięki transcendentalnej jedności apercepcji. Przyroda, czyli świat zjawisk, jest pewnym systemem, to znaczy jednością uporządkowanych fenomenów. Także u Kanta możemy więc mówić o dwóch systemach. Jeden z nich to czysty rozum [w najszerszym twego słowa znaczeniu] będący „doskonałą jednością” (*KrV A XIII*) władz poznawczych oraz

narzędzi/sposobów, którymi się posługuje; tymi narzędziami są przede wszystkim kategorie. A więc cała ta maszyna władz poznawczych wyposażonych w aprioryczne formy stanowi aprioryczną strukturę, jedność, która jest modelem służącym do konstruowania świata fenomenów, czyli możliwego doświadczenia, przyrody. Czysty rozum jest modelem, którego odwzorowaniem jest przyroda jako jedność i system. W ten sposób realizuje się podejście, o którym mówi Kant:

„ażeby zgodnie z tym, co rozum sam wkłada w przyrodę, szukać w niej (a nie imputować jej) tego, czego się od niej musi nauczyć” (*KrV* B XIV).

„Porządek więc i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wprowadzamy sami i nie moglibyśmy też ich w nich znaleźć, gdybyśmy ich my, a więc natura naszego umysłu, w nie pierwotnie nie włożyli. Ta bowiem jedność przyrody ma być konieczną, tzn. apriorycznie pewną jednością powiązania zjawisk rzeczy” (*KrV* A 125).

Inaczej mówiąc: w surowy materiał wrażeń (*Eindrücke*) implementuje rozum własną aprioryczną strukturę – jako model – zgodnie z którym konstruowana jest przyroda jako uporządkowana jedność, czyli system. Pojawia się tu problem syntezy. Synteza pewnej różnorodności (*Mannigfaltigkeit*) dokonywana jest dzięki wyobraźni kierowanej kategoriami sprowadzona ostatecznie do jedności apercpcji.

Owe systemy kierowane są bezpośrednio kategoriami – też jak gdyby wzorcami – pozwalającymi tworzyć przedmioty doświadczenia, tj. fenomeny. Występuje tu z całą mocą problem rozróżnienia jedności kategorialnej i jedności transcendentальной. Kant podkreśla z naciskiem, że ponad kategorią jedności występuje jeszcze jedność rozumiana transcendentally (zob. *KrV*B 131). Jedność transcendentally jest u Kanta czymś absolutnym – jest jednością samą (w sobie), natomiast wszystkie inne jedności są jednościami czegoś; nie są więc jednościami – w najwyższym sensie, ale posiadają jedność; jedność ta zostaje nadana przez transcendentally jedność apercpejji. To jest podobnie jak u Platona: Jedno jest jednym (jednością), ale wszystko inne ma jedynie pewien udział w Jednym (w jedności Jednego)⁴⁹ – idee są jednościami, a Idea Dobra jako Jedno – jednością samą, natomiast zjawiska tylko uczestniczą w idei przez odwzorowanie, jako obrazy idei.

Z kolei należałoby się przyjrzeć kwestii stosunku Kantowskich idei transcendentallych do idei Platońskich. Idee transcendentally – czyli idea świata jako całości przyczynowo uszeregowanych zjawisk, tzn. „absolutna zupełność składowania się danej nam całości wszystkich zjawisk” (*KrV*A415/B443), Boga „jako istoty o najwyższej realności” (*KrV*A586/B614) oraz duszy jako ostatecznego, tj. nieuwarunkowanego podmiotu własności oraz „podmiotu identycznego w każdym akcie mego myślenia” (*KrV*B 419) – są szczególnymi konstrukcjami; są mianowicie maksymalnie rozszerzonymi kategoriami, tzn. rozciągniętymi poza obszar możliwego

⁴⁹ Zob. też E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 36, gdzie szerzej o istocie Jednego u Platona i Plotyna.

doświadczenia – wyznaczają one tzw. jedność kolektywną; są narzędziami poznawczymi rozumu. Jak mówi Kant – są czymś, co z tyłu (z góry) oświetla obszar tego, co poznajemy⁵⁰ (zob. *KrV* A645 / B673). Idee transcendentalne nie są bytami autonomicznymi. Czy odpowiada im jakiś przedmiot? Jest to problematyczne, tzn. niewykluczone, tj. niesprzeczne, ale pozytywnie nie jest ów przedmiot dany (w żadnym możliwym doświadczeniu). Natomiast idee Platonskie nie są narzędziami, lecz bytami [autonomicznymi]. Są tym, co rozum może próbować poznać. Platon wypowiada się tak, jak gdyby idee były czymś oddzielnym od świata zjawisk, to znaczy, że miałyby występować jakaś przerwa, przepaść czy rozdzielenie ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) tych dwóch sfer⁵¹. Idee poznajemy w aktach noezy ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), czyli tzw. oglądu intelektualnego. Albo inaczej wyrażając: pojęcia rozumu stanowią narzędzia pozwalające dostrzec idee. Pojęcia rozumu są jak gdyby lunetami, teleskopami, które przybliżają nas do idei. Ale pojęcia rozumu nie są ideami (w sensie Platona)! Odróżnienie pojęć i idei potwierdza Platon w *Liście VII* i *Fajdrosie*: Idee Platonskie „znajdują się”, względnie bytują w tzw. sferze niebiańskiej, to jest „miejscu, które jest ponad niebem” ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$)⁵². Natomiast idee transcendentalne Kanta występują w obszarze podmiotu (rozumu).

⁵⁰ Można to uznać za motyw w stylu Platona – *periagoge*, czyli odwrócenie (od świata tego, co zmienne).

⁵¹ Zagadnienie *chorismos* omawia szerzej G. Martin w §13 monografii *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973, s. 157–169.

⁵² To znaczy, ponad widzialnym (zmysłowym) kosmosem: *List VII* 343 d-e, Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 54–55; zob. także *Fajdros*, 247c-e oraz komentarz G. Realego, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 107–109.

Rzeczy same w sobie a idee Platońskie

Dokonując zestawienia Kantowskiego transcendentального idealizmu z Platońskim idealizmem obiektywnym, nie można pominąć pytania o porównanie rzeczy samych w sobie z Platońskimi ideami. Wbrew temu, co głoszą niektórzy neokantyści (Cohen, Natorp), rzeczy samej w sobie nie można zredukować do jedynie pojęcia granicznego (któremu nic nie odpowiada). Według Kanta, przyjmującego realistyczne założenie⁵³, rzeczy same w sobie są źródłem pobudzeń podmiotu, w rezultacie czego rejestrujemy wrażenia (*Eindrücke*). Wrażenia stanowią materię, z której podmiot konstruuje zjawiska (fenomeny), wykorzystując do tego aprioryczne formy zmysłowości i kategorie. W rezultacie konstrukcji powstaje świat zjawiskowy (świat fenomenów), który jest produktem spotkania się dwóch aktywności: aktywności rzeczy samych w sobie z aktywnością podmiotu. Świat zjawisk jest, można rzec, dwustronnie uwarunkowany. Pomimo tego, że zjawiska (*Erscheinungen*) są zjawiskami czegoś, to jest rzeczy samych w sobie, a nie jedynie pustymi zjawiskami, czyli pozorem (*Schein*), to Kant zdecydowanie odrzuca możliwość uprawnionego wnioskowania z własności zjawisk o własnościach rzeczy samych w sobie. Niemniej jednak nieodparcie nasuwa się sugestia, że rola, jaką pełnią rzeczy same w sobie w koncepcji jest podobna do tej, jaką

⁵³ Jest to jednak dość szczególny realizm, który bywa określanym jako „minimalny realizm”, zob. W. Röd, *Erfahrung und Reflexion*, München 1991.

idee odgrywają w filozofii Platońskiej. Można powiedzieć mocniej: rzeczy same w sobie są tym, co do pewnego stopnia odpowiada ideom Platońskim. Istnieją argumenty za tym stojące. Po pierwsze, rzeczy same w sobie są poza czasem i przestrzenią, bo te są formami zmysłowości i ograniczają się do obszaru możliwego doświadczenia – przedmiotów doświadczenia, czyli zjawisk (fenomenów). To samo twierdzi Platon o ideach – że znajdują się poza czasem i przestrzenią, że są wieczne. Natomiast świat zjawiskowy jest „ruchomym obrazem wieczności” (*Timajos*). Po drugie, rzeczy same w sobie – podobnie jak idee Platońskie – są tym, co nie-uwarunkowane (*das Unbedingte*)⁵⁴. Po trzecie, stanowią

⁵⁴ Mówiąc o analogii czy odpowiedniości zachodzącej pomiędzy Platońskimi ideami a rzeczami samymi w sobie (u Kanta), należy zachować daleko idącą ostrożność. Albowiem rzeczy same w sobie wydają się jednak być czymś mniej niż idee Platońskie. Przywołajmy następujący fragment: „Idee są u niego [Platona] pierwowzorami rzeczy samych (*Dinge selbst*), a nie tylko kluczami do możliwego doświadczenia jak kategorie.” (*KrV* B 370). A więc Platon odróżnia: (1) rzeczy same – jako coś więcej niż zjawiska, tj. doświadczenie; (2) zjawiska oraz (3) idee. Natomiast Kant stara się jednak odrzucić idee (w sensie Platońskim) albo wypowiada się tak, jakby te idee niemal utożsamiał z rzeczami samymi w sobie. Niemniej jednak Kant również rozważa taką możliwość, że umysł Boski (*intellectus archetypus*) dzięki oglądowi intelektualnemu wytwarza niejako rzeczy same w sobie. Tym samym, skłaniałby się on zatem ku rozwiązaniu podobnemu do tego, które można znaleźć u Platona. Występuje jeszcze inna komplikacja: idee Kantowskie, czyli idee transcendentalne, mają za swe odniesienie (przedmiot) nie – nazwijmy to – zwykłe rzeczy same w sobie, ale obiekty niezwykle, mianowicie świat jako całość, Boga i duszę. Wszystko to razem rodzi kolejne wątpliwości i pytania. Zob. także M. Baum, *Kant and Plato: An Introduction*, w: *Brill's Companion to German Platonism*, ed. A. Kim, Leiden – Boston 2019, s. 109–130.

absolutne szranki (*Schranken*) rozumu, podobnie jak idee, ściślej – Idea Dobra, znajdująca się na „szczyście świata myśli”. Występuje mimo to pewna istotna różnica: Platon twierdzi, że można idee poznawać za pomocą rozumu⁵⁵. Kant natomiast, w przeciwieństwie do Platona, twierdzi, że za pomocą rozumu możemy jedynie pomyśleć, to znaczy założyć rzeczy same w sobie, ale nie możemy ich poznać.

Problem zasięgu naszego poznania, to jest kwestia granicy czy granic poznania, wymaga nieco szerszego potraktowania. Wydaje się, że według Platona rzeczywistość jest do końca, w pełni poznawalna, ale stwierdzenie to należałoby uznać raczej za pierwsze przybliżenie. Co prawda Platon mówi o filozofowaniu jako o ciągłym i nieskończonym dążeniu do prawdy (do ostatecznej wiedzy o ideach), ale nie o ich ostatecznym poznaniu. Z drugiej strony jednak, K. Albert twierdzi, że Platon nie wyklucza poznania idei, ale dodaje, iż zdarza się to niezwykle rzadko i jest krótkotrwałe⁵⁶ – coś na kształt chwilowego odsłonięcia, ustąpienia mgły.

Kant natomiast zdecydowanie ustanawia wyraźną i nieprzekraczalną barierę poznawczą: rzeczy same w sobie (jako odpowiedniki idei w sensie Platona)⁵⁷ są z a s a d n i c z o niepoznawalne. Pojawia się przy tej okazji kwestia natury naszego umysłu, tzn. umysłu skończonego i jego relacji do umysłu Boskiego: *intellectus ectypus* – *intellectus archetypus*, do której odniosę się w paragrafie 12.

⁵⁵ Pojawia się jednak pytanie: czy Platon rzeczywiście – bez zastrzeżeń uznaje, iż idee możemy [w pełni] poznać.

⁵⁶ K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.

⁵⁷ Uwzględniając zastrzeżenia przedstawione w przypisie 52.

W kontekście dyskusji nad zagadnieniem granic poznania należy odnieść się też do różnicy pomiędzy Platonem a Kantem, dotyczącej najwyższych zasad – ich statusu, zasięgu i roli. Transcendentalna jedność apercpcji jest najwyższą zasadą poznawczą, ale nie jest zasadą bytową (w ścisłym tego słowa znaczeniu), bowiem nie określa ona rzeczy samych w sobie⁵⁸.

N. Hartmanna krytyka tzw. teorii dwóch światów

Można odnieść wrażenie, że Kant milcząco przyjmuje obiegowe rozumienie Platońskiej teorii idei, z czego bierze się jego krytyka świata idei jako czegoś, co występuje zupełnie oddzielnie, to jest poza światem zjawisk, jak gdyby w innej przestrzeni, do której według Platona mielibyśmy specjalny dostęp w szczególnej intuicji – naoczności intelektualnej. Takie ujęcie nauki Platona, że istnieją niejako równoległe, oddzielone od siebie dwa światy: świat idei i świat zjawiskowy i do tego pierwszego mielibyśmy dostęp w intuicji intelektualnej bywa określany w literaturze przedmiotu mianem „teorii dwóch światów”⁵⁹. N. Hartmann dokonuje zdecydowanej krytyki tego

⁵⁸ Transcendentalna apercpcja ustanawia jedynie (w sensie słabym) byty zjawiskowe (fenomeny), natomiast najwyższa idea w systemie Platona Dobro – Jedno jest również zasadą bytową (w mocnym sensie).

⁵⁹ Kwestia teorii dwóch światów oraz separacji (χωρισμός) są to sprawy ściśle ze sobą splecione, w istocie jest to jedno i to samo zagadnienie z dwóch stron ujmowane. Te dwa zagadnienia omawia G. Martin w: *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973. Zob. §§ 5 i 13, Martin nawiązuje często do Kanta; jest tam sugestia, że nowa koncepcja

rodzaju podręcznikowego, względnie obiegowego ujęcia Platońskiej nauki o ideach⁶⁰. Jest bardzo wątpliwe jego zdaniem, by tak właśnie – dość naiwnie – miał Platon rozumieć swoją koncepcję; nie jest też całkiem jasne, czy Kant rzeczywiście w ten obiegowy sposób odczytywał Platońską teorię idei. Jest natomiast niemal pewne, że teoria ta w decydującym stopniu zainspirowała Kanta do stworzenia własnej teorii, w której trafnie jego zdaniem zostają określone zależności między tym, co nazywa on światem zjawiskowym (światem fenomenów) a światem inteligibilnym, to jest światem noumenów – rzeczy samych w sobie. Zasadniczy zarzut sformułowany przez Hartmanna przeciw teorii dwóch światów jest następujący: gdyby istniała realna, to jest faktyczna, luka ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) pomiędzy tymi światami, wtedy trudno byłoby wytłumaczyć determinowanie zjawisk przez idee⁶¹. Rozwijając pewną interpretację w duchu Hartmanna, można powiedzieć, że opis zależności między oboma światami, jaki znajdujemy w dialogach Platońskich należałoby traktować jedynie jako zastosowany przez Platona pewien sposób mówienia – to znaczy

wiedzy – jako rezultat powiązania rozumu oraz zmysłowości – ma w pewien sposób zapobiec rozdzieleniu obu sfer (światów). G. Martin, op. cit., s. 167–168. Zob. także G. Martin, *Immanuel Kant – Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1969, s. 220–226.

⁶⁰ Hartmann znajduje takie ujęcie w poglądach E. Laska. Szerzej o teorii dwóch światów i o Hartmannowskiej krytyce podejścia Laska pisze A. Noras, *Teoria dwóch światów*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. A. Noras i D. Kubok, Katowice 2002, s. 93–111.

⁶¹ Można postawić jeszcze inny zarzut, natury epistemologicznej: gdyby świat idei był całkiem oddzielony, wtedy byłby on niepoznawalny; jest to zarzut samego Platona w *Parmenidesie*, gdy rozważa hipotezę, iż Jedno mogłoby być całkiem oddzielone; zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 157.

jako zbiór metaforycznych określeń, odwołujących się do wyobraźni. Wtedy można by przyjąć, że Platon i Kant mieliby na myśli coś bardzo podobnego. To znaczy, że jest tylko jedna Rzeczywistość – jeden świat – posiadający dwa aspekty (perspektywy), w których może być ujmowany, tzn. w perspektywie zmysłowej oraz perspektywie rozumowej. Pewna przewaga podejścia Kanta polegałaby wtedy być może na tym, że bardziej szczegółowo niż Platon charakteryzuje on te dwie perspektywy. Zmysłowość (ujęcie zmysłowe) polega na odbiorczości (*Rezeptivität*) i ma charakter bierny; ujęcie intelektualne (pojęciowe) z kolei ma charakter czynny, polega na samorzutności (*Spontaneität*). Ponadto zaletą podejścia Kanta wydaje się również to, że poddał on krytyce naoczność intelektualną, którą mielibyśmy się rzekomo posłużyć – jak sugeruje Platon – do poznawania idei. Naoczność intelektualną można by przypisać jedynie Bogu, ale nic bliższego o niej nie możemy – zdaniem Kanta – powiedzieć.

Wzajemną zależność obu perspektyw/punktów widzenia Kant przedstawia w zarysie w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*: otóż rzecz sama w sobie (*νοούμενον*) i zjawisko (*φαινόμενον*) są tym samym, ale na dwa sposoby rozpatrywanym; raz na sposób zmysłowy, drugi raz na sposób rozumowy (zob. *KrV* B XXVII). Takie odczytanie relacji, w jakich pozostają zjawiska do rzeczy samych w sobie przedstawił wyraźnie E. Adickes. Wtedy nie może być już mowy o realnym, faktycznym (istotnym) oddzieleniu⁶² zjawisk (fenomenów) i noumenów. Interpretacja

⁶² Kartezjusz powiedziałaby, że ta różnica nie jest realna, lecz tylko logiczna.

Adickesa nie tylko wspiera przedstawioną przez Hartmanna krytykę teorii dwóch światów, ale wydaje się także skuteczną repliką na ataki neokantystów przeciw realistycznemu rozumieniu rzeczy samych w sobie.

Kwestia formy

Ogólnie można powiedzieć, że podstawowy problem Platona i Kanta to problem formy, który ma zostać rozwiązany za pomocą odpowiedniej metody. W ujęciu ogólnie przyjętym (standardowym): idee Platońskie są formami oderwanymi, bytującymi przed i poza rzeczami. Biorąc jednak pod uwagę krytykę teorii dwóch światów (N. Hartmann), trzeba tę uwagę traktować z zastrzeżeniami. Także u Kanta formy są rozumiane jako bytujące niezależnie od zjawisk (rzeczy) względnie przed nimi, to znaczy *a priori*; są czynnikiem determinującym surowe dane, tj. wrażenia (*Eindrücke*) – tym, co umożliwia syntezę różnorodnej treści (*Mannigfaltiges*), doprowadzając ją (tę treść) do jedności. Kant postuluje więc szereg syntez dokonywanych zgodnie z odpowiednimi formami, który ostatecznie kończy się na transcendentalnej syntetycznej (pierwotnej) jedności apercepcji. I właśnie w tym sensie transcendentalna apercepcja stanowi najwyższą zasadą poznania. Ów charakter transcendentalnej apercepcji wyraża się również w określeniu „forma świadomości” oraz „forma wszelkiego przedstawienia” (zob. *KrV A 364/B404*), czyli jest to forma źródłowa.

Formy zostają przypisane odpowiednim władzom poznawczym; podobnie jak władze poznawcze formy tworzą

swoistą hierarchię, a każda wyższa forma doprowadza pewną różnorodność do jedności. Wobec tego formy te mają zasadniczo jedynie sens teoriopoznawczy a nie bytowy. Można jednak próbować to kwestionować, bowiem ostatecznie przyczyniają się ona do konstrukcji przedmiotów doświadczenia, czyli fenomenów. Fenomeny można także uważać za byty, ale jedynie w słabszym sensie, nie są bowiem bytami autonomicznymi. Jeśli jednak stać na stanowisku ściśle Platońskim, wówczas bytem w sensie ścisłym są jedynie idee – odpowiednio u Kanta rzeczy same w sobie, jako całkiem niezależne od poznającego umysłu, natomiast świat zjawisk, czyli świat tego, co się staje, ale nie jest, zatem Kantowski świat przedmiotów doświadczenia (fenomenów) może mieć tylko udział, tzn. partycypować w bycie⁶³.

Należy zaznaczyć, że formy aprioryczne u Kanta także są w pewien sposób *o d e r w a n e*, ale w innym sensie niż u Platona. Kant twierdzi mianowicie, że formy te mają swą siedzibę w czystym intelekcie/czystym rozumie, który jest niejako „*f o r m ą f o r m*” – czymś oddzielonym i „stanowi doskonałą jedność” (*KrV* A XIII), „wyspą przez samą przyrodę zamkniętą w niezmiennych granicach” (*KrV* A236/B295) i podobnie jak u Arystotelesa – „miejscem form” (τόπος εἰδῶν)⁶⁴. Tu zarysowuje się zarazem wyraźna różnica pomiędzy stanowiskiem Kanta a podejściem Arystotelesa (a także Platona). Otóż według Arystotelesa nasz umysł wyabstrahowuje formy z rzeczy (zjawisk). Podobnie Pla-

⁶³ Tak można by to ująć, nawiązując do tradycji Platońskiej.

⁶⁴ Zob. Arystoteles, *O duszy* 429a (przeł. P. Siwek); jak można przeczytać w komentarzu: Arystoteles daje do zrozumienia, że jest to również ujęcie dokonane przez samego Platona.

ton przyjmuje, że w zjawisku prześwieca idea (forma), którą możemy stopniowo odkrywać idąc drogą wznoszącą (σύνωψις). Kant natomiast odwraca kierunek operacji intelektualnych; czyste formy są niejako narzucane przez umysł na surowe dane.

Pozostaje jeszcze jedna niejasna, a przez to sporna kwestia, mianowicie zagadnienie statusu ontycznego samych form poznawczych oraz ich zasięgu, czyli statusu epistemicznego. W istocie zagadnienie to obejmuje te dwie kwestie, ściśle ze sobą splecione; ponadto u Kanta istotny jest dualizm form poznawczych oraz ich wzajemne odniesienia. W rezultacie stopień komplikacji problemu statusu form poznawczych w ujęciu Kanta znacznie wzrasta. Przede wszystkim wypada zauważyć, że Kant unika wyraźnego podjęcia problemu statusu ontycznego samych form poznawczych; można rzec – zatrzymał się „w pół drogi”, natomiast – dla porównania – Hegel poszedł dalej i uznał, że poznawcze formy intelektualne (kategorie) są jednocześnie formami bytowymi, czyli posiadają charakter w pełni obiektywny, można powiedzieć – a b s o l u t n y⁶⁵. Rozwiązanie przez Kanta problemu zasięgu form poznawczych jest subtelne i w szczegółach trochę niejasne. Kant twierdzi mianowicie, że aprioryczne formy intelektualne, czyli kategorie, nie są same w sobie ograniczone do obszaru możliwego doświadczenia. Natomiast ograniczenie to bierze się z konieczności uwzględnienia form zmysłowości, które stanowią dodatkowy warunek narzucony na kategorie.

⁶⁵ W rezultacie Hegel powrócił do tradycji Platońskiej, ściślej – neoplatońskiej.

W ten sposób – poprzez tzw. uschematyzowanie – kategorie zostają zawężone do możliwego doświadczenia oraz przedmiotów w nim występujących, czyli fenomenów⁶⁶. Jest to konsekwencja Kantowskiego rozumienia tego, czym jest wiedza, która rodzi się w wyniku współdziałania intelektu i zmysłowości. Z drugiej strony, niejasny wydaje się także status przestrzeni⁶⁷. W związku z tym pojawia się zarzut Trendelburga, tzw. pominięta alternatywa, polegający na tym, że Kant nie rozważył możliwości, iż formy te mogą mieć szerszy zasięg; to znaczy, że formy zmysłowości są nie tylko subiektywne, ale mogą mieć one zarazem charakter obiektywny, nie ograniczone do sfery podmiotowej. Inaczej mówiąc, okoliczność że stosują się one do fenomenów, nie oznacza, że nie mogą się stosować do rzeczy samych w sobie⁶⁸. Kant usiłuje odpowiedzieć na ten zarzut w ten sposób, że twierdzi, iż jest mało prawdopodobne, by formy te mogły mieć również zasięg /charakter obiektywny, absolutny. Gdyby jednak uznać zarzut Trendelburga za trafny, wtedy wracamy do problemu Leibniza – harmonii przedustawnej, czyli w istocie jeszcze raz z innej strony podchodzimy do problemu zasięgu form poznawczych (u Kanta i nie tylko u niego).

⁶⁶ O tym, że tzw. uschematyzowanie kategorii rodzi spore komplikacje, pisze m.in. G. Martin, *Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants*, Kant Studien 1960–61 nr 52, s. 173–184. Zob. także G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973, s. 167–168.

⁶⁷ Ch. Parsons, *The Transcendental Aesthetic*, w: *Kant – The Cambridge Companion*, Cambridge 1998, s. 62–100.

⁶⁸ Zob. G. Bird, *The Neglected Alternative*, w: *A Companion to Kant*, Oxford 2010, s. 486–499.

Dwa modele wiedzy

Za rozważaniami o statusie i zasięgu form poznawczych w tle kryją się dwa modele wiedzy: (1) model teocentryczny (u Platona i przede wszystkim Leibniza), (2) model antropocentryczny u Kanta⁶⁹. Pierwszy model – w przypadku Platona właściwsze wydaje się określenie „model logocentryczny”⁷⁰ – jest modelem wiedzy absolutnej, Boskiej, (z perspektywy kosmicznej), natomiast drugi jest modelem z perspektywy umysłu ludzkiego, który jest szczególnym przypadkiem umysłu skończonego. Umysł skończony (*intellectus ectypus*) jest odzworowaniem nieskończonego umysłu Boskiego (*intellectus archetypus*), niemniej jednak mamy prawo wypowiadać się jedynie z perspektywy ludzkiej, skończonej, ograniczonej do doświadczenia. Jest tak dlatego, ponieważ istnienie umysłu nieskończonego jest – zdaniem Kanta – jedynie hipotetyczne, problematyczne.

Stąd – z tej różnicy modeli – wynikają dalsze, dotyczące zasięgu i rangi naszej wiedzy i odrzucenie przez Kanta absolutnych roszczeń naszego umysłu i wiedzy, jaką on dysponuje:

„Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” (*KrV* B XXX) – stwierdza filozof

⁶⁹ Szerzej pisze o tym H. Allison w: *Kant's Transcendental Idealism – An Interpretation and Defense*, New Haven – London 1983 oraz *Kant's Transcendental Idealism*, w: *A Companion to Kant*, red. G. Bird, Oxford 2010, s. 111–124.

⁷⁰ U Platona chodzi raczej o to, że Logos, czyli κόσμος νοητός, stanowi ostateczny, absolutny punkt odniesienia.

w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Ostatecznie decyzja ta doprowadza go do rozwiązania podstawowych problemów, nie w obszarze spekulatywnego rozumu teoretycznego, ale w filozofii praktycznej.

Uwagi końcowe

Przyjęcie przez Kanta antropocentrycznego modelu umysłu i wiedzy skutkuje: (1) krytyką idei jako autonomicznych przedmiotów poznania; (2) odrzuceniem tzw. intuicji intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*) w przypadku umysłu (intelektu ludzkiego); (3) ograniczeniem zasięgu naszego poznania do obszaru możliwego doświadczenia, który zostaje w pierwszym rzędzie wyznaczony przez formy zmysłowości (czas, przestrzeń). Natomiast Kant akceptuje metodę Platona – przez niego samego zwaną dialektyczną; na podstawie analiz N. Hartmanna wolno jednak przyjąć, że Platońska metoda dialektyczna (w swym źródłowym, szerokim sensie) zawiera w sobie także metodę transcendentálną (i deskryptywną), czyli jest to metoda systematyczna, która zmierza do zbudowania systemu zasad, spiętych zasadą najwyższą: u Platona jest nią Dobro (Jedno), a u Kanta – transcendentálna apercepcja. Jest to także metoda uniwersalna, obowiązuje ona bowiem nie tylko w filozofii, ale także w innych naukach teoretycznych, przede wszystkim w matematyce i matematycznym przyrodoznawstwie.

Światosław Florian Nowicki
Hegel o Platonie

Hegel jako historyk filozofii

Stosunek Hegla do Platona jest raczej łatwo określić, ponieważ w *Wykładach z historii filozofii* Hegla znajdujemy obszerny rozdział (przeszło 140 stron) poświęcony Platonowi – drugi pod względem objętości po rozdziale na temat Arystotelesa. Warto przy tym podkreślić, że historia filozofii w wydaniu Hegla jest *par excellence* filozoficzna, czyli jest w istocie filozofią historii filozofii, jako taka zaś stanowi integralną część filozofii samego Hegla, a dokładniej biorąc, jest ukoronowaniem jego filozofii ducha absolutnego. Sposób przedstawienia filozofii Platona w Heglowskiej historii filozofii wynika nie tylko z ogólnego założenia, że historia filozofii nie ma charakteru przypadkowego, ale konieczny, w tym sensie, że poszczególne filozofie wyłaniają się z poprzednich, jako ich negowanie i zarazem wchłanianie w siebie, a same stanowią z kolei punkt wyjścia dla późniejszych filozofii. Równie istotne jest bowiem ujmowanie

ich w stosunku do tego, jak podejmowane przez nie zagadnienia przedstawiają się „same w sobie i dla siebie”, tzn. z perspektywy filozofii samego Hegla.

Hegel stosuje więc w swojej historii filozofii tę samą metodę, jak w *Fenomenologii ducha*, gdzie występują dwie różne narracje, z których jedna opisuje to, jak sprawa się przedstawia „dla świadomości”, a druga – jak sprawa się przedstawia „dla nas, czyli sama w sobie”. A przy tym z poszczególnych historycznych filozofii wydobywa on w zasadzie jedynie wątki będące załączkami, czy też antycypacjami prawdziwych ujęć poszczególnych zagadnień filozoficznych – resztę świadomie pomija jako nieistotną i mało interesującą. Taki sposób podejścia sprawia, że przeważnie te różne historyczne filozofie są w ujęciu Hegla pogłębione, znajduje on w nich więcej, niż byli tego świadomi sami ich autorzy. To „więcej” oznacza to, co tkwiło w nich „samo w sobie” albo obecne było faktycznie tylko w najwyższych wzlotach myśli danego filozofa, który przeważnie obracał się w swojej refleksji w niższych rejonach. Konkretnie chodzi tu o to, że filozof, który niekiedy wznosił się na poziom myślenia spekulatywnego, przeważnie jednak obracał się w kręgu obiegowych wyobrażeń i myślenia rozsądkowego. Nie zmienia to jednak faktu, że prawdziwą indywidualność filozoficzną, właściwą tożsamość danego myśliciela o historycznym znaczeniu stanowił właśnie ten rzadko spotykany moment spekulatywny.

Hegel pisze na ten temat tak: „Nawet tu, gdzie Platon nie ma świadomości swojej abstrakcyjnej idei, jak to jest w przypadku *Timajosa*, pozostaje Platonem: jego idea w swojej prawdzie jest wewnętrznie obecna; i wszystko

kształtuje się według niej. Otóż idea Platona przejawia się zwłaszcza w sposobie, w jaki sporządza on plan całości. Realizacja jest już szczegółem, który sam dla siebie nie jest interesujący.”¹ Stwierdza też, że „co się tyczy spekulatywnej dialektyki Platona, najbardziej interesujące, ale też najtrudniejsze jest to, co się u niego dopiero zaczyna; tak że studiując pisma Platona zwykle się tego nie rozpoznaje.”² Otóż Hegel, patrząc z perspektywy swojej własnej filozofii, tzn. okiem filozofa, a nie zwykłego, „obiektywnego” historyka filozofii, potrafi rozpoznawać te początki, a rozwijając je, sprawia wrażenie, że wydobywa z filozofii danego filozofa, w szczególności z Platona, znacznie więcej, niż tam w istocie jest. W niniejszym omówieniu skupię się na wskazaniu tych wątków filozofii Platona, które rezonują w jakiś sposób ze stanowiskiem samego Hegla, czego wyrazem jest to, że je w ogóle podejmuje w swoim wykładzie.

Dialektyka jako nauka

Zdanie poprzedzające bezpośrednio rozdział o Platonie brzmi: „Wraz z Platonem zaczyna się nauka filozoficzna jako nauka”.³ Zdanie to należy rozumieć w kontekście tego, co pisze Hegel o Platonie w swojej *Nauce logiki* w rozdziale o idei absolutnej, w którym wyjaśnia on metodę dialektyczno-spekulatywną: „*Dialektyka* jest jedną z tych

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1996, s. 133.

² Tamże, s. 66

³ Tamże, s. 3.

starożytnych nauk, która została najmniej doceniona w metafizyce czasów nowożytnych, a ponadto w ogóle przez filozofię popularną, zarówno starożytnych jak i nowożytnych. Diogenes Laertios powiada o *Platonie*, że jak Tales był twórcą filozofii przyrody, a Sokrates filozofii moralnej, tak Platon był twórcą trzeciej nauki należącej do filozofii, mianowicie *dialektyki* – co w starożytności uważano za jego największą zasługę, a często jest zupełnie pomijane przez tych, którzy najwięcej o nim mówią.”⁴ Przez naukę filozoficzną rozumie się tu „spekulatywne rozwijanie pojęcia”, którego przykład dał Platon m.in. w swoim *Parmenidesie*, według Hegla największym arcydziełem starożytnej dialektyki, naukę w tym sensie, jaki Hegel jej nadaje w tytule swego dzieła *Nauka logiki*. Ale z drugiej strony filozofia Platona jest zaledwie początkiem filozoficznej nauki, uwikłanym jeszcze w sposób przedstawiania, który nie jest naukowy. „Filozoficzna kultura Platona nie dojrzała jeszcze do tego. Nie jest to jeszcze czas dla właściwych naukowych dzieł, ogólna kultura nie osiągnęła jeszcze tego poziomu. Idea była jeszcze świeża, nowa; dopiero u Arystotelesa dojdzie do naukowego, systematycznego przedstawienia.”⁵ Mówiąc o idei, Hegel ma tu, oczywiście, na myśli to, co sam rozumie pod tym słowem i co jest właściwą treścią filozofii w tym sensie, że to, co jest poniżej poziomu idei, w ogóle nie stanowi przedmiotu filozofii i nie jest prawdą. Otóż zdaniem Hegla Platon uchwycił już na swój sposób ideę filozoficzną,

⁴ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 783.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 21.

ale zawierała ona istotne braki i nie był on jeszcze w stanie we właściwy sposób jej przedstawić. Świadomość idei wyrażała się u Platona przede wszystkim w tym, że prawda była dla niego czymś, co może być adekwatnie ujęte jedynie przez myślenie i czego natura jest nieodłączna od myślenia. I dodać od razu należy, że chodziło tu o myślenie dialektyczno-spekulatywne.

Platon odróżniał bowiem dwie formy myślenia – *διάνοια* i *νόησις*. *Διάνοια* to myślenie tego rodzaju, jakie występuje w geometrii, natomiast czyste myślenie to *νόησις*.⁶ Nietrudno zauważyć podobieństwo tego odróżnienia do różnicy dwóch władz myślenia – *Verstand* (rozsądek, intelekt) i *Vernunft* (rozum) – występującej u Kanta i Hegla, z tym, że Kant myślenie rozumowe umieszczał poza obrębem nauki, a Hegel, wprost przeciwnie, czynił je źródłem prawdziwej nauki, stojącej wyżej od nauk rozsądkowych. Platoński opis poznania rozumowego, który przytacza Hegel z VII księgi *Państwa*, można z powodzeniem odnieść do sposobu poznania, które uprawia w swojej filozofii sam Hegel: prawda rozumowa to coś, „«czego sam rozum (*λόγος*) dotyka mocą (umiejętnością) dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako zasady, tylko naprawdę (*τῷ ὄντι*) jedynie jako hipotezy, jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku (*ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμας*), aby wznieść się tą drogą do tego, co wolne od z góry przyjmowanych założeń (*ἀνυπόθετον*), do zasady całości (*τοῦ παντός ἀρχή*)», która istnieje sama w sobie i dla siebie, «[a] uchwyciwszy (*ἀψάμενος*) ją i z kolei trzymając się tego, co samo trzyma

⁶ Por. tamże, s. 57.

się zasady, zejść znowu do samego końca (τελευτή), nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *samymi rodzajami*, i w rezultacie poprzez same rodzaje dojść na koniec do nich (τοῖς εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.)» Właśnie poznaniem tego interesuje się i zajmuje filozofia; samo w sobie i dla siebie zostaje to zbadane przez czystą myśl, która porusza się w elemencie takich czystych myśli (νόησις).⁷⁷

Dialektyka ma u Platona także pewien zewnętrzny wymiar, związany z formą dialogu, którą z upodobaniem posługiwał się on w swoich dziełach filozoficznych. W ujęciu Hegla „chodzi w nich o to, aby zaprezentować różnaitość mniemań, a następnie poddać je badaniu, tak by wyłoniła się z tego jako rezultat prawda; albo też, jeżeli rezultat jest negatywny, stanowisko Platona reprezentuje cały przedstawiony ruch poznania.”⁷⁸ Różnica poszczególnych Platońskich dialogów pod tym względem odpowiada temu, że myślenie rozumowe występuje w dwóch formach: negatywnie-rozumowej czyli dialektycznej, i pozytywne rozumowej, czyli spekulatywnej.⁹ W ogólniejszym sensie dialektyka obejmuje obie te formy i dlatego Hegel utrzymuje, że wbrew potocznej opinii dialektyka ma nie tylko rezultat negatywny, ale i pozytywny. Myślenie spekulatywne jest, oczywiście, trudniejsze od uprawiania dialektyki wyłącznie negatywnej i stąd Platon w swoich dialogach nie zawsze potrafi wznieść się na poziom myślenia spekulatywnego,

⁷⁷ Tamże, s. 59.

⁷⁸ Tamże, s. 16

⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, § 79, s. 140.

czyli uchwycić „jedność określeń w ich przeciwstawności”, uchwycić „moment afirmatywny zawarty w ich rozplynięciu się i przechodzeniu.”¹⁰ Hegel ujmuje z tej właśnie perspektywy historię Akademii Platońskiej: „Filozofia Platona musiała przejść w procesie swego dalszego kształtowania się i wznoszenia się do wyższej zasady przez dwa stopnie. α) Istniejąca w rozumie ogólność musiała się rozdzielić, przybierając formę najsilniejszego, nieskończonego przeciwieństwa występującego w samoistności osobowej, istniejącej dla siebie świadomości. W ten sposób w nowej Akademii samowiedza powraca do siebie i rezultatem tego jest swego rodzaju sceptycyzm – negatywny rozum, który zwraca się przeciwko wszystkiemu, co ogólne, i nie potrafiąc odnaleźć jedności samowiedzy i tego, co ogólne, zatrzymuje się z tego względu przy samowiedzy. β) Natomiast neoplatonicy stanowią powrót, ową jedność samowiedzy i absolutnej istoty; w rozumie obecny jest dla nich bezpośrednio Bóg – rozumowe poznanie jest samo boskim duchem, a jego treścią jest istota Boga.”¹¹ W takim ogólnym sformułowaniu stanowisko neoplatoników nie różni się od stanowiska samego Hegla. I zarazem jasne jest, że dla Hegla filozofia Platona nie wzniosła się jeszcze na ten poziom. Dodać przy tym należy, że późny neoplatonizm jest według Hegla nie tylko zwieńczeniem historii filozofii platońskiej, ale zarazem też zwieńczeniem całej greckiej filozofii w ogóle – i dlatego jest on tyleż neoplatonizmem, co neoarystotelizmem

¹⁰ Por. tamże, § 82, s. 141.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 145–146.

i neopitagoreizmem.¹² Nie ulega też wątpliwości, że według Hegla stanowisko Arystotelesa reprezentuje wyższy punkt widzenia niż filozofia Platona.

Filozofia Platona jako synteza całej poprzedzającej go filozofii greckiej

Z historycznego punktu widzenia filozofia Platona była dla Hegla syntezą całej poprzedzającej go historii filozofii greckiej, tzn. Sokratesa i presokratyków. Przedstawione to zostało w poglądowy sposób w formie geograficzno-historycznego sylogizmu. „Jończycy i Wielka Grecja to dwa tereny, na których rozgrywa się ten pierwszy okres historii filozofii. I dopiero pod jego koniec filozofia zostaje zaszczerpiona i przyjmuje się we właściwej Grecji. [...] Należy więc zauważyć, że filozofie [tego okresu] różnicują się na dwie strony, na wschód i zachód. Jednym ugrupowaniem są ci z Azji Mniejszej, drugim – ludzie Zachodu, greccy Italczycy. [...] Po jednej stronie są] Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Leukippos, Demokryt, Anaksagoras, Diogenes z Krety. Po drugiej stronie są Italczycy: Pitagoras [...], Ksenofanes, Parmenides, Zenon, Empedokles. [...] Pierwszy przybywa do Aten Anaksagoras. I w ten sposób, wychodząc od obu terminów skrajnych, nauka łączy się w jedno w terminie średnim, a stolicą czyni sobie Ateny. [...] U ludzi Wschodu dominuje strona zmysłowa, materialna. Na Zachodzie przeważa myśl, zasadą czyni się myśl

¹² Por. tamże, s. 519 nn.

w formie myśli.”¹³ W takim ujęciu widoczna jest centralna dla Hegla para przeciwieństw – byt (Wschód) i myślenie (Zachód). Połączenie ze sobą w mniej lub bardziej doskonały sposób obu tych przeciwieństw to właśnie idea filozoficzna w rozumieniu Heglowskim. Hegel uznawał zapewne za konieczne, żeby obie strony przeciwieństwa ukonstytuowały się najpierw same dla siebie w swej jednostronności, żeby następnie mogły zacząć się łączyć jakoś ze sobą w wyższych postaciach filozofii. I właśnie pierwszą istotną taką wyższą postacią filozofii była filozofia Platona jako synteza wątków zaczerpniętych od poprzedników.

Z tej perspektywy jak najbardziej zrozumiała staje się forma dialogu, w jakiej Platon przedstawia własną filozofię. Mianowicie różne osoby dialogu reprezentują często różne stanowiska filozoficzne, które mają się złożyć na syntezę, jaką jest filozofia samego Platona. Hegel nie ma problemu z rozpoznaniem tego, co jest własną filozofią Platona, w sytuacji, gdy nigdy nie mówi on we własnej osobie, ale daje mówić innym i referować różne dawniejsze filozofie, „ponieważ to, co stanowi istotę filozofii, nie ulega zmianie”, przez co „każdy następny filozof będzie włączać i musi włączać do swojej filozofii filozofie poprzednie”, a „jego swoistym wkładem jest to, jak je dalej rozwinął.”¹⁴

Najważniejsze znaczenie w Platońskiej syntezie mieli eleaci, Heraklit, pitagorejczycy i Sokrates. Absolut jako Jedno Parmenidesa, określone przez niego jako byt, łączy

¹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994, s. 230.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 16.

się u Platona z zasadą Heraklita, „w myśl której byt istnieje w równie małym stopniu jak Nic, co oznacza, że określeniem Jednego jest stawianie się”. Podobnie Jedno pozostaje u Platona w jedności z wielością, co z kolei odsyła do pitagorejczyków, których określenia liczbowe, w szczególności triada, ujęte zostają przez Platona jako określenia myślowe. Z kolei dialektyka eleatów, mająca u nich znaczenie subiektywne (z powodu ich nadrzędnej zasady, że byt jest a niebytu nie ma), zamienia się u Platona w dialektykę obiektywną, zgodnie z którą, jak u Heraklita, przeobrażeniom podlegają same rzeczy, a zmienność ma swe źródło w nich samych. Podobnie refleksja moralna Sokratesa, która miała u niego kierować jednostkę ku sobie samej, nabiera u Platona obiektywnego znaczenia, rozszerza się co do zakresu i ma za przedmiot idee, które są myślami i istnieją same w sobie niezależnie od jednostkowych podmiotów. „Poprzednie filozofie znikają nie dlatego, że zostają obalone, ale [dlatego, że stają się momentami] w filozofii Platona.”¹⁵ Byt i niebyt, Jedno i Wiele itp. są to czyste myśli, ich logiczne rozważanie nazywa się dialektyką i takie rozważanie, w którym Platon porusza się z wielką swobodą, jest dla niego tym, co najwyższe w filozofii. Tak widzi to Hegel, który sam jest wielkim mistrzem w rozważaniu owych „czystych myśli”, i dlatego szczególnie interesują go u Platona takie dialogi jak *Parmenides.*, będące skądinąd prawdziwą torturą dla wielu miłośników Platona, których co innego u niego zachwyca i co innego chcieliby w jego dialogach znajdować.

¹⁵ Tamże, s. 67.

Forma filozoficzna i niefilozoficzna u Platona

W szczególności wielu miłośników zachwycają u Platona mity, do których często on nawiązuje, żeby ułatwić sobie przedstawianie własnej filozofii. Daje to Heglowi sposobność do przedstawienia swojego poglądu na temat różnicy w sferze ducha absolutnego między formą wyobrażenia, właściwą religii, a formą pojęciową, która powinna cechować filozofię. Wyobrażeniowa forma, w której wyrażone jest to, co absolutne, jest historycznie wcześniejsza i dostarcza treści filozofii, mającej za zadanie oczyszczenie jej z elementu zmysłowego i ujęcie w sposób pojęciowy. Historycznie przebiegało to w starożytności tak, że filozofia już na samym początku zerwała z religią ludową i jej mitologią, żeby rozwijać w wolny sposób formę pojęciową samą w sobie i dla siebie, i dopiero na zakończenie, w późnym neoplatonizmie, pojednała się z grecką religią ludową, wydobywając z wyobrażeń mitologicznych pojęciowy sens dzięki ich symbolicznej interpretacji. To dokonanie, będące zwieńczeniem całej historii filozofii greckiej, ma istotne odniesienie do Platona. W szczególności Proklos w swojej *Teologii Platońskiej* posłużył się spekulatywną strukturą logiczną zaczerpniętą z Platońskiego *Parmenidesa* jako matrycą, w której umieścił na odpowiednich miejscach liczne rozproszone w różnych dialogach Platona objawienia zaczerpnięte z mitologii i z misteriów. Jednak Platon nie był tu jedyną podstawą, gdyż w późniejszej Akademii Platońskiej ważną rolę odgrywało studiowanie traktatów logicznych Arystotelesa, co stanowiło tzw. „mniejsze

wtajemniczenie” – w odróżnieniu od „większego wtajemniczenia”, czyli lektury Platona. W tym układzie staje się widoczne nie tylko to, jak bogatym źródłem dla późniejszych filozofów był Platon, ale również jak bardzo jeszcze niedokończone było jego dzieło, co zresztą znalazło swój wyraz w tym, że nigdzie nie przedstawił on swojej filozofii w sposób systematyczny.

Jednak Hegel w rozdziale o Platonie nadaje jego filozofii pewne zewnętrzne ramy systemu, którego trzema częściami są: 1. Dialektyka, 2. Filozofia przyrody i 3. Filozofia ducha. Jest to w istocie dokładny odpowiednik podziału systemu samego Hegla, z tym że pierwsza część systemu Hegla nie nazywa się Dialektyka, ale Nauka logiki. Nie ulega wątpliwości, że Hegla najbardziej u Platona interesuje dialektyka. I wiele już powyżej na temat tej dialektyki powiedzieliśmy.

Hegłowska interpretacja Platońskiej nauki o ideach

Warto zaznaczyć, że właśnie w dziale „Dialektyka” Hegel omawia najbardziej kojarzoną z filozofią Platona naukę o ideach. Interpretacja Platońskich idei, jaką daje Hegel, znacząco odbiega od obiegowego ich rozumienia, w szczególności ich rozumienia przez tzw. „przyjaciół idei. Wyobrażają sobie oni, że to, co substancjalne, jest bezcielesne, intelektualne; i oddzielają od tego pole zmiany (γένεσιν): zmianie, stawaniu się (γένεσει) podlega to, co zmysłowe – to, co ogólne, istnieje dla siebie. Wyobrażają sobie oni idee jako nieruchome, a widzą [coś, w czym występują] określenia aktywności i pasywności.» W przeciwieństwie do nich

Platon twierdzi, «że temu, co naprawdę istnieje ($\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\delta\varsigma$ $\omicron\nu\tau\iota$), nie można odmawiać ruchu, życia, duszy i myślenia ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), że $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nie może istnieć nigdzie i w niczym, jeśli jest to nieruchome.»¹⁶.¹⁷ Ten cytat z Platońskiego *Sofisty* wyraża bardzo dobrze to, o co chodzi Heglowi w interpretacji nauki o ideach. Odróżnione są tu faktycznie trzy formy świadomości: ogląd zmysłowy, wyobrażenie i myślenie, którym w systemie logicznym Hegla odpowiada kolejno byt, istota i pojęcie. Wspomniani „przyjaciele idei” umieszczają je w sferze wyobrażenia i istoty, gdzieś „po tamtej stronie” niedostępnej poznaniu zmysłowemu i pozbawionej bytu w sensie Heglowskim, tzn. pozbawionej bezpośredniości. Tak rozumiane idee są wytworem refleksji, tzn. ruchu świadomości, która kieruje się od tego, co zmysłowe, ku niezmysłowej istocie jako czemuś, co jest jedynie założone w tym ruchu refleksji i jest pozorem bez bytu. U Hegla w pojęciu restytuowany zostaje moment bytu, którego brakuje istocie, nie jest to już jednak zewnętrzny byt przedmiotowy jak w oglądzie zmysłowym, ale byt wewnętrzny, istnienie podmiotowe. I dlatego pojęcie jest nie tylko przedmiotową myślą, ale jest również myśleniem podmiotowym, ma w sobie byt, życie, ruch. W Heglowskim rozdziale o Platonie z tego cytatu z *Sofisty* zdaje się wynikać, że albo Platon odszedł już od swojej nauki o ideach jako tym, „co naprawdę istnieje”, albo interpretuje je inaczej niż owi „przyjaciele idei”.

¹⁶ Platon, *Sofista* 248a–249a (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 72).

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 71–72.

Sprawa jest tym ważniejsza, że to fałszywe wyobrażenie idei dotyczy również rozumienia idei logicznej samego Hegla, którą przeważnie interpretuje się jako jedynie przedmiotową, tzn. pozbawioną rzeczywistej podmiotowości myśl snującą się w sobie i z siebie samej – wbrew wielokrotnym i dobitnym stwierdzeniom samego Hegla, że „czyste pojęcie” jest istniejącym, żywym, myślącym samo siebie Ja, istniejącą abstrakcją, która jest zarazem czymś nieskończenie w sobie konkretnym, istniejącą ogólnością, która jest bezpośrednio czystą jednostkowością. Zapewne Hegel w swojej interpretacji nastawiony był bardziej na rozpoznawanie u Platona elementów swojego własnego stanowiska niż na podkreślanie różnic, np. tej, że można przeciwstawiać jego jedną ideę wielości idei Platońskich. Hegel woli bowiem mówić o dialektyce Jednego i wielości u Platona, otwierającej możliwość traktowania tej wielości jako rezultatu uszczegółowienia ogólności, którą jest Jedno, zamiast uznawania każdej z osobna idei jako samej w sobie i dla siebie. W tym kierunku poszedł zresztą historyczny rozwój platonizmu i w późnym neoplatonizmie, u Proklosa, to, że Jedno wychodzi poza siebie, uszczegóławia się, a następnie powraca do siebie, ma podobnie jak u Hegla znaczenie pozytywne jako realizacja Absolutu, w której ten moment szczególności zostaje po części zachowany i jest jego wzbogaceniem. Z tego punktu widzenia znaczące jest też, że dla Hegla „Platońskie określenie nieśmiertelności duszy jest określeniem o wielkiej doniosłości, o tyle, że myślenie nie jest u niego własnością duszy, ale jej substancją, tak że dusza sama jest tym myśleniem.”¹⁸ Sama kwestia nie-

¹⁸ Tamże, s. 46

śmiertelności duszy jako pewnego wyobrażenia religijnego mało tu Hegla obchodzi, interesuje go jedynie okoliczność, że Platon wywodzi tę nieśmiertelność z tego, że substancją duszy jest myślenie i jest ona „w ten sposób ową ogólnością, która kieruje się refleksyjnie ku sobie, aby w sobie samej być u siebie samej” i być „tą tożsamością ze sobą samą”¹⁹. Punktem odniesienia jest tu już zapewne dla Hegla określenie Boga jako samomyślącej się myśli z *Metafizyki* Arystotelesa²⁰, określenie, które tak bardzo cenił, że zawierający je fragment tekstu zacytował na zakończenie swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych*.²¹

Przy ocenie przez Hegla Platońskiej nauki o ideach odgrywa, oczywiście, rolę to, jak sam Hegel ujmuje myślenie. Pozytywne ocenia więc to, że idea w sensie Platońskim jest myślą obiektywną, a nie jedynie moją myślą. Ale zarazem nie zgadza się na substancjalizowanie treści myślenia i traktowanie myśli jako bezpodmiotowej, czyli nie zgadza się z Platonem, o ile w taki sposób rozumieć jego naukę o ideach. Myśl jest bowiem obiektywna przede wszystkim w tym sensie, że sama jest rzeczywistością, i to rzeczywistością najwyższą, mianowicie jako myśl myśląca tożsama z myślą myślaną, jako istnienie polegające na myśleniu siebie. W takim akcie myślenia ogólność właściwa myśleniu jest bezpośrednio tożsama z jednostkowością jako jednostkowością tego, co w myślącej siebie myśli stanowi moment istnienia. Wszelka różna od tego treść ma charakter szczegółowy,

¹⁹ Tamże, s. 46

²⁰ Por. tamże, s. 185–187.

²¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 584.

tzn. wynika z zapośredniczenia. Jest to treść obiektywna o tyle, o ile stanowi konieczne zapośredniczenie prawdy, a ponieważ prawdą w postaci czystej jest tożsamość myśli myślącej z myślą myślaną, więc chodzi tu o zapośredniczenie jednostkowości z ogólnością lub ogólności z jednostkowością, strony przedmiotowej ze stroną podmiotową oraz na odwrót. Ponieważ zaś świat przedmiotowy przedstawia się skończonej jednostkowej świadomości jako zewnętrzny wobec niej, jako to, co inne, więc ta skończona świadomość nie jest absolutną prawdą. Pojawić się więc musi jako prawda świadomość nieskończona, czyli Bóg, albo człowiek o tyle, o ile zdołał przełamać bariery skończoności i rozpoznać w całym przedmiotowym świecie swoją własną przedmiotowość. Totalnością przedmiotowej szczegółowej treści jako zewnętrznej wobec podmiotu jest przyroda. Jest ona jednak w istocie zapośredniczeniem podmiotu z nim samym. Ostatecznym rezultatem tego zapośredniczenia jest jednak powrót do bezpośredniości jako czystego aktu myślenia samego siebie, wszelako z zachowaniem w pamięci całej przebytej drogi.

Uczenie się jako przypominanie sobie

Człowiek jako jednostkowa świadomość zdolna do tego, żeby myśleć siebie jako coś ogólnego, jako rodzaj, istnieje, oczywiście, dzięki wielorakiemu zapośredniczeniu i ma je faktycznie w sobie, choćby nie był tego świadomy. Na tym opiera się w interpretacji Hegla Platońska teoria poznania jako przypominania sobie. „Duch jest absolutnym rodzajem;

nie istnieje dla niego nic, czym sam w sobie nie jest; jego ruch jest tylko ciągłym powrotem do samego siebie. Zgodnie z tym uczenie się nie jest ruchem, w którym duch przyjmuje do siebie coś obcego, lecz polega ono jedynie na tym, że jego własna istota staje się czymś dla niego, albo też stanowi ono proces uświadamiania jej sobie. [...] W tym sensie można powiedzieć, że poznawanie tego, co ogólne, nie jest niczym innym niż przypomnieniem, wchodzeniem w siebie, że to, co najpierw ukazuje się w sposób zewnętrzny, określone jest jako coś wielorakiego, czynimy czymś wewnętrznym, czymś ogólnym – dzięki temu, że wchodzimy w siebie samych i w ten sposób doprowadzamy do świadomości własne wewnątrz.²² Hegel odwołuje się tu do etymologicznego sensu słowa *Erinnerung* (przypomnienie) – uwewnętrznienie – choć dodaje od razu: „Nie da się jednak zaprzeczyć, że u Platona wyraz «przypomnienie» ma często ów pierwszy, empiryczny sens”.

***Timajos* jako Platońska filozofia przyrody. Forma rozumowego sylogizmu**

Filozofię przyrody Platona Hegel znajduje w jego *Timajosie*. Filozofia przyrody w rozumieniu Hegla polega na tym, żeby logiczne określenia filozoficznej idei rozpoznawać w zewnętrznej, empirycznej przyrodzie na podstawie wiadomości dostarczanych przez nauki przyrodnicze. Te nauki przyrodnicze w epoce Platona nie były jednak wystarczająco

²² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 42.

rozwinęte i w wielu kwestiach rozmięły się ze stanem wiedzy współczesnej Hegłowi. Dlatego Hegel nie miał zamiaru wdawać się tu w kwestie bardziej szczegółowe, skupiając się na samej idei filozofii przyrody, która wyrażona została za pomocą mitu o stwarzaniu świata przez boskiego demiurga. Stwarzanie świata przyrody to religijne, a zatem niefilozoficzne wyobrażenie, które jednak ma pewien związek z filozofią Hegla jako odpowiednik przejścia od idei logicznej do przyrody, czyli od nauki logiki do filozofii przyrody. Na gruncie religii stworzony świat można ujmować jako samoobjawienie Boga i w tym ujęciu nie można poprzestać na stwierdzeniu, że Bóg to jedno, a świat to coś całkiem innego. W filozofii Platona zapewne sama w sobie zawarta jest ta myśl, że Bóg „jako skierowany refleksyjnie ku sobie byt” jest tożsamy z przedmiotową istotą świata, ale „w zawartym w *Timajosie* Platońskim przedstawieniu stawania się przyrody Bóg i istota rzeczy jawią się jako dwie odróżnione od siebie rzeczy.”²³ Bliższy związek łączy stworzony świat z koncepcją, czy też logiką, wedle której demiurg go stwarzał. A stwarzając go, „Bóg chciał uczynić świata podobnym do siebie i uczynić go bogiem”²⁴. I w tym układzie analogia do Hegłowskiego przechodzenia idei logicznej w przyrodę jest już wyraźniejsza.

Otóż demiurg stwierdził, że „«rozsądek (νοῦς) w ogóle nie może mieć w niczym udziału bez duszy. Zgodnie z tą refleksją umieścił on rozsądek w duszy, a duszę w ciele»,

²³ Tamże, s. 88.

²⁴ Platon, *Timajos* 30d–31b (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 99).

ponieważ rozsądek nie mógłby uczestniczyć w tym, co widzialne, bez ciała; «i dzięki temu, że je tak połączył, ten świat stał się żywą istotą obdarzoną duszą i rozsądkiem.»²⁵ (Widzieliśmy coś podobnego w *Fajdrosie*.) Mamy realność i νοῦς – oraz duszę, węzeł łączący oba te terminy skrajne; ten węzeł jest czymś całkiem prawdziwym, realnym.²⁶ *Mutatis mutandis* mamy w tym zawarte stanowisko samego Hegla. Νοῦς to idea logiczna, ciało to przyroda, a dusza reprezentuje moment jednostkowości ducha. Ponadto Hegel rozpoznaje w tych trzech momentach rozumowy sylogizm, tzn. główną formę swojego własnego spekulatywnego myślenia, oraz chrześcijańską Trójcę Świętą: „Innymi słowy jest to natura Boga. Jeżeli Bóg występuje jako podmiot, polega to na tym, że płodzi On Swego Syna, świat, realizuje się w owej realności, która jawi się jako Inne – ale pozostaje w tym tożsamy ze Sobą, unicestwia odszczepienie i łączy się w tym, co inne, ze Sobą Samym; dopiero w ten sposób jest On duchem.»²⁷

Hegel znajduje więc w *Timajosie* rozumowy sylogizm, po czym stwierdza: „Formy te od czasów Platona leżały ze dwa tysiące lat odłogiem; nie przeszły one do religii chrześcijańskiej jako myśli, ba, traktowano je nawet jako poglądy niesłusznie ocalone od zapomnienia, dopóki w czasach nowożytnych nie zaczęto rozumieć, że w określeniach tych zawarte jest pojęcie, przyroda i Bóg.»²⁸ Ba, Hegel znajduje w *Timajosie* dwie formy sylogizmu, nie

²⁵ Platon, *Timajos* 30ab (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 94).

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 93–94.

²⁷ Tamże, s. 96.

²⁸ Tamże, s. 96.

tylko trójdzielny, ale i czwórdzielny, z rozdwojonym terminem średnim, charakterystyczny dla przyrody: „W ten sposób termin średni zostaje przelamany; a występująca tu liczba Cztery jest w przyrodzie liczbą głównych przyczyn. Powód, dla którego to, co w sylogizmie rozumowym stanowi tylko trójcę, w przyrodzie przechodzi w czwórce, tkwi w tym, co przyrodnicze, jak że to, co w myśli jest bezpośrednio jednym, w przyrodzie rozdziela się. Mianowicie termin średni jest jako przeciwieństwo podwojonym terminem średnim.”²⁹ Hegel nie wyjaśnia tu bliżej, co właściwie powoduje tę różnicę. Wydaje się, że chodzi tu jedynie o różny sposób liczenia. Są, jak wiadomo, trzy momenty Heglowskiego pojęcia: ogólność, jednostkowość i szczegółowość. Ale szczegółowość związana jest z różnicą, a różnica ma dwie strony. Mamy więc faktycznie dwie przeciwstawne szczegółowości. Rozpatrywane przez Hegla jako najniższa postać idei życie zwierzęce obejmuje życie rodzaju i życie poszczególnych osobników. Ale życie rodzaju trwa dzięki rozmnażaniu się osobników, a w tym rozmnażaniu występuje różnica płci. W sumie więc w zapośredniczeniu życia rodzaju przez życie osobnika występuje para osobników, samica i samiec, choć zapewne na poziomie niższym niż rozumne życie ludzkie brakuje refleksji, że oba te różnej płci osobniki są osobnikami tego samego rodzaju, przez co wprawdzie ich osobniczość (jednostkowość) jest oddzielna, ale rodzaj (ogólność) wspólny dla obojga. Licząc, doliczymy się tu zatem czterech momentów: ogólność (rodzaj), jednostkowość (żywy osobnik) i dwie

²⁹ Tamże, s. 97.

szczególności (dwie płci, za sprawą których reprodukuje się rodzaj). W odniesieniu do człowieka na poziomie społecznym w pierwszej postaci rozpatrywanej przez Hegla też szczególność występuje jako podwojona, mianowicie na pana i niewolnika. I także nie dochodzi tu do refleksji, że pan i niewolnik są dwiema jednostkami tego samego rodzaju, gdyż pan nie uznaje niewolnika za taki sam byt dla siebie, jakim jest on sam dla siebie. Również w odniesieniu do Trójcy Świętej sprawa nie jest jednoznaczna, nawet dla samego Hegla, który w rozdziale o Jakobie Böhme wspomina, i to z aprobatą, o podwojeniu Syna, którym najpierw jest Lucyfer, a dopiero potem Chrystus. Mianowicie Lucyfer reprezentuje oddzielanie się, odpadnięcie stworzeń od Stwórcy i ich konstytuowanie się w byty osobne, a Chrystus – powrót do Ojca przez przełamywanie własnej odrębności czy też osobności. „Böhme nazywa go – to Ja-jako-nic-będące-czymś (*Ichts*) – również *Lucyferem*, pierwotnym Synem Boga – pierwotnym aniołem w porządku stworzenia (*kreätürlich*). Ale ten Lucyfer odpadł, na jego miejsce przyszedł Chrystus. Oznacza to związek diabła z Bogiem; jest tu innobyt, a następnie byt dla siebie, byt-dla Jednego (*Für-Eines-Sein*), to, że dla Jednego istnieje to, co inne (*das Andere*). Źródło zła jest w Bogu, pochodzi ono z Boga. Oto największa głębia Jakoba Böhme. Ten Lucyfer odpadł.”³⁰ To odpadnięcie (*Abfall*) zostało zapewne przejęte przez Hegla od Böhme. Stworzenie, które odpadło od Stwórcy, jawi się jako to, co inne, zrazu

³⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 245–246.

zupełnie obojętne, zewnętrzne. W opisie swojej absolutnej metody dialektyczno-spekulatywnej w ostatnim rozdziale *Nauki logiki* Hegel nazywa to Inne pierwszą, formalną negatywnością, w odróżnieniu od absolutnej negatywności jako sprzeczności domagającej się rozwiązania. „W tym punkcie zwrotnym metody proces poznania powraca zarazem do samego siebie. Ta negatywność jako znosząca siebie sprzeczność jest przywróceniem pierwszej bezpośredniości, prostej ogólności; bezpośrednio bowiem inne innego, negatywne negatywnego jest tym, co pozytywne, tożsame, ogólne. Ta druga bezpośredniość jest w całym przebiegu, jeśli w ogóle chce się liczyć, tym, co trzecie w stosunku do pierwszej bezpośredniości i tego, co zapośredniczone. Ale jest ona również tym, co trzecie, w stosunku do pierwszej czyli formalnej negatywności i do absolutnej negatywności czyli do drugiej negatywności; a ponieważ owa pierwsza negatywność jest już terminem drugim, więc to, co liczone było jako trzecie, można również liczyć jako czwarte i abstrakcyjną formę uważać za czwórdzielną a nie trójdzielną; w ten sposób to, co negatywne, czyli różnicę, liczy się jako podwójność.”³¹ Warto też przy tej okazji wspomnieć o Jungu, dla którego Archetyp (Jaźń, bóstwo) ma strukturę oscylującą między trójdzielnością a czwórdzielnością. Jung uważał, że odkrył tę formę w sposób empiryczny w drodze analizy przejawów nieświadomości, mianowicie w postaci czterech elementów, z których jeden czymś się w widoczny sposób różni od trzech pozostałych.

³¹ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 792.

Aluzji do tej formy doszukiwał się on nawet na samym początku *Timajosa*: „Jeden, dwóch, trzech. A gdzie, drogi *Timajosie*, nasz czwarty [...]?”

Timajos daje więc Hegłowi sposobność do podjęcia centralnych zagadnień własnej filozofii, co tym bardziej podnosi w jego oczach rangę tego pitagorejskiego dialogu, że chodzi tu o kwestie, które „przez dwa tysiące lat leżały odłogiem”. W szczególności Hegel ceni wysoko słynny opis stwarzania przez demiurga duszy świata: „Jest to jedno z najświetniejszych, najgłębszych miejsc Platona; mianowicie «Z istoty niepodzielnej, która zawsze jest sobie równa, oraz z istoty podzielnej, z jaką mamy do czynienia w ciałach, utworzył Bóg trzeci rodzaj istoty, będący zespoleniem tamtych dwóch w coś, co stanowi termin średni, uczestniczący zarazem w naturze tego, co równe samemu sobie i w naturze tego, co inne.»”³² Oczywiście, tożsamość i różnica jako momenty wszystkiego, co prawdziwe, i zapośredniczenie się wzajemne obu tych momentów to podstawa całej spekulatywnej logiki Hegla.

Platońska koncepcja państwa

Z tego, co z filozofii Platona Hegel włącza do filozofii ducha, najbardziej go interesuje filozofia praktyczna, dotycząca kwestii etycznych, w szczególności państwa. W istocie więc ten podrozdział poświęcony jest prawie wyłącznie temu, co sam Hegel nazywa sferą ducha obiektywnego.

³² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 100.

W nawiązaniu do cytowanego już stwierdzenia Diogenesa Laertiosa, że „jak Tales był twórcą filozofii przyrody, a Sokrates filozofii moralnej...”, warto podkreślić, że w odniesieniu do filozofii moralnej Hegel przeciwstawia Platona Sokratesowi. Hegel widzi w Sokratesie reprezentanta nowej zasady, jaką była zasada indywidualizmu, która przeciwstawiła się tradycyjnej zasadzie prymatu wspólnoty opartej na życiu zgodnie z obyczajami nad jednostką i jej samostanowieniem w dziedzinie moralnej. Los Sokratesa był tragiczny, gdyż afirmując jedną zasadę, musiał pogwałcić drugą, musiał być winny i ponieść za to karę – podobnie jak Antygona z tragedii Sofoklesa. Sam Hegel w swej filozofii skłaniał się do uznawania nadrzędności ducha ogólnego, ducha narodu, ducha czasu nad jednostką, gdyż w swojej filozofii traktował ducha jako kontinuum, które dla zanurzonych w nim jednostek jest po prostu warunkiem możliwości istnienia. Platon nie doszedł wprawdzie jeszcze do takiego pojęcia ducha, ale intuicyjnie przyjmował tę ogólną perspektywę, co Hegel rozpoznał skwapliwie w owym znanym fragmencie *Państwa*: „Sprawiedliwość – zgodzimy się na to – bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie? – Tak jest. – A czy państwo nie jest większe od jednego człowieka? – Większe. – To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. [...] Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukać, czym ona jest.”³³

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 115

Hegel jako krytyk teorii opierających państwo na umowie społecznej, teorii zakładających ludzkie jednostki jako atomy istniejące same w sobie i dla siebie, znajduje tu w Platonie sojusznika. Uznaje też za słuszny podział obywateli na różne grupy, pełniące różne funkcje społeczne. Poza tym jednak zdecydowanie krytykuje Platońską koncepcję państwa. Krytykuje sam pomysł wymyślenia przez filozofa ustroju państwa, gdyż ten ustrój wynika organicznie z historii i zwyczajów narodu, nie powinien powstawać w abstrakcyjny sposób w czyjejś głowie. A zwłaszcza krytykuje to, że Platońskie państwo ingeruje w związki rodzinne i dławii wszelką podmiotową wolność. Sam w swojej filozofii społecznej wyodrębnia trzy względnie autonomiczne sfery: rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo, uznając w szerokim zakresie prawa osób jako działających w społeczeństwie obywatelskim podmiotów do realizacji swoich partykularnych, egoistycznych interesów, ale dopuszczając też regulującą rolę państwa w sytuacji, gdy wolna gra jednostkowych egoizmów, zamiast wytwarzać harmonię, doprowadza do kryzysów.

Piotr Graczyk
**Platon i Marks czyli o antyfilozofii jako
nieusuwalnym aspekcie myślenia**

Zestawianie filozofii Platona i filozofii Marksa wydaje się, na pierwszy rzut oka, przedsięwzięciem scholarskim i jałowym, a to ze względu na dzielące tych dwóch myślicieli historyczne otchłanie. Żyli w innych epokach, w innych warunkach i w innych środowiskach społecznych; myśleli o innych rzeczach i w inny sposób. Jednak zestawienie tych dwóch autorów stać się może okazją do przyjrzenia się raz jeszcze – śladem takich myślicieli jak György Lukacs¹, Louis Althusser² czy, na gruncie polskim, Marek Siemek³ – relacjom między pisarstwem Marksa a filozofią, której symbolem jest Platon. Chociaż możliwe, że również

¹ Por. G. Lukacs, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1988.

² Por. L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.

³ Por. M. J. Siemek, *Lukacs – marksizm jako filozofia*, w: Tenże, *Wolność, rozum intersubiektywność*, Warszawa 2002.

w pismach Platona pojawia się napięcie podobne do tego, jakie zarysować chciałbym między Marksem a filozofią – że w nich również myślenie antyfilozoficzne siłuje się z filozofią *in statu nascendi*.

Teza, którą będę rozwijał, głosi: od Sokratejskich początków jest w filozofii coś antyfilozoficznego, pewnego rodzaju nakierowany na własne praktyki patos podejrzliwości, rozdwajające się dążenie, które samo siebie bierze za cel ataku. Filozofowie zawsze podejrzewali, że stawiają pytania w sposób, który prowadzi do zafałszowanych z zasady odpowiedzi. Arystoteles w *Protreptikosie* stwierdza, że „zastanawianie się nad tym, czy powinniśmy filozofować czy nie” wchodzi w zakres filozofowania⁴. Na licznych przykładach z historii filozofii pokazać można, jak ważnym aspektem filozofowania było podważanie pytania filozoficznego jako takiego, kwestionowanie źródła i prawomocności filozofii w ogóle, a nie tylko podważanie poszczególnych odpowiedzi albo poszukiwanie lepszych pytań. A zatem pytać o relację Platona i Marksa może też znaczyć: pytać o prawomocność postawy filozofującej.

Kluczowy współczesny przykład myśli skupiającej się na tym pytaniu (jak również przykład związanych z tym paradoksów) stanowi twórczość Wittgensteina, w obu jej głównych postaciach („wczesny” i „późny” Wittgenstein). Antyfilozoficzność Marksowską warto rozpatrywać w kontekście Wittgensteinowskiej *praxis* myślowej, co przynieść może zresztą zyski obu stronom tego zestawienia, to znaczy ulepszyć zarazem interpretację myśli Marksa jak

⁴ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fr. 6 (Düring), przeł. K. Leśniak.

i Wittgensteina⁵ – sprawić, że staną się one pod pewnymi względami przydatniejszym narzędziem myślenia. Wittgenstein zmarksizowany – to znaczy czytany z perspektywy teoretycznej praktyki marksowskiej – traci cechy banalistycznie zdroworozsądkowe, przestaje być filozofem „zwykłości” i potoczności, oddala podejrzenia o naturalizm (o jakie posądza jego późną twórczość polski tłumacz *Traktatu* i *Dociekań* Bogusław Wolniewicz⁶) i fatalizm. Marks zwittgensteinizowany – to jest interpretowany przez pryzmat działań (anty-)filozoficznych Wittgensteina – traci pozory dogmatycznego teoretyka praw historycznych albo despotycznego reformatora ludzkości w imię wyrozumowanego, abstrakcyjnego ideału społecznego.

Zacznijmy od prostego stwierdzenia faktu: Marks nigdy nie był filozofem akademickim. Napisał co prawda za młodu dysertację doktorską o filozofii starożytnej (*Różnice między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*)⁷, jednak jego kariera uniwersytecka pozostała w sferze niezrealizowanych planów; kiedy jego przyjaciela i opiekuna naukowego, Bruno Bauera, wyrzucono z akademii z powodów politycznych, Marks, radykalniejszy politycznie od Bauera, stracił szansę, aby zostać niemieckim profesorem. W ten sposób znaczące stwierdzenie, od którego Leszek

⁵ Coś podobnego sugeruje autor antologii tekstów poświęconych zestawieniu Marksa i Wittgensteina, G. Kitching (por. *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, red. G. Kitching, N. Pleasants, London 2002).

⁶ B. Wolniewicz, *Wstęp. O Dociekaniach*, w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. XVI-XXI.

⁷ K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1966.

Kołąkowski rozpoczyna swoją książkę o głównych nurtach marksizmu: „Karol Marks był filozofem niemieckim”⁸ nigdy nie było rzeczywistością w sensie instytucjonalnym.

Ale to nie ten sam w sobie kontyngentny fakt rozstrzyga o jego stosunku do filozofii: istotniejsze jest to, że jego twórczość nabrała szybko cech antyfilozoficznych. Marks nie był po prostu filozofem, który tworzył poza akademią – był antyfilozofem. Jego twórczość i działalność lokuje się w świadomej i zdeklarowanej opozycji do działalności umysłowej jaką jest filozofia, której apogeum Marks widział w heglizmie. Słynna jedenasta teza z *Tez o Feuerbachu* głosi, jak wiadomo: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić”⁹. Ta zmiana świata kojarzyć się może z *dictum*, jakie znaleźć można w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina: „cały sposób patrzenia trzeba obrócić wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby”¹⁰.

Co rozumiem tutaj przez antyfilozofię? Chciałbym zaproponować szerokie rozumienie tego terminu, dla którego punktem wyjścia uczynić można fragment wspomnianej już wyżej Arystotelesowskiej *Zachęty do filozofii*. Stagiryta stwierdza wprawdzie, że myślenie o tym, czy należy filozofować samo należy już do zakresu filozofii: zawsze gdy myślimy to już płyniemy po akwenu filozofii, nie ma momentu, w którym stalibyśmy na brzegu zastanawiając się czy wskoczyć do wody. Inaczej mówiąc nie ma metafilozofii,

⁸ L. Kołąkowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, s. 5.

⁹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* w: K. Marks, F. Engels, *Dziela* (dalej MED), tom 3, Warszawa 1961, s. 8.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, fr. 108, dz. cyt., s. 71.

lecz sama filozofia jest już metafizyką. Jednak – również z tego powodu – odpowiedź na pytanie „czy filozofować?” musi być twierdząca. Uderzające uzasadnienie tej odpowiedzi znajdujemy w dalszym fragmencie *Proteptikosu* w którym przeczytać można, że:

Spośród myśli te są wolne, które mogą być wybierane dla nich samych (δὲ αὐτὰς αἰρεταί), natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic. To co ma cel w sobie przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to co jest wolne przewyższa to, co nie jest wolne¹¹.

Widać tutaj w załączku całą późniejszą arystotelesowską apoteozę teorii. Filozofia to dla Arystotelesa działalność polegająca na myśleniu autotelicznych myśli. Uzupełniając tę koncepcję o pojęcie samokontemplującego się boga – pierwszego poruszyciela świata, otrzymujemy coś w rodzaju teologii autotelicznej teorii. Filozof uczestniczy w boskości przez uskutecznianie autotelicznych aktów myślowych, które przynależą do nauk uszeregowanych hierarchicznie, z filozofią na czele hierarchii. Każde poznanie naukowe, o ile posiada ten moment kontemplacyjny – tożsamy z autotelicznością, będący myślą myślaną dla niej samej – staje się częścią boskiego bytu, wykracza poza rzeczywistość zmysłową ku boskiemu źródłu istnienia. Poszczególne nauki są jakby częściami myślenia boga,

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fr. 25 (Düring), przeł. K. Leśniak.

które wobec rzeczywistości zmysłowej, a więc złożonej, składającej się z elementu formalnego i materialnego, pełni funkcję nadrzędną – jest jej czynną stroną, formą, tożsamą z celem i będącą zarazem ruchem urzeczywistnienia tego celu, entelechią. Stąd aktualizowanie i ulepszanie teorii – de facto nigdy do końca niedokonana praca usuwania aporii i porządkowania wiedzy – jest najwyższą dostępną dla człowieka formą partycypowania w boskości, w źródłowym i centralnym ruchu syntetyzującym rzeczywistość jako taką.

Przy okazji ukazuje się bliskość kontemplacji i polityki. Kontemplacja – działalność teoretyczna – jest władzą ustawodawczą i zarazem władzą wykonawczą rzeczywistości zmysłowej ale także wszelkiego myślenia instrumentalnego, służącego innym celom niż samo myślenie. Myśli służące jakiejś innej sprawie niż one same – na przykład, te którą są częścią jakichś pozamyślowych całości – mogą mieć jedynie status służebny wobec filozofii, która wyobrazona zostaje tym samym na podobieństwo właściciela niewolników, uogólnionego arystokraty albo obywatela πόλις, oddającego się czasowi wolnemu, σχολή (i w rzeczywistości jest właśnie wolnością bezpośrednich albo pośrednich właścicieli niewolników, jakimi byli obywatele πόλις od pracy fizycznej i zmysłowego niezaspokojenia). To „niepróżnujące próżnowanie” samo w sobie jest ruchem zmierzającym w stronę doskonałości, w stronę bytu boga, poruszyciela świata: stanowi bowiem część boskiego samooglądu.

Inaczej mówiąc filozofia zapisuje, a wyjątkowo czystych (wolnych od wszelkiej instrumentalności) momentach kontemplacji wprost uczestniczy w akcie powoływania świata do istnienia; myśli które utrwała są zapisami obrotów

rzeczy samej. Pojęcie zapisu wydaje się tu o tyle ważne, że uzyskuje ono systemowy sens w traktacie *O duszy*: formy składające się na hierarchię bytową świata wprost zapisują się we wrażliwej materii intelektu biernego, który Arystoteles przyrównuje do niezapisanego tablicy¹².

Ten fakt, że Arystoteles włącza zapis do istoty eidezy, stanowi o istotnej różnicy między klasyczną filozofią filozofii – przez którą rozumiem tutaj arystotelesowską wykładnię myślenia – a jej wstępną, platońską fazą. Jednym z najważniejszych motywów filozofii Platona stanowi bowiem krytyka pisma. Filozofia – jak czytamy choćby w *Fajdrosie* – jest dla Platona przede wszystkim procesem wychowawczym i autowychowawczym, jest pewną działalnością nastrajającą duszę na odbiór prawdy, będącej raczej swego rodzaju wydarzeniem transcendencji niż jedynie biernym odwzorowaniem porządku świata (ani nawet uczestnictwem w takim skądinąd istniejącym porządku).

Wydarzenie, jakim jest Platońska prawda (moment filozoficznego olśnienia) może być, co prawda, aluzyjnie przedstawione w formie literackiej, ale to przedstawienie nie ma wartości samo w sobie; w *Fajdrosie* Platon porównuje zapisywanie filozofii do uprawiania „ogródków Adonisa”¹³. Mamy tu do czynienia ze swego rodzaju krótkotrwałą chwałą pisarską, podobną może do sławy jaka była udziałem jednego z bohaterów *Uczt*y, dramatopisarza Agatona (inną jednak od gorzkiej mądrości Arystofanesa, takiego jaki przedstawiony został w *Uczcie*). Filozofia zapisana staje

¹² Arystoteles, *O duszy* 430a.

¹³ Platon, *Fajdros* 276b.

się pewną grą literacką i umiera razem z zainteresowaniem publiczności, którą udaje się jej poruszyć.

Akces do filozofii jako działalności życiowej oznacza automatycznie dystans do tego rodzaju gier literackich – na rzecz kultu pewnego rodzaju pozaosobowej i pozazyciowej dziedziny, która wydaje się raczej udaremniać niż wspierać próby swojego uchwycenia w postaci pewnego zbioru twierdzeń, O ile bowiem filozofia – jako poznanie prawdy – jest u Platona drogą do olśnienia, to szczególnie ważną rolę na tej drodze odgrywają sprzeczności logiczne, a więc sytuacje w której równocześnie uznawane za prawdziwe twierdzenia lub zbiory twierdzeń na temat rzeczywistości okazują się niekoherentne. Ten motyw sprzeciwia się wizji systematycznej, wielopokoleniowej pracy poznawczej, ejdezy Arystotelesowskiej, której zadaniem jest między innymi gromadzenie zbiorów twierdzeń prawdziwych i dbanie o ich niesprzeczność. Bóg Arystotelesa myśli rzeczywistością, a teoria filozoficzna stanowi zapis tego myślenia. Bóg Platona sabotuje wszelkie próby zapisania go – czy raczej zapisania tego, co jest doświadczeniem jego spotkania, olśnieniem filozoficznym – w formie spójnej logicznie teorii. Jest tak, jakby według Platona – a przynajmniej według niektórych jego dialogów – rzeczywistość mogła traktowana jako coś, co zapisać można w postaci linearnego i spójnego logicznie, to znaczy niesprzecznego, dyskursu jedynie na niższym poziomie świadomości, a mianowicie w dziedzinie opinii, którą opuścić należy, wstępując na drogę filozofii. Nigdzie nie widać tego tak wyraźnie jak w *Parmenidesie*. Są też jednak w korpusie pism Platona momenty wyraźnie wprowadzające model arystotelesowski, najważniejszym przejawem tej tendencji jest *Timajos*.

Przez antyfilozofię rozumiem więc w tym tekście refutację modelu arystotelesowskiego – myśl odrzucającą samoapoteozę teorii. Co ciekawe, wydaje się, że wbrew temu, czego można by oczekiwać, Kantowski „przewrót kopernikański” nie stanowi pod tym względem decydującej cezury. W Kantyzmie moment syntezy rzeczywistości przesunięty zostaje jedynie do wnętrza podmiotu transcendentalnego. O ile Arystotelik myśli dosłownie rzecz samą – podłącza się do siatki pojęć stanowiącej aktywny rdzeń rzeczywistości – o tyle kantysta w sposób autoteliczny myśli transcendentalne poznanie – podłącza się do siatki pojęć stanowiących jedynie możliwy, uniwersalny sposób pojmowania rzeczywistości, której samo istnienie przestaje być jego sprawą (ten brak dostrzega w XX wieku Heidegger, próbując filozofii, która na platoński, apofatyczny sposób próbuje przebić się do istnienia, odmiennego od każdej z treści rzeczywistości – co ciekawe podobną konstatację i podobną tęsknotę do tego co nieprzedmiotowe ale zarazem najważniejsze znaleźć można również w *Traktacie* Wittgensteina).

We wczesnej filozofii Wittgensteina temat formy logicznej traktowany jest nadal zgodnie z arystotelesowskim modelem teorii (w wersji kantowskiej: transcendentalna forma nie dotyczy samego świata lecz poznania) – tyle, że sama forma również okazuje się w końcu tym, co apofatyczne i w związku z tym twierdzenia jej dotyczące należy odrzucić na podobieństwo wykorzystanej do wejścia na wyższy poziom drabiny. Zmieni się to dopiero w późnej filozofii Wittgensteina, gdy miejsce formy językowej zajmą gry językowe, niedefiniowalne – to znaczy nieograniczenie różnorodne (połączone jedynie przez „podobieństwa rodzinne”)

konteksty użycia słów o lokalnym i temporalnie ograniczonym zasięgu. Ale Wittgenstein nie był pierwszym, który uznał, że słowa nie odwzorowują formy świata, a co najwyżej modyfikują ludzkie zachowania w ramach pewnych większych, ruchomych układów.

Za wzorcową deklaracją niearystotelesowskiego rozumienia myślenia mogą być bowiem uznane Marksowskie *Tezy o Feuerbachu*. Najczęściej przywoływana jest teza ostatnia, ale przyjrzyjmy się zawrotnie zagęszczonej pierwszej tezie, zawierającej coś w rodzaju skróconego wykładu historii filozofii:

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie obiektu, czyli postrzeżenia (*Anschauung*), nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie. To sprawiło, że stroną czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywiście różne od przedmiotów myślowych, samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności *przedmiotowej*.¹⁴

¹⁴ MED, t. 3, dz. cyt., s. 5.

Tę skróconą historię filozofii rozwinąć można, posługując się rozróżnieniami wprowadzonymi wyżej w tym tekście. O ile u Arystotelesa poznanie działa na zasadzie *tabula rasa*, jest biernym zapisem czynnego działania formy syntezującej świat, to wszelka dotychczasowa metafizyka materialistyczna, odrzucając pierwiastek ponadzmysłowy, powtarza Arystotelesowski model poznania: teoria jest biernym odzwierciedleniem działania czynnej siły syntetyzującej rzeczywistość – w tym wypadku materii. Filozofia nadal bezwiednie traktuje sama siebie jako zapis myśli boga, który jednak interpretowany jest w tego rodzaju metafizycznym materializmie jako obiektywna zmysłowość, jako zbiór zmysłowo poznawalnych przedmiotów poznania (postrzeżeń).

W idealizmie – co znaczyć tu może: u Kanta i takich jego następców jak Fichte – siła syntetyzująca rzeczywistość jako poznawalną umieszczona zostaje w podmiocie, ale teoria nadal traktowana w niej jest jako zapis mechanizmu syntetyzującego rzeczywistość.

W przypadku idealizmu typu Heglowskiego, rzeczywistość ujmowana jest jako duchowa, to znaczy już w swojej konkretnej, społecznej, gospodarczej i politycznej postaci historycznej. Nadal jednak siłą, która włada tą rzeczywistością są według Hegla pojęcia (czy wręcz Pojęcie zawierające w sobie całokształt procesu historycznego), co gwarantuje filozofii centralne miejsce w całym procesie.

Co prawda trzeba powiedzieć że jest to miejsce, które według Hegla filozofia zajmuje dopiero *post festum*: ptak Minerwy wylatuje o zmierzchu, „filozofia przychodzi zawsze

za późno”¹⁵. Historia kształtuje swoje formy – a może raczej gry językowe – w procesie dialektycznym, a więc wykorzystującym siłę sprzeczności immanentnych pojęciu (zasadzie poznawczej, podmiotowi ujętemu jako zmieniający się), które wcielając się w zmysłowe formy posługuje się (oczywiście „chyttrze”) siłami kultury, prawa, polityki, sztuki itd. Dopiero rezultat tych konfliktów wewnętrznych pojęcia jest w stanie usystematyzować filozofia, będącą myślowym ujęciem własnej epoki dokonany z perspektywy jej zamknięcia. Nadal jednak tym, co uchwytytuje filozofia, jest rdzeń syntetyzujący formę świata albo formę ”Ducha” czyli w późniejszym i skromniejszym ujęciu hermeneutycznym: kultury.

Tymczasem według Marksa język niczego nie odzwierciedla, ani też nie jest niczym z założenia centralnym, albo przeciwstawnym wobec pozostałych czynników historycznych. Język jedynie uczestniczy w „działalności ludzkiej”, którą Marks nazywa „przedmiotową”. Jest to bardzo interesujące, choć niezmiernie skrótowe sformułowanie. Ludzie wytwarzają przedmioty. To prawda banalna, ludzie produkują różne przedmioty, stoły i karabiny. Ale może to też znaczyć: ludzie wytwarzają przedmiotowość, sprawiają, że pewne zjawiska rozumiane, traktowane i używane są jako przedmioty. Samo pojęcie przedmiotu jest jednym z takich wyprodukowanych w ramach „działalności ludzkiej” przedmiotów: w różnych językach i kulturach może być ono zresztą rozumiane i używane w rozmaity sposób, jego filozoficzne użycie w ramach historii filozofii europejskiej

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 21.

jest tylko jednym z wielu. Rzecz w tym, że wszystko z czym człowiek ma do czynienia zostało wyprodukowane w ramach aktów „działalności ludzkiej”.

Marks podkreśla, że działalność produkująca przedmioty (i przedmiotowość) ma charakter ludzki. Ten nacisk na antropogeniczny charakter wszelkiej przedmiotowości charakterystyczny jest dla wczesnej twórczości Marksa. Różnica między filozofią „młodego” i „starego” Marksa nabrała szczególnego znaczenia w sześćdziesiątych latach XX wieku. Zwłaszcza z perspektywy ukształtowanej przez francuski strukturalizm filozofii Louisa Althussera, przeciwstawiającego się wykładni Lukacsowskiej z okresu *Historii i świadomości klasowej*, myśl młodego Marksa wydaje się skażona pewnego rodzaju antropologicznym czy nawet antropocentrycznym przesądem, który podminowuje jej materializm swego rodzaju eschatologiczną religijnością, zaczerpniętą z heterodoksyjnych prądów wielkich monoteizmów. Centralną rolę w tej filozofii, wciąż nie dość wyemancypowanej spod wpływów Hegla, a co ważniejsze również Feuerbacha, byłoby pojęcie alienacji. Istota gatunkowa człowieka cierpi na alienację swoich sił pod wpływem kapitalizmu, rewolucja miałaby być aktem eschatologicznego wyzwolenia żywej pracy ludzkiej spod tyranii martwych sił kapitału.

Tego typu, nieco złośliwe streszczenie religijnego rysu wczesnej myśli Marksa nie wyczerpuje oczywiście potencjalnych możliwości zawartych w jego koncepcjach, tego Althusser nie twierdzi – jednak rzeczywiście coś jest tu na rzeczy: w przypadku młodego Marksa mamy do czynienia ze swoistą ateistyczną eschatologią. Pod tym

względem zbudować można paralelę między młodym Marksem a wczesnym Wittgensteinem. Co prawda jeśli chodzi o pogląd na temat języka, a tym samym interpretację sensu działalności teoretycznej, już młody Marks – korzystający zresztą pod tym względem z odkryć Hegla (dla którego język jest częścią historycznie względów układów kulturowo-ekonomiczno-politycznych), ale odrzucający myśl o pojęciowym fatum działającym w historii – stoi na tej samej pozycji co późny Wittgenstein. Jednak łączy go z wczesnym Wittgensteinem wizja pewnego rodzaju aktu wyzwolicielskiego – „odrzucania drabiny” (w tym wypadku: jakubowej drabiny dziejów jako realizacji nadzmysłowego rozumu). Za jednym zamachem robotnicy mogą pozbyć się krępujących ich działania historycznych łańcuchów. Co prawda nie za sprawą czynu teoretycznego, ale rewolucyjnego – jednak jest on równie centralny i sięgający do sedna rzeczywistości ludzkiej, co gest wczesno-wittgensteinowski, który z tej perspektywy wydawać się może przywiązany do wizji znanej z *Protreptikosu*, a mianowicie wizji filozofii jako autotelicznej działalności ludzkiej (tylko że w tym wypadku praktycznej a nie teoretycznej, rewolucyjnej a nie kontemplacyjnej), która umieszcza człowieka w centrum sił rządzących światem.

Alternatywa antyhumanistyczna zaproponowana przez Althussera grzeszy co prawda wiarą w jakąś abstrakcyjną naukowość, która daje teoretykowi marksistowskiemu kompetencje specjalisty od historii, społecznego terapeuty podobnego do freudowskiego albo raczej lacanowskiego psychoanalityka, o czym przeczytać można w kryptycznym

tekście *O stosunku Marksa do Hegla*¹⁶. Filozofii, pisze tam Alhusser, nie należy likwidować, ale trzeba przekształcić ją na wzór psychoanalizy, tak by jej nieświadomość – bezosobowy proces historyczny, który do tej pory rządził jej pojęciami – stał się sterowalny. Z tej perspektywy Alhusser czytał późną twórczość Marksa.

Jednak zamiast technokratycznego, breżniewowskiego z ducha Alhusserianizmu zaproponować można Wittgensteinowskie odczytanie późnej filozofii Marksa. W *Dociekaniach filozoficznych* jednorazowy, rewolucyjny akt odrzucania filozofii przez dowiedzenie niewypowiadalności formy (i tym samym niewypowiadalności dowodu na jej niewypowiadalność) zastąpiony został przez szereg doraźnych terapii, który można przerwać w każdym momencie: „właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie kiedy tylko zechcę”¹⁷. Narzędziem tych terapii jest analiza gier językowych – czyli większych układów różnego rodzaju działań i mechanizmów, w których pojawiają się tendencje do fetyszyzowania pojęć, to jest traktowania ich jako samodzielnych czynników oddziałujących na rzeczy, a w związku z tym pojawia się możliwość postawy teoretycznej w sensie Arystotelesa.

Podobnie w przypadku późnej filozofii Marksa – do której zaliczyć można przede wszystkim *Kapitał* wraz z większością jego niedonoszonego młodszego

¹⁶ L. Alhusser, *O stosunku Marksa do Hegla*, przeł. M. Siemek, w: „Człowiek i Światopogląd”, 1972 nr 6 (83).

¹⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 78.

rodzeństwa – propozycję aktu odwracającego historię alienacji gatunku ludzkiego zastępuje znużona analiza gier językowych kapitalizmu.

Nie znaczy to, że pojęcie ludzkości już się w tych analizach nie pojawia, przeciwnie, kategoria „ludzi” przeciwstawionych „rzeczom” jest strategicznym odróżnieniem w analizie centralnego fenomenu gier kapitalizmu: pojęcia towaru. W nim skupia się cały fetyszystyczny charakter kapitalistycznych stosunków. Żeby to pokazać Marks sięga w pewnym momencie po intrygujący chwyt literacki: oddaje głos towarom.

Gdyby towary mogły przemawiać, powiedziałyby: nasza wartość użytkowa interesuje zapewne człowieka, nie dotyczy nas jednak jako rzeczy. Jako rzeczy dotyczy nas to, że posiadamy wartość. Świadczy o tym nasz ruch jako rzeczy-towarów. Odnosimy się do siebie nawzajem tylko jako wartości wymienne.¹⁸

W ten oto sposób przemawia „dusza towaru”. Co więcej: wydaje się że doskonale wszyscy słyszymy ten głos i musimy się z nim liczyć – w świecie w jakim żyjemy. Bardzo źle wyszlibyśmy na próbie ignorowania tego głosu. I tym właśnie jest fetyszyzm towarowy: nie błędem poznawczym, iluzją, ale obiektywną sytuacją komunikacyjną, funkcjonowaniem pewnego języka w ramach pewnego układu znaczeń i sił. W kapitalizmie mamy do czynienia

¹⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, red. P. Hoffman, Warszawa 1956, s. 88.

z obiektywną sytuacją, w której towary mają duszę i przemawiają własnym głosem a ludzie podporządkowują się ich rozkazom.

Nie znaczy to jednak, że język jakim mówią towary i osobowość jaką zyskują (pozbawiając zarazem zdecydowaną większość swoich wytwórców jakiegokolwiek indywidualności – spychając ich niejako w anonimowość, niemotę i czysto instrumentalną przedmiotowość) są czymś zafałszowanym albo sprzecznym z naturą, co trzeba odrzucić jednym gestem – teoretycznym albo praktyczno-rewolucyjnym – aby stanąć w prawdzie i znaleźć się w świecie „rzeczywistych” sił.

Rozumieć to można zupełnie inaczej: szereg gier językowych w jakich uczestniczą ludzie w ramach kapitalistycznych form gospodarowania wytwarza sytuację w którym język jakim mówią rzeczy i jakiemu posłuszni są ludzi przybiera formę towarową. To znaczy: żeby cokolwiek zaistniało w świecie rządzonym przez formę towaru, żeby nastąpiła produkcja na skalę społeczną, rzecz wyprodukowana musi przybrać formę towaru, to jest wejść w skomplikowany proces wymiany, to jest uniwersum gier rządzące się własnymi „prawami” – wciąż ewoluującymi i cząstkowymi „prawami” wartości, to jest w pewien sposób wyreżyserowanymi i utrwalonymi przez społeczną rutynę praktykami gospodarczymi, Ale w innym układzie rzeczy, przy innej grze – ten język ulegnie zmianie. Można sobie wyobrazić świat, w którym ludzie, na przykład, w skali globalnej ograniczają emisję gazów cieplarnianych, albo produkują szczepionkę na dokuczliwe dla całej ludzkości choroby bez pośrednictwa formy towarowej, ale bardziej

bezpośrednio, dla osiągnięcia innego rodzaju celów niż te, które narzucane są przez towarowość świata.

Są to formy myśli mające społeczny, a więc obiektywny walor dla stosunków produkcji *tego historycznie określonego* społecznego sposobu produkcji, jakim jest produkcja towarowa. Cały mistycyzm świata towarów, cała ta mgła tajemniczości i czarów otaczająca produkty pracy w produkcji towarowej pierzchnie więc od razu, gdy przejdziemy do innych form produkcji¹⁹.

I dalej:

Ukształtowanie społecznego procesu życiowego, czyli materialnego procesu produkcji, wtedy dopiero zrzuci z siebie zasłonę z mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod ich świadomą, planową kontrolą – co jednak wymaga takiej materialnej podstawy społeczeństwa, czyli szeregu materialnych warunków bytu, które ze swojej strony są wytworem długiego i bolesnego rozwoju dziejowego²⁰.

Kapitalizm to długa i skomplikowana historia nawarstwiania się i interferowania pewnych gier językowych. Ich fetyszyzacja oznacza wiarę w ich naturalny i niezmienny

¹⁹ Tamże, s. 81.

²⁰ Tamże, s. 85.

charakter, Ta wiara wytwarzana jest mocą ich funkcjonowania, ale nie wystarczy brak wiary, aby przestały one działać – przeciwnie, nie musimy mieć na ich temat żadnej opinii, tak jak nie musimy mieć żadnych opinii na temat istoty języka, a jednak uczestniczyć w rozmaitych czynnościach językowych, w grach.

Chodzi jednak o to, aby je zmienić. Słowa nie odzwierciedlają rzeczywistości, ale dokonywać mogą drobnych, stopniowych zmian w funkcjonowaniu rzeczy. Opowiadanie o tych stanach rzeczy przy użyciu nowych słów i proponowanie zmian może być zadaniem, do którego używa się języka unikającego pokusy filozoficznego samoubóstwienia teorii.

Co prawda również pojęcie gry łatwo może ulec fetysyzacji. Stać się – przed czym przestrzegał Wittgenstein – czymś w rodzaju „nad-pojęcia”²¹. Wydaje się, że arystotelesowski model filozofowania polega na bezustannym fetysyzowaniu wytworów teorii. Również z antyfilozoficznych wskazówek późnego Wittgensteina czyni się użytek akademicki – traktuje się je jako teorie, obraca się nimi niczym walutą filozoficzną. Czy można – i czy trzeba – temu zapobiegać? Czy ktoś, kto podąża za uwagami późnego Wittgensteina powinien się domagać rozwiązania fakultetów filozoficznych?

Nie wydaje się to konieczne. Filozofia nie musi traktować samej siebie jako miejsca dostępu do narracji boskiej. Może natomiast traktować samą siebie jako narrację literacką. I tutaj wracamy do punktu wyjścia filozofii, to znaczy do Platona – do wyobrażenia tekstów filozoficznych jako „ogródków Adonisa”.

²¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt, s. 68.

Teksty filozoficzne byłyby z tej perspektywy tym samym co teksty literackie: pewnymi doraźnymi i lokalnymi interwencjami w życie społeczne, korzystającymi z istniejących w grach językowych środków i sił, wzbudzającymi ograniczone zainteresowanie, może częściej niepokój albo dyskomfort u swoich odbiorców. Proponującymi zmiany, szkicującymi fikcyjne scenariusze i fabuły nierozegranych nigdy gier, albo tylko bawiącymi się możliwościami, jakie się w ich gąszczu pojawiają – a więc realizującymi na jakimś abstrakcyjnym poziomie możliwość gry wpisaną w język. Być może tekstami pytyjskimi – niezrozumiałymi nawet dla siebie, rządzonymi namiętnościami i odruchami nieprzejrzystymi i trudnymi do zaklasyfikowania. Niekiedy denerwującymi, jak bąk latający nad miastem, niekiedy śmiesznymi, jak kapliczka z twarzą sylena. Niewyczerpywalnymi w swojej różnorodności.

Czy jednak ich siła nie będzie w końcu polegała na tym, że ewokują one coś, co wyżej, pisząc o filozofii Platona, prowizorycznie, nazwałem „filozoficznymi olśnieniami”? A więc jednak – przeczuciami, że sprawy mają się tak-a-nie-inaczej i że słowa pełnią w tym przeczuciu rolę rewelatorską – że odsłania się za nimi coś, co nazwać trzeba prawdą, stanem rzeczy niezależnym od ludzkich gier? Nawet jeśli miałyby to być prawda o ostatecznym i nieodwołalnym braku związku między ludzkim porządkiem języka a nieludzkim porządkiem świata?

Nie wydaje mi się, aby ten paradoks mógł kiedykolwiek zniknąć z horyzontu językowej działalności społeczeństw ludzkich, Ale nie chciałbym też poprzestać na takim jego sformułowaniu, które może nasuwać skojarzenia z tonem późnej twórczości Leszka Kołakowskiego. Zauważyć można, że im

głębsze przywiązanie deklarował Kołakowski do religijnych i kulturalnych tradycji ludzkości, co właściwie powinno działać pokrzepiająco i budująco, tym większym poczuciem beznadziejności i bezwyjściowości tchną jego pisma. Dlatego chciałbym zakończyć, czy może raczej chwilowo zawiesić te rozważania, dołączając do nich inny komentarz.

Otóż wydaje się, że człowiek jest istotą nieuleczalnie sfetyszyzowaną i fetyszyzującą. Źródłem tego stanu rzeczy jest być może to, że przedmioty, jakie wytwarza w ramach swoich gier językowych (tj. przedmioty, które swoją przedmiotowość uzyskują w ramach pewnych gier), nie są nigdy tylko sobą, nie dają się zredukować do funkcji, jaką pełnią w poszczególnych grach. Jest w nich jakiś naddatek, jakieś echo czy halo. W tym pogłosie wypowiada się niejako sama rzecz, ale wypowiada inaczej niż byśmy się po niej spodzielali – mówi niczym Pytia, albo niczym postać ze snu. Ten niesamowity efekt wynika prawdopodobnie właśnie z tego, że gier jest nieskończenie wiele i nigdy nie dadzą się ograniczyć do pewnego zestawu istotowych cech. Gier ludzkich jest nieskończenie wiele, a niektóre zaczęły się jeszcze na długo przed pojawianiem się na ziemi pierwszych istot człękoksztalnych – ale my, późne małpy, dalej na jakimś poziomie naszego życia w nie gramy. Gry te nawarstwiają się i interferują, przechodzą jedne w drugie, mnożą się albo nagle obumierają. Nie są jednak bezosobowe. Być może osobowość jest czymś co pojawia się w ramach gier – ale pojawia się nich zawsze wtedy gdy wprowadzamy w nich jakieś modyfikacje. Gdy razem z innymi, albo sami, ale mając pod rękę świadectwo obecności innych – język – zabieramy się za projektowanie nowych figur i wątków fabularnych – wtedy

dajemy wyraz paradoksalnej właściwości, niewiadomego pochodzenia, ale znanej nam postaci – to możliwość decydowania o sobie, doświadczania siebie, bycia sobą – podmiotowość. Zbiorowa, podwójna i indywidualna. Doświadczania przez chwilę albo przez długi okres czasu. Nieuleczalny fetyszizm społeczny wydaje się świadczyć o tym, że i podmiotowości nie da się wykorzenić.

Starym pragnieniem związanym z tą pojawiającym się ciągle od nowa faktem sprawczości ludzkiej jest pragnienie prawdy. Działa ono w tylu grach językowych, że towarzyszące mu echo jest wyjątkowo potężne. Ono samo może objawiać się na bardzo różne sposoby. Z jednej strony motywuje do tworzenia przejrzystych gier językowych, rządzonych przez jednoznaczne zasady – takich jak filozofia w modelu Arystotelesowskim. Z drugiej strony – dostrzegając i nie unikając konfrontacji z otwartą wielością ludzkich gier – cieszy się zawsze gdy widzi, lub zdaje się widzieć jakiś prześwit w tej gęstwinie, przejście łączące wiele gier i prowadzące jakby na zewnątrz, poza gry i poza języki. Pragnienie to samo jest jednak czynnikiem motywującym do tworzenia nowych gier i nowych słów – do działalności literackiej. W ten sposób dwie przeciwstawne tendencje, obecne od początku w filozofii – dążenie do zawarcia prawdy w języku i dążenie do wykroczenia poza język prawdy – filozofia filozoficzna i antyfilozoficzna – spotykają się na gruncie literatury. Patronem tego spotkania jest Platon.

Paweł Pieniążek
**Na krańcach (europejskiego) przeznaczenia:
Platon Nietzschego¹**

Trudno sobie wyobrazić, by Nietzsche-filolog klasyczny i przede wszystkim Nietzsche-filozof usiłujący przewartościować całą zachodnią tradycję filozoficzną, miał nie czytać i komentować „boskiego Platona”, w którego cieniu ona powstała². W istocie, czytał go i komentował przez

¹ Tekst jest zmienioną i znacznie rozszerzoną wersją tekstu złożonego do druku w Przeglądzie Filozoficzno- Literackim.

² Wykaz skrótów dzieł Nietzschego: E – *Einleitung in der Studium der platonischen Dialoge* (Grossoktavausgabe: *Nietzsches Werke*, Bd. XIX [*Philologica* Abt 3, *Unveröffentliches zur antike Religionen und Philosophie*, Leipzig 1913); FTEG – *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: PP I; EH – *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1995; GM – *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. P. Pieniążek [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 5, Łódź 2018 ; KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York 1980 (najpierw podajemy numer tomu, a następnie stronę, w pozostałych pozycjach po skrócie numer paragrafu albo strony); L – *Listy*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007; LA – *Ludzkie, Arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003; J – *Jutrzenka. Myśli o przesądach*

całą swą twórczość, i, obok Schopenhauera, „studiował najgruntowniej”³. I choć Platona czytał już (jako drugiego filozofa po Emmersonie) pod koniec nauki gimnazjalnej w Schulpforta⁴, gdzie filozofii, w tym antycznej, nie miał,

moralnych, przeł. L. M. Kalinowski, Kraków 2006; N 11 – *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kował, Warszawa 2011; N 12 – *Notatki z lat 1885–1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 12, Łódź 2012; N 13 – *Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 13, Łódź 2012; NT – *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, w: F. Nietzsche *Dziela Wszystkie*, t. 1a, Łódź 2012; PG – *Języki przemocy*, red. Ł. Musiał, Poznań 2014; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 5, Łódź 2018; PP I – *Pisma Pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 1993; RH – *Rywalizacja Homera*, w: PP I; WC – F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2005; WR – *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003; Z – *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wrocław 2005; ZB – *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2003. Najpierw podajemy numer paragrafu czy fragmentu albo stronę.

³ Nie chodziło o badania filologiczno-historyczne (w tym względzie Nietzsche nie wykraczał poza ówczesną wiedzę), lecz filozoficzne, D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung der frühgriechischen Daseinverständnisses*, w: „Nietzsche-Studien” 8 (1979), s. 46–47. Brobjer wymienia i omawia „sześć ważnych filozoficznych wpływów”: Emmerson, Platon, Schopenhauer, Lange, Kant, Rée, zob. T.H. Brobjer, *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Chicago 2008, s. 18, zob. s. 22–42.

⁴ Można mówić o młodzieńczej fascynacji Nietzschego Platonem datującej się na ostatni rok pobytu w Schulpfortie – wówczas to Nietzsche występuje o zgodę na zakup pierwszych dwóch tomów dialogów Platona, pisze esej *Ueber Verhältniss der Rede des Alcibiades zu den uebrigen Reden des platonischen Symposium* (O stosunku mowy Alkibiadesa do pozostałych mów platońskiej *Ucztę*), w którym broni koherencji wszystkich mów. Toteż w swej autobiografii napisanej z okazji opuszczenia Schulpforty *Mein Leben* pisze: „Wspominam z największą przyjemnością wrażenia z Sofoklesa, Ajschylosa,

i choć uzyskał wykształcenie filologiczne i objął katedrę filologii klasycznej w Bazylei, niemal od początku zajmował się nim z pozycji filozoficznych. W swej dlań admiracji, od początku traktował go jako ucieleśnienie filozofa; stąd też swym studentom zalecał, jako przeciwwagę dla ówczesnej powierzchowności kultury akademicko-filozoficznej, by „nie ufali przewodnictwu dowolnego akademickiego filozofa zawodowego, lecz czytali Platona” (KSA 7, 19 [211], zob. też KSA 1, s. 705). Tak właśnie postępował sam Nietzsche, Platona czytając samodzielnie, zgodnie ze swymi zainteresowaniami, i tworząc jego obraz stosownie do ewolucji swej twórczości.

Platona, zwłaszcza z mojego ulubionego dialogu *Uczta* i następnie z greckich liryków”. W związku z podjęciem przez Nietzschego i Deussena studiów uniwersyteckich w Bonn nauczyciel Nietzschego z Schulpforty, zarazem znawca i wydawca Platona pisze w piśmie polecającym do filozofa Schaarschmidta: „Drugi, Nietzsche, ma głęboką i pojętną naturę, entuzjastyczną dla filozofii, zwłaszcza dla Platona, w którego jest już całkiem wprowadzony (...). Z przyjemnością, zwłaszcza pod twoim kierownictwem, wróci do filozofii, która zresztą wyznacza kierunek jego najgłębszego popędu”. W trakcie pierwszego roku studiów w Bonn Nietzsche wysłuchał trzech wykładów z filozofii (na łączną liczbę 29, z lat 1864–1867 w Bonn i Lipsku), jeden właśnie Schaarschmidta, ogólnie wprowadzający do filozofii i dwa Jahna o Platonie. W liście (31.10.1864) do dawnego nauczyciela H. Kletschke Nietzsche pisze: „O 12-ej słuchałem Jahna, który dziś zaczął swe wykłady o Platońskiej *Uczcie*. Jestem pewien, że może Pan sobie wyobrazić, z jaką przyjemnością słucham jednego z najprzedniejszych klasycystów o jednym z mych szczególnie ulubionych spośród dzieł antyku” (za: tamże). Wszelako zainteresowania te nie pozostawiły większego śladu w aktywności Nietzschego-filologa; w kontekście filologicznym do Platona nawiązuje jedynie w związku z podjęciem innych kwestii (badania nad Teognisem czy Demokrytem). Zob. więcej T. H. Brobjer, *Nietzsche ś...*, dz. cyt., s. 22, 25–29, 45, 134 (przypisy 14 i 15).

Jednakże niezależnie od niej, obraz ten ma kilka niezmiennych rysów. Po pierwsze, zgodnie z ironicznym perspektywizmem metody Nietzschego jest on zasadniczo ambiwalentny (jeśli nie sprzeczny) – Platon jest krytykowany, ale i afirmowany, stając się źródłem inspiracji. Po drugie, i znowu zgodnie z metodą perspektywiczną, Nietzsche jest świadom schematyzmu i jednostronności swego ujęcia Platona, określa je jako „karykaturę”: „Każde społeczeństwo jest skłonne sprowadzać swych przeciwników do karykatury i niejako brać ich głodem (...). Wśród immoralistów staje się nią moralista: dla mnie karykaturą staje się na przykład Platon” (N 12, 10 [112] (229)). Po trzecie, zgodnie ze swą krytyką racjonalizmu Nietzsche odrzuca egzegezę skupiającą się wyłącznie na teoretyczno-logicznej analizie poglądów (tu: Platona), przedstawia natomiast, i na tym polega oryginalność jego podejścia, lekturę egzystencjalno-kulturową, która bada ich znaczenie życiowo-kulturowe, ujmując je jako ekspresję życia i osobowości myśliciela. Miarą tego znaczenia czyni afirmatywny lub negatywny stosunek do życia w jego tragicznej naturze. Filozofia „nie polega po prostu na formułowaniu argumentów i doktryn”, lecz jest „pewnym sposobem życia”⁵, wyrazem określonego typu osobowego, pewnych fundamentalnych postaw wobec życia, toteż jeśli ich różne, konkretne artykulacje teoretyczno-filozoficzne przemijają w swej, zależnej do ich kontekstu historycznego przypadkowości, to stałe są właśnie te, wyrażające to „co osobiste”, postawy. I w tym też sensie na początku

⁵ C. H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Derrida*, Chicago, London 1996, s. 3, 10–11.

wykładów o Platonie Nietzsche uznaje, że „człowiek jest bardziej godny uwagi niż jego książki”: „musimy przełożyć pisarza Platona na Platona *człowieka*”, otrzymać na podstawie jego „działania (...) poprawniejszy obraz (...) niż na podstawie jego pism (...)” (E, s. 237, 238, 239).⁶

I po czwarte wreszcie – dla Nietzschego Platon niemal zawsze jest zasadniczym przeciwnikiem i kluczowym odniesieniem w walce o duchowe znaczenie istnienia ludzkiego. Jeśli na samym początku swej twórczości stwierdza: „moja filozofia odwróconym platonizmem”, to pod jej koniec, gdy myśl Platona sprowadza do platonizmu – w tym zaś widzi filozoficzne źródło chrześcijaństwa, a zatem nihilizmu europejskiego – w liście do Deussena z 1887 (6 listopada) pisze: „być może ten stary Platon jest moim prawdziwie wielkim przeciwnikiem?”. Dodaje wszakże: „Ale jakże jestem dumny, że mam takiego przeciwnika”⁷. Zasygnalizujmy, że pod koniec twórczości krytyka Platona staje się o tyle bardziej radykalna, o ile staje się funkcją powszechnodziejowego znaczenia przypisanego myśli Platona, którego Nietzsche czyni fundatorem metafizycznej tradycji Zachodu, tym, który dał impuls chrześcijaństwu i odpowiedzialnym za jej nihilizm.

Jest jednak okoliczność, za sprawą której Nietzsche mógł odczuwać współnictwo z Platonem. Obaj byli

⁶ Takie podejście stosował Nietzsche w swej analizie filozofów przedsokratycznych w *Filozofii w tragicznej epoce Grecji*: „w odrzuconych systemach może nas zajmować już tylko to, co osobiste, bo to jest to coś na zawsze niepodważalnego”, FTEG, s. 105. Zob. też list do Lou-Salome z 16.09.1882, L, s. 228

⁷ Za: T. H., Brobjer, *Nietzsche ś...*, dz. cyt., s. 28.

nieprzejednanymi krytykami swych czasów, swą krytykę nowoczesności Nietzsche wzorował na Platońskiej krytyce nowoczesności ateńskiej; każdy z nich poddawał radykalnej krytyce przeszłość i projektował przyszłości, a wraz z nią nowy porządek istnienia ludzkiego. Niezależnie od tego, że perspektywa myśli Platona była dla Nietzschego perspektywą nihilistyczną, w Platonie odnajduje wizerunek filozofa-prawodawcy.

*

Rytm recepcji Platona przez Nietzschego jest z grubsza zgodny z rytmem jego twórczości. Można zatem wyróżnić trzy jej fazy, pierwsza związana jest głównie z *Narodzinami tragedii*, choć nie tylko, druga z tzw. okresem pozytywistycznym, trzecia z dojrzałą twórczością Nietzschego z lat osiemdziesiątych.

Pierwsza jej faza rozpoczęła się wraz podjęciem profesury w katedrze filologii klasycznej w Bazylei w 1869 r. i rozpoczęciem samodzielnej aktywności filozoficznej (*Narodziny tragedii* i inne pisma). Zaczęła się od nauczania o Platonie w Pedagogium (1869) oraz od wykładów o Platonie, które pod tytułem *Einleitung in der Studium der platonischen Dialoge* Nietzsche wygłosił zimą 1871/1872 i które powtarzał w latach: zima 1873/1874, lato 1876 i zima 1878/1879. W wykładach tych Nietzsche przedstawia i omawia zawartość poszczególnych dialogów Platona, przedstawia źródła inspiracji myśli platońskiej, stroniąc raczej od własnych, szerszych komentarzy, aczkolwiek wypowiadając istotne opinie charakteryzujące jego lekturę Platona, zwłaszcza w kontekście historyczno-filozoficznego

usytuowania i znaczenia jego myśli. Otóż w tym wczesnym okresie swej twórczości Nietzsche rozważał ją przede wszystkim w kontekście greckim, widząc w niej odejście od kultury presokratycznej. Wątek ten podjął też w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* z 1873 (opartej zapewne na wykładach o presokratykach).

Platon jest dla Nietzschego postacią przełomową w dziejach antycznej Grecji, i stąd właśnie ambiwalentną. Wraz z nim kończy się podziwiana przez Nietzschego „tragiczna epoka Grecji” i zaczyna nowa, która określi racjonalistyczny charakter całej późniejszej kultury zachodniej. W tej pierwszej Grecy presokratycznej, przejmując impulsy płynące z obcych kultur, „raz na zawsze *uprawomocnili* filozofię”, to znaczy uczynili ją konieczną dla swej egzystencji, nadali jej sens egzystencjalny, związali ją z samym życiem, nie z wiedzą teoretyczną – filozofia nie jest dla nich wiedza teoretyczną, lecz „wyższą mądrością” (PPI, s. 281). Przede wszystkim nadali filozofii sens wspólnotowo-kulturowy: „wszystkiego bowiem, czego się uczyli, chcieli od razu zaznać w życiu. Grecy filozofowali jako ludzie kultury i w zgodzie z jej celami (...)” (FTEG, s. 109). Dla Greków filozofia presokratyczna stanowiła podstawę kultury, była całościową i jednolitą interpretacją świata, która nadawała sens życiu jednostek i całych wspólnot w ich zmaganiach z ciemną, tragiczną materią kosmicznego istnienia, sensu tego pozbawionego. Filozofowie go wskazywali, w tym znaczeniu byli „lekarzami kultury” (KSA 7, 23 [15]) dążącymi do „całościowego leczenia i oczyszczenia” (FTEG, s. 112). I nie czynili tego z powodu negatywności istnienia, „choroby” czy dekadencji swego ludu tracącego poczucie

wyższego sensu istnienia. Filozofia nie brała się bowiem ze „strapienia (...), przykrości”, przeciwnie – ze zdrowia, z afirmacji życia, pomimo jego tragizmu. W swym heroizmie wyrażała „bujnie spełniające się życie”, rozwijała się „w szczęściu, w dojrzałej męskości”, wyrastając z „samego wnętrza żywiołowej radości dzielnego i zwycięskiego wieku męskiego” (FTEG, s. 111, 107). Miała twórczy, artystyczny charakter, wiązała się ze sztuką, religią i mitem. W tej integrującej funkcji (zob. P I, s. 240), określała „jedność stylu” kultury. Filozofowie, „należący do wspólnoty helleńskiego życia” (PP I, s. 238), tworzyli „republikę geniuszy od Talesa po Sokratesa”, byli wielkimi „prawodawcami”, potężnymi, jednolitymi, wzorcotwórczymi osobowościami. Aktywnością tą nie zaspokajali swych jednostkowych, egoistycznych ambicji, lecz wskazując ludowi cel istnienia w pozbawionym go, tragicznym świecie stawania się i zniszczenia, rozświecali na moment mrok istnienia: „potężny bieg kultury greckiej nie powinien ustawać, straszliwe zagrożenia trzeba usuwać jej z drogi, filozof strzeże i broni swej ojczyzny” (FTEG, s. 112).

Platon pojawia się, gdy kultura wczesnogrecka, presokratejska załamuje się i upada, „[w]raz z Platonem zaczyna się coś nowego”. Wraz z tą zmianą dokonuje się też zmiana samego statusu filozofii: w warunkach rozkładu helleńskiej wspólnoty spowodowanego pojawieniem się demokratycznej atomizacji i indywidualizacji życia, synkretyzmu kulturowego, filozofia traci swą kulturo- i wspólnototwórczą wartość, swój związek z losem ludu i żywotnymi podstawami kultury. Na gruncie duchowej dezintegracji wspólnoty, w coraz większym stopniu przekształca się w oderwaną

od życia, od swego kulturowego kontekstu spekulację, uniwersalną aktywność teoretyczną, której kierunek określają narastające tendencje idealistyczno-racjonalistyczne wraz z właściwym im eudajmonizmem⁸ i optymistyczną wizją świata, za którą kryje się życie zmierzchające. Filozofia traci więc swe żywotne „uprawomocnienie”, staje się sprawą jednostek i ich indywidualnych ambicji. Filozof przestaje być przewodnikiem ludu, staje się bytem przypadkowym, wyizolowaną, samotną „kometą”; jego symbolem Nietzsche uczyni później Spinozę, tego „pojęciowego pajęczarstwa samotnika” (ZB, *Wędrówki nie na czasie*, 23), do którego odniesie też Platona (LA, s. 132). Filozofowie „poszukują (...) na swój sposób zbawienia, ale tylko dla jednostek lub najwyżej dla najbliższych grup przyjaciół i młodzieży”, „są oni założycielami sekt (...), założone przez nich sekty były w opozycji do kultury helleńskiej i wcześniejszej jedności jej stylu” (FTEG, s. 112). W warunkach oderwanej od tradycji, synkretycznej i relatywistycznej kultury stają się typami mieszanymi.

Nietzsche sytuuje Platona właśnie na samym przecięciu obu epok historii greckiej, uznaje go za „pierwszy (...) charakter mieszany”, dodając: „wspaniały” (FTEG, s. 112). Właśnie przynależnością do obu przeciwstawnych światów Nietzsche tłumaczy wiele sprzeczności Platona, jawi mu się on jako scena konfrontacji obu tych światów, na której ścierają się one ze sobą i walczą. Heterogeniczność dotyczy zarówno osobowości Platona – „jako człowiek (...) łączy [on]

⁸ Od Sokratesa chodzi o „indywidualny wzgląd na życie szczęśliwe. (...) Wcześniej chodziło nie o *jednostki*, lecz o *Hellenów*”, PPI, s. 237.

w sobie rysy po królewsku zamkniętego i samowystarczalnemu Heraklita z melancholijnie współczującym i prawodawczym Pitagorasem i psychologicznym dialektykiem Sokratesem” (FTEG, s. 112; zob. też np. N 12, 2 [181]) – jak i dzieła łączącego „elementy sokratejskie, pitagorejskie, heraklitejskie, dlatego nie jest zjawiskiem o charakterze typu czystego” (FTEG, s. 112).

Z jednej strony Platon jest „epigonem” „starych mistrzów”; działając w epoce rozkładu dawnej kultury helleńskiej, pozostaje pod wpływem jej tradycji. Reprezentuje dawny typ filozofa, podejmuje przede wszystkim ideę filozofa-prawodawcy, by reformować całość życia greckiego, bliski jest następnie sztuce, a także ucieleśnia sobą grecki *agon*, wynoszony przez Nietzschego, wraz z immoralizmem, jako potężna zasada życia antycznego. Z tych właśnie względów Nietzsche uznaje, że Platon „nie był prawdziwym sokratykiem” (E, s. 250).

Jednakże wszystkie te rysy stanowiące pozostałość epoki klasycznej w osobie i myśli Platona zostają stłumione, czy też podporządkowane anyhelleńskim, racjonalistycznym tendencjom, które, decydując o istocie myśli Platona, „tego antyhellena”, wyznaczają kierunek rozwoju posthelleńskiej epoki Grecji i późniejszej duchowości Zachodu. Platon jest twórcą sekty, tworzy podwaliny pod nowy porządek życia ludzkiego i nowe rozumienie filozofii.

Kwestię trzech zasadniczych inspiracji Nietzsche omawia systematycznie przede wszystkim w *Einleitung*. Otóż Platon jest najpierw zwolennikiem myśli Heraklita, którą w jej wersji radykalnej przedstawia w *Kratylosie*. Przekonanie o radykalnej zmienności wszystkiego przywodzi

Platona do „posępnej rozpacz”, wyciąga bowiem z niego destrukcyjne konsekwencje natury epistemologicznej i praktycznej, które dotyczą niemożności ugruntowania jakiegokolwiek wiedzy na podstawie poznania zmysłowego: „tym samym wszelkie moralne życie zostało zniszczone, brak jakiegokolwiek kryterium, wszystkie pojęcia płyną, jednostka pozostaje bez jakiegokolwiek oparcia i nie zna jakiegokolwiek miary, jakiegokolwiek granicy” (E, s. 66). Nie trudno zauważyć, że właśnie w tych kategoriach Nietzsche opisuje w *Niewczesnych rozważaniach* duchowy rozkład nowoczesności, jej sceptycko-relatywistyczne stawanie się. Mógł też sądzić, że podobnie czynił Platon w odniesieniu do nowoczesności ateńskiej, z jej tendencjami synkretycznymi, indywidualistycznymi i demokratycznymi.

W reakcji na ów „rozpacźliwy sceptycyzm” i „etyczne zmartwienie” Platon zwraca się ku Sokratesowi, opierając się zarazem pokusie odwołania się do myśli Protagorasa z jej „kultem indywidualizmu”, na gruncie którego „jednostka stanowi miarę samej siebie”. Ulega „radikalizmowi Sokratesa”, który „przeciwstawił się istniejącemu światu w polityce, sztuce, etyce” i który „wzmaga etyczno-polityczny idealizm i uwalnia go od wiecznego strumienia heraklityczników” (E, s. 238, 249). Przeciwwstawiając się tragicznej wizji świata⁹, Sokrates zdenaturalizował człowieka,

⁹ A jednak Sokrates jawi się Nietzschemu jako „najbardziej zagadkowe zjawisko starożytności” (KSA 7, 8 [15]) – Nietzsche przywołuje anegdotę o Sokratesie uprawiającym muzykę pod wpływem „zjawy sennej”, widząc w tym przejaw wypartego helleńskiego doświadczenia świata, granicę stawianą własnej próbie logiczno-dialektycznej racjonalizacji świata, NT 14, s. 109; zob. KSA 7, 8 [16], a w odniesieniu

„wyrwał jednostkę z historycznego kontekstu” (PP I, s. 282) sytuując ją w świecie abstrakcji. W oczach Platona decydujące są tu dwa impulsy: etyczny i epistemologiczny. Platon wychodzi więc od „etycznych poszukiwań Sokratesa”, które prowadzą go do rozdzielenia ducha i ciała, od czasu Platona „ciążącego na filozofii niczym kłątwa” (FTEG, s. 149) – Sokrates „przeniósł tę nienawiść przeciwko zmysłowości na Platona” – a następnie do ustanowienia świata ponadzmysłowego wraz z wzniesioną nad nim ideą dobra (E, s. 267, 277). Podstawą tych poszukiwań jest dialektyka Sokratesa, „ojca definicji i indukcji” (E, s. 263), „fanatycznego dialektyka” (KSA 7, 1 [25]) – służy ona „refleksji etycznej”, ufundowaniu „etycznej idealności” (E, s. 283), a tym samym denaturalizacji etyki: „Sokrates zniszczył naturalność osądu etycznego” (PP I, s. 282).

Jednakże w przekonaniu Nietzschego Sokrates jedynie stworzył metodę, lecz nie ugruntował jeszcze na niej wiedzy: „znalazł metodę, jak należałoby szukać pojęć”, lecz „nie znalazł jeszcze czystych przedmiotów, nie znalazł czystych pojęć” (E, s. 269). W zgodzie z tym przekonaniem Nietzsche przypisuje Sokratesowi „wiedzę o niewiedzy” (E, s. 284), wskazując przy tym na ograniczający jego racjonalizm motyw daimoniona – u Sokratesa nie służy on jednak życiu aktywnemu i twórczemu: „nie działa produktywnie, lecz tylko krytycznie. Najosobliwszy opaczny świat. Przecież nieświadome jest zawsze produktywnie, świadome – krytyczne” (PP I, 204). U Sokratesa instynktowne jest więc nie działanie,

do późnej twórczości Nietzschego: PDZ 191 oraz ZB, *Problem Sokratesa*, 9, 12.

ale odwołujący odeń krytycyzm (zob. NT 14, s. 104–105), daimonion nie oznacza afirmacji życia, lecz jego negację. Dopiero Platon rozwija dzięki dialektyce wiedzę, czyniąc ją podstawą swej metafizyki – „drogą do poznania bytu”, idei. Jeśli ostatecznie pojęcia są dla Sokratesa hipotetycznymi abstraktami, to dla Platona przedmiotem anamnezy.

Sokrates wywiera też negatywny wpływ na kolejny wymiar aktywności i myśli Platona – na Platona-artystę i na jego rozumienie sztuki, a zatem na ten element, który łączył Platona z epoką tragiczną i który poskramiał coraz bardziej wyrodnijący pod naporem tendencji racjonalistycznych „pęd poznawczy”. Filozofia epoki tragicznej była bowiem „pokrewna sztuce, jej rozwiązanie zagadki świata inspiruje się częstokroć sztuką” (PP I, s. 281). Przypomnijmy, w *Narodzinach tragedii* Nietzsche czyni odwołującą się do mitu sztukę (tragedię) podstawą tragicznej wizji świata, nadaje jej status organonu metafizyki dionizyjskiej; odwołująca się do apollinińskiego pozoru sztuka dawała zachowujący kontemplującą podmiotowość wgląd w tragiczną esencję świata – w pochłaniającą wszelkie byty dionizyjską pra-jednię. Kres sztuce tragicznej położył właśnie Sokrates (wraz z Eurypidesem), wypierając tragiczny pierwiastek z kultury greckiej. „Demoniczny Sokrates” tłumi u młodego Platona jego „wszechstronnie artystyczną naturę”, „poetyckie skłonności”¹⁰, jest on wszak „nadzwyczaj uzdolnionym prozaikiem” i posiada „wielkie dramatyczne zdolności”

¹⁰ Pod wpływem Sokratesa „młody poeta tragiczny” Platon – autor epik, tragedii, epigramatów i dytyrambicznych wierszy – „natychmiast spalił swe poezje, by móc zostać uczniem Sokratesa” (zob. NT 5–6, s. 105–106), wycofał tetralogię, którą „oddał już aktorom” (E, s. 248).

(E, s. 248, 238). Pod wpływem swego mistrza Platon, „znawca i krytyk sztuki” spycha sztukę, poezję „na nowe i dotąd nieznanne pozycje” (NT 6, s. 106) – podporządkowuje swą „siłę artystyczną” etycznie zorientowanemu poznaniu i nauczaniu, pogardza sztuką. Z tego względu sztukę „pojmuje nieestetycznie” (E, s. 374), traci ona u niego swój nieświadomy i twórczy charakter, właściwy sztuce tragicznej, by stać się sztuką świadomą, której przypisuje znaczenie poślednie. Jeśli pierwszą wiąże z „szałem” (KSA 7, 1[6]) i ironicznie „stawia (...) na równi z darem wieszczka i tłumacza snów” (NT 12, s. 103), to drugą ogranicza do naśladowania rzeczywistości, czyli „naśladowania obrazu pozornego” (NT 14, s. 106) – „odbicia odbicia” (KSA 7, 7[124])¹¹. W swym swego rygorystycznie etycznym cel sztuki – i pogląd ten Nietzsche przenosi na swą ocenę sztuki współczesnej – Platon widzi w przyjemności: sztuka odwołuje się do namiętności, „schlebia upodobaniom mas”, jej działanie jest zatem niemoralnie (E, s. 275). Toteż fakt, że „w ogóle wykluczyl ze swego państwa genialnych artystów, należy traktować jako twardą konsekwencję sokratejskiego osądu na temat sztuki, który Platon w walce z samym sobą uczynił swoim własnym” (PG, s. 94).

W tej też perspektywie Nietzsche ocenia wartość dialogów. Z jednej strony nie można ujmować ich w kategoriach estetycznych, a Platona uważać za artystę. Z drugiej jednak mają one pewną wartość artystyczną, choć Platon nie przywiązywał

¹¹ W wyraźnej polemice z Schopenhauerem Nietzsche neguje jego estetyczną wykładnię platonizmu fundującą „genezę nauki o ideach” w oglądzie estetycznym, w artystycznej kontemplacji „świata widzialnego”, zob. E, s. 271–274.

do niej większej wagi – w przeciwieństwie do współczesnych komentatorów (np. Schleiermachera) – jest ona u niego „niezamierzona, stopniowo (...) właśnie zwalczana”, gdyż dialogi służą mu wyłącznie do nauczania. Pomimo tego, stanowią „mimowolny wyraz artystycznego Hellenia” (E, s. 242), wyrażają bowiem „całkowitą konieczność artystyczną”, za sprawą której Platon „musiał jednak stworzyć formę sztuki, wewnętrznie spokrewnioną z jej formami istniejącymi i przezeń odrzuconymi” (NT 14, s. 106). Rozwijając w swej późniejszej twórczości ten pogląd, Nietzsche uzna, że dialogi stanowią artystyczną pozostałość helleńskiego agonu – w tym i „agonu artystycznego”, rywalizacji artystów o palmę pierwszeństwa – który wyrastał m.in. z „erotycznego współzawodnictwa”, z popędów erotyczno-homoseksualnych (N 12, 8 [3])¹². U Platona *agon* określa jego – obcą „pajęczarskiej” aktywności spekulatywnej – „filozoficzną erotykę” (ZB, *Wędrowki nie na czasie*, 23), której celem jest „rywalizacja z kunsztem oratorów, sofistów, dramatopisarzy tamtej epoki (...)” (RH, s. 90, zob. 87). Niemniej jednak w przekonaniu Nietzschego podporządkowany jest on agonowi dialektycznemu, i w tym względzie Platon „odrzuca całą antyczną kulturę i przeciwstawia się Homerowi” (E, s. 252).

Ostatecznie Nietzsche uznaje, że artystyczno-dramatyczny walor dialogów jest „zaniedbany” i „przeszacowany” (E, s. 276). W formie dialogu Platon łączy i miesza

¹² W liście do Rohdego z 23 maja 1876 Nietzsche zarzuca mu, jak i Burchardtowi, pomijanie tej kwestii, zob. R. Reuber, *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, Fink, München 1989, s. 26. Jeśli Grekom Nietzsche przypisuje „uduchowienie pederastii”, to kulturze prowanalskiej „uduchowienie miłości fizycznej”, N 11, 34 [90].

różne formy artystyczne, w „bezforemności i bezstylowości” (KSA 1, s. 543). Pozwala przetrwać starym formom sztuki, wszelako za cenę wyrwania ich z dawnego kulturowego kontekstu i podporządkowania „filozofii dialektycznej” (NT 14, s. 107). Dodajmy, że w podobnym duchu późny Nietzsche stwierdzi, że Platon łączy „wszystkie istniejące style i formy (...), łamiąc tym sposobem również dawniejsze surowe prawo jednolitej formy językowej”; w ten sposób łączy – Nietzsche nawiązuje tu niewątpliwie do ideału powieści romantycznej – „wzorzec nowej formy artystycznej, wzorzec powieści”: „Platon miesza (...) wszystkie formy stylistyczne, dlatego jest pierwszym *décadent* stylu” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2); w tych samych kategoriach Nietzsche – pod wpływem konserwatywnego krytyka romantycznych tendencji w sztuce Nizarda – podda analizie nowoczesną sztukę dekadencją.

Wracając do Nietzschego obrazu relacji między Platonem a Sokratesem, należy skonstatować, że między *Einleitung...* i innymi fragmentami ze spuścizny Nietzschego a *Narodzinami tragedii* istnieje różnica (przynajmniej) akcentów w rozumieniu znaczenia Sokratesa i Platona dla rozwoju duchowości zachodniej – ich roli w zniszczeniu tragicznej kultury Greków i zainicjowaniu procesu racjonalizacji kultury europejskiej, przynajmniej w wymiarze praktycznym. Otóż w wykładach Nietzsche przypisuje Sokratesowi zachowawczą rolę wobec istniejących stosunków kulturowo-politycznych. Choć na gruncie swego idealizmu prowadzi on „walkę przeciwko swej epoce”, choć właściwe jest mu „lekceważenie rzeczywistości”, pozostaje on „w obrębie państwa”, jest „dobrym obywatelem”,

nakazuje spełnianie obowiązków, sytuuje się jeszcze po stronie „ludowej cnoty”. Natomiast Platon jest „złym obywatelem”, podejmując impuls Sokratejski, pogłębia krytyczny osąd wobec istniejącej rzeczywistości: „walczył na śmierć i życie przeciwko wszelkim stosunkom państwowym i był najbardziej radykalnym rewolucjonistą” (E, s. 283, 270). Jeśli Sokrates ostatecznie chce „powrócić do starej cnoty obywatelskiej i do państwa” (KSA 7, 23 [35]), to Platon staje się reformatorem, który podejmuje się „pierwszej reformy świata” (KSA 7, 14 [29]), w zgodzie ze swą racjonalistyczną – zakładającą możliwość korygowania i ulepszania istnienia – wizją świata (do koncepcji politycznej Platona jeszcze wrócimy). Jeśli w *Einleitung* Sokrates odgrywa rolę decydującego impulsu, „pobudzenia”, to właśnie Platon tworzy potężną wizję filozoficzną; co więcej, dokonuje platonizacji Sokratesa, wykorzystuje go „jako mityczny przykład do demonstracji swego poglądu”: „nie potrafił idealizować Sokratesa inaczej, niż upodabniając go do siebie” (E, s. 258, 251–252), tworzą jego „karykaturę” (KSA 8, 5 [193]).

Tymczasem w *Narodzinach tragedii* decydującą rolę Nietzsche przypisuje Sokratesowi jako „człowiekowi teoretykowi” – to Sokrates jest „punktem zwrotnym i wirem tak zwanych dziejów świata” (NT 15, s. 111), zaś Platon tym, który uległ jego wpływom. Sokrates doprowadził bowiem do zniszczenia tragicznej, opartej na micie i sztuce wizji świata, i w swym ontologicznym i teoriopoznawczym optymizmie, a także eudajmonizmie funduje istnienie na wiedzy, wierząc w możliwość jego „korygowania” na podstawie jego logiczno-dialektycznej racjonalizacji (NT 15, s. 111, zob. 109–113). Wydaje się, że łagodniejsza ocena Platona

przez Nietzschego w *Narodzinach tragedii* wynikała przede wszystkim z rozwijania przez Nietzschego dualistycznej (w duchu schopenhauerowskim) metafizyki dionizyjskiej, którą chciał nawiązać do doświadczenia świata właściwego archaicznej Grecji, tego zaś istotne elementy odnalazł właśnie w metafizyce Platona¹³. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche wprost wskazuje na formalne podobieństwo między myślą Platona a przypisywaną Grecji tragicznej metafizyką dionizyjską ze wspólną im dychotomią bytu i pozoru: „[r]zeczywiście, wydaje się (...) że w ogóle platońskie rozróżnienie – i ocena wartości – «idei» oraz «bożyszcz» i obrazu, jest ugruntowane głęboko w istocie helleńskiej” (NT 10, s. 92), u Nietzschego rozróżnieniu temu odpowiada opozycja Dionizosa i Apollona). W obu wypadkach chodzi o wyjście poza świat zjawisk, pozorny, który jest „pseudorzeczywistością”, celem osiągnięcia jedności z prawdziwym bytem (ideą czy „prawdziwie realnym Dionizosem”) – „[w]idzimy bowiem, jak Platon usiłuje wyjść poza rzeczywistość i przedstawić ideę leżącą u podstaw tej pseudorzeczywistości” (NT 14, s. 106–107); byt ten wykracza poza istnienie jednostkowe („nie mogli znieść indywiduów na scenie”, NT 10, s. 92). W tym kontekście Nietzsche osadza platoński

¹³ Z kolei zdaniem Zuckerta przypisanie wówczas przez Nietzschego decydującej roli Sokratesowi, nie zaś Platonowi, brało się stąd, że ów pierwszy w większym stopniu „przedstawiał filozofię jako sposób życia niż doktrynę, taką jak teoria idei”, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt. s. 16. Dopiero później, na gruncie teorii woli mocy, uznaje on – wbrew niekonsekwencji z *Einleitung* – że Platon świadomie podporządkowuje swą doktrynę swej misji reformatorskiej, a więc określone mu sposobowi życia, tamże, s. 17–18.

idealizm w tradycji starogreckiej¹⁴. W platońskich ideach widzi echo „mitologicznych praobrazów” (KSA 7, 3[73]), wyraz „świadomości ludowej” przejawiającej się w negacji jednostek („indywidua są śmieszne”) (KSA 7, 7[97]), w „marzycielskich pochodach”, w których dochodziła do głosu dionizyjska, erotyczna „tęsknota” za „jednością bytu” (KSA 7, 7[105], 23[34]). Nadto, istnieje podobieństwo pojęciowe między doświadczeniem dionizyjskim (upojeniem) i platońskim Erose; tak Nietzsche, jak i Platon wiążą poznanie filozoficzne z afektywną, prerefleksyjną strukturą istnienia ludzkiego – z mistyczną erotyką (entuzjazm, szal, rozkosz, boski zachwyty, ekstaza, miłosne pragnienie), w której dochodzi do transfiguracji podmiotowości ludzkiej w jej dążeniu do połączenia się z bytem i osiągnięcia z nim jedności i pełni¹⁵. Różnica, poza samym odmiennym rozumieniem

¹⁴ (...) Platon słusznie mógł być ślepy na helleńską rzeczywistość, skoro przedtem jednym spojrzeniem dosięgnął helleńskiego ideału”, NR IV, 7, s. 407. Na ową wczesną akceptację idealizmu Platona wskazuje Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 50. Wskazuje dalej na „utajony neoplatonizm”, mistyczny element platonizmu, s. 70.

¹⁵ Co prawda, eros (dziecko biedy i dostatku) wyrasta w swym dążeniu do pełni z braku, podczas gdy doświadczenie dionizyjskie z pełni, nadmiaru, niemniej jednak, jak pokazuje Bremer, właściwe doświadczeniu dionizyjskiemu (a w późniejszej twórczości dionizyjsko, niszcząco-twórczemu stawaniu się) elementy sprzeczności, bólu, brzydoty implikują negatywność istnienia; tak jak u Platona poznanie zmierza do syntezy braku i pełni, tak u Nietzschego poznanie artystyczne (sztuka tragiczna) wiąże apollińskie z dionizyjskim, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 99–100, zob. więcej D. Bremer, *Nietzsches Dionysos und Platons Eros*, w: *Apophoreta. Für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, red. A. Pater, Bonn 1975, s. 21–33. Bremer odnajduje tę analogię również u późnego Nietzschego w dionizyjskim elemencie wili mocy, zob. tamże (cały tekst).

bytu, polegałaby na swoistym neoplatonizmie Nietzschego widzącego w dualizmie niejako moment dialektycznego samorozwoju Dionizosa, rozpoznającego się w świecie pozorów, i poprzez niego powracającego do siebie¹⁶.

Trzecie, zasadnicze źródło myśli Platona Nietzsche znajduje w filozofii pitagorejskiej. Teoria liczb stanowi dla Platona impuls dla stworzenia teorii idei jako przedmiotu czystych pojęć, religijne idee nieśmiertelnej duszy, wędrówki i pokuty dusz pozwalają mu przedstawić ideę anamnezy jako pozazmysłowego źródła wiedzy pojęciowej. I wreszcie u Pitagorasa Platon znajduje „obraz etyczno-politycznego reformatora, założyciela sekty”, podziela jego „religijną ocenę rzeczywistości i głęboki pesymizm” (E, s. 279–283).

Inspiracje te, heraklityzm a przede wszystkim sokratyzm i pitagoreizm pozwalają Platonowi stworzyć wielki system filozoficzny¹⁷. Dla Nietzschego stanowi on tajemną naukę Platona. Nietzsche wprowadza rozróżnienie na naukę ezoteryczną i egzoteryczną¹⁸. Uzdolnienie do nauki o ideach Platon przyznaje „nielicznym”, nie „egzoterykom”, i w tym względzie, zauważa Nietzsche, jest w Platonie coś

¹⁶ Później, w *Ecce homo*, Nietzsche zarzuci temu projektowi eschatologiczny charakter i dialektyczny heglizm: Dionizos/byt wylania z siebie wyobcowującego się odeń Apollina/rzeczywistość pozorną, by następnie, pod postacią mającej sens metafizyczny, sztuki tragicznej za pomocą pięknego pozoru poznać samego siebie, czyli powrócić do siebie w jednoświęty swego bytu, EH, s. 69.

¹⁷ W innym miejscu Nietzsche wspomina jednak o „końcu Platona: sceptycyzmie w Parmenidesie. Odrzuceniu nauki o ideach”, KSA 7, 23 [27].

¹⁸ Zwraca na to uwagę D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 95.

„tajemniczego i mistycznego” (E, s. 252)¹⁹. Stąd też uznaje, polemizując ze Schleiermacherem, że dialogi Platona nie stanowią systematycznego wykładu jego poglądów, nie służą też nauczaniu i wychowaniu, lecz jedynie „już nauczonym i wychowanym”, są – i stąd „naśladują mówioną postać nauczania” – „środkiem przypomnienia dla członków Akademii”. Platon kieruje je więc jedynie do uczniów, nie zaś do publiczności (E, s. 239–240; 242; też 270).

Jest tak, ponieważ nauka Platona ma sens przede wszystkim praktyczny, stąd też „nie wolno traktować go [Platona] *in vita umbratica* jako systematyka, lecz jako agitującego polityka, który chce wyrwać cały świat z zawiązków i między innymi w tym celu jest pisarzem” (E, s. 239). Platon, jak wiemy, „u kresu epoki klasycznej” toczy „niezmqordowaną walkę przeciwko swemu czasowi”, jako „jedeny Grek szykujący się do krytyki” jest przede wszystkim reformatorem, wielkim prawodawcą (E, s. 270, 238). W swej „legislatorskiej misji” (E, s. 251) chce ufundować idealne, „najlepsze państwo”, w tym tylko celu zakłada Akademię (tworzy „sektę”), naucza i zostaje pisarzem.

Nietzsche podziwia „idealne państwo Platona” za jego elitaryzm. Jest ono oparte na podporządkowaniu „wielkiej masy” „duchowej arystokracji” (KSA 7, 14 [11]). Jego celem – Nietzsche pozostaje tu pod wpływem Schopenhauerowskiej wizji służebności państwa wobec geniusza – jest „stale ponawiane budzenie do życia geniusza, wobec którego

¹⁹ Natomiast egzoteryczny charakter Nietzsche przypisuje dialogom: *Gorgiaszowi*, w którym nie ma „jakiegokolwiek śladu nauki o ideach”, oraz *Protagorasowi*, ma on bowiem służyć deprecjacji sofistów, E, s. 262.

wszystko inne jawi się jedynie jako narzędzie, pomoc i sprzyjanie (...)”. Platonowi nie chodzi jednak o „geniusza w jego ogólnym pojęciu”, lecz o „geniusza mądrości i wiedzy” (PG, s. 94). Oznacza to, że Platon, i jest to zasadniczy zarzut Nietzschego, funduje swoją wizję państwa na filozofii jako wiedzy teoretycznej (PP I, s. 217), a zatem na racjonalnych, metafizycznych podstawach. Ma ono być państwem uniwersalnym, „idealnym”, opartym na metafizycznym wglądzie w świat idei: „wszystkie jego reformy mają za podstawę poznanie tej najwyższej sfery (...)” (E, s. 252)²⁰. Platon zrywa z tradycją helleńską, gdyż niszczy artystyczne podstawy państwa – „państwo platońskie stanowi *contradictio*: jako państwo myślicieli wyklucza sztukę”, tymczasem powinno być, jak wcześniej, dziełem sztuki, „środkiem rzeczywistości artystycznej”. Dlatego też, dodaje Nietzsche, pożądanie państwa musiało być najwyższe w kręgach potrzebujących sztuki” (KSA 7, 7 [25]), 7 [23]. W konsekwencji, Platon wyklucza „ze swego państwa genialnych artystów” (PG, 94). Nietzsche zarzuca też Platonowi, że, w sprzeczności z tradycją helleńską zrównuje on kobiety z mężczyznami w prawach politycznych, postuluje jednak zniesienie rodziny (KSA 7, 7 [122]). Ostatecznie Nietzsche uznaje jednak, że „ta poniekąd przypadkowa rysa nie przeszkadza nam bynajmniej rozpoznać w całościowej koncepcji platońskiego państwa cudownie wielkiego hieroglify głębokiej i na wieki

²⁰ „Państwo Platona jako ponadhelleńskie. Filozofia osiąga w nim swoje wyzyny, jako założycielka metafizycznie uporządkowanego państwa”, KSA 7, 29 [170].

nieodgadnionej sekretnej nauki o związku między państwem i geniuszem” (PG, 94).

*

Również w tzw. pozytywistycznym okresie swej twórczości Nietzsche zalicza Platona (obok kilku innych myślicieli) do swych stałych partnerów dialogu, do tych, z którymi „muszę dysputować podczas mych długich, samotnych wędrówek, pragnę, żeby oni przyznawali mi rację lub jej odmawiali (...). Owi wydają mi się tak żywotni, jak gdyby teraz, po śmierci, nigdy już nie mogli być znużeni życiem. Lecz o wieczną żywotność chodzi: co zaś nam zależy na «życiu wiecznym» i życiu w ogóle!” (ZMR/WC, 408). Pomimo tego – choć wykłady o Platonie wygłasza do końca lat siedemdziesiątych – poświęca mu już mniej uwagi. Zmienia się przede wszystkim perspektywa widzenia myśli Platona i ocena składowych jego filozofii. Zmiana ta jest zasadniczo pochodną przede wszystkim dystansowania się Nietzschego od jego wcześniejszej apologii Grecji archaicznej, przedsokratejskiej, a tym samym od metafizyki platońskiej, a zwłaszcza jej elementów „dionizyjskich”. Właściwe tej fazie Nietzscheańskie „oświecenie” koresponduje teraz poniekąd z „oświeceniem” ateńskim, z jego przypisanym Sokratesowi kultem wiedzy i indywidualizmem, z odejściem właśnie od metafizyki. Zapewne ze względu na jej odrzucenie nie poświęca uwagi teoretycznemu wymiarowi myśli Platona. Uczyni to dopiero w *Jutrzence* wykraczającej już jednak po części poza promujący wartość czystego poznania i nauki projekt *Ludzkiego, arcyłudzkiego*. Nietzsche

podkreśla wówczas właściwą Platonowi „radość poznania” i myślenia; wychodząc poza ich czysto teoretyczne rozumienie, wiąże je z intelektualną walką i odkrywczością (KSA 9, 3 [9], J 544) oraz z pozwalającym osiągnąć jedność życia dążeniem do szczęścia i piękna, a zatem z postawą kontemplatywną²¹. Właśnie w poznaniu – a nie w „popędzie artystycznym”, jak wcześniej – widzi teraz, w nawiązaniu do nauki Platona o erosie, przejaw „wyidealizowanego popędu płciowego: stale do piękna!” – poznanie wiąże jednak z „rozkoszą zmysłową” (KSA 9, 11 [124], też 7 [242]). Pogląd ten związany jest wszak już z pojawieniem się w *Jutrzence* załączków doktryny woli mocy.

W okresie pisania *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche skupia się natomiast na ocenie politycznych projektów Platona. Z pozycji indywidualistycznych dystansuje się od jego wizji państwa, jak i w ogóle od przypisania państwu jakiegokolwiek kulturotwórczej funkcji. Platona nazywa socjalistą, a jego model państwa zrównuje z właściwym socjalizmowi – dążącym do „unicestwienia indywiduum” oraz własności jako tegoż poręki – despotyzmem, centralizmem władzy (LA 473; WC 285; zob. LA 474), z jego roszczeniem do całkowitej regulacji „powszechnego trybu

²¹ Wedle Bremera Platon Nietzschego jest tu bliższy presokratykom niż Sokratesowi, owemu praobrazowi „człowieka teoretycznego”, dz. cyt., s. 85; w nawiązaniu do tego Reuber pisze o „możliwości platonizmu bez Sokratesa”, R. Reuber, *Ästhetische Lebensformen...*, dz. cyt., s. 26. Również Zuckert podkreśla, że w okresie tym Nietzsche konsekwentnie przypisuje Platonowi traktowanie filozofii jako wyrazu życia, jako środka kształtowania życia, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 20–22.

życia codziennego” (J 496)²². W opozycji do twierdzenia Platona, że to poeci pchnęli go na „drogę politycznych ambicji”, uznaje, że raczej „odwiedli go od nauki” (KSA 9, 4 [302]). Z tego względu Platońska, oparta na metafizycznych zasadach wizja państwa jest ahistoryczna, nie uwzględnia naturalnych i historycznych uwarunkowań istnienia ludzkiego [KSA 8, 5 [197], LA 474], cechuje ją więc „niedostateczna znajomość człowieka”, „brak historii uczuć moralnych, wniknięcia w pochodzenie dobrych i pożytecznych własności duszy ludzkiej” (WC 285)²³.

Natomiast zgodnie ze swą ówczesną krytyką konfliktownych namiętności i właśnie w nawiązaniu do Platona przeciwstawia się Arystotelesowskiej tezie o kataraktycznej funkcji tragedii; nie zmniejsza ona współczucia i strachu, lecz, „biorąc sumarycznie, czyni człowieka bojaźliwszym i wrażliwszym” (LA 212). Na Platona powołuje się też w swej – rozwijanej w późniejszym okresie – krytyce litości, która „pozbawia sił duszę” (LA 50).

²² Bremer widzi w tym związek z pomysłami Nietzschego dotyczącymi „filozoficznej dietetyki” (WR 7), D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 41, przypis 8. Odwołując się do *Państwa greckiego*, gdzie Platońskiej wizji państwa przypisana jest intencja „przygotowanie geniusza”, przeciwstawia jednak Platona socjalizmowi; pomija jednak ewolucję myśli Nietzschego, tamże, s. 42.

²³ W tym kontekście Bremer wskazuje na wpływ sofistów na „platoński model polityczny”, na ich historyczną krytykę moralności; „sofiści są już bliscy pierwszej krytyki *moralności*, pierwszego wglądu w *moralność*” (N 13, 14 [116]), D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 45; dla Nietzschego są oni wcieleniem immoralizmu (N 12, 9 [160]). Jednakże zainteresowani sofistami pochodzi, tak jak i powyższe fragmenty, z roku 1888, zob. dalsze partie niniejszego tekstu.

A jednak, pomimo krytyki politycznych pomysłów Platona, Nietzsche nadal ocenia Platona ambiwalentnie, i również ze względu na nie. Gdy uznaje, że Grecja nie wyczerpała swego potencjału, a wszyscy filozofowie greccy, począwszy od Heraklita aż po Epikura i stoików, stanowili jedynie „jutrzenkę”, chybioną „próbę [stworzenia] i zarodek greckiego reformatora” – „ale słońce nie nadeszło, reformator nie udał się”, Grecy „nie znaleźli swego filozofa i reformatora” (KSA 7, 23 [1], KSA 8, 6 [18]) – to w oczach Nietzschego mógł stać się nim (obok Empedoklesa) właśnie Platon²⁴. Był on szansą Grecji, odwiódł go jednak, i tym razem, „demoniczny Sokrates”: „nie jest to wcale jałowe pytanie, czy Platon, gdyby nie uległ czarowi Sokratesa, nie znalazłby jeszcze wyższego typu człowieka-filozofa, który w ten sposób na zawsze dla nas został stracony” i który dawał szansę „dotychczas nieodkrytej *możliwości życia filozoficznego*” (LA 261)²⁵. Platonowi przypisuje Nietzsche moralność „dostojną” i zalicza go do „tyranów ducha” dążących do narzucenia swej wizji świata (LA 261). Jeśli wcześniejszym filozofom, z których każdy był pewnym swych racji, „wojującym i gwałtownym tyranem”, choć po części udało się być prawodawcami, to Platon, „wcielona chęć zostania najwyższym filozoficznym prawodawcą i założycielem

²⁴ W *Wiedzy radosnej*, mówiąc o „reformatorach religijnych”, „niepowodzenie” Nietzsche przypisuje Platonowi, Pitagorasowi i Empedoklesowi, WR 149.

²⁵ „Istnieje wiele możliwości, które wcale nie są jeszcze odkryte: ponieważ Grecy ich nie odkryli. Inne Grecy *odkryli* a później znowu zakryli” (KSA 8, 6 [11]), „(...) Grecy jawnie zamierzali wynaleźć jeszcze wyższy typ człowieka od tych wcześniejszych (...)” (KSA 8, 6 [18]).

państwa” – „a być prawodawcą, to najbardziej wysublimowana forma tyraństwa” – „cierpiał zdaje się straszliwie, że nie zrealizował swojej istoty i dusza jego pod koniec śmierci pełna była najczarniejszej złości” (LA 261).

Jak widać, pomimo bardziej sokratejskiego ducha *Ludzkich arcyłudzkich*, Nietzsche podtrzymuje obraz Sokratesa jako tego, który zepsuł Platona. Sokratesa ocenia jest również ambiwalentna. Z jednej strony, zapewne zgodnie z przyznaniem prymatu poznaniu teoretycznemu i naukowemu, wyznaje, że „Sokrates, by tyle tylko wyznać, jest mi tak bliski, że niemal zawsze toczę z nim walkę” (KSA 8, 6 [3]. Z drugiej jednak, ten ostatni staje się właśnie przeciwnikiem. Właśnie wraz z Sokratesem „dokonało się samozniszczenie Grecji” (KSA 8, 6 [23]). Nic zatem dziwnego, że Nietzsche postuluje podjęcie „próby charakterystyki Platona *bez Sokratesa*” (KSA 8, 6[18])²⁶. Wraca zatem do wzorca Grecji archaicznej. Należy jednak zauważyć, że wszystko to dzieje się w *Wir Philologen* tekście napisanym bezpośrednio przed przystąpieniem do pracy nad *Ludzkim, arcyłudzkiem* i poświęconym całościowej ocenie Grecji. Trudno jednak uznać, że stanowi on wyłącznie pozostałość kultu Grecji archaicznej, skoro Nietzsche podtrzymuje go w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, choć tylko po części, zmieniając jej obraz. Z jednej strony dla Nietzschego staje się ona pewnym, formalnym wzorcem,

²⁶ Zarzucając Platońskiemu obrazowi Sokratesa ahistoryzm (KSA 8, 30 [81]), za wierny historycznie Nietzsche uznaje wizerunek przedstawiony przez Ksenofonta w *Memorabiliach* (KSA 8, 18[47]), nawiązuje również do Arystotelesem, nie ufając też autobiograficznym relacjom samego Platona, WR 91.

który traktuje wyłącznie jako odniesienie dla potęgowania możliwości istnienia ludzkiego, w Grecji tej jeszcze nie osiągniętych, a będących do osiągnięcia na bardziej poznawczych i indywidualistycznych podstawach. Z drugiej można ostrożnie uznać, że obraz ten stanowi pewną korektę samego projektu *Ludzkiego, arcyludzkiego*, z którego ograniczeń Nietzsche doskonale sobie zdawał sprawę doskonale (niemożność oparcia istnienia ludzkiego na samej nauce, która grozi jego naturalizacją, pozbawieniem go wyższych dążeń duchowych i kulturotwórczych)²⁷.

*

W latach osiemdziesiątych, w dojrzałej fazie myśli Nietzschego (określonej przez idee woli mocy, wiecznego, powrotu, nihilizmu nadczłowieka) Platon nadal jest figurą kluczową, ciężącą nad tradycją, wszelako jego znaczenie wzrasta, zyskuje bowiem w pełni teoretycznie rozwinięty wymiar powszechnodziejowy. Niemniej jednak Nietzsche nadal postrzega Platona i jego myśl ambiwalentnie. Zalicza go do „dwuznacznych figur kultury starożytnej” (N 13, 11 [294]), co pozwala mu mówić o jego złożonej i „sfinksowej naturze”, o jego „maskach i wielorakości” (PDZ 28, 190). Zaczniemy od krytyki.

Oskarżenie wobec Platona potęguje się. Nietzsche wpisuje myśl Platona, jego metafizykę i moralizm w krytyczną perspektywę powszechnodziejowego nihilizmu – Platon jest

²⁷ Zob. mój tekst: *Światła zgasłych gwiazd – Nietzsche wobec tradycji metafizyczno-religijnej w: Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rorkiem Kolbergowskim*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, Łódź 2016, s. 194–207.

przede wszystkim twórcę platonizmu i zachodniej, idealistycznej metafizyki, z jej dualistyczną wizją świata i z jej wiarą w obiektywny byt i w porządek świata, w której „nie chodzi o ustanawianie, a odnajdywanie dobra jako czegoś wiecznego” (N 11, 26 [407]). Tym samym Platon kładzie podwaliny pod chrześcijaństwo z jego metafizyczną, dualistyczną wizją świata – platonizm Nietzsche uznaje za „przygotowanie gruntu pod chrześcijaństwo” (N 13, 11 [375]), za jego źródło filozoficzne – „bez platonizmu i Arystotelesa żadnej filozofii chrześcijańskiej” (N 11, 25 [257]) – ale i też – obok judaizmu i „kultów misteryjnych”, „kultów podziemnych” (N 13, 11 [375]) – teologiczno-religijne²⁸. Wyrosłe z „ideałów ascetycznych”, chrześcijaństwo staje się religią uniwersalną i masową – „platonizmem dla «ludu»” (PDZ, *Przedmowa*). Choć Nietzsche już wcześniej wiązał chrześcijaństwo z Platonem, to jednak dopiero teraz, na gruncie wypracowanej w latach osiemdziesiątych teorii nihilizmu jako procesu postępującej denaturalizacji świata i uduchowienia człowieka, platonizm staje się filozoficzną podstawą chrześcijaństwa jako „ruchu antypogańskiego”, umożliwił mu zwycięstwo nad Rzymem. Toteż Platon, jako wynalazca „czystego ducha i dobra samego w sobie” (PDZ, *Przedmowa*), jest „preegzystencyjnie chrześcijański”. I tak jak Sokrates odwiódł Platona od świata helleńskiego, tak „w wielkiej fatalności, jaką jest chrześcijaństwo, Platon jest jedną z fatalnych dwuznaczności, które szlachetniejszym

²⁸ „...kapłański element, ascetyczny [element], transcendentny [element]”, N 13, 11 [375]. Nietzsche wskazuje (też na platonizm św. Augustyna, N 13, 11 [356], WR 359).

naturom starożytnym pozwalały wkroczyć na most prowadzący do «krzyża»....” (N 13, 24 [1, pkt. 8]).

Uznanie platonizmu za dziejową podstawę chrześcijaństwa, a zatem za decydujący moment nihilistycznego procesu denaturalizacji i spirytualizacji doświadczenia świata pozwala Nietzschemu wskazać na związek platonizmu z judaizmem będącym dlań moralno-teologicznym źródłem chrześcijaństwa: teologia chrześcijańska jest syntezą, „bezwstydną karykaturą filozofii [Platona] i rabinizmu” (N 13, 11 [356]). Jej podstawą staje się – obok „oczekiwania zmysłów” i ascetyzmu – powiązanie właściwej platonizmowi i związanej z jego idealizmem oraz dualizmem idei bytu najwyższego z religijnym światem nadprzyrodzonym: „Czysto duchowy byt jest greckim, nie judajskim wymysłem. Ale świat niebiański i ziemski jest judajski. Żydzi nie wierzyli w nie dające się spełnić ideały, «niebieskie tablice» (pokrewne platońskim ideom) urzeczywistniają się całkowicie, niebiańska mądrość przejawia się adekwatnie w prawie. Inaczej Platon” (KSA 9, 4 [158]). Dopiero wraz z Platońską ideą Dobra-bytu najwyższego możliwa staje się bezwarunkowa, „metafizyczna wiara w wartość, w wartość *prawdy samej w sobie*”, „tysiąclecia trwająca dawna wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, wiara, że Bóg jest prawdą, prawda jest *boska*” (GM III, 24, też WR 344).

Nietzsche idzie jednak dalej: ukazanie ścisłego związku myśli Platona z judaizmem jako momentu prowadzącego do powstania chrześcijaństwa pozwala mu przychylić się do tezy o żydowsko-egipskich źródłach myśli „Platona, tego antyhelleny i Semity z instynktu...”: „Drogo zapłaciliśmy za to, że ten Ateńczyk pobierał nauki u Egipcjan

(– prawdopodobnie u Żydów w Egipcie...)” (N 13, 11 [294], 24 [1]; zob. też ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2).

Podkreślając zasadniczy wpływ dualistycznej metafizyki platońskiej, obok judaizmu, na ukształtowanie się chrześcijańskiej wizji świata, Nietzsche wskazuje, już w perspektywie genealogicznej z *Genealogii moralności*, na moralne źródła zarówno platonizmu, jak i chrześcijaństwa (rozwijającego tu bezpośrednio tendencje obecne w religii żydowskiej). Jego istotę widzi w moralności opartej na resentymencie słabych, mas ludowych, wobec dostojnych, silnych, nadających ton kulturze pogańskiej: Plato i chrześcijaństwo „byli pewni, że wiedzą, co jest «dobre». Przejrzeli człowieka *stada* (...). Już u Platona pojawił się «zbawiciel» zstępujący do *cierpiących i marnych* (...)” (N 11, 26 [354]). Swoimi systemami, odpowiednio metafizycznym i metafizyczno-teologicznym, Platon i następnie chrześcijaństwo nadali jedynie filozoficzno-teoretyczną sankcję moralności. Na podłożu greckiej dekadencji, słabnącego, zubożalego życia Sokrates i Platon – na tym też polega ich przełomowa rola w „naturalnej historii moralności” – dokonali denaturalizacji moralności, oderwania jej od instynktów i historycznych warunków jej powstania, by na gruncie intelektualizmu etycznego przekształcić ją w abstrakcyjne i samoistne, stanowiące przedmiot dialektyki idealne jakości duchowe (N 13, 14 [111])²⁹. Jednakże Platon,

²⁹ Bremer zauważa, że ze względu na swój antyplatonizm Nietzsche przypisuje sofistom zamysł związania moralności z jej historycznymi warunkami, ignorując fakt, że, przeciwnie, uwolnili ją od nich, poddając ją dowolnemu ustanowieniu i władzy, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 56.

ów „najbardziej zuchwały ze wszystkich interpretatorów”, odrzuca „moralny sokratyzm” w tej mierze, w jakiej odrzuca jego wiążący moralność ze szczęściem „utilitaryzm moralności”, który łączy się u niego z intelektualizmem („zrównaniem: Rozum = Cnota = Szczęście”) (PDZ 190, też 191; ZB, *Problem Sokratesa*, 4). Odrzuca go, gdyż widzi w nim wyraz moralności plebejskiej³⁰, której źródła upatruje w resentymencie słabych wobec dostojnych i silnych. Platona od Sokratesa i chrześcijaństwa różni właśnie brak resentymentu u podstaw jego myśli i aktywności. W przeciwieństwie do Sokratesa, którego Nietzsche ponownie oskarża o oderwanie Platona od tradycji wczesnogreckiej – Sokrates „zepsuł” tę „najpiękniejszą latorośl antyku” (PDZ, *Przedmowa*)³¹ – Platon, właśnie z tytułu związku z tą tradycją, cechuje bezinteresowność. I jest nią bezinteresowność prawodawcy (do kwestii tej wrócimy). Na niej opiera swój filozoficzny system, resentymentalnie zawłaszczony przez chrześcijaństwo. Jako prawodawca moralności nadaje jej

³⁰ Jeśli u Platona instynkt i rozum zmierzają do dobra, to u Sokratesa, i tu Nietzsche komplikuje swój jego obraz, nawiązując poniekąd do *Narodzin tragedii* (NT 13, s. 105), rozum dostarcza jedynie racji silniejszemu instynktowi, PDZ 191.

³¹ „Filozofowie Grecji, na przykład Platon, człowiek dobra – ale odrywał instynkty od *polis*, od współzawodnictwa, od militarnej sprawności, od sztuki i piękna, od misteriów, od wiary w tradycję i przodków...– był zwodzicielem *nobles*: sam zwiedziony przez *roturier* [«wywodzącego się z ludu»] Sokratesa...– negował wszystkie przesłanki „dostojnego Greka” z krwi i kości, wprowadził dialektykę do codziennej praktyki, konspirował z tyranami, uprawiał politykę przyszłości i dał przykład najpelniejszego *oderwania instynktu od tego, co dawne*. Jest głęboki, namiętny we wszystkim, co *antyhelleńskie*...” , N 13, 14 [94].

sens metafizyczno-teologiczny, przekształca ją w „dobro samo w sobie” (N 13, 14 [116]), gruntując ją w transcendentji (idea Dobra) i w związanym z nią moralnym porządku świata: „w twierdzenie swego mistrza winterpretował coś subtelnego, i dostojnego, przede wszystkim samego siebie, (...) całego Sokratesa wziął z ulicy jedynie jako popularny temat i pieśń ludową, by je odmieniać do nieskończoności i niemożliwości” (PDZ 190). Krótko mówiąc, uwznioślił moralność w platonizmie. To w perspektywie właściwego platonizmowi moralnego zafalszowania rzeczywistości Nietzschego uznaje Platona za „największe *malheur Europy*”³²: „od czasów Platona filozofia znajduje się pod panowaniem moralności” (N 12, 7 [4])³³.

Za sprawą dziejowego znaczenia moralnie określonego platonizmu jako podstawy chrześcijaństwa Platon staje się więc dla Nietzschego głównym przeciwnikiem, a jego obraz staje się coraz bardziej krytyczny. Platoński idealizm stanowi dlań „wyższe szalbierstwo”, wyraz nihilistycznej negacji rzeczywistości, ucieczki przed „twardą faktycznością, która tkwiła w instynktach dawniejszych Hellenów” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2; zob. KSA 7, 3 [94]). Sokrates i Platon stają się „antygreccy”, są filozofami „negatywnymi” i „agresywnymi”, wrogimi „podstawowych

³² List do Overbecka z 9 stycznia 1887, L, s. 268.

³³ Zdaniem Bremera na gruncie swej tezy o moralnym ufundowaniu rozumu i metafizyki Nietzschego interpretuje „całkowicie moralnie”, jak i eschatologicznie Platońską ideę Dobra, nie zaś w jej funkcji transcendentnego uzasadnienia, zatem w perspektywie gnozeologiczno-ontologicznej; zauważa też, że Nietzschego ujęcie dialektyki jest historycznie nieadekwatne, podsuwa pod nią bowiem erystykę, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 80–82.

instynktów Hellenów”, i jako tacy są „symptomami upadku, narzędziami greckiego rozkładu” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2; *Problem Sokratesa*; też N 13, 11 [375]).

A jednak u Nietzschego, zgodnie z jego dwuznacznym podejściem do Platona, znajdujemy całkowicie inną ocenę jego myśli i postaci. Przypisuje mu „dostojny sposób myślenia” (PDZ 14). Jest on wyrazem już nie cechującej go „choroby”, lecz „ostrożności przebogatego i niebezpiecznego zdrowia”, które przejawia się w „obawie przed *przemocnymi* zmysłami, mądrości mądrego Sokratyka. Może my współcześni nie jesteśmy jeno dość zdrowi, by potrzebować idealizmu Platona? A nie boimy się zmysłów, bo –” (WR 372). Nietzschemu chodzi zatem o Platońską krytykę „zmysłowej oczywistości” – „pstrego zamętu zmysłów – motłochu zmysłów, jak mawiał Platon”, również w kontekście „współczesnej fizyki, a także darwinistów i antyteleologistów spośród fizjologicznych wyrobników” (PDZ 14). Tym skierowanym przeciwko hipertrofii „przemocnych zmysłów”, waloryzującym zatem idealizm gestem Nietzsche przeciwstawia się niewątpliwie – jak czynił to Platon w odniesieniu do współczesnych sobie Aten – właściwym nowoczesności tendencjom pragmatyczno-utylitarystycznym, związanym z prymatem pożytku oraz przyjemności, z dążeniem do unikania przykrości/cierpienia. W dominacji tych tendencji widzi wyraz i zarazem następstwo relatywistyczno-nihilistycznej erozji duchowości, która w swej postępującej dezintegracji nie służy już za normatywną podstawę wyższej aktywności kulturotwórczej. Toteż gdy Nietzsche akceptuje nowożytny zwrot w stronę doczesności, pisząc, że zaczyna się „poważnie traktować cele doczesne (np. zdrowie, ubiór,

odżywianie, mieszkanie)”, dodaje zarazem: „marnowanie wszelkiej wielkiej pasję, wszelkiego podziwu, wszelkiej głębi i subtelności ducha” (N 13, 22 [12]) – właśnie życiowego idealizmu.

Duchową głębię i wzniosłość wydrążyła w surowej, popędowej masie istnienia ludzkiego cała idealistyczna duchowość platońsko-chrześcijańska. Nietzsche nadaje jej dialektyczno-historiozoficzny sens. Z jednej strony jest ona właśnie wyrazem nihilistycznej denaturalizacji człowieka, negacji życia w jego zmysłowości i cielesności na gruncie metafizyczno-religijnych ideałów i wartości. Ale jest ona zarazem „formą dotychczasowej wyższości człowieka nad pozostałymi zwierzętami” (GM I, 6), dzięki niej człowiek tradycji chrześcijańskiej stał się „człowiekiem, który jak dotąd najwyżej wleciał i najpiękniej zbłądził” (PDZ 60). Krótko mówiąc, choć nihilistyczna, głębia ta stanowi o dotychczasowej duchowości ludzkiej w jej możliwościach i potencjale. Mocą niepowstrzymanej, immanentnej logiki rozwojowej nihilizmu została ona jednak zniszczona przez wyrosłe z niej, pustoszące duchowość człowieka relatywistyczno-nihilistyczne tendencje nowoczesności, przejawiające się właśnie w dążeniach utylitarno-pragmatycznych i zarazem w indywidualizującej człowieka, oderwanej od tych pierwszych refleksyjności. Toteż z drugiej strony, aby się im przeciwstawić, głębia ta musi zostać aktywnie przyswojona. Wszelako – i na tym polega wymierzony w nihilizm proces „przewartościowania wszystkich wartości” – już w oparciu o nową zasadę, czyli wolę mocy. Musi zatem zostać ona wydestylowana z jej dotychczasowych treści nadzmysłowych, metafizyczno-religijnych i wraz z refleksyjnością związana

z „ziemią”, z doczesnością, zmysłowością i cielesnością ludzką, by stać się przesłanką pojawienia się przyszłego, wyższego, dotychczas nieznanego – nadludzkiego – kształtu istnienia ludzkiego. W ten sposób idealistyczna głębia istnienia ludzkiego staje się koniecznym warunkiem rozwoju nadczłowieczeństwa³⁴, założeniem przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości. W tym właśnie duchu Nietzsche uznaje, że dzięki i zarazem „przeciwko Platonowi czy (...) chrześcijańsko-kościelnej presji tysiącleci (...)” zrodziło się „w Europie wspaniałe napięcie ducha, jakiego na Ziemi jeszcze nie było” (PDZ, *Przedmowa*). Platonizm i jego – w perspektywie rozwoju nihilizmu – dopełnienie i następstwo, trzeba zatem odrzucić czy raczej przewartościować, by duchową głębię związać z miłością do ziemi. Taki jest sens przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości.

Jego wytworem ma być nadczłowiek. Właśnie w kontekście polityczno-kulturowego wymiaru jego istnienia Nietzsche powraca aprobatywnie do obrazu Platona jako prawodawcy – Platon należy do tych, „którzy podejmują największy wysiłek, by *sprawdzić*, jak wysoko może się *wznieść człowiek*”, „jak daleko zająć może człowiek w *rozwoju* i w «sprzyjających warunkach»”. Nietzsche ponawia jednak, również pod adresem Platona, swój zarzut ahistoryzmu – nie „rozumieli [oni] jednak do końca, co oznaczają

³⁴ Na moment wykorzystania ideałów ascetycznych zwraca też uwagę Zuckert, wszelako ze względu na wzbogacającą życie (powołuje się tu na GM III, 7) „intelektualną dyscyplinę niezbędną dla powstania filozofii przyszłości”, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 27.

«sprzyjające warunki» (...) Do tego niezbędne jest studium komparatystyczne” badające historyczne warunki możliwości wyższego człowieka (N 11, 34[74]).

Dopiero w kontekście (stosunku Nietzschego i Platona do) nowoczesności i relatywnej waloryzacji idealizmu można lepiej zrozumieć na ogół częściowo krytyczny, częściowo obojętny stosunek Nietzschego do sofistów, wskazujący na bliskość Nietzschego i Platona. Krytyka ta na pierwszy rzut oka może dziwić, skoro Nietzschego z sofistami łączy relatywizm, subiektywizm, negacja dystynkcji „rzeczywiste” i „pozorne”, krytyka religii oraz sprowadzenie prawa i sprawiedliwości do siły („siła jest prawem”). Jednakże, pomimo tych rzucających się w oczy zbieżności, Nietzsche niemal przez całą swą aktywność nie wykazywał większego zainteresowania ruchem sofistów, nie uwzględniał ich w swych omówieniach filozofii presokratyków, w różnych zaś tekstach odwoływał się do nich w sposób konwencjonalny³⁵. W *Einleitung* przywołuje Platońską krytykę sofistów – Kalliklesa w *Gorgiaszu* i Trazymacha w *Państwie* – i jak się wydaje, krytykę tę aprobuje. Pisze tam: „Zasadniczą tezę

³⁵ Brobjer wyróżnia cztery fazy recepcji sofistów przez Nietzschego – w pierwszej łączy ich z Sokratesem i Eurypidesem, z dekadencją grecką (nacisk na to, co świadome, racjonalne), w drugim (1876–1881) sofistów zalicza do okresu przejściowego między presokratykami a dekadencją, w trzecim (1881–1886) w ogóle o nich nie wzmiankuje, i w ostatnim widzi w nich przedstawicieli starej kultury helleńskiej (czyni to jednak w kontekście Tukidydesa), zob. Th. Brobjer, *Nietzsche's desinterest and ambivalence toward Greek sophist*, “International Studies in Philosophy” 3 (33) 2001, s. 5–23; też Th. Brobjer, *Wrestling with Plato and Platonism*, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction und Response to the classical Tradition*, red. P. Bishop, New York 2014, s. 252–256.

sofistów jest tożsamość *hedu*, tego, co przyjemne, i *agathon* (dobro – PP). Widać to szczególnie w *Gorgiaszu*: gdyby Kallikles musiał uznać różnicę między *hedu* i *agathon*, niechętnie musiałby się wycofać się z wszystkich pozostałych twierdzeń sofistów. Dowód przeciwko tożsamości znajduje się w *Gorgiaszu*, Filebie i *Państwie*”; tak samo przywołuje negatywne charakterystyki Trazymacha u Platona (E, 286). Krytyka ta pokazuje jasno, że pomimo wspólnej negacji istnienia „metafizycznej sprawiedliwości i prawa”, Nietzsche przede wszystkim neguje płaski, utylitarystycznie rozumiany egoizm sofistów, sprowadzający się do przyjemności i utożsamiony z dobrem; z tych względów Brobjer, gdy omawia stosunek Nietzschego do Kalliklesa, uznaje że Nietzsche traktuje go zapewne jako nihilistę i ewentualnie „anarchistę/socjalistę/buntownika” reprezentujących w jego oczach moralność stadną³⁶. Nietzsche nawiązuje do sofistów, dopiero pod sam koniec swej twórczości, zainteresował się nimi w roku 1888 pod wpływem lektury Brocharda *Les sceptiques grecs* (1887). Zalicza do presokratyków, gdy w opozycji do prób metafizycznego ugruntowania moralności przez Platona widzi w nich krytyków moralności nawiązujących do Heraklita i Demokryta: „sofiści są już bliscy pierwszej krytyki moralności, pierwszego wglądu w moralność”; negują oni istnienie „dobra samego w sobie” (N 13, 14 [116]), stając się dlań wcieleniem immoralizmu (N 12, 9 [160]); Nietzsche nie zauważa zresztą tu różnicy między konwencjonalizmem sofistów a historyzmem przypisywanym wcześniejszym filozofom. „Kulturę

³⁶ Tamże, s. 254.

sofistów” nazywa „kulturą realistów” i „nieocenionym ruchem” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2). Realizm jest tu przeciwieństwem idealistycznie rozumianego nihilizmu.

Wydaje się, że wysoka waloryzacja sofistów nie uchyla jednak samych podstaw krytyki Nietzschego – jeśli pochwała realizm sofistów, do którego zalicza z pewnością krytykę religii, immoralizm, sprowadzenie prawa i sprawiedliwości do siły, subiektywizm, epistemologiczny sceptycyzm, to właśnie podtrzymuje krytykę filozoficznego uzasadnienia tych idei, czyli rozumienia istoty człowieka (płaski egoizm, utylitaryzm, hedonizm), za sprawą którego mógł widzieć w nich – i tu należy zgodzić się z sugestią Brobjera – dekadentów i nihilistów. Właśnie ze względu na nie Platon, nie zaś sofisci, jest bliższy Nietzsche. Toteż zgodnie z nim Nietzsche od samego początku swej myśli przenosi stosunek Platona do współczesnych mu demokratycznych Aten na swój stosunek do całej nowoczesności z jej relatywistycznym nihilizmem, prymatem przyjemności i negacją cierpienia. Tak jak Platon podkreśla wyróżniające ludzi dążenie do samodoskonalenia (samoprzezwyciężania), panowania nad sobą, duchowego rozwoju, sublimacji, wyższych aspiracji³⁷. To do ich braku odnosi właściwy nowoczesności deficyt idealizmu, lecz ideom tym nadaje nowy, już niemetafizyczny sens. U Nietzschego, tak jak u Platona³⁸ wyróżnia dążenie do prawdy, stale kwestionowanej, aczkolwiek

³⁷ Tamże, s. 254–255.

³⁸ We fragmencie tym nawiązuję do instruktywnego tekstu: P. von Kloch-Kornitz, „*Der Georgias*” Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches, „*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, Bd 17, H. 4 (Oct.-Dec. 1963), s. 586–603.

Nietzsche odnosi ją do jednostkowej, opartej na twórczym podejściu do swego życia prawdy egzystencjalnej, którą określa jako „prawdomówność”, „prawdziwość” istnienia. Stąd też relatywizmowi przeciwstawia pluralizm wartości i prawd, przekonaniom/mniemaniom pewność egzystencjalną. Za Platonem utylitaryzmowi i hedonizmowi sofistów przeciwstawia ideał panowania nad sobą, kształtowania cielesnego (zob. N 12, 26 [353]), podporządkowania niższych popędów i namiętności wyższym celom, ich sublimacji, rozwoju duchowego, harmonijnego rozwoju całego człowieka. Tak jak Platon podkreśla agoniczny wymiar prawdy, i tak jak on przeciwstawia się masie z jej mniemaniami, powierzchownymi przekonaniem. Tymczasem za ich pomocą sofisci próbowali, odwołując się do retoryki, oddziaływać na tłum, którym pogardzali, w celu zdobycia jego poklasku – na rzecz swej korzyści, władzy i uznania. Toteż panowie/władcy z ich żądzą władzy u sofistów są dla Nietzschego słabymi, w swym kapryśnym i płytkim egoizmie konformistycznie zależnymi od tłumy. Silnego-dostojnego u Nietzschego, tak jak władców u Platona cechuje autonomia, duchowa samowystarczalność, zaś celem ich władzy i państwa nie jest zaspokojenie ich egoizmu, lecz – u Platona – duchowe kształtowanie człowieka, „uczynienie ludzi tak dobrymi, jak to możliwe”³⁹, u Nietzschego zaś tworzenie warunków rozwoju duchowej elity i ich bezinteresownej twórczości.

To zwrócone przeciwko sofistom rozumienie człowieka wraz z jego implikacjami politycznymi stanowi

³⁹ Platon, *Gorgiasz* 515bc.

antropologiczne założenie refleksji Nietzschego (z końcowej fazy jego twórczości) nad polityczno-społecznymi warunkami istnienia nadczłowieka i elity nadludzi. Również w tym względzie nawiązuje on do Platona w swych rozważaniach nad społeczeństwem kastowym; rozwija je przede wszystkim w odniesieniu do *Księgi Manu* i dawnego społeczeństwa kastowo-kapłańskiego w Indiach: „Schemat niezmiennej wspólnoty, z kapłanami na czele: najstarszy wielki produkt kulturowy Azji w dziedzinie organizacji – musiał naturalnie pod każdym względem pobudzać do namysłu i do naśladownictwa. Jeszcze Platona: ale przede wszystkim Egipcjan” (N 13, 14 [204]). Z tego względu Platona określa jako „braministę” – „jest zupełnie w duchu Manu: wtajemniczono go w Egipcie” (N 13, 14 [191]).

Fragmenty odwołujące się do systemu kastowego [zob. zwłaszcza A 56–58, ZB, „*Ulepszcze*” *ludzkości*, 3) nie są jednak jednoznaczne w tej mierze, w jakiej trudno określić stopień ich akceptacji przez Nietzschego. Niemniej jednak, pomijając już sam fakt zainteresowania społeczeństwem kastowym, korespondują one wyraźnie z rozwijanymi przez Nietzschego ideami hodowli, „wielkiej polityki”, panowania nadludzi, a także z jego krytyką egalitarnych ideałów chrześcijaństwa – jako „ruchu przeciwnego, skierowanego przeciwko wszelkiej moralności hodowli, rasy, przywileju” (ZB, „*Ulepszcze*” *ludzkości*, 4) – a przede wszystkim demokratycznej nowoczesności⁴⁰. Uwzględniając

⁴⁰ Do tego argumentu odwołuje się Brobjer uznający Nietzschego za myśliciela konsekwentnie apolitycznego i utrzymujący, że Nietzsche poddaje krytyce platoński ideał wiedzy. Stanowisko Brobjera jest raczej odosobnione, przywołuje on zresztą przeciwstawne wykładnie

odmienne warunki kulturowe, nowoczesny indywidualizm, sceptycyzm i egalitaryzm, Nietzsche odrzuca tradycyjny, oparty na religii czy metafizycznej wizji świata, jak u Platona, kształt tych idei, niemniej jednak stanowią one istotne, formalne odniesienie dla jego ideału hierarchicznej, elitarnej wspólnoty, stąd też zainteresowanie również Platonem.

Tak jak i Platon, kryterium przynależności do elity duchowej czyni kwalifikacje duchowe. Jednakże – w przeciwieństwie do Platona, jak i swych wczesnych projektów państwa, podkreślających prymat tego, co kolektywne – wiąże je z nowożytną ideą wolności indywidualnej, autonomii jednostki i jej wolnego prawodawstwa⁴¹, właściwego ideałowi nadczłowieka jako istoty suwerennej, zdolnej nadać samej sobie własne, indywidualne prawo (zob. GM II, 2, Z, *O drogach twórcy*).

Naciskiem położonym na polityczne ideały Platona późny Nietzsche powraca do swej wczesnej intuicji o zależność Platona od filozofów przedsokratejskich – Platon jest przede wszystkim filozofem-prawodawcą, który swą myślą chce zmienić świat, zaprojektować jego nowy sens, nowe prawo, oprzeć nowy, społeczno-polityczny porządek na filozofii. Tyle, że tę prawodawczą intencję Platon urzeczywistnia w świecie wypierającej Grecję archaiczną dekadencji greckiej-ateńskiej, na jej warunkach i jej środkami – idealizmem i racjonalizmem. Filozofia Platona jest

głoszące pozytywne nawiązanie przez Nietzschego do kastowej wizji społeczeństwa z *Księgi Manu*, a tym samym do utopii politycznej z *Państwa Platona*, zob. Th. Brobjer, *Wrestling...*, s. 250–252.

⁴¹ Zob. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1999, s. 276–281.

funkcją jego prawodawczej misji. Tym samym Nietzsche wraca do swej wcześniejszej tezy o etyczno-politycznej motywacji jego myśli. Jednakże w swej dojrzałej filozofii Nietzsche ideę prawodawczej misji traktuje dosłownie, odrzuca bowiem przekonanie o dogmatyzmie myśli Platona czy platonizmu – platonizm jest jedynie „pobożnym kłamstwem”⁴²: „Platon chciał, by jako absolutną prawdę nauczano czegoś, czego nawet warunkowo nie uznawał za prawdę”, N 13, 14 [116]. Trzeba więc odróżnić Platona od – opartego na niemoralnych podstawach – platonizmu. Platon nie jest metafizykiem⁴³: „Platon związał filozofię samą z tym, o czym wiedział, że było moralnym kłamstwem, że kosmos był porządkiem moralnym”, ta wiedza byłaby „egzoteryczną naukę Platona”⁴⁴. Nietzsche wracałby

⁴² Z przekonaniem tym współgra osąd, że Platon jest „artystą, którym [zarazem] był” i który „w gruncie rzeczy przedkładał pozór nad byt – zatem kłamstwo i zmyślenie nad prawdę, nierzeczywistość nad realność: (...), N 12, 7 [2].

⁴³ W idei „pobożnego kłamstwa” Bremer widzi przynależność Platona do antymetafizycznego ruchu, podkreśla zarazem uznanie Platona przez Nietzschego za metafizyka i fundatora moralności, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 92, 93–94.

⁴⁴ L. Lampert, *Nietzsche and Plato*, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction und Response to the classical Tradition*, red. P. Bishop, New York 2014, s. 215; zob. cały tekst, w którym Lampert konsekwentnie rozwija ten punkt widzenia. Podobnie Zuckert uznaje, że myśl Platónska wyrażała „publiczne nauczanie, w które sam Platon nie wierzył...”, choć dodaje, że do poglądu tego nie doszedł od razu, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 10–11. W ugruntowaniu nauk przez Platona w „pobożnym kłamstwie” Zuckert widzi aktualność lektury Platona dla Nietzschego (tamże, s. 17–18), aczkolwiek uznaje, że według Nietzschego Plato zwodził też samego siebie co do rzeczywistego charakteru swej nauki (tamże, s. 22, 30). Do obszaru kłamstwa Nietzsche zalicza „szczególne istnienie i szczególną nieśmiertelność

więc do swego wczesnego rozróżnienia ezoterycznego i egzoterycznego wymiaru nauki Platona, tyle, że pogląd ten poniekąd odwraca: nauka Platona nie jest teraz ezoteryczna, lecz w swym ufundowaniu na moralności sokratejskiej – egzoteryczna, jej ezoteryczność polegałaby zaś na tym, że jest fałszerstwem służącym wyższemu celom⁴⁵. W tym duchu należy zapewne rozumieć uwagę z 1884 r.: „Platon jest więcej wart niż jego filozofia (...). Jeśli Platon zdradzał podobieństwo do owego popiersia w Neapolu, oznacza to, że mamy do czynienia z najdoskonalszym obaleniem całego chrześcijaństwa” (N 11, 26 [355]).

Również z zerwaniem więzi z Sokratesem. I tak, przeciwstawiając w kwestii moralności „dostojnego” Platona plebejskiemu Sokratesowi, Nietzsche stwierdza wręcz, że „sokratyzm” „znajduje się w jego [Platona] filozofii (...) wbrew Platonowi” (PDZ 190), tym samym wraca do swego

«dusz»” (N 13, 14 [116]), w odniesieniu do których Bremer zauważa, że Nietzsche „ignoruje mityczny charakter wypowiedzi” Platona, w przeciwieństwie do *Einleitung*, gdzie przyznawał im wartość prawdopodobieństwa, jak również obecne tam rozróżnienie na naukę ezoteryczną i egzoteryczną, „etos filozoficznej egzystencji” i „moralistykę jako polityczno-nomotetyczne zadanie”, zaś ambiwalencję między „wołą ludzenia” i „wołą prawdy” odnosi do „dwuznaczności osobowości Platona”, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., 95–97.

⁴⁵ Zgodnie z tym mamy zatem według Nietzschego do czynienia z podwójnym fałszerstwem kryjącym się z historią nihilizmu. Tak jak według Nietzschego platonizm wyrósł z pobożnego kłamstwa, tak też z zafalszowania wyrosło podejmujące je chrześcijaństwo. Tak jak Platon w jakiejś mierze zafalszował naukę moralną Sokratesa, nadając jej metafizyczny sens, by zapanować nad ludem ateńskim, tak św. Paweł zafalszował („sfabrykowano”) ewangeliczną naukę Jezusa, nadając jej sens dogmatyczno-teologiczny, by zapanować nad masami ludowymi. Wszelako, jak wiemy, Platon nie działał z resentymentu.

wczesnego poglądu, że „nie był [on] prawdziwym sokratykiem” (E, s. 250, też KSA 9, 4 [287]). Sokratyzm jedynie wykorzystał jako lek, wszelako ten ostatni stał się trucizną, która chorobę moralizmu tylko pogłębiła⁴⁶. Platon działał bowiem w warunkach dekadencji ateńskiej, toteż chcąc w swym prawodawczym powołaniu ratować wspólnotę, musiał odwołać się do moralnego sokratyzmu jako oznaki wyrodnijącego życia, wymyślić oparty na nim i podnoszący go do rangi uniwersalnej system jako narzędzie zapanowania nad zdeorientowanymi w świecie dekadencji ateńskiej masami i nadania sensu ich istnieniu. Narzędzie to się wyobcowało, dekadencję tylko pogłębiło, zapanowało nad duchową historią Zachodu. Samo odwołanie, choćby instrumentalne, do moralności sokratejskiej było już oznaką życia schyłkowego, ucieczki Platona od życia. W tej optyce Platon jawi się więc Nietzschemu jako postać tragiczna.

Wobec porażki swego prawodawczego projektu Platon, i w „zmieniającym się świecie”, w „epoce rozkładu” arystokratyczna, władcza natura Platona mogła „rządzić już tylko samą sobą”; u Platona mamy zatem do czynienia, w przeciwieństwie do właściwej słabym „moralności podporządkowania się”, z moralnością „samoograniczających się” (KSA 9, 7 [266]). Formą panowania nad innymi, jak i nad samym sobą, wyrazem woli mocy była już tylko myśl: Platońskie „upojenie dialektyką” Nietzsche uznaje za wyraz „panowania dzięki niej nad [samym] sobą”, za „narzędzie woli mocy” (N 12, 2 [104]). Wszelako delectowanie się, „dzięki pojęciu”, „zwycięstwem nad swą pobudliwą

⁴⁶ Podobnie L. Lampert, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 217–218.

i cierpiącą wrażliwością” stanowi dla Nietzschego przejaw ucieczki przed rzeczywistością (N 12, 2 [110]). Niewątpliwie tę zasadniczą obcość Platona wobec współczesnego mu świata, a zrazem porażkę Platona autentycznego, Platona-prawodawcy ma niewątpliwie na myśli Nietzsche, gdy przywołuje anegdotę biograficzną głoszącą, że „pod poduszką jego łoża śmierci nie znaleziono żadnej «Biblii», nic egipskiego, pitagorejskiego, platońskiego – lecz Arystofanesa. Jakże zniósłby Platon życie – greckie życie, któremu przeczył – bez Arystofanesa!” (PDZ 28).

Podjmując platońską (ostatecznie: przedplatońską) ideę filozofa-prawodawcy, twórcy wartości – „*właścivi filozofowie są jednak rozkazującymi i prawodawcami: powiadają «tak powinno być»*” (PDZ 211) – Nietzsche chce ją urzeczywistnić w nowych warunkach historycznych, w oparciu o nową zasadę – wolę mocy, by przeciwstawić się nihilistycznym konsekwencjom platonizmu (chrześcijaństwu i wyrosłej zeń post-oświeceniowej, demokratycznej Europy). Taki jest najgłębszy sens – praktycznego – przewyciężenia platonizmu; w jego wymiarze teoretycznym Nietzsche przeciwstawia się jego dualizmowi i restytuuje świat pozorów, kosmos chaosu. Zadanie przewyciężenia platonizmu sformułował już na samym początku swej twórczości (1870/1871), w słynnym zdaniu: „*Moja filozofia – odwrócony platonizm: im coś dalsze od tego, co prawdziwie bytujące, tym to coś jest czystsze, piękniejsze, lepsze. Życie wśród pozoru jako cel*” (PP, s. 221). Stwierdzenie to, które usytuowało całą dotychczasową metafizykę w paradygmacie platonizmu i również – później – w perspektywie nihilizmu, a zarazem wskazało kierunek jej całej współczesnej,

postnietzscheańskiej krytyce, wyznaczyło kierunek rozwoju samej myśli Nietzschego, stając się jej teoretycznym programem, choć platonizmu Nietzsche nie poddał systematycznej krytyce⁴⁷. Kluczowe dla uchwycenia istoty tego programu jest rozumienie „odwrócenia” (Umdrehung)⁴⁸. Ogólnie rzecz biorąc, należy je z pewnością rozumieć jako odwrócenie dualistycznych pozycji platonizmu, jednakże nie w znaczeniu wywyższenia pozorów (mniemań/*doxa*), a zatem tego, co zmysłowe, kosztem zdegradowanego do pozycji podrzędnej świata nadzmysłowego, lecz w znaczeniu przekształcenia relacji byt-pozór w relację dionizyjskie-apollińskie, i relacja ta jest zasadnicza dla określenia antyplatonizmu Nietzschego. Na gruncie metafizyki dionizyjskiej z *Narodzin tragedii*, napisanej niewiele później po sformułowaniu zdania o „odwróconym platonizmie”, świat apollińskich pozorów w swym przeciwstawieniu temu, co dionizyjskie, odgradza od bytu, odnosi zaś do bytu, gdy pod postacią ocalającej podmiot kontemplujący sztuki tragicznej służy, wspólnie z mitem, estetycznemu wglądowi w dionizyjskie

⁴⁷ Samego platonizmu nie definiował jednoznacznie; choć zasadniczo rozumiał go dualistycznie, tak jak późniejszą, opartą na nim metafizykę chrześcijańską; jednak w wykładach o Platonie zbliża go do transcendentalizmu, później zaś wiąże go z panteizmem, mając zapewne na myśli ruch neoplatoński.

⁴⁸ Bremer mówi o „odwróceniu odwrócenia” (D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 65), wiążąc je z restytucją w myśli Nietzschego wczesnogreckiego, dionizyjskiego doświadczenia świata (zob. s. 60–68), również z „cyklicznie pomyślanym procesem historycznym”, który „spoczywa na metafizycznych rezyduach metafizycznej proveniencji”, s. 69–70; uznaje, że Nietzsche „znalazł u presokratyków, w filozofii Heraklita zarodki” „tragicznej mądrości”, nie wyjaśniając bliżej tej kwestii, s. 98.

jądro świata. Gdyby formuła odwrócenia platonizmu miała odnosić się właśnie do metafizyczno-dionizyjskiego projektu *Narodzin tragedii*, odwrócenie oznaczałoby zastąpienie świata idei rzeczywistością dionizyjską, sytuującą się niejako poniżej, a nie powyżej, rzeczywistości empirycznej uznanej tak przez Nietzschego, jak i Platona za pozorną.

Ale gdy w formule odwrócenia platonizmu Nietzsche stwierdza dalej: „im coś dalsze od tego, co prawdziwie bytujące, tym to coś jest czystsze, piękniejsze, lepsze. Życie wśród pozoru jako cel” – to zdecydowanie wykracza poza zorientowany na doświadczenie bytu projekt *Narodzin tragedii*. Już w trakcie pisania *Narodzin tragedii* Nietzsche, wychodząc z przesłanek transcendentálnych, uświadamiał bowiem sobie – i pogląd ten wyłożył później w *O kłamstwie i prawdzie w pozamoralnym znaczeniu* – niepoznawalność bytu samego w sobie i konieczność pozostania w sferze pozorów; toteż, uznając „życie wśród pozoru jako cel”, ma na myśli konieczność wyciągnięcia wszelkich immoralistycznych i kreatywistycznych konsekwencji z poglądu o niemożności metafizycznego doświadczenia bytu.

W latach osiemdziesiątych Nietzsche radykalizuje swój program odwrócenia platonizmu; „życie wśród pozorów”, zanik transcendujących je odniesień oznacza teraz próbę zniesienia samej opozycji bytu („tego, co prawdziwie bytujące”) i pozoru. Nietzsche wyraźnie bowiem uznaje opozycyjny charakter wszelkich metafizycznych pojęć i wartości, ich wzajemne, podważające możliwość ich hierarchizacji i wartościowania, zakładanie się i relatywizowanie. W tym duchu w *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche przedstawia swe dzieje prawdy, *Historię pewnego błędu*; zaczyna się ona

właśnie wraz z Platonem – otwiera on „historię pewnego błędu”: jako „mędrzec”, „pobożny”, „cnotliwy”, „ja, Platon, *jestem* prawdą” – a kończy stwierdzeniem, że „wraz ze światem prawdziwym pozbyliśmy się także świata pozornego!” (ZB, *Jak „świat prawdziwy”...*). Pogląd ten miał otworzyć drogę do ustanowienia doświadczanego przede wszystkim w sztuce – „w której uświęca się kłamstwo, a wola łudzenia ma u boku czyste sumienie” (GM, III, 25)⁴⁹ – świata pozorów i radykalnego perspektywicznego pluralizmu, poza dobrem i złem, prawdą i fałszem/pozorem.

Niemniej jednak, usiłując ugruntować ów pluralizm w swej „woli łudzenia” Nietzsche odwołuje się do teorii sił i stanowiącej ich istotę woli mocy. Wikła się wówczas nieuchronnie w platonizm, nie obala go, lecz dokonuje jego odwrócenia – i zarzut ten wybrzmiał najgłośniej w głośniej krytyce Heideggera, jak również idącego za nim w tej krytyce postmodernizmu. Wola mocy jawi się bowiem jako istota, byt najwyższy, zaś określane przez nią stawanie się jako to, co obecne, obecność będąca od czasów Platona miarą wszelkiego bytu, „bytością bytu”. Jako ta miara jest ona podstawą prawdy, słuszności czy poprawności; perspektywa, przedstawienie są poprawne, o ile są zgodne ze stawaniem się, wzmagają wolę mocy (mówiąc o błędzie jako warunku życia, Nietzsche odwołuje się zatem do prawdy). Jako zasada ustanawiania wartości wola mocy sama jest najwyższą wartością, i jako taka miarą wszelkiej wartości; opisując nihilizm w kategoriach wartości, utraty wartości i celu

⁴⁹ W tym kontekście Platon jest „największym wrogiem sztuki, jakiego dotąd wydała Europa. Platon przeciw Homerowi”, GM III, 25.

Nietzsche usiłuje dokonać jego przewyciężenia poprzez przewartościowanie wszystkich wartości, to znaczy nadanie im nowej wartości w oparciu o nową zasadę – wolę mocy. W ten sposób, zdaniem Heideggera, potwierdza on nowożytny subiektywizm, czyniący podstawą rzeczywistości już nie, jak u Platona i w metafizyce tradycyjnej, byt obiektywny-najwyższy, lecz właśnie podmiot; wola mocy miałyby być zwieńczeniem metafizyki subiektywności a zarazem całej metafizyki Zachodu.

Niewątpliwie właśnie świadomość tych trudności, a tym samym rozbieżności między logiką krytyki metafizyki a logiką przewartościowania wszystkich wartości legła u podstaw zarzucenia przez Nietzschego zamysłu napisania jego *Hauptwerk*, czyli *Woli mocy*, i być może odejścia od dogmatycznego rozumienia woli mocy – wówczas Nietzsche wyciągnąłby wszystkie konsekwencje z idei przewyciężenia platonizmu i realizacji antyplatońskiego zamysłu pomyślenia znoszącego wszelkie opozycje (w tym bytu i stawianie się, bytu i pozorów) świata pozorów, w jego niewinności poza (wszelkim, nie zaś tylko platońsko-chrześcijańskim) dobrem i złem. Wola mocy i wieczny powrót jawiłyby się jako fikcja, filozoficzne fałszerstwo pozwalające się heroicznie skonfrontować z tragizmem istnienia⁵⁰, z kosmicznym chaosem, i również, a może przede wszystkim, zmobilizować pogrążoną w nihilistycznym kryzysie nowoczesność do heroicznej walki o wyższy kształt ludzkiego istnienia,

⁵⁰ Tezę o filozoficznym fałszerstwie Platona i Nietzschego formułuje: S. Rosen, *Nietzsches „Platonismus“*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ 12 (2 Heft) 1987, s. 1–15.

możliwy w perspektywie „filozofii dionizyjskiej” – z jej „formułą najwyższego potwierdzenia bytu”, „*dionizyjskiego mówienia Tak światu*”. Nietzsche pojmował siebie, tak jak (jego) Platon, jako człowieka przełomu, toteż swym emancypacyjnym gestem – przywołującym artystyczne podejście Hellenów do istnienia – powtarzały na szczycie nowoczesności gest Platona (niemetafizycznego), powracając tak jak on do tragicznej wizji presokratyków. Jeśli w poczuciu klęski Platonowi pozostała lektura Arystofanesa, to Nietzschemu – szaleństwo.

Paweł Kłoczowski

Wychowanie erotyczne czy seksualne? Platon i Freud: Próba analizy porównawczej

Analiza porównawcza ma swoje zalety – umieszczenie jasnego Erosa platońskiego na tle ciemnego libido Freuda sprawia że natychmiast, ostro i wyraźnie, widzimy wszystkie najważniejsze różnice i kontrasty. Używając terminu „platońskie wychowanie erotyczne” mam na myśli trzy klasyczne teksty. Przede wszystkim jest to mowa, którą Sokrates w „Uczcie” przypisuje nieznanemu szerzej kapłance Diotymie z Mantinei, której zawdzięcza inicjację erotyczną a zarazem filozoficzną. Eros platoński to eros filozoficzny. Pomijam tu problem egzegezy literackiej związany z tym zagadnieniem: być może bowiem owa Diotyma to tylko wymysł inwencji sokratejskiej, któremu nie wypadało zachwalać własnej filozofii więc wołał przypisać pochwałę erosa filozoficznego wymyślonej przez siebie postaci. Zakładam też, że Sokrates z „Ucztą” to bardziej literacki *porte-parole* Platona niż rzeczywisty i historyczny Sokrates. Poza „Ucztą” biorę pod uwagę dialog „Fajdros”, szczególnie

drugą mowę Sokratesa w tym dialogu. Trzeci tekst to fragmenty o mrocznym Erosie-tyranie z IX księgi „Państwa” gdzie mowa jest o rozkładzie zarówno wewnętrznego, psychicznego ustroju człowieka jak i degeneracji ustroju zewnętrznego, społeczno-politycznego. Podstawowy wykład teorii Freuda zawiera jego „Wstęp do psychoanalizy”. Trzeba także wziąć pod uwagę takie eseje jak „Poza zasadą przyjemności” oraz „Dyskomfort w kulturze” i „Przyszłość pewnego złudzenia” zawarte w tomie „Kultura jako źródło cierpień”. Elementy światopoglądu Freuda znajdujemy w rozproszeniu we wszystkich trzech wymienionych już dialogach Platona: we wspomnianym obrazie Erosa-tyrana z „Państwa” a także u antagonistów Sokratesa – w mowie Lizjasza z „Fajdrosa” a także, Arystofanesa i Alkibiadesa z „Uczty”. W eseju „Poza zasadą przyjemności” Freud wprost utożsamia swój pogląd z poglądem Arystofanesa wyłożonym w „Uczcie”.

Miłość to *axis mundi* całego świata – w tym punkcie Biblia, Platon i Freud są zgodni – erotyka jest motorwem napędowym ludzkich zachowań. Gdy jednak przyglądamy się bliżej czym jest dla nich owa miłość to widzimy, że nic ich nie łączy. Zostawiam tutaj z boku biblijne znaczenia miłości i podkreślam tylko niekompatybilność Platona i Freuda. Albo – albo, musimy wybierać, nie ma tu żadnej możliwości konwergencji, mediacji i negocjacji. Albo opowiadamy się za Freudem i tym samym wypowiadamy wojnę platonikom – albo opowiadamy się za Platonem i wypowiadamy wojnę freudystom a także prawie wszystkim innym szkołom psychoanalitycznym za wyjątkiem szkoły Junga, która rozwija wiele centralnych wątków tradycji platońskich.

Zacznijmy od tego, że Freud jest pozytywistycznym scjentystą i biologicznym materialistą. Zjawiska psychiczne są dla niego tylko funkcją czynności fizjologicznych i somatycznych. Freud analizuje takie pojęcia jak „dusza” lub „nieśmiertelność” w kategoriach neurotycznych fantazmatów, czyli subiektywnych iluzji chorego pacjenta. Pojęcie „duszy” nie ma dla niego żadnego obiektywnego korelatu, podobnie jak pojęcie „wieczności” czy „metafizyki”. Wszystko co wykracza poza physis jest dla niego podejrzane i dlatego postrzegany jest jako jeden z czterech najważniejszych „mistrzów podejrzeń”, obok Comte’a, Marksa i Nietzschego. Gdy zatem kapłanka z Mantinei definiuje miłość jako „pragnienie posiadania dobra na zawsze” to taka definicja nie ma dla freudysty żadnego sensu. I odwrotnie – według platoników Freud chciał poznać Erosa, ale zabrał się do tego w zupełnie niewłaściwy sposób i używał do swoich zabiegów zupełnie nieodpowiednich narzędzi. Freud zachował się tak jak Psyche w mitologii greckiej. Eros i Psyche bardzo się kochali, ale Eros zachodził do niej tylko nocą i stąd nie bardzo wiedziała z kim tak naprawdę ma do czynienia i dlatego zapragnęła go zobaczyć. Według Parandowskiego „nie mogąc przełamać ciekawości, pewnej nocy, gdy Eros spał, zapaliła lampę oliwną i podeszła do łoża. Olśniona niezemską pięknnością, zadrżała i kropla gorącej oliwy spadła z kaganka na obnażone ramię boga. Eros obudził się i znikł”¹. Podobna historia spotkała Freuda, chciał poznać Erosa, ale obiekt pożądania zniknął gdy tylko Freud zaczął sprawdzać jego tożsamość. Nic dziwnego – Freud wyjął z Erosa

¹ J. Parandowski, *Mitologia*, Londyn 1992, s. 91.

duszę i został tylko z martwym ciałem ożywianym od czasu do czasu bezosobowym prądem, który określał terminem „libido”. Od początku też owo „libido” kojarzyło się wielu filozofom wcale nie z jakąś „naukową” psychologią, lecz z „wolą” Schopenhauera, czyli z fatalistycznym popędem, który partykularyzuje się w poszczególnych osobnikach w postaci seksualnego instynktu działającego ślepo i bez celu. Freud chce uchodzić za stricte naukowego badacza, ale jego psychologia więcej zawzięcza Schopenhauerowi i Nietzschemu niż naukom medycznym. Charakterystycznym *modus operandi* libido jest stale powtarzający się cykl rozładowania i ponownego naładowania. Cykl ten musi się urzeczywistnić niezależnie od tego czy osobnik poddany takiemu działaniu chce tego czy nie chce. W tym punkcie libido Freuda wygląda całkiem jak klon Erosa-tyrana z IX księgi „Państwa”, który zawarł ze swoim *demosem* swoisty kontrakt – ludzie muszą mu płacić okresową daninę, a jeżeli nie zechcą, to i tak Eros-tyran zmusi ich siłą do spłaty należnej pańszczyzny. Na każdym kroku napotykamy się na wspomnianą wyżej niekompatybilność Platona i Freuda – wyzwolenie seksualnego libido zniewala erosa filozoficznego i odwrotnie – wyzwolenie erosa filozoficznego zakłada zniewolenie seksualnego libido.

Trzeba mocno podkreślić, że opowiadanie Diotymy jest alegorią, obraz poetycki staje się tu ilustracją tezy filozoficznej, a nie odwrotnie, jak u Nietzschego, gdzie filozofia ma być tylko uniozoną służebnicą literatury, a potem u Freuda, który całe życie poświęcił na zgłębianie sensu „Króla Edypa” Sofoklesa, „Hamleta” Szekspira i „Braci Karamazow” Dostojewskiego. Freud, czyli całkowicie

świecki, ateistyczny uczony musi tłumaczyć się z traumy duchowego ojcobójstwa, które popełniła jego rodzina gdy zerwała ze środowiskiem patriarchalnego judaizmu i w bluźnierczym geście odmówiła przekazywania depozytu wiary mojrzeszowej. Nie przypadkiem terapie psychoanalityczne oskarża się o to, że pozwalają na uwolnienie się od poczucia winy bez przyznawania się do odpowiedzialności za swoje czyny.

W platońskich projektach wychowawczych poezja ma ogromną rolę do spełnienia – ma tłumaczyć abstrakcyjną i trudną filozofię w taki sposób aby dotarła do jak najszerszego kręgu odbiorców. Dlatego właśnie Diotyma podkreśla, że Eros nie jest bogiem lecz łącznikiem i pośrednikiem, czyli nauczycielem. Nie ma edukacji bez czystej, intelektualnej miłości platonicznej. Jak pamiętamy, Eros jest synem Penii, czyli biedy i braku oraz Porosa, czyli dostatku i bogactwa inwencji, pomysłowości w każdym przedsięwzięciu zmierzającym do wyjścia z biedy, przede wszystkim biedy intelektualnej, czyli głupoty: „Mądrość jest bowiem jedną z najpiękniejszych rzeczy, zaś Eros jest miłością tego co piękne. Z konieczności jest więc filozofem, kochankiem mądrości, a jako taki znajduje się pomiędzy mądrością a głupotą”².

Musimy przyjrzeć się nieco bliżej przytoczonej już dwukrotnie definicji Erosa, czyli „pragnienia posiadania dobra na zawsze” albowiem każde słowo w tej definicji ma niezwykle szeroki zakres znaczeń. Najpierw, w polemice z Arystofanem, Sokrates ustala sens dobra. Według

² Platon, *Uczta* 204b (przeł. A. Serafin).

Arystofanesa erotyka to pragnienie posiadania swojej „drugiej połowy”, binarna całość składa się z dwóch części, miłością nazywamy pragnienie jednej części do połączenia się ze swoją drugą, szczęśliwie odnalezioną częścią. W tym właśnie upatruje Sokrates słabość definicji Arystofanesa: kocham bo to „moja” druga połowa, na przykład „moja” żona, moja wieś, mój kraj i tak dalej. W definicji Arystofanesa akcent pada na posiadanie – moje zatem dobre – Arystofanes utożsamia instynkt seksualny z instynktem własności i nie zwraca uwagi na to czy owo dobro, którego tak bardzo pragniemy jest obiektywnie dobre, samo w sobie dobre, piękne i prawdziwe. Druga kwestia to trwałość dobra w słynnym opowiadaniu Arystofanesa. Zgodnie ze swym komicznym powołaniem Arystofanes kładzie nacisk na cielesność seksualnej przyjemności – rozkosz udanej kopulacji genitalnej polega na idealnym dopasowaniu. Nic dziwnego, że Freud podpisał się pod tym poglądem – to pogląd szerokich mas ludowych zawsze i wszędzie – pełne szczęście to nieustanna kopulacja, a Freud dodaje, że wszyscy tak uważają, chociaż nikt się do tego przyznaje. Zachodzi tu jednak znamienna różnica: to co jest komedią dla Arystofanesa staje się tragedią w rękach Freuda. Bohaterowie sztuk Arystofanesa są komiczni bo nie mają rozumu. Diotyma uzupełnia ten brak i wyposaża ludzi w duszę, czyli przede wszystkim w rozum, który jest najważniejszą, kierowniczą częścią duszy. Rozum mówi nam, że piękno młodego ciała szybko mija, aby pokonać śmierć trzeba mieć dzieci. *It's a shame to be so beautiful and leave the world no copy* – mówi kochanek do swej umiłowanej w *Sonetach* Szekspira. Instynkt seksualny to instynkt rozrodczy. Seks ma swój *τέλος* czyli

swój sens i cel, to nie bezcelowe i fatalne libido Freuda. Posiadanie trwałego dobra to posiadanie dobra silniejszego od śmierci – my umieramy, ale część nas samych będzie żyła w naszych dzieciach – oto najbardziej demokratyczna i powszechnie dostępna forma nieśmiertelności. Jak wiemy w tekstach późnego Freuda Thanatos oznacza nienawiść, agresję i zniszczenie, które okazuje się silniejsze od miłości. U Platona odwrotnie, Eros jest tym doskonalszy im pełniejsze jest jego zwycięstwo nad Thanatosem. Biologiczne ojcostwo i macierzyństwo to pierwszy stopień doskonałości. Drugim, wyższym stopniem jest zdobycie nieśmiertelnej sławy dla siebie i dla swojego umiłowanego ludu a taki charakter mają głośne czyny bohatera narodowego, wojownika lub męża stanu. Płodność jest tym co łączy ludzi z nieśmiertelnością – nie z boską nieśmiertelnością, ale z tą po ludzku rozumianą nieśmiertelnością. Dusza rządzi ciałem, zatem płodność duchowa jest doskonalsza niż płodność cielesna, duchowe ojcostwo i macierzyństwo jest według Diotimy doskonalsze niż ojcostwo biologiczne: „Niektórzy mężczyźni są brzemieni ciałem i zwracają się przede wszystkim do kobiet, kierując się Erosem w ten sposób, aby przyszlą nieśmiertelność, pamięć i szczęście uzyskać za sprawą potomstwa. Inni zaś są brzemieni duszami, gdyż bardziej niż w ciałach płodni są w swych duszach i poczynają oraz rodzą rzeczy odpowiednie dla duszy”³. Kapłanka z Mantinei, która wprowadza Sokratesa w tajemnice filozoficznej erotyki może zasadnie uchodzić za duchową matkę Sokratesa, wydaje się jednak, że na tym szczeblu miłosnej drabiny chodzi

³ Platon, *Uczta* 208e (przeł. A. Serafin).

przede wszystkim o swoiście rozumiany, platoniczny homoseksualizm edukacyjny. Diotyma wymienia tu przykłady takiego wychowania moralnego: poetów Homera i Hezjoda, oraz prawodawców Sparty i Aten, Likurga i Solona.

Na samym szczycie platońskiej hierarchii erotycznej są jednak nie poeci, lecz filozofowie, a różnice między nimi są niezwykle istotne: poeci są twórcami, siła poety to siła kreatywnej „płodności”. Inaczej filozof w rozumieniu Platona, a potem Arystotelesa. Filozof nie jest „twórcą” lecz raczej „odbiorcą”, „wizmem” czy też „słuchaczem”. W szczytowym akcie kontemplacji filozof patrzy i widzi naturę rzeczy taką jaką naprawdę jest sama w sobie, widzi istoty rzeczy, widzi czyste idee, a zatem kontempluje taką naturę jaka rzeczywiście istnieje. Aby jednak widzieć rzeczy takie jakiej naprawdę są w swej istocie filozof musi się oczyścić, musi oderwać duszę od ciała, a potem odciąć rozum od wszelkich zrostów ze zmysłami i uczuciami. Homoseksualizm? Tak, ale tylko platoniczny, to znaczy czysty, ideocentryczny i logocentryczny. Tylko czysty rozum może patrzeć bezstronnie; rozum związany uczuciem jest stronniczy, nie daje nam swoich racji, lecz tylko racjonalizację uczuć, które nim rządzą. Dobra miłość platoniczna to miłość która dobrze się prowadzi, czyli miłość w której uczucie i zmysły są całkowicie podporządkowane rozumowi. Miłość platoniczna głosi pochwałę intelektu, to nie miłość romantyczna, która głosi chwałę uczuć.

Na szczycie doświadczenia erotycznego wcześniejsza definicja Diotymy musi ulec modyfikacji. Mamy tu do czynienia z typowym dualizmem platońskim – miłość ziemska to miłość rzeczy doczesnych, zmiennych i nietrwałych,

miłość boska to miłość rzeczy wiecznych, „kochankiem bogów” może być tylko filozof. Co więc jest miłość takiej „kochanka bogów” to nie „pragnienie posiadania dobra na zawsze” lecz „pragnienie oglądania dobra”, dodajmy „wiecznego dobra”, czyli takiego które zawsze istnieje, nie tylko wczoraj, lecz także dziś i jutro. Boskie dobro to przedmiot kontemplacji, a nie posiadania i używania. Inaczej mówiąc Eros filozoficzny to czyste pragnienie metafizyczne, wychodzące poza φύσις, w szczególności poza najsilniejsze doświadczenie zmysłowe, czyli doświadczenie seksualne aktywujące niezwykle intensywnie wszystkie pięć zmysłów: wzrok, słuch, smak, dotyk i węch. Instynkt seksualny związany jest z instynktem posiadania a kontemplacja metafizyczna musi oderwać się od chęci posiadania. Greckie pojęcie θεωρία oznacza dosłownie „patrzenie ze zrozumieniem”, czyli „widzieć = wiedzieć”. Takie „widzenie” jest możliwe pod warunkiem, że zachowane są odpowiednie procedury i przestrzega się określonych reguł. Tradycja platońska wyciągała z nauk kapłanki z Mantinei jednoznaczny wniosek – jeżeli chcesz uprawiać filozofię i wejść na szczyt doświadczenia erotycznego musisz uprawiać ascezę, musisz ćwiczyć umiarkowanie, musisz trzymać swoje żądze na smyczy.

Lekcję wychowania erotycznego jaka daje nam Diotyma powinniśmy skojarzyć z metaforą jaskini z początku VII księgi „Państwa”. Najpierw musimy uznać swoją własną ciemnotę umysłową: nasze łby są zakute w dyby i pogrążone w półmroku. Nie widzimy nic poza tańcem niejasnych cieni przeuwających się przed nami na ścianie. Edukacja zaczyna się od momentu wyzwolenia z kajdan,

odwrócenia od ciemności i wejścia pod górę, w stronę światła, najpierw wewnątrz jaskini, a potem na zewnątrz, gdzie powoli przyzwyczajamy nasz wzrok do światła słonecznego i uczymy się rozpoznawać całe bogactwo form, kształtów i kolorów widzialnego świata. Takie poznanie jest zarazem wyzwoleniem, wejściem w górę i oświeceniem – jest identyczne z opisanym na lekcji Diotymy wchodzeniem w górę, aż na szczyt kontemplacji filozoficznej. Eros jest przewodnikiem na drodze od mniemań do prawdy, od schematycznych, szarych i cieniowych przedstawień do złożonej, wielokształtnej i wielobarwnej rzeczywistości.

Lekcja wychowania seksualnego jaką nam daje Freud jest dokładnie przeciwna: według Freuda to co wysokie jest tylko pozorem i zasłoną ukrywającą rzeczywiste przyczyny sprawcze; tylko namiastką i substytutem prawdziwych, czyli niskich pożądań. Trzeba zatem zdemitologizować wysoką kulturę, odbraćować to co wysokie i zrehabilitować to co niskie. Dla freudystów istnieje tylko głód i nienasycenie seksualne, dla platoników ważniejsze od nienasycenia cielesnego jest nienasycenie duchowe i metafizyczne. Ludzie dostają szału i wariują nie dlatego, że są nienasyceń seksualnie, ale dlatego że są nienasyceń metafizycznie.

Lekcję wstrzemięźliwości przyjętą od Diotymy zastosował Sokrates w konfrontacji z Alkibiadesem. Niedługo po opisanej przez Platona uczcie Alkibiades namówił Ateńczyków do nieszczęsnej wyprawy sycylijskiej i rozpoczął wojnę peloponeską, zakończoną klęską Aten. Alkibiades był czarującym uwodzicielem, *playboyem* złotej, arystokratycznej młodzieży ateńskiej. Wtargnął pijany na ucztę pełen żalów i skarg do Sokratesa, że odtrącił jego zaloty.

Alkibiades świetnie opisał Sokratesa, którego niskie pochodzenie społeczne, koślawą postać i twarz brzydkiego sylena skrywała blask klejnotów intelektualnych niezwykle wysokiej próby. Jeżeli Alkibiades jest taki bystry to dlaczego Sokrates oparł się jego wdziękowi i nie skorzystał z zaproszenia do wspólnego kuszowania? Alkibiades poznał się na Sokratesie, ale i Sokrates poznał się na Alkibiadesie – Alkibiades mianowicie to typowy wilk w owczej skórze, oszust i prowokator, który udaje przyjaźń aby nas niecznie wykorzystać. Na późniejszym procesie Sokratesa przykład Alkibiadesa był jednym z ważniejszych dowodów oskarżenia o psucie młodzieży. Dzisiaj powiedzielibyśmy prawdopodobnie, że Sokrates nie chciał mieć nic wspólnego z Alkibiadesem bo bał się prowokacji i oskarżeń o molestowanie seksualne. Warto przytoczyć ironiczną odpowiedź Sokratesa na wazelinarskie propozycje słynnego uwodziciela: „Drogi Alkibiadesie, w istocie wydajesz się nie postępować głupio jeśli prawdą jest to co o mnie mówisz i tkwią we mnie moce, które mogą uczynić cię lepszym. Dostrzegasz we mnie niepojęte piękno, znacznie wyższe od powabu twego ciała. Jeśli więc mając je na względzie, chcesz ubić ze mną interes i piękno za piękno wymienić, to znaczy, że zamierzasz mnie nieźle wykorzystać. Chcesz bowiem piękno prawdziwe dostać za jego pozór, zamienić złoto na brąz. Lecz przemyśl to jeszcze mój drogi gdyż mogło ujść twojej uwadze, że nie jestem zgoła nic wart. Dusza ludzka dopiero wtedy jaśniej widzieć poczyna, kiedy się bystrość młodych oczu z wolna zatracą. A tobie jeszcze daleko do tego”⁴.

⁴ Platon, *Uczta* 218de (przeł. A. Serafin).

Dialog „Fajdros”, drugi, obok „Ucztę” dialog o miłości, poświęcony jest nie tylko miłości, ale i retoryce, a spłót tych dwóch tematów jest niezwykle istotny i typowy dla całej filozofii Platona, która prawie zawsze obraca się wokół polemiki Sokratesa z sofistami. Zarówno w erotyce, jak i w retoryce głównym problemem jest metoda weryfikacji, odróżnienia prawdziwej miłości od zręcznych podróbek i autentycznej wymowy od oszustwa i pochlebstwa, którymi demagog zdobywa sobie serce tłumów. W dialogu „Gorgiasz” Sokrates nie znajduje usprawiedliwienia dla sofistycznych nauczycieli retoryki, ale w „Fajdrosie” dobrze rozumiana retoryka jest w pełni zrehabilitowana i pochwalona. W dialogu „Państwo” Eros-tyran jest obrazem zejścia na dno ludzkiej kondycji, ale dialogi „Uczta” i „Fajdros” wskazują na Erosa filozoficznego jako niezbędnego przewodnika w podróży na szczyty ludzkich możliwości. W „Fajdrosie” tytułowy młodzieniec opowiada o nauczycielu retoryki, sofście Lizjaszu, który przedstawił mu kunsztownie zbudowaną mowę zawierającą argument, iż „należy okazywać przychyłność raczej temu, kto nie miłuje, niż temu kto miłuje”⁵. Sokrates replikuje, iż Lizjasz wcale nie jest tak wspaniałym nauczycielem wymowy za jakiego chciałby uchodzić po czym sam wygłasza mowę na ten sam temat, a jego mowa jest o wiele lepsza niż mowa Lizjasza. Dla Sokratesa jest to rodzaj ćwiczenia retorycznego na zadany temat. Po chwili jednak Sokrates zreflektował się i stwierdził, że nie godzi się na takie żarty. Mowa głosząca w gruncie rzeczy wyższość płatnych usług seksualnych nad miłością jest bluźnierczą obrazą

⁵ Platon, *Fajdros* 227c (przeł. L. Regner).

Erosa a zatem trzeba natychmiast oczyścić się z takiego cynicznego występku. Sokrates wygłasza drugą mowę, która, obok mowy Diotymy w „Uczcie” zawsze uchodziła za podstawowy wykład miłości platonicznej. Druga mowa Sokratesa uzupełnia i poszerza wykład Diotymy o kilka elementów, z których najważniejszym jest analiza doświadczenia miłości jako samowiedzy, poznania własnej duszy, w szczególności rozpoznania głębokiego, nieśmiertelnego i boskiego wymiaru erotyki. Większość ludzi przeżywa moment zakochania jako „szaleństwo miłości”, ale każdy interpretuje ten moment inaczej. Dla Lizjasza, a potem dla wszystkich pesymistów antropologicznych, takich jak Hobbes, Schopenhauer lub Freud zakochanie to moment złudzenia. Libido w swoją bezosobową „wolę”, która w przebiegły sposób oszukuje ludzi i zsyła na nich fantastyczne iluzje aby mieli wysoką motywację do rozmnażania i przedłużenia gatunku. Dla Sokratesa moment zakochania to chwila niezwykle wyjątkowa w której ludzie mają przywilej – nader krótkiego niestety – intuicyjnego wglądu na drugą, sakralną i niewidzialną zazwyczaj stronę widzialnego świata.

Aby finezyjnie zanalizować tę sakramentalnie uprzywilejowaną chwilę trzeba uciec się do poetyckiej alegorii, użycie instrumentów naukowych przypominałoby próbę operacji oka siekierą i piłą. Alegoria Sokratesa zaczyna się od stwierdzenia że dusza jest nieśmiertelna. Inaczej niż w Biblii (gdzie tylko Bóg jest święty i nieśmiertelny) każda poszczególna dusza jest nieśmiertelna i może mieć wiele rozmaitych reinkarnacji. Oznacza to, że zanim zamieszkała w naszym ciele już miała swoje bogate życie o którym mało co wiemy. Wiemy jednak, że kiedyś była w niebie, kiedyś

jechała na rydwanie w orszaku swojego boga, zapatrzyła się, a obraz tego boga wrył się w jej głęboką wyobraźnię i zostawił tam swoją podobiznę na zawsze. Niestety doszło do wypadku, rydwan przewrócił się, a dusza spadła na ziemię, weszła w ciało i zapomniała o orszaku bogów w niebie. Moment zakochania to szok nagłego przypomnienia i rozpoznania – w ukochanej twarzy rozpoznamy twarz boga, którego kiedyś oglądaliśmy w niebie lecz o którym zapomnieliśmy. Tej wyjątkowej chwili towarzyszą uczucia lęku, czci i zachwytu; zakochany wpada w uniesienie, coś go nosi po ulicach, parkach i placach miasta i dlatego ludzie mają wrażenie, że jest jakimś szalonym pomysleńcem, ale on sam wie coś innego, wie, że zobaczył na ułamek sekundy coś absolutnie unikalnego, niepowtarzalnego i jedyne go w swoim rodzaju.

W podsumowaniu warto podkreślić różnice między Freudem i Jungiem, głównym przedstawicielem tradycji platońskich we współczesnej psychoanalizie. O ile poglądy Freuda można umieścić w pobliżu antagonistów Sokratesa, szczególnie Arystofanesa, Alikbiadesa lub Lizjasza, o tyle poglądy Junga sytuują się w głównym nurcie tradycji platońskiej. Jung zerwał z biologicznym pansksualizmem, jego erotyka jest o wiele bardziej związana z duszą niż z ciałem. Według Junga znaki i symbole ze snów, a także z literatury i narracji religijnych mają bardzo dużo znaczeń i nie są tylko dozwolonym przez *super-ego* przebraniem dla marzeń o kopulacji. Religie to nie fantazmaty neurotyków lecz skuteczne terapie schorzeń cywilizacji. Według Freuda natura wciela się w zimną i mściwą macochę, która wali jak cepem i bije każdego kto się jej sprzeciwia. Według Junga natura wciela się

w kapłankę, która posiada ostry jak brzytwa intelekt i posługuje się nim z finezją, subtelnie i delikatnie. Potrafi wszystko naprawić i nigdy nie psuje badanego obiektu. To nie przypadek, że wszyscy ateści chętnie przyjmują hipotezy Freuda, a ludzie religijni hipotezy Junga. Gdyby człowiek nie miał nieśmiertelnej duszy, gdyby miał tylko śmiertelne ciało to hipoteza Freuda miałaby bardzo wysoki stopień prawdopodobieństwa i chyba nikt by się jej nie oparł.

Burt C. Hopkins
Platońskie źródła fenomenologii Husserla

Ostatnie pisma Husserla wprowadzają istotne twierdzenie, że „dzieje od początku nie są niczym innym jak żywym ruchem splatania się i wzajemnego przenikania procesów źródłowego powstawania i osadzania się sensu”¹. Przez „osadzanie się” Husserl ma na myśli dostępne badaczowi „trwałe założenia (...) jego tworów, pojęć, twierdzeń, teorii”², które są tego rodzaju, że te „duchowe wytwory” przybierają „formę stałych nabytków językowych, które z początku mogą być na nowo podejmowane i przejmowane tylko pasywnie przez dowolne osoby”³. Aby odnieść się do systematycznego procesu refleksyjnego odkrywania osadzonej historii sensu,

¹ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 29.

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 83–84 (dalej jako *Kryzys*).

³ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, s. 19.

który jest ściśle związany ze źródłem danej nauki, Husserl używa terminu „reaktywacja”. Mówi on zatem o „możliwości pełnej i autentycznej reaktywacji [osadzonych sensów] w pełnej źródłowości przez nawrót do pra-oczywistości w przypadku wielkich poznawczych budowli geometrii i tak zwanych nauk ‘dedukcyjnych’”⁴.

Zaprezentowana poniżej dyskusja stanowi zarys rozwinięcia koncepcji Husserla, polegającej na reaktywowaniu źródeł nauki, poprzez jej odniesienie do źródeł filozofii Platona i Arystotelesa, które są osadzone w fenomenologii Husserla. Spór Platona i Arystotelesa dotyczący rzeczywistego sposobu istnienia εἶδη⁵ oraz natury i roli wyobraźni (φαντασία) okazuje się być osadzony w ramach podanego przez Husserla fenomenologicznego wyjaśnienia dotyczącego ujęcia εἶδη w intuicji ejdetycznej oraz sposobu przejawiania się fenomenu w fantazmacie. Zadanie reaktywowania źródłowej oczywistości, za pośrednictwem której dany jest starożytny grecki spór dotyczący powyższych kwestii nabiera więc autentycznego fenomenologicznego znaczenia, które jest wprost proporcjonalne do osadzenia tego sporu

⁴ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, s. 22.

⁵ Słowo εἶδη to liczba mnoga od słowa εἶδος. Hopkins nie przekłada tego terminu na język angielski, choć w kolejnym z tłumaczonych w tym wyborze fragmentów (por. pkt II poniżej) charakteryzuje on εἶδη jako czyste, inteligibilne przedmioty, które można ująć tylko za pomocą umysłu. Warto podkreślić, że Platon, Arystoteles i Husserl w odmienny sposób pojmowali naturę i ontologiczny status tego rodzaju przedmiotów, co przekłada się na odmienną stosowaną nazewnictwa. Z tych względów zdecydowałem się zachować konwencję stosowaną przez Hopkinsa i pozostawić ten termin w oryginalnym brzmieniu (przyp. tłum.).

w fundamentalnych zasadach, którymi kieruje się fenomenologia Husserla. W realizacji tego zadania przywołany został fenomenologiczny ideał Husserla o bezzałożeniowości wraz z twierdzeniem, że jego myśl jako jedyna w tradycji XX-wiecznej fenomenologii i dekonstrukcji posiada środki, aby wyjaśnić swe własne założenia w kategoriach oczywistości oraz aby je ocenić w sposób zgodny z faktycznym stanem rzeczy.

**Starożytny kontekst oraz niedający się
przewyciężyć (*insuperable*) precedens dla
fenomenologii jako nauki bezzałożeniowej: spór
dotyczący εἶδη u Arystotelesa i Platona⁶**

Zanim jednak odniesiemy się do pytania, czy, jak niektórzy uważali, Husserla „nowa droga [w *Kryzysie*] prowadzi do starego końca transcendentalnej [czystej] fenomenologii”⁷, należy odnieść się do samej „czystości” (i „transcendentalności”) starej drogi. Początkowo odniesiemy się do niej w ramach kontekstu, którym jest spór Platona i Arystotelesa dotyczący właściwego sposobu istnienia εἶδη, ponieważ ten spór dostarcza niedającego się przewyciężyć

⁶ Fragment pochodzi z końcowej części rozdziału wprowadzającego *Prolegomena: Husserla zwrot ku historii oraz czysta fenomenologia* (przyp. tłum.).

⁷ H.-G. Gadamer, *The Science of the Life-World*, w: A.-T. Tymanićka (red.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. II: The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, Dordrecht 1972, s. 183.

filozoficznego precedensu, a tym samym również kontekstu, dla zrozumienia wszystkich późniejszych filozofii tego, co czyste (włączając w to oczywiście filozofię Husserla), a także stanowi probierz dla wszelkiej, skierowanej wobec nich krytyki.

Tematyka tego, co czyste, bez wątpienia rozpoczyna się w filozofii wraz z Platonem, pomimo zaś odmiennego potraktowania ze strony różnych filozofów, można wskazać na podobieństwa w podejściu do niej. Z jednej strony czystość zawsze traktuje się jako cechę pewnych przedmiotów właściwych poznaniu, a konkretnie tych, które są pojmowane w sposób teoretyczny. Z drugiej strony czystość wykorzystuje się w celu odnoszenia się do pewnych zmian w duszy (w późniejszym okresie w umyśle), które są niezbędne do tego, aby czyste przedmioty poznania w ogóle można było pojąć. Charakterystyka odpowiedzialna za czystość czystych przedmiotów poznania jest zawsze skalibrowana w odniesieniu do zmysłowych jakości rzeczy oraz ich zmysłowej percepcji. Relacja ta jest zawsze negatywna. Czyste przedmioty poznania nie posiadają jakości zmysłowych, a to oznacza, że kolory, dźwięki, zapachy, smaki oraz materialność nie mogą być prawdziwie orzekane w celu ich scharakteryzowania. Czyste przedmioty, odmiennie niż rzeczy zmysłowe, nie podlegają zmianom. Zmiany w duszy lub umyśle, zależnie od przypadku, które są niezbędne dla ujęcia czystych przedmiotów poznania są zawsze ustalane w odniesieniu do zanurzenia się człowieka w sprawy praktyczne, które dla większości ludzi nierozzerwalnie łączą się z życiem. Ta relacja znów jest negatywna. Nie tylko pewne wytchnienie zapewniające odpoczynek od praktycznych

spraw życia wchodzi w skład zmian, które są konieczne, aby umysł mógł uchwycić czyste przedmioty, ale również zdecydowanie niepraktyczne, to znaczy teoretyczne, zainteresowanie tymi przedmiotami musi zostać wcześniej w pewien sposób obudzone w duszy lub umyśle jednostki.

Czyste przedmioty mogą być zatem ujęte wyłączenie przez myśl i z tego powodu są powszechnie określane mianem „inteligibilnych”. Dokładny charakter negatywnej relacji inteligibilnych przedmiotów do tego, co zmysłowe, budzi jednakże kontrowersje w toku całej historii filozofii, podobnie jak liczba, dokładny charakter i relacje pomiędzy samymi przedmiotami inteligibilnymi. Co więcej, wśród filozofów brakuje ogólnego określenia na sposób ujmowania tych przedmiotów, co świadczy o poważnym problemie, z którym w toku swojej historii konfrontuje się filozofia tego, co czyste, a mianowicie, jak to się dzieje, że ruch myśli może się zatrzymać lub w jakiś inny sposób zostać zatrzymanym, aby uchwycić to, co ze względu na swoją naturę jest wyłączone z jakiegokolwiek zmiany, a tym samym i z ruchu. Wreszcie pytanie o naturę źródła pochodzenia właściwego dla przedmiotów inteligibilnych prześladują filozofię od czasu, gdy Arystoteles wykazał większą wierność prawdzie niż swojemu nauczycielowi i przyjacielowi Platonowi.

Spór Arystotelesa z Platonem i starożytnymi platonikami na temat przedmiotów inteligibilnych odsłania podstawowe terminy i problemy, które pozostają istotne dla zrozumienia wszystkich późniejszych filozoficznych odwołań do czystości tych przedmiotów, wliczając w to odwołania Husserla. W przeciwieństwie do tego, co napisano w większości podręczników filozofii, ten spór nie ma nic

wspólnego z tym, że Platon był idealistą, a Arystoteles empirykiem. To, że εἶδη istnieją, że samo istnienie rzeczy sprowadza się do istnienia *eidosu*, nie jest przedmiotem sporu pomiędzy Platonem i Arystotelesem. Odnosząc się do pytania, czy najłatwiej dostępne przykłady przedmiotów inteligibilnych, przedmioty matematyczne, istnieją czy nie, odpowiedź Arystotelesa jest jednoznaczna: „przedmiot naszej dyskusji będzie dotyczył nie tego, czy istnieją, lecz *jak* istnieją”⁸. Pytanie, które dzieli Platona i Arystotelesa dotyczy tego, *czym* εἶδη są oraz *jak* one są – ich „sposobu” istnienia – a nie tego, czy w ogóle są. Przez „sposób istnienia” Arystoteles jak również Platon rozumieją przede wszystkim źródło, z którego dana rzecz – czy naturalna czy inteligibilna – pochodzi. W rezultacie Arystoteles będzie utrzymywał, że prawda na temat *eidosu* jest tego rodzaju, że aby wyjaśnić jego pochodzenie nie ma potrzeby podążać za Platońskim Sokratesem i porzucić „badania przyrody”⁹, i wskutek tego pojmować sposób istnienia εἶδη jako polegający na „oddzieleniu” (χωρισμός) od rzeczy zmysłowych.

Zanim dokładniej rozważymy decydujące odejście Arystotelesa od Platona w kwestii tego, *czym* εἶδη są oraz *jak* istnieją, chcę podkreślić znaczenie usytuowania czystej fenomenologii Husserla w odniesieniu do „rzeczywistej” myśli Platona i Arystotelesa w tym przedmiocie, a nie do standardowej jej interpretacji. Nie wyświadcza się przysługi ani filozofii Platona lub Arystotelesa, ani sprawie wprowadzenia w fenomenologię Husserla z punktu widzenia

⁸ Arystoteles, *Metafizyka* 1076a36 (przeł. K. Leśniak).

⁹ Platon, *Fedon* 96a (przeł. R. Legutko).

jej stosunku do poglądów Platona i Arystotelesa na temat εἶδη poprzez powtarzanie starych powiedzeń o Platońskiej teorii form i idealizmie oraz Arystotelesowskiej teorii abstrakcji i empiryzmie, nie wspominając bardziej subtelnych, hermeneutycznych „odczytań”, które przeciwstawiają rzekomo bardziej praktyczną filozofię Arystotelesa podobno bardziej teoretycznej filozofii Platona. Husserl utożsamiał „czystość” fenomenologii z jej bezzałożeniową metodą oraz niezmysłowym „oglądem” εἶδη (lub terminologicznie równoznacznymi „istotami”), z których biorą początek wszelkie treści poznawcze i wszelkie możliwe sensory. Na różnych etapach rozwoju fenomenologii Husserl odnosił się do jej „tw. platonizmu” oraz do „ogólnej istoty”, którą ona ujawnia jako do „*eidos*, *idéa* w sensie Platona, ale ujęta czysto i wolna od wszelkich metafizycznych interpretacji”¹⁰. Nawiązywał on również do „abstrakcji”, aby wyjaśnić źródło uniwersalnego sensu, cały czas wyrażając przekonanie, że fenomenologia nie potrzebuje się kłopotać „sporem pomiędzy platonizmem a arystotelizmem”¹¹.

Być może Husserl ma rację, że spór pomiędzy platonizmem i arystotelizmem nie musi kłopotać fenomenologii, lecz ten pomiędzy Platonem i Arystotelesem to już inna sprawa. Ani dla Platona, ani dla Arystotelesa εἶδη nie wywodzą się z abstrakcji. Arystoteles wspomina o „abstrakcji” wyłącznie w związku ze źródłem jedności przedmiotów

¹⁰ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 323.

¹¹ E. Husserl, *Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“*, Vorbemerkung des Herausgebers von E. Fink, Tijdschrift voor Philosophie, 1ste Jaarg., Nr. 1 (Februari 1939), s. 131.

matematycznych, dla którego to zagadnienia wyraźnym kontekstem jest jego spór z Platonem o niezależny (a tym samym i odrębny) sposób istnienia ogólnie rozumianej jedności w liczbach matematycznych oraz jedności ustanawiających relacje pomiędzy εἶδη. Arystotelesowskie wyjaśnienie pochodzenia przedmiotów matematycznych „z abstrakcji” (ἐξ ἀφαίρεσις) jest zatem bezpośrednio (i krytycznie) związane z ogólnym wyjaśnieniem „bytowości” (οὐσία) przez Platona, podczas gdy arystotelesowskie wyjaśnienie sposobu istnienia *eidosu* (lub blisko z nim związanej μορφή) jako „bytu w trakcie działania” (ἐνέργεια)¹² w jakimś naturalnym materiale (ὄλη) jest bezpośrednio (i również krytycznie) związane z odwróceniem się Platońskiego Sokratesa od „badania przyrody”. Dlatego też dwie, wciąż najbardziej kontrowersyjne zasady czystej fenomenologii Husserla – (i) całkowita niezależność *treści* idealnego sensu zarówno od przedmiotów zmysłowych, jak i świadomości poznawczej oraz (ii) „szczególna dwoistość i jedność *zmysłowej* ὄλη i *intencjonalnej* μορφή”¹³ – posiadają niezaprzeczalny historyczny kontekst dokładnie w sporze pomiędzy Platonem

¹² Słowo ἐνέργεια pochodzi od greckiego przymiotnika w rodzaju nijakim ἐνεργόν, oznaczającego „w trakcie działania”. Jego tradycyjne, zlatynizowane tłumaczenie jako „aktualizacja”, jako stan lub kondycja działania lub czynienia, przesłania zarówno bezpośrednio, jak również „konkretność” sposobu, w jaki *eidos* jest „bytem w trakcie działania”, zawsze działającym w jakimś materiale (ὄλη), zaś jego „wytworem” jest zawsze coś pojedynczego.

¹³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 270, nr paginacji bocznej 172, dalej jako *Idee I* (na potrzeby niniejszego przekładu dokonano transliteracji terminów greckich występujących w cytacie – dop. tłum.).

i Arystotelesem. Gdy własne, niewielkie zainteresowanie Husserla technicznymi szczegółami tego sporu połączy się z istotnymi korzyściami, które jego dwóch głównych krytyków (Heidegger i Derrida) uzyskuje z krytykowania bezkrytycznego stosunku czystej fenomenologii Husserla do „tradycyjnej” metafizyki, to waga usytuowania fenomenologii Husserla w ramach precedensu i kontekstu, którymi są właśnie te techniczne szczegóły tego sporu, nabiera na znaczeniu.

Pięć stałych elementów filozoficznej autointerpretacji redukcji transcendentalno- -fenomenologicznej przez Husserla¹⁴

Rozwiązanie niejasności dotyczących statusu przedmiotu intencjonalnego uzyskane przez Husserla dzięki sformułowaniu redukcji fenomenologicznej zapoczątkowuje drugi etap jego czystej fenomenologii. Filozoficzna autointerpretacja znaczenia początkowych rezultatów redukcji w *Ideach I* – głównym dziele, w którym przedstawił on znaczące osiągnięcia w swoim myśleniu i opracowywaniu czystej fenomenologii od czasu *Badań logicznych* – jest decydująca dla zrozumienia nie tylko tego, ale wszystkich kolejnych etapów jego czystej fenomenologii. Niezależnie od istotnych postępów, którymi cechują się późniejsze

¹⁴ Fragmenty III-V pochodzą z końcowej części rozdziału 6, zatytułowanego *Czysta fenomenologia jako transcendentalno-fenomenologiczne badanie absolutnej świadomości* (przyp. tłum.).

etapy, pięć elementów filozoficznej autointerpretacji Husserla z *Ideji I* pozostaje niezmiennych w toku całego tego rozwoju.

Po pierwsze redukcja fenomenologiczna czyni dostępnym dla filozoficznego poznania dziedzinę bytu dotychczas nieodkrytą, a w związku z tym nieznaną filozofii i nauce, mianowicie transcendentnie czystą i absolutną świadomość. Pozbywając się ontologicznego rozróżnienia na przedmioty immanentne i transcendentne, a tym samym redukując ich indeksy istnienia do *fenomenologicznie* immanentnego sposobu bycia danym lub do „jak” ich przejawiania się jako fenomenologicznie zredukowanego sensu, Husserl pojął świadomość, dla której dane jest przejawianie się fenomenowi jako oczyszczoną ze wszelkich naturalnych „transcendencji”, włączając w to transcendencję ogólnej tezy o świecie. Taka świadomość uzasadnia zatem określenie jej przez Husserla mianem świadomości „transcendentalnej”. Co więcej, redukującą zmianę „znaku” w odniesieniu do istnienia – uzyskaną poprzez to, co w świetle poprzedzających rozważań najwłaściwiej określił on mianem redukcji *transcendentalno-fenomenologicznej* – Husserl rozumiał, co do zasady, jako całościową. Dlatego też uznał wszystkie twierdzenia poznawcze domagające się uzasadnienia, włączając w to, oczywiście, poznawcze twierdzenia fenomenologii, jako odnoszące się do tego, co uważał za jedyne możliwe źródło intuicyjnej oczywistości właściwej dla ich *sensu* jako twierdzeń poznawczych: do transcendentnie czystej świadomości, w której wszelki sens ma swoje źródło i która w związku z tym *sama* jest „absolutnym” źródłem wszelkiego możliwego sensu.

Po drugie, aby poznanie fenomenologiczne mogło stać się filozoficznym, zdaniem Husserla, musi ono spełnić kryterium konieczności, aby zaś mogło być konieczne, musi ono uchwycić (jak już wspomniano) „istotę” lub, co równoważne, εἶδος jej fenomenologicznie zredukowanej dziedziny przedmiotowej. Stąd poznanie fenomenologiczne, oprócz redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, wymaga „redukcji ejdetycznej”, której celem jest odsłonięcie i uchwycenie istotowej lub apriorycznej struktury badanego fenomenu. Metodyczny proces redukcji ejdetycznej jest izomorficzny z procesem abstrakcyjnej ideacji z wyjątkiem dwóch istotnych nowości. Po pierwsze, podczas gdy, jak mogliśmy zobaczyć, ideacja jest ograniczona do wyodrębniania i uchwytowania *species* logicznych, zasięg idealności będących przedmiotem badania za pomocą właściwego redukcji ejdetycznej metodycznego „oglądu istotowego” lub „intuicji ejdetycznej” jest rozszerzony, aby oprócz idealności logicznej objąć idealność materialnej i formalnej dziedziny bytu, jak również idealność „bytu” fenomenologicznego. Husserl charakteryzował materialną dziedzinę bytu jako najwyższą rodzajową jedność przynależną klasie konkretów, zaś dziedzinę formalną jako formy i prawa kombinacji przynależne jakimkolwiek przedmiotom. Idealność bytu fenomenologicznego obejmuje dla Husserla wszystkie ejdetyczne struktury i procesy transcendentalnej, czystej świadomości odpowiedzialne za konstytucję sensu. Po drugie, podczas gdy proces abstrakcyjnej ideacji jest ograniczony do uchwytowania *species* jako wspólności obejmującej wielość indywidualnych aktów, ogląd ejdetyczny właściwy redukcji ejdetycznej uchwytuje εἶδος na podstawie wielości

imaginacyjnie wygenerowanych wariantów egzemplarzy należących do dziedziny bytu będącej przedmiotem badania. Husserl odnosi się do imaginacyjnego generowania egzemplarzy ogólnie jako do „wariacji ejdetycznej”, zaś konkretnie jako do „swobodnej fantazji” lub „wariacji imaginacyjnej”. Warto zauważyć, mając na względzie systematyczne znaczenie tej wariacji dla poznania fenomenologicznego, że najpełniejsze omówienia tego zagadnienia przez Husserla nie znajdują się w żadnym z opublikowanych za jego życia wprowadzeń do fenomenologii, lecz jedynie w opublikowanych pośmiertnie *Psychologia fenomenologiczna. Wykłady, semestr letni 1925*¹⁵ oraz *Doświadczenie i sąd*.

Po trzecie Husserl rozumiał istotową strukturę świadomości transcendentalnej jako intencjonalną, a jej intencjonalność jako przejawiającą „ściśłą”, aprioryczną korelację ze światem. Jedną z istotnych konsekwencji tego stanowiska jest ta, że dla Husserla sens jakiegokolwiek z fenomenów w świecie, w tym fenomenu świata jako całości, zasadniczo daje się odnaleźć w jego źródle w intencjonalności. Fenomenologiczne analizy, które odnajdują fenomeny w ich źródle w transcendentalnej intencjonalności absolutnej świadomości są przez Husserla nazywane „konstytutywnymi”, zaś fenomenologia jako całość jest zdefiniowana poprzez projekt odnalezienia wszystkich „ukonstituowanych” sensów w ich źródle. Właśnie w ramach kontekstu, jakim jest to „nieskończone zadanie”, które nadaje kształt temu projektowi, należy

¹⁵ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, Band IX, Haag 1962.

rozumieć fenomenologiczne hasło Husserla o „powrocie do rzeczy samej”.

Po czwarte Husserl pojmował przeżycie, którego tematycznie odzwierciedlona treść podlega redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, jako posiadające swe naturalne ufundowanie w psychice, którą również pojmował jako część natury, a przez to i świata. W konsekwencji, aby osiągnąć dziedzinę transcendentalnej, czystej świadomości, nie tylko transcendencje przedmiotów w świecie oraz świat jako całość muszą zostać poddane redukcji, także transcendencja istnienia psychiki musi zostać zredukowana. Z tego powodu Husserl utrzymywał, że jest również możliwe, aby systematycznie badać ejdetyczną strukturę przeżycia bez redukowania naturalnego istnienia psychiki. Takie badanie, pomimo że jest badaniem ejdetycznym, mogłoby mieć miejsce w ramach naturalnego nastawienia i mieć status dociekania fenomenologiczno-psychologicznego. Wniosek, który Husserl stąd wyciągnął jest taki, że psychologia fenomenologiczna i fenomenologia transcendentalna są równoległymi naukami, zaś ten poznawczy paralelizm odpowiada paralelizmowi ich materii przedmiotowych: naturalnej psychice z jednej strony oraz transcendentalnej absolutnej świadomości z drugiej.

Po piąte badania Husserla nad ejdetyczną strukturą intencjonalności doprowadziły go do wprowadzenia fundamentalnych rozróżnień, które skutkowały znacznym przekształceniem terminologii wykorzystanej w *Badaniach logicznych*. Pierwsze i najbardziej fundamentalne rozróżnienie dotyczyło struktury intencjonalności jako ukierunkowania świadomości na przedmiot, co w *Badaniach*

logicznych, jak mogliśmy się przekonać, zostało określone jako „akt”. Badania Husserla nad intencjonalną strukturą przeżyć odmiennych niż te, które charakteryzują poznanie przedmiotów kategorialnych i ich relacji doprowadziły go do rozróżnienia pomiędzy takimi aktami, które są tematycznie odniesione do swych przedmiotów intencjonalnych oraz takimi, które nie posiadają takiego odniesienia. Husserl scharakteryzował tę różnicę w *modus* intencjonalności w kategoriach „aktowości” (*Aktualität*): tym samym określił on intencjonalność tematyczną jako „aktową” (*aktuell*), zaś intencjonalność nietematyczną jako „nieaktową”. Na poziomie terminologicznym tę różnicę odzwierciedla porzucenie przez Husserla terminu „akt” na oznaczenie intencjonalności jako takiej i użycie go w zamian w odniesieniu do aspektu intencjonalności jakim jest „świadomość czegoś”. Dla oznaczenia intencjonalności w jej *modus* aktowości Husserl wykorzystał teraz Kartezjańskie terminy „*cogito*” i „*cogitatum*”, aby odnieść się odpowiednio do tematycznego intencjonowania oraz tematyzowanego przedmiotu intencjonalnego, które są istotowymi charakterystykami intencjonalności. Następnie wprowadził on greckie terminy $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ i $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, aby odnieść się do dwóch charakterystycznych momentów istotowej struktury intencjonalności *per se*: jej świadomego ukierunkowania ku czemuś ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) oraz odpowiadającemu temu ukierunkowaniu przedmiotowi intencjonalnemu ($\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$), przy czym każdy z tych momentów może być ustrukturyzowany aktowo lub nieaktowo. W powiązaniu z tymi intencjonalnymi rozróżnieniami i terminami Husserl wprowadził opisowy termin „horyzont”, aby odnieść się do sposobu, w jaki nieaktowe $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ oraz $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ jawią się

w odniesieniu do sposobu jawienia się *cogito* i *cogitatum*. Wreszcie zaś Husserl zidentyfikował dwa ograniczenia horyzontu, które ejdetycznie strukturyzują intencjonalność jako taką: noetyczny horyzont wewnętrznego czasu świadomości oraz noetyczny horyzont świata. Oba te horyzonty wykazują ejdetyczną strukturę, która ogranicza ich przejawianie się do nietematycznych, a co za tym idzie nieobiektywnych sposobów bycia danym.

Nieplatońska i niekartezjańska filozoficzna autointerpretacja bytu fenomenologicznego przez Husserla

Ponieważ tych pięć elementów filozoficznej autointerpretacji Husserla pozostaje stałych w toku rozwoju jego fenomenologii, w tym miejscu można dokonać wstępnej oceny jej relacji do platonizmu, zarówno w jego tradycyjnym rozumieniu, jak i w jego ujęciu zawartym w pismach Platona oraz w krytyce Arystotelesa. (Ostateczna ocena relacji filozoficznej autointerpretacji Husserla do myśli Platona i Arystotelesa będzie miała miejsce na końcu tej pracy, gdy będzie możliwe rozpatrzenie tej kwestii z perspektywy całokształtu rozwoju myśli Husserla). Stosownie do tradycyjnego ujęcia platońskiej koncepcji natury bytów idealnych, twierdzenia dotyczące εἶδη są analogiczne do twierdzeń dotyczących realnych przedmiotów fizycznych i ich relacji z jedną decydującą różnicą, a mianowicie εἶδη nie są ani fizyczne ani czasoprzestrzennie zindywidualizowane, a co za tym idzie nie są postrzegalne zmysłowo.

Dlatego też platonizm postuluje tezę o idealnym świecie bytów – εἶδη – które są zarówno oddzielone (χωριστόν) od realnego świata fizycznych obiektów posiadających czasoprzestrzenne własności, jak i stanowią dla niego poznawczą i ontologiczną podstawę. Wyjaśnienie Husserla dotyczące apriorycznej korelacji pomiędzy zredukowanym fenomenem świata oraz intencjonalną strukturą transcendentnej, absolutnej świadomości raz na zawsze wyklucza zasadność zarzutu, że jego fenomenologia transcendentalna zakłada εἶδη jako fundamentalne byty tradycyjnego platonizmu. Fenomenologia Husserla nigdzie nie postuluje jakiegokolwiek rodzaju sensu, włączając w to idealne sensy logiki i matematyki, jako istniejącego lub posiadającego istnienie, które jest niezależne od jego sposobu bycia danym jako odzwierciedlonego fenomenu i co za tym idzie jako oddzielnego od ufundowania tego ostatniego w indywidualnie danym przeżyciu. Co oczywiste, dotyczy to również εἶδη, które strukturyzują fenomenologiczne poznanie sensu, który jawi się dla transcendentnej, absolutnej świadomości i jest przez nią konstytuowany. Niemniej jednak filozoficzna interpretacja tej ostatniej przez Husserla jako dziedziny bytu samej w sobie, choć [określonej] jako „byt fenomenologiczny”, rodzi problem dotyczący *filozoficznego* sensu tego *bytu*, do którego odwołuje się tutaj Husserl, a który to problem nęka jego fenomenologię transcendentną do chwili obecnej. Problem dotyczy tego, jak rozumieć odwołania Husserla do „bytu” po dokonaniu redukcji transcendentno-fenomenologicznej oraz relację pomiędzy „bytem fenomenologicznym” a bytem, który jest „wykluczony z gry” przez samą redukcję.

Istnieje standardowa interpretacja tej relacji, która utrzymuje, że autointerpretacja bytu fenomenologicznego dokonana przez Husserla jest ograniczona przez jego bezkrytyczne przejęcie kartezjańskiej koncepcji bytu, która utożsamia *prawdę* o bycie z jego *poznaniem*. Stąd na gruncie tego stanowiska, pomimo niezaprzeczalnych różnic pomiędzy fenomenologią Husserla a pierwszą filozofią Kartezjusza, transcendentally-fenomenologiczne ujęcie bytu fenomenologicznego przez Husserla dzieli kartezjańskie założenie, zgodnie z którym „intuicyjna” bezpośredniość i wynikająca z niej transparentność *cogito* przyznają mu zarówno *epistemologiczne*, jak i *ontologiczne* pierwszeństwo przed światem. W obu przypadkach to pierwszeństwo ma się opierać na pewności posiadanej przez *cogito*, która wynika z jego niezapośredniczonego ujęcia samego siebie. Z tego założenia w konieczny sposób wynika zatem dualizm bytu świadomości i bytu świata wraz z niedającą się uniknąć konsekwencją, zgodnie z którą fenomenologiczny byt Husserlowskiej transcendentally zredukowanej świadomości nie może uniknąć tego samego losu, który jest udziałem *bytu* na gruncie wszelkich filozofii świadomości, a który polega na redukcji jego podstawowego sensu do „subiektywnego” fenomenu.

Z tą interpretacją wiążą się dwa zasadnicze problemy, które posiadają swoje źródło w nazbyt ogólnym spojrzeniu na filozofię Kartezjusza, aby mogło to uczynić zadość detalom, które są kluczowe dla krytycznych twierdzeń stawianych na gruncie tej interpretacji w odniesieniu do fenomenologii Husserla. Po pierwsze, „intuicyjna bezpośredniość” *cogito* nie jest tym, co w zasadniczy sposób odpowiada za

transparencję jego *cogitationes*, to jest za uprzywilejowany epistemologiczny gwarant (*warrant*), który jest związany z kartezjańską filozofią „jasnej i wyraźnej” percepcji. Dla Kartezjusza niewprowadzające w błąd przejawianie się *cogitatum* – dopóki nie zostanie ocenione, zgodnie z zastrzeżeniem Kartezjusza, jako przedstawiające lub w inny sposób wskazujące na byt, który jest transcendentny wobec sposobu istnienia *cogitatum* jako części *cogito* – nie opiera się wyłącznie na kryteriach, które są nieodłączne od natury przejawów *cogitatum*. Dla Kartezjusza jest to raczej transcendentna zasada ugruntowana w transcendentnym Bycie, który gwarantuje transparencję jasnej i wyraźnej percepcji *cogitatum*, oczywista dobroć Boga oraz przeciwna jej niekonsekwencja, która musiałaby cechować każdorazowe doprowadzenie przez Boga do tego, aby jasna i wyraźna percepcja miała się okazać zwodnicza. Oznacza to, po drugie, że próba zrozumienia bytu w filozofii Kartezjusza jako całkowicie subiektywnego fenomenu, to jest jako tego, co jasno i wyraźnie przejawia się w myśli jako *cogitatum*, jest błędna. Ponieważ możliwość bycia wprowadzonym w błąd przez to, co się *przejawia* w jasnej i wyraźnej percepcji pozostaje, dopóki nie usunie jej *metafizyczne* ustalenie co do niekorygowalności tej percepcji, jasność i wyraźność tego, co się przejawia nie jest w stanie *samodzielnie* ugruntować sensu lub bytu czegokolwiek, co jest transcendentne względem *cogito*. Co więcej, zasada boskiej dobroci *nie* gwarantuje, że *cogitatum*, tak jak się przejawia w jasnej i wyraźnej percepcji, jest w jakiś sposób związane z *istnieniem* czegoś innego, co jest transcendentne względem jego przejawu, a jedynie znacznie słabsze twierdzenie ontologicznie, że nie

może być żadnego błędu w tej percepcji *tak długo, jak nie dokonuje się oceny, że treść tej percepcji zawiera prawdziwe odniesienie do transcendentnego bytu.*

Precedens dla założenia, zgodnie z którym sam fenomen jest zdolny ugruntować prawdę na temat istnienia czegoś innego oraz że może to zrobić niezależnie od odwołania się do dodatkowej zasady lub transcendentnego Bytu, co stanowi założenie, które kieruje rozumieniem fenomenu przez Husserla, nie może być zatem odnalezione w filozofii Kartezjusza. W rzeczywistości, jak widzieliśmy, założenie to pojawia się po raz pierwszy u Arystotelesa i pojawia się w ramach kontekstu, jakim jest jego krytyka statusu fenomenu na gruncie filozofii Platona.

Fenomen u Platona, Arystotelesa i w fenomenologii transcendentalnej

Jak już wspomniano, Arystoteles sytuuje swoje wyjaśnienie fenomenu, to jest tego, co się przejawia jako wyobrażenie (φάντασμα), w krytycznym przeciwstawieniu do Platońskiego wyjaśnienia tej samej kwestii. Dla obu myślicieli wyobraźnia (φαντασία) jest tym, co odpowiada za zdolność duszy do postrzegania wyobrażeń, to jest za *ogłąd* przez duszę tego, co się przejawia. Jednakże Arystoteles odrzuca Platoński związek wyobraźni ze zmysłowym osądem (δόξα), to jest z dokonywaniem twierdzeń i przeczeń w odniesieniu do tego co zmysłowe, i co za tym idzie odrzuca Platońskie utożsamienie wyobraźni z percepcją zmysłową. Podstawą dla tego odrzucenia ze strony Arystotelesa jest to,

że zjawisko, które zostało oświetlone przez wyobrażnię jest niezależne od wspomnianego osądu. Dla Arystotelesa wyobrażenie jest dokładnie tym, co widzi dusza, gdy przestaje na nią oddziaływać przedmiot zmysłowy odpowiedzialny za zmysłową percepcję. Na gruncie stanowiska Arystotelesa to, co jest przedmiotem oglądu, ma dwojaki sposób istnienia, który może być ujmowany odpowiednio jako to, co „samo w sobie” (καθ' αὐτό), jako spostrzeżona rzecz i stąd jako „myśl” (νόημα) lub jako „to, co jest czymś innym”, jako pewien rodzaj podobieństwa lub przypomnienia tych rzeczy, które są nieobecne. Według Arystotelesa w każdym z tych dwóch przypadków dusza ogląda czysty przejaw, którego treść jest nietknięta przez sąd. Dwojaki sposób istnienia wyobrażenia oraz dwa sposoby jego oglądu stanowią źródłowy, filozoficzny precedens dla Husserlowskiego założenia, zgodnie z którym odzwierciedlony fenomen nie doświadcza żadnej straty w swej *fenomenalnej* zawartości, gdy zostanie redukcyjne pozbawiony swojego indeksu istnienia i w ten sposób przeobrażony w fenomen transcendentalny, lecz pozostaje taki, jaki był wcześniej z wyjątkiem neutralizacji swojego indeksu istnienia. I to jest dokładnie to założenie, które stoi za najważniejszymi twierdzeniami w fenomenologii Husserla, a mianowicie, że redukcja transcendentalna nie zmienia *treści* tego, co jest redukowane, a jedynie jego status egzystencjalny.

Oczywiście Arystoteles, odmiennie niż Husserl, nie miał możliwości odwołania się do metafor zaczerpniętych z matematyki symbolicznej, aby wyjaśnić dwojaki sposób istnienia tego samego fenomenu. Jednakże przykład tej dwoistości podany przez Arystotelesa, polegający na porównaniu

wyobrażenia z tym, „co jest narysowane na tabliczce”, prowadzi do tego samego rezultatu, co metafory Husserla. Stąd, tak jak rysunek jest zarówno postacią, jak i podobizną, chociaż sposób *bycia* każdej z tych dwóch rzeczy nie jest taki sam, tak również fenomen, który został wzięty w nawias, jak i ten, w stosunku do którego nie przeprowadzono tej operacji, są takie same, chociaż sposób *bycia* każdego z nich jest różny. Oczywiście Arystoteles nie pojmuje tych dwóch sposobów postrzegania wyobrażeń w taki sposób, w jaki robi to Husserl, to znaczy jako rezultatu systematycznego procesu nakierowanego na cel, którym jest uchwycenie wszystkich przedmiotów w ich oczywistości, włączając w to *być* tego, co jest. Niemniej jednak twierdzenie Husserla, zgodnie z którym redukcyjna neutralizacja fenomenowi naturalnego daje w rezultacie fenomen transcendentalny, który jest faktycznie transparentny z fenomenem naturalnym, zakłada zarówno dwoisty sposób istnienia fenomenowi, co jest wyraźnie wskazane w argumentacji Arystotelesa, jak i wniosek, który Husserl na tej podstawie wyprowadza: mianowicie dusza spostrzega fenomen na jeden z dwóch sposobów stosownie do wspomianej dwoistości. Rzeczywiście, te dwa sposoby postrzegania są wyjątkowo podobne do podanych przez Husserla opisów nastawienia naturalnego i transcendentarno-fenomenologicznego. Jak widzieliśmy, nastawienie naturalne ujmuje fenomen w terminach jego indeksu transcendencji, jego odniesienia do przedmiotu, który nie jest dany w fenomenie, co podąża za Arystotelesowskim wyjaśnieniem oglądu wyobrażeń jako odnoszących się do czegoś nieobecnego; nastawienie transcendentálne ujmuje fenomen ściśle w terminach tego, co jest dane w jego

przedstawieniu, co podąża za Arystotelesowskim wyjaśnieniem oglądu wyobrażenia jako czegoś samego w sobie.

Filozoficzna bliskość pomiędzy Arystotelesowskim pojęciem wyobrażenia a Husserlowskim założeniem, że fenomen transcendentalny posiada taką naturę, że ugruntowuje prawdę na temat istnienia czegoś innego, z pewnością nie sugeruje, że Arystoteles miał na myśli cokolwiek, co choćby w niewielkim tylko stopniu zbliżało się do wyjątkowego zadania, które Husserl stawia przed fenomenologią transcendentálną. Mianowicie nie sugeruje, że Arystoteles miał na myśli badanie dokonywanego przez duszę oglądu $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ w celu wyjaśnienia *podstawy*, która ustanawia odniesienie wyobrażenia – gdy jest ono postrzegane jako *podobizna* – do nieobecnej rzeczy. Ale to, na co wskazuje ta bliskość, to fakt, że Husserlowskie wyjaśnienie fenomenu transcendentálnego podziela podstawowe ontologiczne założenia, które są zawarte *implicite* w Arystotelesowskim wyjaśnieniu wyobrażenia, mianowicie, że jest ono zdolne dostarczyć niekorygowalnego przedstawienia *tego, co jest*, a więc przedstawienia, którego treść pozostaje w całkowitej wierności względem jego źródła i stąd nie może być skorygowana poprzez *odniesienie* do tego źródła. Dla obu myślicieli niekorygowalność fenomenowi w żadnym stopniu nie implikuje wolności od fałszu: jeżeli oryginał okaże się fałszywy, to i jego fenomen również, ponieważ tak dla Husserla jak i Arystotelesa niekorygowalność, o której tu mowa, ma swoją podstawę w wierności pomiędzy fenomenem a zmysłową percepcją. Wreszcie, Husserl podziela także stanowisko Arystotelesa, że jeden z aspektów niekorygowalności wyobrażenia pokrywa się również z wolnością od fałszu,

mianowicie odbiór wrażeń zmysłowych w ramach wyobrażenia. Tak dla Husserla jak i dla Arystotelesa nie może być żadnego fałszu w sposobie, w jaki *przedstawiają się* duszy (Arystoteles) lub świadomości (Husserl) przypuszczalnie najbardziej podstawowe jakości zmysłowe, wrażenia koloru, dźwięku, zapachu, smaku i dotyku, które składają się na obiekty zmysłów we właściwym znaczeniu.

Oprócz precedensu dla podstawowego ontologicznego założenia fenomenologii transcendentalnej Husserla, którego dostarcza dwojaki sposób istnienia wyobrażenia na gruncie myśli Arystotelesa, podane przez Husserla fenomenologiczne wyjaśnienie intuicji mającej za swój przedmiot εἶδη posiada swój precedens w poglądzie Arystotelesa, że obecność εἶδη dla myśli wymaga wyobrażeń. Dla Husserla, jak już wspomniano, również intuicja mająca za swój przedmiot εἶδη wymaga fenomenu, który odnosi się do istnienia innych bytów, choć zarazem tego istnienia nie zakłada. W opisie swobodnej fantazji lub wariacji ejdetycznej właściwej dla redukcji ejdetycznej, która prowadzi do oglądu ejdetycznego Husserl nazywa fenomeny, których wymaga intuicja mająca za swój przedmiot εἶδη, „obrazami”, ponieważ po zneutralizowaniu fenomeny te już dłużej nie *zakładają* istnienia, nawet jeżeli nadal je *przedstawiają*, choć w niepozycjonalny sposób. Występuje tu jednak decydująca różnica pomiędzy podanymi przez Husserla i Arystotelesa wyjaśnieniami dokładnej relacji odpowiednio wyobrażeń i obrazów do εἶδη, która daje się dostrzec na gruncie tych wyjaśnień niezależnie od (jak już zaznaczono) notorycznie niejasnej natury tekstów Arystotelesa w tym przedmiocie. Różnica dotyczy stanowiska Husserla, zgodnie z którym różnorodne obrazy

(generowane przez swobodną fantazję lub wariację ejdetyczną) są konieczne dla odkrycia a następnie ujęcia *eidosu* za pomocą intuicji, co ostro kontrastuje z Arystotelesowskim poglądem, że dla oświelenia *eidosu* wystarczające jest pojedyncze wyobrażenie. Wraz z tą różnicą wyłania się Platoński precedens dla Husserlowskiego wyjaśnienia dotyczącego zarówno właściwego dla „sposobu istnienia” *eidosu oglądu*, jak i jego *ujmowania w oglądzie*.

Jak widzieliśmy, Platońskie wyjaśnienie dotyczące wyobrażeń pojawia się w ramach kontekstu dotyczącego zjawisk w ogólności, rozumianych jako to, co „wygląda” jak coś innego, „obrazy” (εἰδωλα), które są następnie określone stosownie do tego, czy posiadają status „podobizny” (εἰκόνες), to jest zjawisk, które są podobne do czegoś innego, czy „złudnych wyglądown” (φαντάσματα), to jest zjawisk, które tylko *wydają się* być podobne do czegoś innego. Co więcej, jego zainteresowanie dotyczy niewidzialnych obrazów, które występują w medium *logosu*, poprzez które przejawia się zarówno *istota* rzeczy, gdy obrazy słowne są podobiznami, oraz *Niebyt*, gdy obrazy słowne są złudnymi wyglądowni. Platon jest szczególnie zainteresowany następującą kwestią: ponieważ *Niebyt* jest czymś, co się przejawia, podział na zjawiska, które są podobiznami i zjawiska, które są złudnymi wyglądowni nie może być po prostu założony jako oczywisty na początku badania filozoficznego; raczej ten podział jest czymś, co musi zostać określone przez badanie dialektyczne dotyczące prawdy pierwowzorów, a mianowicie εἶδη, które stanowią założenia dla każdego obrazu. Stąd dla Platona *ogląd eidosu* wymaga przejścia przez wielość obrazów i ich podziałów na podobizny i złudne wyglądowni.

Ten podział dokonuje się odpowiednio w oparciu o to, czy odniesienie obrazu do jedności *eidosu* nad wielością jest spójne z samą jednością i co za tym idzie jest jedno i ograniczone, czy też nie jest spójne z przejawem samej jedności i dlatego należy do nieograniczonej wielości. W odniesieniu do tego rozróżnienia bardzo istotne jest to, że zjawisko wywołane przez percepcję zmysłową (*φαντασία*) podpada pod kategorię wyobrażenia, ponieważ to, co przejawia się poprzez zmysły jedynie *wydaje się* być tym, co jest odpowiedzialne za rzecz, która się przejawia. W rzeczywistości to nie zmysłowe jakości rzeczy, lecz niewidzialny i co za tym idzie niezmysłowy *eidos* jest odpowiedzialny za to, czym *jest* rzecz, która przejawia się poprzez zmysły.

Precedens, który Platońskie wyjaśnienie dotyczące *oglądu* εἶδη ustanawia dla Husserlowskiego wyjaśnienia intuicji ejdetycznej jest dwójaki. Z jednej strony dla Platona jak i Husserla ogląd *eidosu* dokonuje się w oparciu o wielość (Platon) lub różnorodność (Husserl) przejawów, które przynoszą w wyniku jedność *eidosu*. Z drugiej strony, dla obu myślicieli ogląd *eidosu* zakłada oczyszczenie percepcji zmysłowej z wielości przejawów, poprzez które ukazuje się jego jedność. Jak już wspomniano, Arystoteles odrzuca oba te założenia w swej krytyce Platońskiego wyjaśnienia sposobu istnienia εἶδη. Dlatego też dla Arystotelesa ogląd *eidosu* nie zakłada wielości; ogląd jedności *eidosu* nie kieruje się na „wspólną rzecz” (κοινόν), która jest „jednym nad wieloma”, lecz na „wspólną rzecz”, która jednoczy wiedzę duszy oraz poznawaną rzecz. Podobnie dla Arystotelesa ogląd *eidosu* nie wymaga, aby dusza abstrahowała od zmysłowej percepcji, ponieważ *inteligibilnego eidosu* nie

można odnaleźć nigdzie indziej niż w *eidosie* zmysłowym (co prawda, w sposób, który nie jest zbyt jasny w tekstach Arystotelesa).

Dla Platona *ujmowanie* εἶδη w *oglądzie* wymaga odłożenia na bok najbardziej podstawowego założenia dotyczącego *logosu*, które kieruje *oglądem* przebiegającym i dzielącym na dwie grupy (jako „podobizny” i „złudne wyglądy”) przejawy εἶδη, mianowicie założenia, zgodnie z którym to, co jest *ujmowane w oglądzie* – εἶδος – jest czymś jednym. Gdy to założenie odłoży się na bok niewidzialne obrazy słowne *logosu* nie są już dłużej traktowane jako fundamentalne *podobizny* εἶδη, do których mimo wszystko nadal się odnoszą, co pozwala εἶδη przejawiać się na ich własnych prawach, jakkolwiek bez jasności zapewnianej przez najbardziej podstawowe założenie *logosu*, zgodnie z którym to, czego on dotyczy i co *ujmuje w oglądzie* jest czymś jednym. Jako takie, εἶδη przejawiają się jako wielości niehomogenicznych i co za tym idzie niepowtarzalnych jednostek, które z jednej strony są zjednoczone dzięki innym, oddzielonym, niehomogenicznym i niepowtarzalnym jednostkom, zaś z drugiej dzięki odrębnej jedności zachodzącej w istocie dwóch głównych, niehomogenicznych i najbardziej przeciwstawnych sobie jedności, Spoczynku i Ruchu; przejawy tych εἶδη i co za tym idzie *ujmowanie ich w oglądzie* są rezultatem dwóch najwyższych *ejdetycznych* zasad, Tożsamości i Różnicy.

Platońskie wyjaśnienie *ujmowania* εἶδη w *oglądzie* ustanawia precedens dla niezmiennego przekonania Husserla, że fenomenologia transcendentna jest nauką podstawową i że ta podstawa jest zapewniona przez *ujęcie* εἶδη

w *ogłądzie* tak, jak się one przejawiają dla intuicji ejdetycznej. Co więcej również Husserl napotyka *aporie*, które dręczą Platońskie próby wyrażenia sposobu istnienia właściwego dla *εἶδη*, biorąc pod uwagę słabość *logosu* w zestawieniu ze szczególnym sposobem istnienia jedności nad wielością, która jest charakterystyczny zarówno dla jedności liczbowej oraz dla wspólności lub partycypacji *εἶδη* pomiędzy sobą. Z jednej strony mamy zetknięcie Husserla z osobliwą jednością „jednego nad wielością” w przypadku liczb kardynalnych, która zniweczyła jego próbę wyjaśnienia ich logicznej podstawy w oparciu o psychologię deskryptywną. (Rzeczywiście, jak jeszcze zobaczymy, dość powszechne założenie – zgodnie z którym Husserlowskie wyjaśnienie kategoriałności właściwej dla czystej logiki oraz blisko z nim związana fenomenologiczna teoria sądu są w stanie osiągnąć to, czego nie mogła jego deskryptywna psychologia w odniesieniu do zapewnienia logicznej podstawy dla jedności liczb kardynalnych – przy bliższym przyjrzeniu się jego późniejszym pracom okazuje się bezpodstawne.) Natomiast z drugiej strony mamy ustawiczne zmagania Husserla, aby fenomenologicznie ugruntować nie tylko jedność idealności w relacji do różnorodności przeżyć, w których jest ona dana, lecz również aby ugruntować „fenomenologiczny” sposób istnienia samej idealności jako jedności tożsamej z samą sobą, której sens jest całkowicie niezależny od różnorodności, w której jest ona z konieczności dana. Te dwa fundacyjne problemy nie są identyczne, jak to się powszechnie przyjmuje. Pierwszy dotyczy podstaw *ogłądu ejdetycznego*, który umożliwia *ogłąd eidosu* jako jedności, która obejmuje różnorodność; drugi dotyczy podstawy

ujęcia eidosu w oglądzie jako samosubsystującej jedności w każdym momencie różnorodności, która prezentuje swoje przejawy dla oglądu ejdetycznego.

Ta ocena precedensu, który Arystotelesowski wyjaśnienie wyobrażenia dostarcza dla podstawowych założeń ontologicznych fenomenologii transcendentalnej Husserla, jak również precedensu, który Platońskie wyjaśnienie oglądu εἶδη i jego ujęcia w oglądzie ustanawia dla redukcji ejdetycznej Husserla, jest w tym miejscu z konieczności tymczasowa. Jednakże jej celem jest przygotowanie podstawy dla określenia czegoś więcej niż zewnętrznej relacji pomiędzy filozoficzną treścią tych precedensów a fenomenologią transcendentalną Husserla. Gdy nasza dyskusja dotycząca rozwoju fenomenologii Husserla zostanie ukończona, wtedy określimy bezpośredni związek tych precedensów, pod postacią „osadzania się”, z najbardziej podstawowymi filozoficznymi założeniami fenomenologii transcendentalnej Husserla. Co więcej – w przeciwieństwie do założeń, które kierują krytycyzmem fenomenologii transcendentalnej prezentowanym przez dwóch najbardziej wybitnych krytyków Husserla: Heideggera i Derridę – określimy również, że fenomenologia Husserla i co za tym idzie jego myśl posiada środki zarówno do rozpoznania, jak i do krytycznego przyswojenia sobie swych własnych założeń.

przełożył Marek Sławiński

Łukasz Kołoczek
Filozofia Heideggera
jako spór z platonizmem wyłożona

**Wprowadzenie do filozofii Heideggera od strony
hermeneutyki – krótki rys historyczny**

W tradycyjnym wykładzie hermeneutyki jej początki lokuje się gdzieś w medioplatonizmie, w I w. p.n.e. i wiąże się ze wzrostem nastrojów mistycznych i religijnych¹. Teksty religijne, podania i mity, urastają do rangi najwyższego autorytetu, zarazem jednak operują zmysłowymi wyobrażeniami,

¹ Tekst ten mam charakter wprowadzający i raczej popularny, dlatego przypisy pełnią tu funkcję wskazującą na dalszą lekturę uzupełniającą. Na temat dziejów hermeneutyki zob. W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290 – 311, H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, część druga, rozdział I: „Przygotowanie historyczne”, s. 249–366, J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007.

które nie pasują do wiecznych prawd boskich. Hermeneutyka jest sposobem na rozwiązanie tego napięcia. Greckie słowo ἐρμηνεύειν jest wieloznaczne i może oznaczać: wyrażenie czegoś, objaśnienie, wyłożenie czegoś oraz przełożenie czegoś. Figurą paradygmatyczną jest tu oczywiście Hermes: posłaniec między bogami a ludźmi, który wyraża boską wolę, objaśnia ją i przekłada na język zrozumiały dla człowieka. W tym czasie opracowywane zostają rozmaite techniki objaśniania tekstów świętych tak, aby odkryć w nich prawdziwe objawienie, prawdziwą wiedzę, która ukrywa się za fabularnymi opowiadaniem. W praktyce oznacza to, że w tekstach obdarzonych autorytetem rozróżnia się przynajmniej dwa sensy – jeden literalny, dosłowny, łatwy do zrozumienia dla każdego, kto czyta, ale też prze-sycony zmysłowymi wyobrażeniami, drugi zaś duchowy, ukryty za tym pierwszym, odnoszący się do rzeczywistości idealnej, prawdziwej. Hermeneutyka jest zatem sztuką odkrywania tego sensu duchowego, sztuką interpretacji tekstu dosłownego w taki sposób, aby ujawniał się sens idealny.

Bardzo szybko ten sposób czytania tekstów świętych zastosowany będzie do Biblii. Robi to Filon z Aleksandrii mniej więcej w czasach Chrystusa, wykładając alegorycznie Stary Testament. Mamy u św. Pawła w liście do Galatów słynną alegoryczną wykładnię Sary i Hagar, w której niewolnica jest zinterpretowana jako obraz starego przymierza, a Sara nowego. Orygenes rozpoznaje potrójny sens: literalny, psychiczny i duchowy, Jan Kasjan w V wieku odróżnia 4 sensy: literalny, alegoryczny, moralny i anagogiczny – ten podział uznany zostanie za klasyczny i będzie wykorzystywany przez chrześcijańską egzegezę aż do reformacji.

Reformacja jest bardzo skomplikowanym zjawiskiem, ale można na nią spojrzeć również przez pryzmat dziejów hermeneutyki. Jednym z haseł Lutra był powrót do pisma (*sola scriptura*), a to oznacza zanegowanie i odrzucenie wszystkich innych sensów poza sensem literalnym. Zrazem jednak przez to jedynie literalnie rozumiane Pismo ma przemawiać do człowieka Bóg. To rodzi poważne problemy teologiczne – np. czy każdy może rozumieć Biblię jak chce? No nie, musi istnieć jakaś kanoniczna wykładnia tego tekstu – mnożą się z jednej strony odłamy i sekty protestanckie, z drugiej zaś rodzi się nowożytna hermeneutyka tekstu, próbująca podać jakieś zasady interpretacji. Ta nowożytna hermeneutyka aż do wieku XX powstaje wyłącznie w kręgach protestanckich (Filip Melancton, Matthias Flacius, Johann Conrad Dannhauer, Johann Martin Chladni, Georg Friedrich Meier, Friedrich Schleiermacher, August Boeckh, Wilhelm Dilthey). W pewnych kwestiach przypomina wcześniejszą, katolicką tradycję – np. zasada czytania części w kontekście całości (tzw. koło hermeneutyczne – już u Augustyna), w pewnych się różni, ale co dla nas najistotniejsze: w jednej zasadniczej kwestii otwiera hermeneutykę na nowe pola. Otóż można obserwować tendencję do uniwersalizowania hermeneutyki, tzn. ogarnia ona coraz większy zakres tekstów. Dannhauer w roku 1630, napisał dziełko pt. *Idea dobrego interpretatora*, w którym zarysował projekt uniwersalnej hermeneutyki – *hermeneutica generalis*. Chodzi o znalezienie nowej metody nauk w zamian metody scholastycznej. Powinna istnieć ogólna nauka interpretacji, która byłaby propedeutyką do wszystkich nauk, bowiem wszystkie nauki mają do czynienia z interpretacją. (Na marginesie

można odnotować, że dzieło to ukazało się przed Kartezjańską *Rozprawą o metodzie* (1637) i jest w pewnym sensie konkurencyjną propozycją wobec logiki i dedukcji). Podobny projekt – tym razem znany i zapamiętany przez historię – tworzy w XIX wieku Schleiermacher. Głównym pojęciem w tej tradycji staje się z czasem rozumienie, chodzi oczywiście o rozumienie tekstu czy szerzej wypowiedzi, rozumienie Boga, innego człowieka, świata. Kiedy rozumieć, co muszę zrobić, aby rozumieć, czym jest rozumienie. Refleksja nad tymi zagadnieniami trwa nieprzerwanie aż do Diltheya, u którego dokonuje się fundamentalny zwrot.

Zwrot ten polega w dużym uproszczeniu na tym, że Dilthey rozważania nad interpretacją i rozumieniem, a więc nad technicznie rozumianą hermeneutyką (hermeneutka jako metodologia nauk humanistycznych), powiązał z filozofią życia. Nie dzieje się to u Diltheya od razu, raczej widzimy tu pewien rozwój koncepcji. Ale już we wczesnym, metodologicznym dziele pt. *Wprowadzenie do nauk humanistycznych* widać pewien załączek późniejszych idei. Otóż Dilthey występuje tu w obronie nauk humanistycznych przeciw redukcjonistycznym zapędom nauk przyrodniczych. Rzecz dotyczy przede wszystkim doświadczenia. Pozytywizm czyni z doświadczenia, z empirii, podstawowy miernik tego, co rzeczywiste: jeśli czegoś nie można sprawdzić w doświadczeniu, to mówienie o tym pozbawione jest sensu. Dilthey tymczasem sądzi, że doświadczenie jest czymś znacznie szerszym niż doświadczenie empiryczne i że rozwój nauk przyrodniczych opierając się na jednym rodzaju doświadczenia, uzyskując na jego podstawie olśniewające wyniki, dokonuje w pewnym sensie absolutyzacji tego rodzaju i unieważnia inne rodzaje.

Diltheyowi chodzi nie tyle o unieważnienie empirycznego doświadczenia, ile o uzyskanie dostępu do pełnego doświadczenia. Z tego ogólne przekonania Dilthey wprowadza naukę o treściach świadomości, która w jakiejś mierze antycypuje fenomenologię Husserla – nie będą się tym teraz zajmował. Ale zarazem współbrzmi ono z ideami głoszonymi przez Diltheya chwilę później, kiedy kategoria życia staje się dla niego podstawowa. Człowiek jest istotą żywą, egzystującą w pewnym środowisku przyrodniczym i kreującą w nim warunki dla przetrwania i rozwoju. Oznacza to, że człowiek nie jest wyłącznie intelektem, podmiotem poznającym, że intelekt działa w służbie życia, podobnie jak dwie inne fundamentalne struktury ludzkiej egzystencji: uczucia i wola. W tym miejscu pojawia się pierwsze przesunięcie, które chciałbym mocno zaakcentować: Dilthey używa pojęcia „rozumienia” inaczej niż dotychczas w tradycji: rozumienie nie oznacza już poznania czegoś, nie jest funkcją intelektu – jest jeśli można tak powiedzieć – sposobem odnajdywania się w swoim życiu. Dalej Dilthey mówi, że rozumienie zawsze jest zapośredniczone przez symbole, w których się wyraża. To jest bardzo ważna figura, którą spotkamy u Heideggera: życie artykułuje się w symbolach, ale nie jest tożsame z tymi symbolami, rozumienie jest odwróceniem artykulacji, czyli odkrywaniem życia stojącego za symbolami. Ale życie właśnie jest tu podstawowe. Dilthey napisze: „Życie jest faktem podstawowym, który musi stanowić punkt wyjścia filozofii”². A w innym miejscu: „proces

² W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład G. Sowiński, Kraków 1993, s. 41–96, 53.

rozumienia [to proces], dzięki któremu życie samo siebie rozjaśnia w swych głębinach”³. Świat człowieka – jego tradycja i przeszłość, jego sprawy codzienne i terażniejszość, jego pragnienia, marzenia i plany, a więc przyszłość – wszystko to zanurzone jest w życiu, które człowiek – każda jednostka – jakoś już rozumie, ale może rozumieć bardziej.

W zasadzie opowiedziałem tę historię po to, by doprowadzić ją do tego momentu. O ile bowiem Dilthey pozostał przy technicznej koncepcji hermeneutyki, a więc jako procedury uzyskiwania rozumienia różnego rodzaju symboli – ducha obiektywnego, jak się wyrażał, o tyle stworzył swoją filozofią życia nowe pole, nową perspektywę, którą Heidegger obierze za punkt wyjścia i z której wyciągnie daleko idące konsekwencje. Jeszcze tylko jedna uwaga istotna w tym kontekście. Dilthey być może nie był najwybitniejszym przedstawicielem filozofii życia. Ale rozumiał życie w sposób specyficzny, inny niż Schopenhauer, Nietzsche czy Bergson. Z całą pewnością nie jest to dla niego biologiczny substrat, na którym nadbudowują się wtórne formy. Życie wg Diltheya jest czymś specyficznie ludzkim. W późnych notatkach Diltheya znajdujemy takie określenia życia, które do złudzenia przypominają frazy Heideggera z tą tylko różnicą, że u Heideggera słowo „życie” zamienione jest przez słowo „bycie”. (np. „Słowo życie oznacza coś każdemu z nas najlepiej znanego, rzeczywistość najintymniejszą, ale równocześnie i najciemniejszą, ba! Zupełnie niemożliwą do zbadania”⁴).

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże, s. 87.

Miejsce filozofii Heideggera – egzystencja

To wprowadzenie w myśl Heideggera – które jak widzicie wcale nie jest opowieścią o filozofii Heideggera, lecz przedstawieniem pewnego układu odniesienia – służy na wskazanie pewnego zasadniczego miejsca, w którym rozgrywa się filozofia Heideggera (wprowadzenie rozpoczyna się od doprowadzenia do miejsca). Otóż dla Heideggera – przynajmniej we wczesnej jego filozofii – sprawą zasadniczą, tym, o co w filozofii chodzi, jest ludzkie życie, czy też ludzkie bycie, czy też ludzka egzystencja. Ale nie w tym znaczeniu, że ona właśnie miałaby być przedmiotem poznania filozoficznego, nie. Ona jest środowiskiem myślenia – uprawiając jakąkolwiek refleksję nigdzie poza nią nie wykraczamy, ona tworzy horyzont naszego myślenia, ale zarazem zawsze już w niej się znajdujemy, w nią jesteśmy zanurzeni, egzystencja znajduje się już zawsze, uprzednio po stronie założeń naszego myślenia – jest więc jego fundamentem. Jedyne co filozofia może robić – a nie jest to byle co – to rozjaśniać tę mroczną podstawę i niejasny horyzont. Jak to jednak ma robić? Pytając wytrwale o to, co w tym naturalnym środowisku człowieka ukryte, mówiąc językiem Diltheya: o życie, którego egzystencja ludzka jest wyrazem, mówiąc językiem Heideggera: o bycie, którego przejawem jest ludzka egzystencja.

(Jeśli rzeczywiście trafne jest przeprowadzanie analogii między Platonem a Husserlem, nauczycielem Heideggera, to moja wprowadzająca opowieść miała za zadanie pokazać, że Heidegger wykonuje analogiczny gest wobec Husserla,

co Arystoteles wobec Platona: jeśli Platon dążył do oglądania istot i wszystko to, co składało się na ludzką egzystencję mu w tym przeszkadzało i wymagało uciszenia, wzniesienia się intelektem ponad egzystencyjne warunki, to Arystoteles dostrzegał raczej te istotności w doczesności; jeśli Husserl warunkiem swojego badania czyni epokę, czyli zmianę nastawienia do przedmiotu badania, wzięcie w nawias życia codziennego, to Heidegger jest badaczem właśnie tej codzienności, czyli tego, co Husserl bierze w nawias i tego, od czego Platon – mówiąc w dużym uproszczeniu i z nadzieją, że uda się to tymczasowe twierdzenie w dalszym ciągu spolemetyzować – próbuje się wyzwolić).

Na potwierdzenie tej tezy, a nie wydaje mi się ona szczególnie kontrowersyjna, chciałbym przytoczyć kilka argumentów biograficzno-bibliograficznych. Zanim Heidegger napisze *Bycie i czas*⁵, podejmuje przez wiele lat szczegółowe badania przygotowawcze. Rzeczywiście namiętnie czyta i komentuje Arystotelesa. Robi to świadomie omijając tradycję odczytywania tego filozofa i próbuje lektury, powiedzmy umownie, fenomenologicznej, czyli próbuje się zastanowić, co Arystoteles miał przed oczami, gdy pisał to, co pisał, a więc próbuje uchwycić fenomeny Arystotelesa, albo mówiąc językiem późnego Heideggera – jego rzecz myślenia. To wymaga oczywiście pracy interpretacyjnej. To nie jest tak, że tekst starożytnego filozofa bezpośrednio odsłania nam opisany w nim fenomen. Raczej trzeba wykonać pewną pracę, aby tekst zrozumieć, czyli przejść odwrotną drogę niż artykulacja. Po to, aby pomyśleć to, co pomyślał Arystoteles.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

Sprawa oczywiście nie jest taka prosta. Heidegger, ani nikt z nas nie może stać się Arystotelesem, poza tym przystępując do lektury zawsze już z góry coś wiemy o Arystotelesie, a to co wiemy, wiemy z tradycji, która w tym wypadku nie służy pomocą, ale raczej utrudnia dostęp do pomyślanej rzeczy. A skoro zawsze już coś zakładamy, to dlaczego nie moglibyśmy założyć, że Arystotelesowi chodziło o tę jedną „rzecz” godną myślenia – czyli o bycie? Właśnie tak czyta Heidegger Arystotelesa – jakby myślał on o byciu.

Jednocześnie z wykładami o Arystotelesie, które wygłaszał systematycznie i które tak naprawdę przyniosły mu sławę zanim jeszcze opublikował swoje książki, bada różne ludzkie formy egzystencji. Na przykład egzystencję religijną pierwszych chrześcijan, której świadectwem jest najstarsze pismo Nowego Testamentu, czyli List do Tesaloniczan⁶. Znowu Heidegger interpretuje, ale interpretuje tak, aby uchwycić sposób egzystencji – wprawdzie nie ogólny, bo bardzo specyficzny i w dziejach świata jednak bardzo rzadki.

Ostatni argument za tym, że dla Heideggera egzystencja jest zasadniczą sprawą to *Bycie i czas*. Jaka jest najogólniejsza struktura tego dzieła? Wicie już chyba, a jeśli nie to trzeba to koniecznie odnotować, że Heidegger pisze tę rozprawę – jedną z najważniejszych rozpraw filozoficznych XX wieku – tylko po to, by opracować jedno pytanie: pytanie o bycie. Wielu komentatorów czyta tę książkę tak, jakby znajdowały się w niej twierdzenia o ludzkiej

⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002.

egzystencji, o świecie, o tym, co jest, i jakby te twierdzenia można było sobie wziąć jako słuszne i prawdziwe, ewentualnie niesłuszne i wymagające obalenia. Rzeczywiście sporo twierdzeń Heidegger tam wypowiada. Ale podstawowe zadanie tej książki polega na opracowaniu pytania. Heidegger wypowiada twierdzenia po to, żeby lepiej pytać. Żeby przygotować sobie dostęp do tego, o co chce zapytać. I teraz najważniejsze: jak Heidegger to robi? Jak postawić pytanie o to, co jest nam najbliższe, a zarazem najciemniejsze, o to, w czym zawsze już jesteśmy, zanim jeszcze zaczniemy mówić, poznawać, odczuwać i myśleć? Jak zadać pytanie o to, co już z góry jest warunkiem naszego zadawania pytania? Heidegger proponuje – a jest to właśnie gest diltheyowski, choć wykonany o wiele subtelniej i z większym rozmachem – aby przyjrzeć się ludzkiej egzystencji, temu jak człowiek żyje, a więc jak obchodzi się ze swoim byciem. Człowiek jest tu pomyślany jako szczególne miejsce, w którym można uzyskać dostęp do jego bycia. Dlatego Heidegger nazywa go słowem *Dasien*, tradycyjnym słowem, które ma dużą filozoficzną tradycję w języku niemieckim, ale które Heidegger w specyficzny sposób „nagina”. To „nagięcie” słowa polega na tym, aby nie przejmować się aż tak bardzo jego tradycyjnym znaczeniem, ale usłyszeć jego „składniki”: *Sein* – czyli bycie i *da* – czyli miejsce tu oto. To właśnie tu oto, w ludzkiej egzystencji, można uzyskać dostęp do bycia człowieka. Rzeczywiście potrzebna jest tu fenomenologia, aby uchwycić ludzką egzystencję tak, jak ona się dzieje – nie w tym lub tamtym przypadku, tylko zawsze i o ile człowiek jest człowiekiem. Ale sama fenomenologia tu nie wystarcza, ponieważ to, o co chodzi w tym

badaniu – samo bycie – nie ujawnia się, pozostaje niejako w tle za swoimi przejawami. Fenomenologia Heideggera musi być hermeneutyczna, to znaczy podjąć trud wyinterpretowania bycia z tego, w czym to bycie się przejawia. *Dasein* jest zatem zarazem tym, który stawia pytanie i chce wiedzieć coś o swoim byciu, jak i tym obszarem, po którym zapytywanie się porusza i w końcu tym, o co pytanie się dopytuje. Heidegger tę skomplikowaną hermeneutyczną strukturę wypowiada w formie quasi-definicji: *Dasein* to byt, któremu w swoim byciu chodzi o to właśnie bycie.

Wcześniej, bo w roku 1923 Heidegger wygłasza wykład dotyczący hermeneutyki faktyczności. Już wtedy Heidegger uprawia w ten sposób filozofię. Pisze np. tak: „Hermeneutyka ma za zadanie każdorazowo własne *Dasein* udostępnić temu *Dasein* w jego charakterze bycia, zakomunikować mu je, wytropić samowyobcowanie, którym jest dotknięte”⁷. Konieczny jest zatem wysiłek hermeneutyczny, ponieważ bycie *Dasein* nie jest mu dane samo z siebie. Trzeba sobie oczyścić pole, przygotować dostęp. Trzeba dostać się do swojego własnego bycia. Ale nie jest to proste – ponieważ zazwyczaj człowiek nie żyje swoim własnym byciem. Zazwyczaj zanurzeni jesteśmy w codzienności, a żyjąc w codzienności jesteśmy wyobcowani wobec swojego bycia. To jest kolejna podstawowa struktura Heideggerowskiej filozofii: bycie jest przed nami ukryte, trzeba je dopiero odkryć. *Dasein* jest zazwyczaj niewłasne, rzadko można uzyskać wgląd we własne bycie *Dasein*. Polski

⁷ M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Nowa Wieś 2007, s. 21.

tłumacz mówi o autentycznym i nieautentycznym byciu. Może i tak być, choć niewiele ma to wspólnego z późniejszym egzystencjalizmem.

W tym miejscu mógłbym, a z pewnego punktu widzenia nawet powinienem przejść do szczegółowego omówienia kolejnych egzystencjałów, czyli takich określeń ludzkiego bycia, które mu zawsze przysługują. To oczywiście bardzo pomogłoby nam w naszych dociekaniach, ale zapewne trwałoby zbyt długo. Wydaje mi się jednak, że najszersze pole sporu, jaki można dostrzec między tymi dwoma gigantami myśli – między Platonem a Heideggerem, już się zarysowało: To jest pytanie o to, gdzie, w jakim miejscu, w jakim obszarze, należy poszukiwać tego, co najbardziej godne myślenia: czy poza doczesnością, poza czasem, poza ludzką czasową egzystencją, czyli ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – poza jaskinią, czy też właśnie tu, w naszej czasowej, niedoskonałej egzystencji? Odpowiedź Platona – jakkolwiek wielowymiarowa i na pewno trudna do jednoznacznej oceny – jednak każe nam odwrócić wzrok od tutejszości (*diessesits*) i udać się na wędrowkę gdzieś tam (*jensseits*).

Właśnie tak chciałbym zinterpretować esej Heidegger *Platona nauka o prawdzie*⁸. Heidegger komentuje tu parabolę jaskini. Wszyscy wiemy, o czym ona opowiada. Tradycyjnie interpretuje się ją podług innego obrazu, tzw. metafory odcinka, to znaczy identyfikuje się kolejne stopnie bytu na drodze do słońca, czyli idei idei – idei dobra. Człowiek wznosząc się w górę, przechodzi przez kolejne sfery bytu

⁸ M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 97–128.

coraz bardziej rzeczywistego. Heidegger tymczasem zwraca uwagę nie tyle na poszczególne stacje tej drogi, ile raczej na ruch wznoszenia się i zauważa, że zgodnie z zapowiedzią objaśniającą, o czym będzie ta opowieść, traktuje ona o παιδεία, czyli o przekształceniu ludzkiej duszy. Kolejne stopnie prawdy, czyli odkrywania tego, co jest, wiążą się z παιδεία, z kształtowaniem mocy odbiorczych człowieka. Ta interpretacja w centrum wykładni Platona kładzie ludzką egzystencję, nie jakiś jej stan w tym lub innym momencie, ale właśnie przemianę. Przemiana ta skorelowana jest przemianą samej prawdy/nieskrytości.

Poza koło hermeneutyczne

Podstawową figurą hermeneutyki jest koło. Tradycyjnie oznacza ono, że część tekstu nabiera pełnego znaczenia w kontekście całości, całość zaś znaczy na mocy poszczególnych części. Nie sposób powiedzieć, co jest pierwsze: część czy całość. Wtedy, gdy ontologia staje się hermeneutyczna, tzn. gdy tę całość stanowi życie – jak u Diltheya, czy bycie – jak u Heideggera, to koło hermeneutyczne staje się podstawową figurą myślenia. Zawsze już zaczynamy myśleć jakoś ukształtowani, zanurzeni w jakiś język i w jakąś tradycję, zawsze już jakoś rozumiemy naszą egzystencję. Ale to „jakoś”, ten moment „zawsze już” nie jest właściwym, pełnym rozumieniem, ono musi się coraz bardziej klarować, rozjaśniać. Dlatego o nie pytamy, czegoś się o życiu / byciu dowiadując, zaczynając jakoś inaczej żyć – inaczej niekoniecznie w znaczeniu merytorycznym, tzn. inaczej postępując, ale z innym,

głębszym czy szerszym rozumieniem swojej własnej egzystencji. To nowe rozumienie naszej egzystencji rzuca nowe światło na nasze dotychczasowe założenia. Wiedząc więcej o tym, z jakim założeniami przystępujemy do pytania, do badania, rozjaśnia nam się też bardziej to, o co pytamy – i tak w kółko. Jesteśmy uwikłani w koło hermeneutyczne. Heidegger powiada w pewnym miejscu, że nie jest problemem to, że poruszamy się po kole, problemem jest jedynie to, jak w odpowiedni sposób w to koło wejść. Ta deklaracja oznacza zasadniczą różnicę w stosunku do Husserla, ale też do pewnej tradycji filozofowania, której Husserl jest ostatnim wielkim przedstawicielem. Chodzi mianowicie o przekonanie, że prawdziwa wiedza musi być bezzałożeniowa, że wtedy tylko będę pewien, że wiem z całą pewnością, gdy pozbędę się wszelkich założeń. Wprost taki postulat wypowiada Kartezjusz, dla Husserla jest to rodzaj obsesji. Heidegger tymczasem ma całkowitą jasność co do tego, że bez założeń myśleć nie podobna i to nie dlatego, że nasze myślenie jest ułomne, ale dlatego, że taka jest nasza egzystencja. Zawsze już jesteśmy i właśnie to „już jesteśmy” jest założeniem, którego nie możemy się pozbyć, że nasze zadanie myślenia polega jedynie na rozjaśnianiu tego założenia.

U Heideggera figura koła hermeneutycznego otrzymuje szczególny wyraz – mianowicie wyraz różnicy ontologicznej. Bycie zawsze już jest byciem bytu, byt jest o tyle, o ile ma swoje bycie. Pytamy o bycie, badając byt, ujmujemy byt ze względu na jego bycie. Wydaje się, że nie możemy się z tej różnicy wyrwać, że jesteśmy na nią skazani. W każdym razie różnica ontologiczna była we wczesnej filozofii

Heideggera – nawet jeśli samo pojęcie pochodzi z końcówki „wczesnej filozofii Heideggera” – „motorem” jego refleksji. Jeszcze w eseju *O źródle dzieła sztuki* (rok 1935/36)⁹ Heidegger porusza się po kole różnicy ontologicznej, choć jest to – powiedzmy metaforycznie – drugi obrót. Nie wchodzić w szczegóły, lecz skupiając się na strukturze tego eseju powiedzieć można, że Heidegger zakłada już o byciu to, co ustalił w *Byciu i czasie* oraz kilu tekstach późniejszych i teraz z tej perspektywy pyta o pewien szczególny byt, jakim jest dzieło sztuki – obraz van Gogha lub grecka świątynia. Na samym początku odrzuca tradycyjne wykładnie tego, czym jest byt dzieła sztuki, w tym zwłaszcza wykładnię Arystotelesa substancji złożonej z formy i materii. Nie trzeba tu rozpoczynać od potocznych wiadomości na temat dzieła sztuki. Mało tego, Heidegger wie już, że bycie jest dziejowe, że się wydarza i że dzieło sztuki jako byt jest momentem wydarzenia się bycia. To znaczy, że byt – w przeciwieństwie do ludzkiego bytu z *Bycia i czasu* – nie jest już rozumiany w oparciu o powszechną, codzienną, zdroworozsądkową wykładnię, lecz już jako byt bycia, byt w horyzoncie zmienionego już rozumienia bycia. A ponieważ Heidegger obsesyjnie pyta o bycie, więc nie podejmuje tego zabiegu, aby zatrzymać się na tej konstatacji, lecz po to, aby w oparciu o to nowe ujęcie bytu – dzieła sztuki – zapytać powtórnie o bycie. Bycie teraz – jeśli można pozwolić sobie na takie skrótowe ujęcie sprawy – pokazuje się jako to, co się

⁹ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, ss. 7–66.

skrywa, gdy byt wychodzi na jaw. Wciąż jesteśmy tu w kole hermeneutycznym, wciąż w kole różnicy ontologicznej, ale na drugim obrocie. Być może dałoby się jeszcze powtórzyć obrót po raz trzeci, ale w pewnym momencie – nie wiadomo dokładnie kiedy, ale na pewno już w *Przyczynkach do filozofii*¹⁰ – Heidegger zdaje sobie sprawę, że musi przewyciężyć tę figurę, że jeśli chce pomyśleć bycie, to musi to zrobić nie rozpoczynając od bytu, że musi pomyśleć bycie bez bytu, to znaczy bycie samo z siebie. To jest zasadniczy moment, który należałoby nazwać zwrotem w filozofii Heideggera – próbę wyrwania się z koła różnicy ontologicznej. I tu zaczyna się robić w tej filozofii naprawdę ciekawie, ale też bardzo nieprzejrzyste.

Wiadomo zresztą, skąd ta nieprzejrzystość się bierze – problemów jest cała masa. Zwrócę uwagę na dwa najważniejsze. Po pierwsze, filozofia traci swe oparcie w fenomenologii, a więc – najszerszej ją rozumiejąc – w nacożności. Pokazuje się zawsze byt, i dopóki w badaniu chodziło o tło, na jakim byt się ukazuje, to fenomenologia wprawdzie nie wystarczała, ale za to dawała pewne oparcie, ostatecznie wiadomo było do czego się odnieść. Teraz – w tym nowym, ezoterycznym projekcie – tego oparcia w bycie myśliciel zostaje pozbawiony. Żaden byt: ani dzieło sztuki, ani byt ludzki, ani taki niezwykły byt, jakim jest słowo – żaden byt nie jest tu punktem wyjścia. To odbiera nam grunt pod nogami.

¹⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

Poezja

Po drugie, problemem jest nasz język. Posługujemy się językiem po to, żeby się komunikować, żeby mówić sobie o tym, co jest, a więc o bytach. Język nie nadaje się do mówienia o byciu. Ono bowiem nie jest bytem. Heidegger wie, że nie da się stworzyć nowego języka przeznaczonego do mówienia o byciu. Czy wobec tego da się obejść tę trudność? Genialność tej późnej filozofii Heideggera, filozofii po zwrocie, polega nie na tym, że Heidegger wypowiada jakieś ważne treściowo twierdzenia, choć oczywiście można takie powiedzenia z jego dorobku wyrwać (np. człowiek jest stróżem bycia). Genialność polega raczej na tym, że wymyśla on pewien sposób używania języka. Chciałbym, żebyśmy to dobrze zrozumieli. Oczywiście każda ważna w dziejach filozofia polega na wytwarzaniu szczególnego języka. Platon, Arystoteles, Plotyn, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks, Nietzsche – to są twórcy nowych żargonów w filozofii. Za każdym z tych żargonów stoi nowe doświadczenie całości tego, co istnieje, które pozwala dostrzegać coś, czego pod rządami innych żargonów nie widać. Taki nowy język bez wątpienia wypracował także Heidegger w *Byciu i czasie*, także po zwrocie można znaleźć nowe terminy. Ale właśnie filozofia po zwrocie nie ogranicza się do tworzenia nowego języka. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że w ogóle nie ma u późnego Heideggera specyficznego żargonu, a każdemu, kto postawiłby mi dowolny jego tekst na dowód, że nie mam racji, odpowiedziałbym, że owszem, coś zasadniczego tu z językiem się dzieje, ale nie jest to wytwarzanie nowego

żargonu, tylko zupełnie nowy sposób używania języka. Musicie to twierdzenie przyjąć na wiarę, nie mogę go tu teraz udowodnić, ale dla uwiarygodnienia tej tezy powiem, że późny Heidegger niemal w każdym tekście używa innych pojęć. To, co w *Przyczynkach do filozofii* nazwane zostaje *Seyn* i odróżnione od *Sein*, gdzie indziej np. oznaczone zostaje jako *Sein* przekreślone na krzyż¹¹, a gdzie indziej jako *Austrag*¹², itd., a jeszcze gdzie indziej ponownie nazwane *Sein*. Ta dowolność w nazywaniu tego, co najbardziej godne myślenia – dowolność obserwowana między różnymi tekstami, choć daleko posunięta ścisłość w obrębie jednego tekstu – ona może być tłumaczona na różne sposoby, moim zdaniem chodzi tu jednak o to, że nie słowo, termin jest tu ważny, ale to, w jaki sposób język zostaje tu użyty.

Na czym polega ten nowy sposób używania języka? Powiedzmy sobie szczerze, jest on nowy w filozofii, ale spotkać go można też w poezji – a jest to okoliczność dla naszego rozważania nader istotna. Otóż chodzi o takie mówienie językiem bytu albo językiem metafizyki, czyli językiem bycia bytu, aby to, co nigdy nie może zostać wypowiedziane, było w tej swojej niewypowiedzalności zachowane, ochronione i jakoś przywiedzione do myślenia. Ale to ważne: jako takie, czyli w swoim negatywnym modusie, a nie z tej negatywności wydobyte na jaw, wyeksplikowane. Heidegger odkrywa taki sposób mówienia u Hölderlina – romantycznego poety, którego ceni ponad wszystkich

¹¹ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 183–218.

¹² M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyfikacja i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 67–181.

innych poetów i ponad wszystkich innych myślicieli. Czy Hölderlin przekazuje Heideggerowi jakieś treści, których ten nie znalazłby gdzie indziej? Raczej nie. Nie chodzi o to, co Hölderlin pisał, ale o to, jak to robił. Opasłe tomy zbierające wykłady Heideggera na temat poezji Hölderlina są detalicznymi komentarzami, rozważającymi każde słowo każdej wersji każdego wiersza, ale nie po to, aby z nich wyłoniła się jakaś wizja filozoficzna czy poetycka rzeczywistości. Nie. Wyłania się pewien sposób mówienia, poetycki sposób mówienia, który polega na osnuwaniu słowami niewypowiedzianego w taki sposób, aby dla odpowiednio nastawionego czytelnika słowa umożliwiały przeczuwanie skrywającego się w nich niewypowiadalnego.

Podam jeden przykład, który można interpretować jako taka właśnie zmiana sposobu posługiwania się językiem. Heidegger nadaje *Przyczynom do filozofii* szczególną formę – formę fugi. Fuga jest oczywiście formą utworu muzycznego, więc jest nieco dziwne i zastanawiające, co miałyby to oznaczać w odniesieniu do dzieła filozoficznego. W muzyce fuga – najogólniej rzecz biorąc – jest takim utworem, w którym jeden muzyczny temat, oczywiście szczególnie dobrany, podlega różnego rodzaju przekształceniom: grany jest od tyłu, albo w lustrzanym odbiciu, wolno lub szybko, w różnych harmonizacjach, podawany przez różne instrumenty. W każdym razie można powiedzieć, że temat złożony z kilku – kilkunastu dźwięków w fudze ujawnia swoje dodatkowe, niejako ukryte właściwości – właśnie to, że dany zestaw dźwięków nie tylko dobrze brzmi jako prosta melodia, ale ponadto dobrze brzmi w swoich rozmaitych przetworzeniach. *Przyczynki do filozofii* są fugą w tym znaczeniu:

podejmują jeden temat – bycie samo w sobie – na różne sposoby, w różnych przekształceniach, z różnych perspektyw. Różnica między fugą muzyczną a tym projektem polega na tym, że do konwencji fugi w muzyce należy podanie tematu na samym początku utworu. Wiele fug Bacha rozpoczyna się od „wystukania” jedną ręką prostej melodii na klawiaturze organów. Tu natomiast temat jest ukryty, nie poddający się prostemu wypowiedzeniu, a wszystkie przekształcenia mają za zadanie nie tyle go odkryć, ujawnić, unaocznic, ile utrzymać jako ukryty w przytomności.

W tym momencie – podobnie jak wtedy, gdy mówiłem o *Byciu i czasie* – mógłbym, a być może nawet powinienem, zająć się szczegółami tego projektu, opowiedzieć Wam, co z tej fugicznej formy dzieła wynika, jaki z niej wyłania się obraz, a przynajmniej jakimi pojęciami Heidegger się tu posługuje. To jednak bardzo wydłużyłoby moją opowieść i być może dla tych, których takie poetyckie myślenie nie pociąga, byłoby niestrawne. O jednej figurze organizującej *Przyczynki do filozofii* jednak za chwilę opowiem. Teraz jednak chciałbym podkreślić to powinowactwo późnej filozofii Heideggera z poezją. Refleksja nad stosunkiem poezji i filozofii zajmuje zresztą dość duży segment spuścizny po Heideggerze. Jak już powiedziałem, Hölderlin jest tu poetą nad poetami, bardzo dużo tekstów poświęcił mu Heidegger. Ale Heidegger pisze komentarze także do innych poetów – do Rilkego, do Trakla, Stefana Georgego. Filozofia i poezja okazują się swoimi sąsiadkami, którym w gruncie rzeczy chodzi o to samo, choć „to samo” podejmują innymi sposobami. Filozofia nie jest więc zdaniem Heideggera poezją, ani poezja filozofią, ale obie odnoszą się do tego samego – nazywają bycie, choć

oczywiście – w myśl powiedzianego wcześniej – nie mogą go wypowiedzieć, wyjawić, unaocznic.

Domyślcie się, że mówię to po to, aby skonfrontować ten stosunek Heideggera do poezji ze stosunkiem Platona. Tu ujawnia się dość poważna różnica. Nie chciałbym jednak o niej mówić i myśleć w kategoriach oceniających: Platon zły bo wyrzucił tych biednych poetów ze swojej *polis*, Heidegger dobry, bo ich na powrót przygarnął (albo odwrotnie). Chciałbym natomiast zwrócić uwagę, że pozycjonowanie się filozofii wobec aktywności niefilozoficznych jest istotną częścią samoświadomości filozofii. To, że począwszy od Platona filozofia coraz ściślej wiąże się z nauką, z wiedzą, która początkowo odróżniana jest od mniemania, ale z czasem uzyskuje walor pewności – to oczywiście wszystko ma swój rewers w postaci oddalania się i separowania się filozofii wobec poezji i – w nieco innym procesie – od religii. Filozofia jako nauka ścisła to pomysł obecny już u Kartezjusza, doprowadzony do doskonałości u Hegla, ale też Husserl jeszcze wierzy w to, że powrót do naukowości w filozofii jest remedium na kryzys, w jakim znalazła się Europa na początku XX wieku. To jest ważne rozpoznanie Gadamera w jego *Prawdzie i metodzie*: przynajmniej od czasów Kanta sztuka postrzegana jest jako aktywność w ogóle nie związana z jakąkolwiek wiedzą o świecie. Tymczasem Heidegger pokazuje, że filozofia może się czegoś nauczyć od poezji.

Można zaobserwować u Heideggera ciekawą zmianę na przykładzie eseju *Czym jest metafizyka?*¹³ (z roku 1929),

¹³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 9–24.

do którego Heidegger dopisał posłowie w 1943 roku¹⁴. Te dwie daty znajdują się po obu stronach tej zmiany w filozofii Heideggera, którą określamy mianem zwrotu. Punktem wyjścia eseju z 1929 roku są nauki. Pojawia się tam słynna fraza, że człowiek o naukowym sposobie bycia musi przyznać, że „tym, czego dotyczy związek ze światem, jest byt i nic więcej” i że nauka to właśnie nic odpycha od siebie i nie chce się nim zajmuje, podczas gdy filozofia z tym właśnie nic się musi mierzyć. W *Posłowniu* natomiast nie ma już słowa o nauce, w ogóle nie jest ona już punktem odniesienia dla filozofii. Pojawiają się natomiast rozważania na temat sąsiedztwa z poezją.

W każdym razie ten gest oddalania się od poezji lub zbliżania się do niej – nie jest zaledwie błahą kwestią dotyczącą tego, czy filozof czyta wiersze czy nie. Dotyczy ona raczej samego jądra filozofii – czym ona ma być, na czym polega jej uprawianie, do czego ma ona prowadzić. Wydaje mi się, że można póki co zaryzykować tezę, że mamy tu do czynienia z ostrym sporem.

Miejsce Platona w dziejach bycia

Wróć teraz na chwilę do Diltheya i do jego metodologicznych rozważań. Otóż głównym jego zamiarem i to zamiarem niezrealizowanym było przeprowadzenie krytyki rozumu historycznego, a więc powtórzenie Kantowskiej krytyki

¹⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, przeł. K. Walicki, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 89–96.

tyle że na innym materiale. Oczywiście główną stawką było tu ugruntowanie nauk historycznych, nad którymi głowili się już nauczyciele Diltheya, Boeck i Ranke. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, z jakich powodów takiej krytyki nie przeprowadził sam Kant. W końcu ugruntował on nie tylko nauki przyrodnicze, ale też naukę o moralności, a także estetykę. Czy nie mógł więc napisać jeszcze czwartej krytyki? Odpowiedź na to pytanie jest dość zaskakująca z naszej perspektywy, ale dużo mówi o tym, co się wydarzyło na początku XIXgo wieku. Otóż Kant nie mógł przeprowadzić krytyki rozumu historycznego, ponieważ w jego czasach historia nie była uznawana za naukę. Owszem opowiadano sobie dzieje, ale naukowe podejście do historii dopiero zaczęło się tworzyć. W ogóle powiedzieć można, że wiek XIX to wiek historii. W filozofii odkrywa to kolejne po Kancie pokolenie, przede wszystkim zaś Hegel, który dzieje filozofii czyni częścią filozofii. (Darwin, który w połowie XIX wieku mówi o rozwoju gatunków, oraz etnografowie, którzy tworzą teorię ewolucyjną). Dla Diltheya historia jest już prawdziwą nauką, brak jej tylko filozoficznego ugruntowania. Nie będzie mnie tu zajmowało to, dlaczego Diltheyowi ostatecznie nie udało się przeprowadzić tej krytyki, choć na podstawie tego, co już powiedziałem o nim, powinno to być jasne – zanurzenie w życie sprawia, że myślenie o fundamencie, początku, zasadzie, na której miałyby się oprzeć nauka o życiu zakłada wyjście poza to życie, a to nie wydaje się możliwe. Chciałbym jednak podkreślić, że to życie, o którym już mówiłem, jest wg Diltheya z istoty czasowe. Heidegger rozwija tę intuicję, a jego główne dzieło nosi tytuł *Bycie i czas*, a nie jest to bynajmniej przypadek, ponieważ

Heidegger rozpoznaje w ostatniej części tej książki czasowy charakter ludzkiego bycia. W książce tej, we wstępnych rozważaniach znajduje się także zarys pewnego projektu, który miał stanowić drugą część *Bycia i czasu*, część, która w formie książkowej nigdy nie powstała, choć właśnie nie można powiedzieć, że została zaniechana. Otóż projekt ten to projekt destrukcji metafizyki. Nie chodzi tu rzecz jasna o zburzenie metafizyki, o jej rozmontowanie i zniszczenie, ale raczej o coś na kształt pracy archeologa. Otóż Heidegger jest przekonany, że bycie, które jest tak bliskie człowiekowi, a zarazem tak nieznanne, popada wraz z rozwojem metafizyki w zapomnienie, że gdzieś u początków metafizyki filozofia naprawdę do bycia się jakoś odnosiła, ale z czasem popada ono w zapomnienie. Na marginesie dwie rzeczy chciałbym tu odnotować: po pierwsze, że mamy tu – podobnie jak u Hegla – wciąganie historii filozofii w obszar samej filozofii; a po drugie – co jest znakiem lat 20tych i 30tych XX wieku – Heidegger odwraca XIX wieczny optymizm, który wierzy, że historia świata polega na rozwoju. Na początku XX wieku dominują nastroje katastroficzne, a Husserl, który pisze o kryzysie człowieczeństwa i o kryzysie nauk europejskich nie jest wcale wyjątkiem. Wg Heideggera natomiast dzieje filozofii są dziejami zapomnienia bycia, a czas współczesny – to rozpoznanie wyartykułowane zostaje już po zwrocie – to znaczy czas panującej techniki, to epoka skrajnego zapomnienia bycia (zaraz powiem o tym, że jest to zarazem czas spełnienia się metafizyki, ale potrzebny tu będzie pewien komentarz). Destrukcja metafizyki miałaby zatem polegać na zdejmowaniu warstwa po warstwie tych skamieniałości metafizycznych, które niczym osad

zakrywają kwestię bycia. Celem jest dotarcie do czystego doświadczenia bycia. Taka przynajmniej jest początkowa intencja, która z czasem zostaje nieco zmodyfikowana.

To jest oczywiście także różnica w stosunku do Platona, dla którego historyczny wymiar ludzkiej egzystencji nie jest w ogóle dostrzegalny – ale nie jest to taka różnica, która charakteryzuje tylko stosunek Heideggera do Platona, ale w ogóle współczesną filozofię. Ja opowiadam o tym po to, żeby teraz powiedzieć kilka słów o tym, gdzie Heidegger umieszcza Platona w tej filozoficznie wyłożonej historii filozofii.

Destrukcyjna metafizyki – zarysowana w *Byciu i czasie* bardzo grubą kreską – dojrzewa w wykładach, które Heidegger wygłasza do swoich studentów i w zapiskach, które chowa w biurku. Myśl ta dojrzewa i przybiera postać przewyciężenia metafizyki. „Przewyciężenie” – zwłaszcza po polsku – to złe słowo, ponieważ przywodzi na myśl zwyciężenie metafizyki w jakimś boju, zniszczenie jej i budowanie czegoś nowego na jej gruzach. Tymczasem chodzi o coś zupełnie innego, na pewno nie o filozofowanie po metafizyce.

Obiecałem chwilę temu, że jeden termin z *Przyczynków do filozofii* jednak przywołam i to jest ten moment. W zasadzie będzie to para terminów: pierwszy początek i inny początek. Kiedy Heidegger wypowiada niemieckie słowo *Anfang*, czyli początek, to oczywiście – ponieważ zjadł zęby na komentowaniu starożytnej filozofii – wie, że jest to odpowiednik greckiej ἀρχή. Początek to nie tylko pierwszy element jakiegoś szeregu, lecz także zasada, która całym tym szeregiem rządzi – czasownik ἀρχεῖν oznacza

„rządzić” właśnie. Ἀρχή to także kraj, którym włada archont. Te wszystkie znaczenia kryją się w greckim terminie, a także w łacińskim *principio* – co w tym momencie nie jest tak bardzo istotne, choć w ogóle bardzo ciekawe. Kiedy Heidegger mówi o pierwszym początku, to ma na myśli początek metafizyki, ale nie początek chronologiczny, pierwszy moment, w którym rodzi się metafizyka, ale właśnie istotę metafizyki, zasadę metafizyki, która włada jej rozwojem, jej cały obszar. Zdaniem Heideggera – a jest to teza z jednej strony wyprowadzona ze słowa, a z drugiej strony o niezwykłych konsekwencjach – początek jest nieprześcigniony, nie do obejścia – *unüberholbar*. Nie można wyjść poza obszar, na którym włada początek. Jeśli wobec tego Heidegger chce przewyciężyć metafizykę, a jednocześnie mówi, że jej istota, jej zasada jest nie do przewyciężenia – to czy nie ma tu jakieś sprzeczności, albo przynajmniej aporii? Czy w takim razie jest inny początek, o którym zrazu wiadomo, że jest inny od pierwszego, oraz to że też jest początkiem? Otóż przewyciężenie metafizyki polega na zwinięciu jej w jej pierwotny impuls, w jej początek i wytrwanie w tym początku. Inny początek nie znajduje się gdzieś poza pierwszy, bo nie ma żadnego poza, lecz jest powtórzeniem (*Wiederholen*) pierwszego początku. Ale tu jeszcze jedno zastrzeżenie: inny początek nie jest takim zwykłym powrotem do źródeł, czyli próbą zbudowania nowej postaci filozofii na podstawie rekonstrukcji starożytnych systemów myślowych. Chodzi tu raczej o radykalny program destrukcji, to znaczy oczyszczenie wszelkich systemów filozoficznych z ich akcydentalnych form wyrazu i dotarcie do istoty metafizyki, która w każdym z tych systemów

się wydarza, ale w sposób skryty, niejawny, nie we własnej postaci. Przekonanie Heideggera mówi, że Bycie – które jest tym początkiem – ma charakter procesualny, wydarza się, a jednym z aspektów tego wydarzania się jest przesyłanie się myśleniu (ofiarowywanie mu) tak, że myślenie może je podjąć i próbować wyrazić lub zapomnieć o nim. Dlatego ważną częścią tego procesu przewycięzania metafizyki jest opowiadania jej dziejów właśnie z perspektywy dającego człowiekowi do myślenia Bycia.

Przypomnę, że Arystoteles był myślicielem dla Heideggera bardzo ważnym przed zwrotem, kiedy to kształtowało się Heideggera zapytywanie o bycie. Po zwrocie, w poszukiwaniu *arche* filozofii Heidegger zwraca się do presokratyków – nie dlatego, powtórzę, że są oni bliżsi chronologicznego początku filozofii, lecz dlatego, że ich myślenie nieskażone jeszcze tradycją metafizyczną pozwala jakoś inaczej trwać przy początku. W każdym razie u nich nie rozpoczęły się procesy zapomnieniowe, które tworzą całą naszą filozoficzną tradycję. Wydaje się, że Sokrates i Platon stanowią tu jakąś dziurę. A jednak w tej opowieści o dziejach metafizyki, miejsce Platona jest wyróżnione i niezwykle ważne. W jego dialogach bowiem można obserwować ześlizgiwanie się źródłowego myślenia w tradycję, a więc proces odpadania od początku i popadania w to, co zapoczątkowane, albo jeszcze inaczej: tu rozpoczyna się tradycja zapomnienia bycia, która trwa do dziś. Przy czym należy zachować ostrożność. Heidegger nie traktuje Platona jako filozofa całkowicie oderwanego od źródła, całkowicie od danego zapomnieniu, albo inaczej mówiąc Platon nie jest tu traktowany jako skończony przedstawiciel platonizmu.

Nie można jednak podważyć faktu, że to Platon dał początek platonizmowi i że to u Platona rozpoczynają się procesy prowadzące do platonizmu w różnych jego dziejowych wersjach (w interpretacji Heideggera nawet Nietzsche to platonizm, tyle że *a rebours*). W późnym tekście z 1964 – *Koniec filozofii i zadanie myślenia* – Heidegger powiada: „Myśl Platona w swych różnych postaciach jest miarodajna dla całych dziejów filozofii. Metafizyka to platonizm. Nietzsche określa swoją filozofię jako odwrócony platonizm. Odwrócenie metafizyki, dokonane już przez Karola Marksa, doprowadza filozofię do jej najbardziej skrajnej możliwości. Filozofia zbliża się w ten sposób do końca”¹⁵.

Z naszej perspektywy najważniejszy jest oczywiście esej Heideggera pt. *Platona nauka o prawdzie*, który jest komentarzem do mitu o jaskini. Tu Heidegger wystawia nam na tacy ten kluczowy moment założycielski metafizyki. Zasadnicze jest pewne przejście, którego dokonuje Platon i które stanie się stałą formą myślenia filozoficznego. Chodzi mianowicie o uobecnianie się bytu. Byt jest o tyle tylko, o ile uobecnił się, a więc pojawił się na tle procesu uobecniania się. Grecy zachowują jeszcze wrażliwość na ten proces, a Heidegger wiąże go z byciem – bycie bytu to proces uobecniania się bytu. Przejście, o którym mówi Heidegger, polega na tym, że w procesie uobecniania akcentuje się coraz mocniej uobecniony byt, zapominając o samym uobecnianiu się. W efekcie bycie bytu staje się zrozumiałe jako obecność bytu, a sama obecność jest czymś zrozumiałym

¹⁵ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 77–99, 79.

i oczywistym, w każdym razie czymś, o co nie warto pytać. Heidegger tymczasem chce spopularyzować ten proces. Używa w tym celu szczególnego słowa – *Anwesenheit* – które może oznaczać uobecnianie, ale które składa się z *wesen* – dziwnego słowa, oznaczającego wtedy, gdy użyte jest jako rzeczownik, istotę, lecz u Heideggera działa jako czasownik. Mamy po polsku problem z jego przełożeniem, ale nie chciałbym tu w te problemy wchodzić, więc pójdę za przykładem Janusza Mizery, który mówi o wyistaczaniu. Platon daje początek metafizyce, która zapomina o wyistaczaniu się bytu, upiera się natomiast przy rozumieniu bycia bytu jako obecności. Tymczasem w późnym projekcie Heidegger chodzi o myślenie – na różne sposoby – samego istoczenia, z którego wyistaczania się byt.

Da-sein

Na zakończenie chciałbym zarysować jeszcze jedno pole sporu, dość dyskusyjne. Otóż bardzo ciekawa jest kwestia rozumienia człowieka. Na jedną okoliczność już wskazałem, mianowicie Heidegger zajmuje egzystencja człowieka, jego sposób bycia – Platon raczej, a być może tylko platonizm, proponują ruch poza egzystencję: to co godne filozoficznego namysłu jest gdzie indziej. Oczywiście takie postawienie sprawy jest bardzo upraszczające, bo przecież ruch poza życie codzienne, na zewnątrz, ku światu idei wymaga przeobrażenia egzystencji ludzkiej. Platon mówi tu o duszy – ta musi odwrócić się od świata zmysłowego i zwrócić się do idei. U późnego Heideggera w gruncie rzeczy

filozof – myśliciel – też musi zerwać swoje związki z doczesnością, przestać rozumieć bycie w oparciu o doświadczenie codzienności, ale to, co się z nim dzieje wraz z rozwojem projektu, to są rzeczy dość niepokojące.

W *Byciu i czasie Dasein* jest pojedynczym człowiekiem. Rzecz jasna nie mną lub tobą, ale jednostkowym człowiekiem jako takim: każdy umiera swoją własną śmiercią. W latach 30-tych Heidegger mówi już o narodowym *Dasein* – co oznacza, że tym miejscem, w którym mamy dostęp do bycia nie jest już moja własna egzystencja, lecz egzystencja narodu. Potem jednak miejsce *Dasein* zajmuje *Da-sein* (dywiz ma tu wielkie znaczenie), które nie jest już ani człowiekiem, ani narodem, ale tym momentem wydarzania się Bycia, w które człowiek – ale nie jakikolwiek, lecz właśnie myśliciel lub poeta – może wskoczyć, rezygnując jednak ze wszystkich swoich bytowych określeń. Powiedzmy sobie szczerze: Heideggera wcale nie zajmuje Hölderlin jako człowiek z krwi i kości, żywa jednostka. Jest on ciekawy jako miejsce dostępu do Bycia – jego poezja, jego myśl tak, ale nie on jako człowiek. *Da-sein* jest miejscem wydarzania się Bycia, a człowiek, który w to miejsce wskakuje jest jedynie medium, przez które przesyła się Bycie. Człowiek ma być medium. To nie jest pojęcie samego Heideggera. On mówi o tym, że człowiek ma się przygotowywać na przesłanie Bycia, ma być stale gotowy, ma przeczuwać, oczekiwać. W tym nastawieniu nazwany jest stróżem bycia. Tak, ale żadne słowo nie może być traktowane jako jego słowo, lecz jako słowo Bycia wypowiedziane przez medium.

Moim zdaniem w tym momencie ujawnia się chrześcijańskie jądro filozofii Heideggera. Właście całkowite

oczyszczenie się dla Bycia, zrobienie miejsca dla Bycia jest rysem mistycznym. U Platona to ja, moja dusza ma oglądać idee. U Heideggera natomiast przemawiać przeze mnie ma Bycie. Poddaję tę tezę pod dyskusję, nie będę się przy niej zbytnio upierał – tzn. przy nazwaniu tego rysu filozofii Heideggera chrześcijańskim, bo oczywiście chrześcijaństwo jest bogatym kompleksem idei i jeśli by wziąć inne elementy z tego kompleksu, to myśli Heideggera już tak nazwać by się nie dało, niemniej wydaje mi się, że jest to pomysł zupełnie odmienny niż u Platona.

III. Idea Dobra

Karol Tarnowski
Idea Dobra

I

Platon stoi u zbiegu nurtu wywodzącego się ze wspaniałej filozofii „presokratyków”: Parmenidesa, Heraklita, Anaksymandra, oraz nurtu pitagoreizmu i związanej z nim tradycji myśli matematycznej i przede wszystkim religijnej. Myśl Platona jest przeniknięta z jednej strony kultem ścisłej wiedzy zmierzającej do prawdy, z drugiej dążeniem do zbawienia duszy, dążeniem zaszczepionym w nim przez Sokratesa, który w dialogach jest niemal zawsze *porte-parole* samego Platona. To powoduje, że myśli platońskiej nie można nigdy traktować jako czystej teorii oderwanej od poszukiwania sensu życia. Myśl ta jest przeniknięta – jak to podkreślali ostatnio Foucault i Patočka – „troską o duszę”, zarówno duszę indywidualną, jak duszę polis, czyli życia publicznego. Troska ta jest nieodłączna od pracy zarówno myśli filozoficznej, jak charakteru, czyli wychowania, „*paidei*”, tak wspaniale analizowanej w myśli greckiej przez Wernera

Jaegera oraz Pierre'a Hadota. To powoduje, że myśl Platona jest przeniknięta dynamizmem, a więc ruchem charakteryzującym to, co skończone, ale zarazem zorientowanym na to, co niezmienne, gdyż doskonałe, na pełnię. Dla myśli Platona, ale także Arystotelesa, charakterystyczny jest wektor teleologiczny, celowościowy, nakierowany na doskonałość zarówno – mówiąc językiem nowożytnym – przedmiotu, jak podmiotu. Ma to swoje odzwierciedlenia w napięciu między tym, co *jest* – faktycznym bytem – a tym, co być *powinno* – bytem wzbogaconym o dobro.

Platon jest twórcą jednego z dwóch wielkich systemów metafizycznych, spokrewnionych ze sobą, lecz różnych. Oba systemy: platoński i arystotelesowski, zakładają hierarchię rzeczywistości, bytów. Lecz tylko u Platona hierarchia obejmuje zdwojenie na świat zmysłowy i świat idealny. Świat zmysłowy to nie tylko świat rzeczy naturalnych, ale także ludzkich wytworów; i nie tylko samych tych rzeczy, ale także ich cieni, odbić, pozorów – to nasza codzienność. Świat idealny to byty matematyczne i idee. W przeciwieństwie do tego co zmysłowe i w ruchu, a więc zmienne, skończone i podatne na złudzenia, świat idealny jest zasadniczo niezmienny, a w związku z tym możliwy do prawdziwego poznania: prawda to to, co jest raz na zawsze takie samo. Choć między tymi światami panuje nieciągłość, to zachodzi możliwość uporządkowania ich w jednej linii, która dla ludzkiego podmiotu jest możliwa do przebycia. Rzecz w tym, żeby podmiot *chciał* tę linię przebyć, żeby chciał nie zadawałać się światem pozorów – tego, co w języku Heideggera dałoby się określić jako sferę „się”: opinii (δόξα), niesprawdzonej wiary (πίστις) i wyjść ku słońcu prawdy.

Droga ludzkiego podmiotu jest na wskroś aksjologiczna i taki jest sens metafizyki i antropologii Platona. U szczytu platońskiej drabiny nie stoi Najwyższy Byt, lecz Dobro – nie jest to onto-teologia, lecz agato-teologia. Ten punkt jest w moim przekonaniu kluczowy i ma zasadnicze znaczenie zarówno dla metafizyki, jak i dla myśli religijnej.

U szczytu platońskiej drabiny stoi, jak wiadomo, idea Dobra, która jest, jak Platon wyraźnie pisze, „ponad bytem”, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Jest ona zarazem tym przez co „to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co pożyteczne. (...) A jeśli jej nie znamy, to choćbyśmy wszystko inne i najlepiej znali, wiesz, że na nic nam się to nie przyda, zupełnie tak samo, jak byśmy posiadli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było. Czy ty uważasz, że warto posiadać wszystko, co tylko posiadać można, nie posiadłszy tego co dobre? Albo myśleć sobie wszystko, co pomyśleć można, tylko nie to, co dobre i w ten sposób nie myśleć sobie niczego pięknego ani dobrego?”¹ Dobro jest wyższe nawet niż Piękno, bo, jak pisze Platon, „jeśli chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, to niejeden gotów wybrać i to, co się tylko takim wydaje, choćby ono i nie było takie; (...) a jeśli o dobro idzie, to już nikomu nie wystarczy zdobyć dobro rzekome, tylko każdy szuka istotnego, a samą tylko opinię na tym punkcie każdy ma w pogardzie?”. Jest to „więc to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego...”². Ale warunkiem możliwości dążenia do dobra jest odczuwalny jego *brak*;

¹ Platon, *Państwo* 505a-b (przeł. W. Witwicki).

² Platon, *Państwo* 505d-e.

między nami a jakimkolwiek upragnionym, a zwłaszcza Dobrem Absolutnym, jest nieciągłość, niebyt; właśnie dlatego nie jest ono nigdy tożsame z faktycznością jakiegokolwiek bytu: „musi tak być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma”³. Dobro jest absolutnym Transcendensem.

Droga do Dobra jest tożsama z drogą do Prawdy o nim i o jego idealnych uczestnikach, ale także z drogą do Piękną, do tworzenia w pięknie i tym sposobem unieśmiertelniania się – gdyż „przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra”⁴. Są to różne drogi, a jednak w swoim zasadniczym sensie bliskie. Wszystkie są drogami do Absolutu wartości, którego tutaj jako Absolutu *brak*. Dlatego cechą wspólną tych różnych dróg jest *przekraczanie*, transcendowanie, czyli sam ruch budowania meta-fizyki. Droga do Dobra w jej różnych – mówiąc po husserlowsku – wyglądach jest odsłaniającym tworzeniem metafizyki w ścisłym sensie. Jest bowiem drogą do Dobra, Prawdy i Piękną, których jedynie śladów dotykamy w codzienności, śladów, które nas zniewalają i chcą nas sobą zadowolić, podczas gdy naszym powołaniem jest je przekroczyć w drodze ku samemu Absolutowi. Motywem tego przekraczania jest zatem *metafizyczne pragnienie*, które może być mniej czy bardziej całościowe, mniej czy bardziej nasycone – mówiąc językiem Tischnera – *głodem aksjologicznym*.

Takim podstawowym głodem aksjologicznym jest według Platona głód piękna, Eros, całościowy poryw ku

³ Platon, *Uczta* 200b.

⁴ Platon, *Uczta* 206a.

pięknemu, wychodzący z pożądanego erotycznego, ale zdolny do sublimacji, do drogi wzwyż. Pragnienie Pięknemu zawiera w sobie potencjał uniwersalizujący w tym sensie, że otwiera oczy na piękno wszędzie gdzie jest, nie tylko w jednostkowych ciałach ludzkich, ale także w przyrodzie, sztuce, rzeczach, a nawet w abstrakcyjnych naukach. Ale jako pragnienie Absolutu przekracza on całą rzeczywistość jako taką w stronę *idealu*, który jest określony jedynie pod względem aksjologicznym, ale pod żadnym innym. Jego *terminus ad quem* jest Samo Piękno, które nie daje się opisać żadnym słowem a jedynie wypatrzyć poprzez swoje ślady jako niewyczerpana tęsknota jakiegoś „więcej”. Owo „więcej” ostatecznie daje się jednak tęskniącemu równocześnie jako nagroda za trud drogi i jako niespodziewany dar: Piękno ukazuje się „nagle”, ἔξαίφνης z wnętrza swojej tajemniczej wolności, wolności tego, co samoistne i samowystarczalne.

Ale pragnienie piękna jest równocześnie pragnieniem pełnej mądrości, pragnieniem filozoficznym, a więc także pełnej *Prawdy*. Cóż jednak jeśli żyjemy w półmroku jaskini, zadowolamy się „poświatą”, która płynie zza naszych pleców i która pozwala jedynie na tworzenie – nie wiadomo przez kogo, przez heideggerowskiego „się” – opinii, mniemań, różnych wierzeń. Potrzeba tu innego „nagle”, wydarzenia ludzkiego pośrednictwa, które zdolne jest nas wyzwolić z zadowalania się złudzeniami i wyzwolić w nas pragnienie dążenia do Prawdy, która w metaforze jaskini jest oświetleniem przez słońce, będące obrazem Dobra. Prowadzi nas ono do wykrywania różnych pięt złudzeń – od cieni, odbić (jak odbicia w wodzie), wytworów, a następnie rzeczy z tego świata jako ostatecznych wyrazów

prawdy, po modele matematyczne i twory pojęciowe. Tylko dlatego, że pojawia się w ten sposób możliwość *paidei*, czyli wychowania do pełnego człowieczeństwa, pojawia się też w dążeniu do Prawdy myślenie „preferencyjne”: podmiot jest w stanie ocenić, co jest *jedynie* cieniem, imitacją, a co rzeczą i co w niej istotne. Przechodzi w ten sposób przez kolejne etapy wiedzy i poziomy ontologiczne, gnany głodem Prawdy, która jest ideałem. Prawda jest jedną z „twarzy” Dobra, której inną „twarzą” jest Piękno. Dobro – synonim Absolutu – nie może się zadowolić niczym, co jest na poziomie skończonego bytu, musi go przekraczać ku sferze idealnych wartości. Sfera ta jest czymś „więcej”. Z tego powodu nikną, „rozpływają się” jakby w niej podstawowe prawa bytu, które rządzą światem *faktów*, jak zasada tożsamości czy niesprzeczności, które dyktuje dyskurs pojęciowy i język. Dobro jest dziedziną polifonicznej jedności, w której Prawda, Dobro i Piękno są i nie są tym samym, ponieważ są aksjologicznym Życiem, karmiącym się swoją własną pełnią, swoim, jakby powiedział Jean-Luc Marion, przesyceniem, absolutną Pleromą. Pleroma ta jest może bliższa wizji Heraklita, niż Parmenidesa: to raczej jedność uzupełniających się „przeciwieństw”, *coincidentia oppositorum*, jak u Mikołaja z Kuzy.

Jedność ta jest dana myślącemu podmiotowi pod warunkiem, że nie będzie się upierał przy myśli dyskursywnej i przy pojęciach, które tutaj nie wystarczają. Ale myśl *widzi* i to jest kluczowe; tam, gdzie jest intelektualne widzenie, pojęcia nie są potrzebne ani możliwe – jak świadczy o tym *List VII*. Z tego nie wynika, że ma się tu do czynienia z mglistą nieokreślonością w stylu *ἄπειρον* Anaksymandra,

a raczej z *materia prima* Arystotelesa. Być może dałoby się to określić jako „tkwienie w świetle”, które nie wymaga ani uzupełnień ani komentarzy. Czy na pewno?

Teraz rzecz kluczowa: królestwo „transcendentaliów” jest zarazem królestwem boskości i Boga. Skąd to wiemy? Najpierw stąd, że idea Dobra „nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania” i że „ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie”⁵. I dalej analogicznie do słońca, które w opowieści o jaskini służy jako metafora Dobra, „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”⁶ (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Ten sławny ustęp trzeba brać całkiem na serio. *Dobro* jest „ponad byciem” – to znaczy, pisze wyraźnie Platon, paradoksalnie nawet przed i ponad Pięknem i Prawdą – ponieważ jest ich *źródłem* (αἰτία). Jakkolwiek to rozumieć, nie ma chyba wątpliwości, że chodzi tu o tworzenie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób poznawalne. *Dobro* okazuje się na miarę (czy bezmiar) swojej transcendencji metafizycznym źródłem rzeczywistości branej w aspekcie

⁵ Platon, *Państwo* 508e–509a.

⁶ Platon, *Państwo* 509b.

wartości. Oznacza to, że to, co możemy tu nazwać boskością jest jakoś *dane* kontemplującemu podmiotowi jako twórczy Umysł – naprzeciwko naszego odbiorczego – który daje życie światu prawdy, dobra i piękna. Nie ma tu potrzeby Boga *nazywać*, ponieważ także nazwa jest bytem poniżej Dobra. Ale zespolenie Dobra i twórczego umysłu możemy mimo wszystko – także w oparciu o inne dialogi – nazwać teologią, ale jedynie *agato-teologią*, a nie *onto-teologią*. Prawdziwa teologia jest bowiem *agato-teologią*, a nie *onto-teologią*. Ta kluczowa myśl umknęła Heideggerowi, ponieważ uważał on, że hierarchizacja rzeczywistości i pytanie o ἀρχή musi dokonywać się w obrębie bycia, to znaczy prowadzić do Najwyższego Bytu, do którego „nie możemy się modlić ani przed nim tańczyć”. Tymczasem samo pojęcie hierarchii jest z innego porządku, z porządku wartości: dla bycia jako takiego hierarchia jest obojętna. Tylko droga ku Absolutowi wartości transcendentalnych jest w stanie wszystko przekraczać i uwalniać podmiot od nacisku faktycznych określoności. Platońska droga opisana w metaforze jaskini i w *Uzcie* jest – jak to pokazał Jan Patočka – drogą do wolności, wyzwania się od nacisku konieczności i tego, co definitywne, określone, a przez to skończone. W tym sensie Dobro jest zarazem Nieskończonością, o której pisał Levinas.

Pytanie o *istnienie* absolutnego Dobra, o związek między Dobrem i Bogiem a byciem dręczyło Simone Weil. „Ale czy to dobro, spyta mnie ktoś, istnieje? Czy to istotne? Rzeczy ziemskie istnieją, ale nie są dobrem. Niezależnie od tego czy dobro istnieje czy nie, nie ma poza dobrem innego dobra. (...) Ale dlaczego mówić: to czego być może nie ma? Dobro nie posiada na pewno takiej rzeczywistości, do której

można by dodać cechę dobra. Poza tą cechą nie ma ono innego bytu. Nie ma ono innego sposobu bycia poza tym, że jest dobrem. Ale ta realność jest w nim w całej pełni. Nie ma żadnego sensu mówić: dobro jest albo dobra nie ma, ale tylko to jedno: dobro⁷. I dalej: „Rzeczywistość i istnienie to nie to samo. To także podstawowa myśl Platona. I także w niewielkim stopniu rozumiana. (Justyn, św. Augustyn i inni utrzymywali, że Platon przejął od Mojżesza myśl, że Bóg jest bytem. Ale od kogo przejął myśl, że Bóg jest dobrem i że dobro jest ponad bytem? Nie od Mojżesza)⁸”. Wreszcie: „Istnieje poza mną dobro przewyższające mnie i za każdym razem, gdy pragnę dobra, ono mnie do dobra popycha. A ponieważ działanie to nie może mieć żadnych granic, więc istniejące poza mną dobro jest nieskończone; to właśnie Bóg⁹”.

Myśl o tym, że Dobro jest nieskończone i że jest ponad bytem – to także myśl Emmanuela Lévinasa. Dla Lévinasa zasadnicza jest idea Nieskończoności. W eseju *Bóg i filozofia* pisze on: „co w transcendencji Nieskończoności każe nam używać słowa <Dobro>? Aby w pragnieniu Nieskończoności możliwa była bezinteresowność, aby Pragnienie wykraczające poza byt, czyli transcendencja, nie pogrążyła się na powrót w immanencji, Pożądane czyli Bóg, musi być w Pragnieniu *oddzielone* – jako upragniona, bliska, lecz różna świętość. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy Pożądane odsyła mnie do tego, co par excellence niepożądane,

⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965, s. 58

⁸ Tamże, s. 56.

⁹ Tamże, s. 54.

czego z natury nie pragnę: do Innego. (...) Pożądane wymyka się Pragnieniu. Dobroć Dobra – Dobra, które nie śpi ani nie drzemie – skłania ruch, który przyzywa, odsuwając go od Dobra i kierując w stronę Innego – i dopiero tą drogą w stronę Dobra. Krzywa, która wznosi się wyżej niż prosta. Pożądanie jako nieosiągalne, oddziela się od relacji Pragnienia, które wywołuje, i z powodu tego odłączenia się czyli świętości, staje się trzecią osobą: Onym w głębi Ty”¹⁰. Lévinas jest odległym potomkiem Platona, ale także naturalnie „słuchaczem biblijnego Słowa”. Mówi on o kilku istotnych sprawach. Po pierwsze nie ma wątpliwości, że, jak chce Platon, Dobro nie jest w porządku bytu, jest właśnie ponad nim. Lektura Lévinasa jest lekturą biblijną, dla której ważny jest drugi, Inny, a nie tylko ja sam i moje mistyczne „dno”. Dla niego jednak Platon definitywnie rozbija monistyczną ontologię Parmenidesa, która będzie prześladować metafizykę do końca, nawet w wydaniu transcendentalnej filozofii bycia Heideggera. Po drugie Dobro jest ostateczną, absolutną *Miarą*: „co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego” – w tym wypadku dla etyki, która nakłada na mnie odpowiedzialność za bliźniego, za Innego. Po trzecie Dobro osiada w swoim „śladzie”, jakim jest twarz Innego. Ślad jest skończonym znakiem, który uniemożliwia utonięcie w mistycznej jedności z Dobrem-Jednym, lecz domaga się nieustannego *świadczenia* o Dobru – w postaci dobroci. Dobroć względem bliźniego jest sposobem w jaki transcendentne

¹⁰ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 130–131.

Dobro *uczestniczy* w ludzkim świecie, w porządku, który jest praktyczny, ale na wskroś rozumny.

Ten moment „praktyczności” Dobra, to znaczy tego, że jest ono Miarą dla działania, które powinno o nim świadczyć – to także kluczowa myśl Platona. Dobro jest synonimem tego, co idealne i z tego powodu sakralne, tego, co stanowi o wartości życia i człowieczeństwa. Dlatego więzień jaskini, który z niej się wydostał i dotarł do słońca i prawdy o Dobru, czuje się zobowiązany do świadczenia o Dobru, to znaczy w tym wypadku wyzwalania pozostałych więźniów jaskini i ukazywania im prawdy o Dobru. To jest z kolei możliwe poprzez świadczenie o wartości Prawdy w ogóle, która „świeci” przede wszystkim poprzez miłość do drugich, a także – jak wiedziała dobrze Simone Weil – poprzez Piękno.

II

Idea (czy pojęcie) dobra tkwi w naszych umysłach jako coś oczywistego – nie pytamy o jego genezę ani status. Jest zakodowana zarówno w naszej osobistej wrażliwości, jak w słowniku naszej cywilizacji. Nie pytamy czy przyszła w tej postaci z innej cywilizacji czy po prostu ze stanu świata i naszej natury. Ale nie ma wątpliwości, że jest ona od razu biegunem w stosunku do zła, że występuje zawsze w napięciu i w kontraście. Para dobro-zło to najważniejszy składnik naszego świata, ponieważ w swojej ogólności wydaje się zagarniać inne klasyczne przeciwieństwa: prawda-falsz, piękno-brzydota. Jak widać staje się w ten

sposób synonimem przeciwieństwa pozytywne-negatywne w stopniu, w jakim nas dotykają, mają dla nas znaczenie. Gdyż między tym, co pozytywne i tym, co negatywne panuje szczególne napięcie, które wyraża się w tym, że dobra pragniemy, a zła nie chcemy, a nawet więcej; dobra się domagamy: dobro powinno być, a zła nie powinno być. Ale zło *jest* – to, wydawałoby się oczywiste stwierdzenie wcale takie nie jest w świetle wielkiej tradycji metafizyki chrześcijańskiej i tzw. teorii transcendentaliów, która głosi, że byt, a więc to co *jest*, jest „zamiennie” z najwyższymi „wartościami”: prawdą, dobrem i pięknem. Teza ta prowadzi prostą drogą do wniosku, że zło, a także fałsz i brzydota są niebytem, czyli w jakimś zasadniczym sensie ich nie ma. Lecz to oczywiście przeczy doświadczeniu, które wyraził dobitnie Tischner w swoim ważnym tekście *Myślenie według wartości*: „jest coś czego nie powinno być”. To zdanie jest, według mnie, kluczowe dla oceny relacji między bytem a dobrem, chociaż domaga się dopowiedzeń.

Ale gdybyśmy mieli powiedzieć *co* to jest dobro, byliśmy w wielkim kłopotcie. A może raczej wiemy co to jest *dobro*, ale nie zawsze wiemy co jest *dobrem*, tak jak nie zawsze wiemy co jest złem. Wiemy, że tak jak jest coś, czego nie powinno być, tak bywa coś, co być powinno. Te dobre rzeczy wylicza św. Augustyn w *Wyznaniach*¹¹, ale wiemy, że w tym, co dobre jest jakaś nadwyżka, której nie da się wyczerpać i która rysuje przed nami nieograniczony pułap „tego, co być powinno”; przyrostu dobra, które wymazałoby w końcu wszelkie zło, a nawet wszelką

¹¹ Augustyn, *Wyznania* I.20.

niedoskonałość – choć zdajemy sobie sprawę, że nie ma żadnego skończonego dobra bez przymieszki niedoskonałości, która paradoksalnie składa się nieraz harmonijnie na dobro tej konkretnej rzeczy czy osoby: kochana przez nas osoba może mieć krzywy nos i kochamy ją nie pomimo ale razem z tym nosem. Jednakże – i to wydaje się kluczowe – dobro wciela się w hierarchię dóbr i hierarchię wartości, która wskazuje na nieosiągalne, ale wektorowo się rysujące maksimum i ostatecznie na absolut dobra, które już nie jest „tym, co dobre”, ale jest samym absolutnym Dobrem. Ale co to „jest” absolutne Dobro? Wiemy, że tego absolutnego „Dobra tutaj nie ma”, jest nieobecne, jak z mocą podkreślała Simone Weil. Jednak jest ono – jak pisał św. Anzelm – „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć”; jak wiemy św. Anzelm zbudował na tej idei swój „dowód ontologiczny na istnienie Boga”, który Tischner tak zinterpretował: „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się <domaga się> zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako dobro absolutne – istnieje. Skąd jednak wiemy, że Dobro domaga się istnienia? Wiemy to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym czego chcę i chcę tego, w czym mam udział (...) Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział”¹². Podobnie myśli Simone Weil: „Choćby

¹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, 1998, s. 270–271.

Bóg był złudzeniem, jeśli chodzi o istnienie, pozostaje on jedyną rzeczywistością, jeśli chodzi o dobro. Tu mogę mieć pewność, bo to jest definicja. <Bóg jest dobrem> jest równie pewne jak <jestem>(…) Bóg zatem jest, skoro ja Go pragnę; jest to równie pewne, jak moje istnienie.”¹³

Jakkolwiek zamiennosc Boga z absolutnym Dobrem i absolutnego Dobra z Bogiem wydaje się tautologią, to nie zwalnia nas to od dalszego myślenia. Przede wszystkim absolutne Dobro treściowo *nie* pokrywa się z Bogiem; między Dobrem a Bogiem zarysowuje się coś, co można by nazwać „różnicą agatologiczną”. Dobro jest najpierw warunkiem możliwości rozumienia zła – to w ukrytym świetle Dobra zło jawi się jako zło; dopiero wtórnie samo Dobro poświadcza się w dobrych rzeczach nie jako ich uogólnienie, ale jako ich warunek. Ale nie tylko zło w mocnym sensie moralnym, a także naturalnym – jako nieszczęście – jawi się w świetle samego Dobra jako to, czego nie powinno być. Wydaje się, że wszystko co jakoś „wybrakowane”, nie dość dobre, wszystko, co zawodzi, co rozczarowuje, to, co Adorno wyraził dobitnie: „ach, więc to tylko tyle...” – to wszystko woła o dobro, które jawi się jako absolutne, gdyż wszystko, z czym mamy do czynienia, jest nieabsolutne, niedoskonałe, skończone. W tym sensie *absolutne Dobro jest przede wszystkim czymś metafizycznym*, jest w ścisłym sensie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, tak właśnie, jak jest u Platona. Będzie o tym zaraz mowa.

¹³ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, Warszawa 1965, s. 47–48.

To, że tak rozumiane Dobro nie jest równoznaczne z osobowym Bogiem, nie jest bynajmniej czymś negatywnym, wyrazem jakiejś pogańskości. Absolutne Dobro jest *ideałem*, ale nie ideałem fikcyjnym, „pobożnym życzeniem”. Podobnie nieskończoność jest – *mutatis mutandis* – ideałem w stosunku do skończoności, przy czym nieskończoność wcale nie musi być – w przeciwieństwie do Dobra – czymś z konieczności pozytywnym: nieskończoność dopowiada jedynie to, co zawarte jest w Absolutcie: niezrozumiałość, wymykanie się poznaniu, jakiegokolwiek poznawczej kontroli. Lecz ideał Dobra w stosunku do idei Boga jest *imperyatywny*. Dlatego pozostaje, jak sądzę, w mocy to, co Jean Nabert nazwał „kryteriologią boskości”, która określa warunek, pod którym Bóg może być uznany jako Bóg: jest to właśnie Dobro. Ideał nie oznacza jedynie czegoś, co jest dopiero do osiągnięcia i co ma walor pragmatyczny. Ideał Dobra, podobnie jak idea Nieskończoności, to *a priori*, to klucz do rozumienia naszej przemieszanej i skończonej rzeczywistości. W tym sensie, jak pisali i Tischner i Simone Weil, można powiedzieć o absolutnym Dobru, że po prostu *jest* i jest nieusuwalne. Czy nie musimy jednak zapytać o to, czy absolut Dobra nie jest wyrazem woli mocy albo też, odwrotnie, tchórzliwej słabości, albo jeszcze inaczej pryncypium przyjemności? Wydaje mi się, że pytanie to jest spóźnione: po prostu absolut Dobra jako ideę w sobie *zastajemy*, tak jak zastajemy ideę nieskończoności – czy wiemy o tym czy nie. Gdyż absolutne Dobro nie jest po prostu wynikiem podnoszenia do n-tej potęgi tego, co chcielibyśmy posiadać czy jak żyć ze sfery tego, co skończone. Nabert uważał, że jest ono ekwiwalentem „absolutnego ja”, które

w sobie odkrywamy w akcie refleksji jako *miarę* dla mojego skończonego, empirycznego ja: *cogito* nie jest bierną konstatacją świadomości, ale od razu aktem napięcia ku rysującemu się w mojej świadomości Absolutowi, czyli ku absolutnemu Dobru.

Spytajmy jednak raz jeszcze: co z utożsamieniem absolutnego Dobra jako pojęcia z Bogiem? Może tu bowiem powstać wątpliwość, czy absolutne Dobro nie jawi się jako *idol* w rozumieniu Jean-Luca Mariona, to znaczy coś, co wypływając z naszej perspektywy ogranicza suwerenność Boga, wciska Go w naszą ludzką interpretację? Pytanie to nie jest wcale błahe, jeśli wziąć pod uwagę inne kluczowe pojęcie dotyczące Boga, mianowicie *wolność*; gdyż jeżeli Bóg jest wolny, to czy nie jest także wolny od przeciwieństwa dobra i zła? Jakkolwiek by było, oznacza to w każdym razie, że absolutne Dobro i Bóg to nie są – bez dalszych dopowiedzeń – te same treści.

W moim przekonaniu *absolutne Dobro jest tym, co metafizyczne par excellence*. To znaczy 1) nie jest żadnym bytem, 2) nie jest także żadnym przedmiotem – chyba w najszerszym sensie, który dotyczy każdej w ogóle treści; inaczej mówiąc idea Dobra nie jest pusta, gdyż kiedy mówimy o przeciwieństwie dobra i zła, wiemy o czym mówimy, chociaż nie zawsze wiemy *co* jest dobre, a co złe. 3) Jest zatem nie tylko ponad bytem, ale także ponad byciem, o ile przez bycie rozumieć całość zarówno możliwości, jak i faktyczności, które jako takie są obojętne na wartości. Dobro nie podlega ontologii – pod tym względem zarówno Platon, jak Levinas i Tischner (a także Simone Weil) mają rację. Ontologia to po prostu to, co jest, to całość faktyczności, która

obejmuje w jednakowo obojętny sposób kamień i Boga, równanie matematyczne i kolibra, śmierć i życie. Bycie jest horyzontalne, natomiast Dobro jest wertykalne, jest zasadą hierarchizacji, jest μετὰ τὰ φυσικά, ponad jakakolwiek faktycznością i ponad możliwościami, o ile nie mają one wyrażnie teleologicznego charakteru. Dobro jest nieskończonym horyzontem pragnienia i powinności które częściowo się realizują, wchodząc w ten sposób w reżim ontologii. Ale zasadą tych realizacji nie jest po prostu bycie, lecz właśnie Dobro, to co idealne, to, co poniekąd usprawiedliwia to, co realne, czyli to, co jest. Co więcej *metafizyczne – a nie ontologiczne – są wszystkie aksjologiczne transcendentalia, także Prawda i Piękno*. Między byciem a transcendentaliami rozwiera się to, co nazwałbym *różnicą metafizyczną*: bycie nie jest tożsame z transcendentaliami; oznacza to w każdym razie fundamentalną nietożsamość ontologii i metafizyki.

Czy jednak Dobro jest z tej racji obojętne na faktyczność? Wydaje się, że nie, gdyż cóż oznacza powinność i pragnienie? Zarówno powinność, jak pragnienie „ciążą” ku realizacji, chcą wejść w styczność z rzeczywistością – chodzi bowiem o to, by rzeczywistość, *bycie*, stało się dobre. Może więc jest tak, że między byciem a dobrem panuje napięcie, może bycie *chciałoby* – mówiąc antropomorficznie – być dobre, a dobro jako Dobro Absolutne *chciałoby* wejść w rzeczywistość, zapłodnić zarówno możliwości, jak faktyczności? To napięcie wydaje mi się bliższe prawdy, niż metafizyczna pod dyktando ontologii teoria transcendentaliów. Oznacza to raczej, że ontologia *domaga* się metafizyki Dobra i pozostałych transcendentaliów, a metafizyka *domaga* się ontologii, ale nie jest z nią na pewno tożsama.

Platonizm twierdził, że absolutne Dobro *promieniuje*; ta metafora mówi, że Dobro się udziela, że się darowuje – jesteśmy w pobliżu drogiej Marionowi idei *donacji*. Ale idea donacji nabiera sensu dopiero w rejestrze religijnym. Jest tak może dlatego, że przyciąganie Dobra, wezwanie z jego strony jest równocześnie jego objawianiem, właśnie *dawaniem się*, które oświetlając podległą złu rzeczywistość zarysowuje wizję definitywnego wyzwolenia od zła. W ten sposób metafizyka wkracza w rejestr ontologiczny poprzez pragmatykę, *nadzieję* na faktyczne przemienienie bycia, na odrodzenie. Ta nadzieja miała swoich posłańców – byli nimi wielcy ludzie religii, których zapowiedzią jest może ów oświecony z platońskiej metafory jaskini, który powraca do tej jaskini, by zamkniętych w niej niewolników wyprowadzać na wolność. Są oni *świadkami* rzeczywistości metafizycznej; w ten sposób metafizyka Dobra przekształca sens rzeczywistości w sposób fundamentalny ją dynamizując, ukazując ją jako rodzaj przejścia, paschy.

W pewnym sensie metafizyka Dobra i wraz z nim pozostałych transcendentaliów aksjologicznych wprowadza w ontologię element historyczności, przekształcając jej statyczność w teleologiczne napięcie, w sferę *metaxy*, jak nazywał to za Platonem Eric Voegelin. W ten sposób metafizyka zdaje sprawę – wbrew pozorom – z historyczności rzeczywistości; przeczuwał to Arystoteles w swojej koncepcji Boga jako najwyższego Dobra, który powoduje, że byty ze względu na Dobro *poruszają się*, pociągane przez Nie. *Metaxa* to czasowa egzystencja, zarówno indywidualna, jak zbiorowa, która zmierza nie tylko ku śmierci, ale poprzez nadzieję – ku transcendentnemu Dobru. Tylko że samo

Dobro – platońska idea Dobra – nie jest żadnym przedmiotem i nie zamyka rzeczywistości w kręgu najszerzej nawet pojmowanego Kosmosu. Na tym właśnie *polega* metafizyka, która porzuca sferę przedmiotową, obowiązującą jedynie w immanencji zewnętrznego świata i dostosowanej do niej epistemologii. Zaludnianie sfery metafizycznej jakimikolwiek przedmiotami jest całkowitym nieporozumieniem. Dobro jest *otwarte* i niedookreślone, jest przede wszystkim wyzwalające, dlatego jednak, że ma w sobie teleologię nadziei – *tego momentu nadziei* nie docenił chyba tak mądry platonik jakim był Jan Patočka.

Sądzę że rozumienie metafizyki w perspektywie idei Dobra jako ideału jest kluczowe, ponieważ domaga się transcendencji, czyli przekroczenia faktyczności, którego ontologia bynajmniej nie gwarantuje. Metafizycznej transcendencji nie można naturalnie rozumieć przestrzennie i dlatego nie wyklucza się ona z immanencją ducha, który przebija się do swojego wewnętrznego „ponad”, tak jak jest u św. Augustyna i Naberta. Ale bez owego „ponad” nie ma prawdziwego dynamizmu życia, które dlatego nie redukuje się do przepływu przeżyć, do „samopobudzenia”, jak to nazywa Michel Henry. Jeżeli życie się nie wznosi, nie jest jakąś transgresją, to nie jest życiem, ale beznadziejną nudą samopowielania. Tylko że nie byłoby metafizycznej transgresji, gdyby nie była ona *odpowiedzią* na „inicjatywę” ze strony objawiającego się Absolutu. Promieniowanie, objawianie się, donacja muszą być pierwotne. Ale może jest tak, jak u Mariona, a także Voegelina, że owa odpowiedź, pragnienie Dobra i transcendowania ku niemu ze swej strony

wyjawia i artykułuje to, co wewnątrz pulsuje, co – jak mówi Levinas – od zawsze *drąży* nas w skrytości.

Ale to nie wystarcza: wydaje się, że transcendowanie ku Absolutowi domaga się *wydarzeń*, doświadczeń, świadectw, spotkań; nie ma metafizyki bez doświadczeń: cudu dobrych narodzin, spotkania twarzy drugiego, pięknego uczynku – tego wszystkiego, co Jaspers mógłby nazwać szyframi Transcendencji. Sam ideał też musi się objawić – czyż nie mówi o tym Diotyma w *Uczcie* Platona, że Piękno *samo* odslania się *nagle*, ἐξαίφνης? Tym bardziej wówczas, gdy wchodzi w grę teofanie, prawdziwe świadectwa Absolutu jako boskości, objawienia się Boga jak w zmartwychwstaniu Jezusa.

III

W zapytaniu – raz jeszcze – o możliwość metafizyki nie możemy z oczywistych względów pominąć filozofii Heideggera. Jako klucz do tego pytania potraktujmy pojęcie (czy ideę) *transcendencji*. Spróbujemy od razu starać się dotknąć idei transcendencji tak, jak wydaje się nam ona rysować na przestrzeni jego dzieła.

Transcendencja bycia

Dekonstrukcja metafizyki przez Heideggera dokonuje się pod znakiem naczelnego pojęcia metafizyki, jakim jest pojęcie bytu, którego źródłem jest najpierw genialna myśl

Parmenidesa, następnie Arystotelesa. Pojęcie to zostało przez tradycyjną metafizykę uznane za pojęcie *transcendentalne*, to znaczy obejmujące wszystkie rodzaje i gatunki, a także oczywiście wszystkie podpadające pod nie indywidua: dla Arystotelesa byt to pewne *tode ti*, jakiś konkret. Lecz konkret ten ‘znika’ w ogólności pojęcia bytu, które dotyczy wszystkiego. Byt jest pojęciem najogólniejszym, które wypowiada od razu nie tylko jednostkę, ale także *całość*. Dlatego u Parmenidesa w ogóle nie ma *jednostek*; pojęcie bytu oznacza niepodzielną *jedność*, która wyklucza jakąkolwiek inność, która musiałaby być od razu nie-bytem. Byt definiuje się przez swoją tożsamość, która ma walor zarówno egzystencjalny: „byt jest, a niebytu nie ma”, jak logiczny i strukturalny; byt musi być jeden, niezróżnicowany, w przeciwnym razie byłby syntezą bytu i niebytu. Tymczasem niebytu nie da się pomyśleć, gdyż cokolwiek myślimy, jako myślane *jest*, jest *przedmiotem myśli* – dlatego dla Parmenidesa „myśleć i być to jedno”. Nie musi nas tu chwilowo interesować ani problematyka wielości ani problematyka niebytu; istotna jest absolutna ogólność pojęcia bytu, która rozciąga się na *wszystko*.

Ale Heidegger, jak wiadomo, odkrył „różnicę ontologiczną” między bytem a byciem: bycie to nie to samo co byt. Bycie jest „ponad bytami”, ale w szczególny sposób, który nie jest łatwo określić, ponieważ cokolwiek myślimy, zamieniamy to na *przedmiot* myśli, czyli – na byt. Bycie to raczej „warunek możliwości”, „rezerwar”, z którego wyłaniają się – niewątpliwie od razu wielorakie byty; a dla Heideggera przede wszystkim dziejowo zmienne „sensy”: interpretacje tego, „co znaczy być”, w szczególności być w najwyższym

stopniu. W tym punkcie metafizyka bytu przekształca się z filozofii dotyczącej *de iure* konkretów w filozofię *działów* metafizyki. Dzieje te odnoszą się w gruncie rzeczy do podstawowego rysu różnicy ontologicznej: wzajemnego *gruntowania* (fundowania) bycia i bytu: byt „potrzebuje” bycia jako swojego fundamentu, ale i odwrotnie: bycie „potrzebuje” bytu – ale tylko Bytu Najwyższego jako swojej „przyczyny”. Skąd to wyróżnienie? Z doświadczenia skończoności i przygodności bytu, a więc także skończoności samego bycia bytów. Pytanie metafizyczne to pytanie o ἀρχή, która ma „zdać sprawę” z przygodnej, skończonej rzeczywistości. Tak zrodziło się pytanie o „rację dostateczną”, to znaczy fundament, grunt: „Bycie ujawnia się jako myśl. Znaczy to: bycie bytu odkrywa się jako samozgruntowujący i samougruntowujący się grunt. Grunt, ratio, to zgodnie z istotowym pochodzeniem λόγος w sensie skupiającego przedkładania: Ἐν Πάντα. Naprawdę tedy >>nauka<<, tzn. metafizyka nie dlatego jest dla Hegla >>logiką<<, że tematem logiki jest myślenie, lecz dlatego, że rzeczą myślenia pozostaje *bycie*, które jednakowoż od początku swego odkrycia się w postaci λόγος, gruntującego gruntu, rości sobie prawo do myślenia jako ugruntowywania. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w ogólności. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w całości. Metafizyka myśli bycie bytu nie tylko w zgruntowującej jedności tego, co najbardziej ogólne, tzn. wszędzie równo-ważne, lecz także w ugruntowującej jedności wszystkości (*Allheit*), tzn. tego, co najwyższe ponad wszystkim. Dlatego bycie bytu z góry już będzie myślane jako gruntujący grunt. Dlatego również wszelka metafizyka jest w gruncie rzeczy

z gruntu gruntowaniem (...), która zdaje relacje o gruncie, mówi o nimi ostatecznie żąda od niego wytłumaczenia.”¹⁴

W metafizyce byty mają hierarchię i swoje maksimum: *Summum Ens*, który spełnia funkcję *przyczyny* nie tylko bytów, ale także samego bycia. Byty są *dzięki* byciu, jawią się jako „zanurzone” od zawsze w byciu; także Byt Najwyższy jest ‘dzięki’ byciu – ale co to znaczy? Metafizyka zazwyczaj utożsamiała zarówno Byt Najwyższy, jak i bycie z Bogiem; św. Tomasz mówił o „Samym Samoistnym Byciu” (*Ipsum Esse subsistens*), a więc o pewnym *szczególnym* byciu; ale np. Mistrz Eckhart utożsamiał Boga z byciem po prostu – dlatego dla niego byty nie mają żadnej samoistości, są same z siebie nicością. Ale jeżeli Byt Najwyższy istnieje „dzięki” byciu, to dzięki czemu „jest” bycie? Byt ten musi sam siebie stwarzać, ale na to musi przecież być! Pierwsze pytanie metafizyki to nie było pytanie o bycie, lecz pytanie o to, co *pierwsze*, o Ἀρχή. Może więc bycie nie jest pierwsze i trzeba w zapytywaniu iść dalej? Jeżeli jednak, jak sugerował Heidegger, bycie jest pierwsze, jest najwyższym *transcendensem*, to w tej perspektywie nie ma różnicy między Bogiem a pozostałymi bytami i jeżeli szukać jakiejś zasady *hierarchii* bytów, to trzeba jej szukać nie w byciu, a poza nim. Bycie, owszem, jest *transcendentalne*, to znaczy jest warunkiem tego, żeby byty (i ich rodzaje) mogły nimi być i tak się nazywać, ale nie jest *transcendentne*, gdyż nie zaspokaja pytania o to, co bezwzględnie pierwsze, co zakłada hierarchię. Jest ostatecznym *warunkiem możliwości* bytów,

¹⁴ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, Principia 1998 t. 20 (*Drogi Heideggera*), s. 174.

ale (1) ani ich rzeczywistości, ani (2) hierarchizacji. Pytanie o bycie nie odpowiada na inne pytania: o relacje jedności do wielości i o zasadę (jeśli taka jest) hierarchizacji pod względem aksjologicznym. U wczesnego Heideggera bycie jest dla podmiotu jako śmiertelnej „egzystencji” (*Dasein*) obiektem „troski” i w tym sensie wydaje się samo wartością zagrożoną przez nicość. Ale czy można powiedzieć, że bycie to dobro, a nicość to zło? Wydaje się że pojęcia te są nieprzekładalne. Wprawdzie Heidegger językowo wypowiada od pewnego momentu bycie jako *Es gibt*, co znaczy zarówno „jest”, jak i „to daje” – jak gdyby bycie wyłaniało się z pierwotnej donacji (mówiąc językiem Jean-Luc Mariona) czy też było samą tą donacją. Tak czy owak oznacza to w każdym razie, że świadomość *zastaje* już siebie jako „rzucaną” w bycie, albo przez bycie sobie darowaną.

Dla Heideggera bycie adresuje się do ludzkiego podmiotu jako jedyne „świadka”, którego *istotą* jest otwartość na jawność bycia i rozumienie go w jego dziejowych odsłonach. Ale rozumieć można albo „bezinteresownie”, to znaczy z niezaangażowanym dystansem, albo wraz z emocjami i poczuciem uczestnictwa. Heideggerowskie rozumienie dziejowego „ducha” bycia wydaje się nie być nastawione na rozumiejące uczestnictwo w walce dobra ze złem, między którymi opozycja jest – co do swego sensu – fundamentalna, zakłada ona także wrażliwość na konkretne postacie tej walki. Jeżeli jednak dla Heideggera bycie to dzieje każdorazowo nieco odmiennych *sensów* bycia określających ducha czasu, to tak pojęte bycie jest każdorazowo pewną całościową, filozoficznie wyartykułowaną *wizją* świata, kształtującą daną epokę; np. nowożytność jest pod znakiem rozumienia

bycia bytu jako *przedmiotu*: myślenia, działania, kształtowania, odniesionego każdorazowo do pewnego zaborczego podmiotu. „Różnica ontologiczna” jest więc różnicą *nie* między tym, co konkretne (tym konkretnym dębem), a tym, co ogólne, ale między dwoma ogólnymi sensami; jest „grą”, dokonującą się dla podmiotowości, która jej się „wydarza”; jest „darem” pewnej, dziejowo zmiennej, „epistemy” obojętnej na jakąkolwiek hierarchizację, zróżnicowanie między indywiduami, ale także wartościami, ostatecznie dobrem i złem – bo przecież zło także „jest”! Heideggerowskie bycie łatwo pomylić ze światowością świata i ontologią dziejowo otwartej całości. W gruncie rzeczy bycie *jest* tą całością jako rezerwar wyłaniających się w czasie możliwości kolejnych figur świata, która mają każdorazowo *przesądzać* o tym, co „prawdziwe, dobre i piękne”.

Trzeba chyba powiedzieć, że heideggerowskie bycie nie jest ani pod znakiem konieczności, ani pod znakiem wolności, lecz – *faktyczności*, jest wydarzeniowo-przypadkowe. Heidegger używa terminu *Geschick des Seins*, co można przetłumaczyć jako „zrządzenie bycia” czy „los bycia”; jest to bliskie greckiej „mojra” lub „fatum”. Nawet jeśli w *Es gibt* majączy bardziej pierwotne źródło bycia, to źródło to nie jest ani osobowe, ani „logiczne”; *λόγος* wydaje się tu czymś wtórnym, pochodnym od – być może – nieokreślonej mocy wyłaniającej bycie wraz z logosem. Bycie jest jakie jest, ale nie domaga się nie tylko racji, ale także *usprawiedliwienia* przez wysokie wartości, które by byciu nadawały głębszy sens w tym znaczeniu, w jakim zadajemy pytania o ‘sens egzystencji’. W tym świetle nie można wykluczyć, że bycie jest „absurdalne”. Jest ono więc

transcendentalne, ale nie transcendentne, o ile rozumieć pod tym źródło sensowności świata, które płynie skądinąd i nie redukuje się do faktyczności, do owego „jest, jak jest”, które zamyka jakąkolwiek dyskusję, gasi wszelkie pytania pod adresem prawomocności. Dlatego pytanie o transcendencję uparcie wychodzi poza faktyczność i domaga się najpierw pytania o możliwość usprawiedliwienia bycia przez szeroko rozumiane dobro.

Podsumujmy. Filozofia Heideggera z jego twórczą ideą różnicy ontologicznej między byciem a bytem obraca się stale wokół pojęcia Bycia (*Sein*), które stanowi dla niego klucz do tajemnicy: jawności świata i gry zasłonięć/odsłonięć historycznych postaci tego świata, w której odsłania się, „daje się” i zadaje się do myślenia człowiekowi. Otóż tak rozumiane bycie dotyczy nie tyle poszczególnych bytów, które zostają jakby w swej konkretności unieważnione, ile *całości* ogólnych, „epochalnych” *sensów* świata, jego – jak pisał w innej perspektywie Michel Foucault – „epistem”. W całości tej wydają się niknąć nie tylko konkretne jednostki jako takie, ale przede wszystkim *różnice aksjologiczne* między sferami wartości – inaczej mówiąc różnice między tym, co ważne, i tym, co nieważne albo mniej ważne, ostatecznie między dobrem a złem. Zakłada to oczywiście, że „byt” to nie monolit tożsamości i jedności – jak w myśli Parmenidesa, *de iure* spełniony jedynie w ponadczasowym Bogu, w wieczności. Ale to także nie dynamizm wciąż urzeczywistniającego się w każdorazowym „akcie”, wyłaniającego się z jakiejś „możności” – albo nicości – konkretnego bytu; dla Tomasza z Akwinu akt bycia jest przede wszystkim aktem *istnienia*, które nie jest korelatem pojęcia, lecz konkretnego

sądu egzystencjalnego, w którym jest dany; mimo to różnica możność/akt jest strukturą pojęciową dotyczącą każdego bytu. Ale choć „byt” jest pojęciem najogólniejszym z możliwych, i w tym sensie „ponad” poszczególnymi bytami, to dla Tomasza odnosi się zawsze do jakiejś *konkretnej* treści: indywidualnej rzeczy, rodzaju, gatunku, ale także myślenia (dla Parmenidesa „być i myśleć to jedno”). Natomiast dla Heideggera bycie jawi się raczej jak u Heraklita, jako *coincidentia oppositorum*, dialektyczna jedność przeciwieństw, jedność ujawniania i zasłaniania – ‘bycia i nicości’ – tak wygląda utożsamiona przez Heideggera z byciem *prawda*: prawda to ἀ-λήθεια (gra odsłonięć i zasłonięć). Ta jedność przeciwieństw bywa w historii filozofii utożsamiana z Bogiem tak, że jak pisał komentując Heraklita Porfiriusz (fr.102) „Dla boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast jedne rzeczy wzięli za niesprawiedliwe, inne za słuszne”. Podobnie myśli Mikołaj z Kuzy, dla którego wszystkie przeciwieństwa są „zwinięte” w Bogu, a dopiero „rozwinięte” w świecie. Wydaje się, że tutaj raz jeszcze transcendentalność – warunek możliwości – zostaje utożsamiona z transcendencją która jest w tej wersji jednością, a zarazem rezerwuarem przeciwieństw. Ale metafizyka bytu wypracowała też całkiem inne rozumienie transcendentalności, zrównujące bycie z najwyższymi wartościami: prawdą (jako pełnią), dobrem i pięknem. W tym świetle Bóg jako Najwyższy Byt jest *Summum Bonum*, jest bytem transcendentnym, a nie tylko transcendentalnym. Lecz zgodnie z koncepcją Heideggera między Bytem Najwyższym a byciem rozwiera się różnica ontologiczna, w której bycie ma pierwszeństwo jako najwyższa zasada jawności i rezerwar

możliwości wszystkich bytów jako takich. Gdzie więc poszukiwać transcendencji?

Transcendencja dobra

To, co czyni problematykę dobra paląco ważną to z jednej strony przemiana wrażliwości – chciałoby się powiedzieć katastrofa naszej wrażliwości – po doświadczeniach ogromu zła w XX wieku. Ten ogrom zła każe niektórym myślicielom (Camusowi, Cioranowi, ale także od innej strony Simone Weil) zbliżyć się do poglądu, że „świat w złem leży”, że dobra po prostu tutaj nie ma, że to ono właśnie jest „niebytem”, że jest radykalnie nieobecne – dla Simone Weil Dobro jest absolutne i tożsame z wycofanym ze świata Bogiem. Z drugiej strony i częściowo w związku z tymi doświadczeniami Dobro stało się na nowo stawką w grze o ewentualne przetrwanie zreinterpretowanej metafizyki w zetknięciu z ontologią Martina Heideggera i z dziejami stopniowego burzenia metafizyki.

Ale gdybyśmy mieli powiedzieć, *co* to jest dobro, byliśmy w wielkim kłopotcie. A może raczej niejasno wiemy, co to jest *dobro*, ale nie zawsze wiemy, co jest *dobrem*, tak jak nie zawsze wiemy, co jest złem, nie wiemy, co zasługuje na przymiotnik „dobry” i na czym to dobro (lub zło) „polega”. Wiemy, że tak jak jest coś, czego nie powinno być, tak bywa coś, o czym można powiedzieć „dobrze, że jest”, a także, że być powinno – te dobre rzeczy wylicza św. Augustyn w *Wyznaniach*. Ale czujemy, że w tym, co dobre, jest jakaś nadwyżka, której nie da się wyczerpać i która nie redukuje

się do tego, co po prostu jest, lecz wypływa z tajemniczej głębi dobra i rysuje przed nami nieograniczony pułap „tego, co być powinno”: przyrostu dobra, które wymazałoby w końcu wszelkie zło, a nawet wszelką niedoskonałość. Choć zdajemy sobie sprawę, że nie ma żadnego skończonego dobra bez przymieszki tego, co nie dość dobre, „niedoskonałe”, a co paradoksalnie składa się nieraz harmonijnie na dobro tej konkretnej rzeczy czy osoby: kochana przez nas osoba może mieć krzywy nos, a nawet pewne przywary charakteru i kochamy ją nie pomimo ale razem z tymi przywarami. Rysuje to przed nami natychmiast problem dobra osoby jako takiej i związku tego dobra z miłością. Nie chcemy tu tego problemu poruszać, gdyż chodzi nam chwilowo o co innego. Dobro – i to wydaje się kluczowe – zakłada *hierarchię* dóbr i hierarchię wartości. Hierarchizacja jako taka jest niewątpliwa i dana w doświadczeniu: coś *preferujemy* nad coś innego, to znaczy coś wydaje nam się *ważniejsze* od czegoś; hierarchizacja rządzi naszymi wyborami, które czasami są obojętne (iść lewą czy prawą stroną ulicy), a czasem mają istotne znaczenie: odwiedzić chorego przyjaciela czy iść do kina. Problemem hierarchizacji wartości zajmował się, jak wiadomo, Max Scheler. Bez względu na trafność charakterystyki tych poziomów sama hierarchizacja nie ulega wątpliwości, ponieważ rządzi naszym życiem. W centrum tej hierarchii stoi człowiek, którego centralna rola jest podwójna: sam wydaje się być najwyższą obiektywnie wartością, ponieważ wartości wydają się ważne ze względu na człowieka: ale zarazem jest on podmiotowym warunkiem percepcji wartości w ogóle. Ale wartość osoby jest wartością indywidualną i nieprzekazywalną, a zarazem centralną w ogóle;

oznacza to, że między poszczególnymi osobami jako takimi nie sposób ustalać hierarchii pod względem *poziomu* wartości, co nie przeszkadza możliwości ich porównywania pod jakimiś względami. Chodzi jednak o to, że sytuacja ta nie wpływa na samą hierarchizację, gdyż zasadą hierarchiczności jest nie tyle wartość, co dobro: to dzięki *dobru* jedne wartości są wyższe niż inne. Dobro jest nie tylko pewnym pozytywnym pułapem, ale także zasadą *wzrostu*; dlatego idea dobra wskazuje na nieosiągalne, ale wektorowo się rysujące maksimum i ostatecznie na absolut dobra.

Ale co to „jest” absolutne Dobro? Wiemy, że tego absolutnego Dobra „tutaj nie ma”, jest nieobecne, jak z mocą podkreślała Simone Weil. W tym punkcie trzeba powiedzieć: nie wolno pospiesznie sugerować, że Absolutne Dobro to Bóg, który mógłby być utożsamiony z Absolutnym Bytem onto-teologii. Co prawda utożsamienie to ma *de facto* miejsce i być może jest nieuniknione. Ale wsłuchajmy się w głos uczciwych i ostrożnych filozofów. Kiedy św. Anzelm pisał o „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć”, to miał na myśli Boga i swój „dowód ontologiczny na istnienie Boga”. Dowód ontologiczny przebiega tak, że gdyby „to, nad co nic większego nie można pomyśleć” było *jedynie* ideą w moim umyśle, to można pomyśleć coś większego, mianowicie *rzeczywistość* korelatu tej idei, i w ten sposób idea ta byłaby śladem czy świadectwem samej rzeczywistości utożsamionej z Bogiem; Ale Tischner zinterpretował dowód rzeczywistości Absolutnego Dobra inaczej: „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się <domaga się> zaistnienia. Absolutne Dobro

domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako dobro absolutne – istnieje. Skąd jednak wiemy, że Dobro domaga się istnienia? Wiemy to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym czego chcę i chcę tego, w czym mam udział (...) Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział.¹⁵ Podobnie myśli Simone Weil: „Choćby Bóg był złudzeniem, jeśli chodzi o istnienie, pozostaje on jedyną rzeczywistością, jeśli chodzi o dobro. Tu mogę mieć pewność, bo to jest definicja. <Bóg jest dobrem> jest równie pewne jak <jestem> (...) Bóg zatem jest, skoro ja Go pragnę; jest to równie pewne, jak moje istnienie.”¹⁶ Jakkolwiek zamiennosc Boga z absolutnym Dobrem i absolutnego Dobra z Bogiem wydaje się tautologią, to nie zwalnia nas to od dalszego myślenia. Gdyż cokolwiek by mówić, Bóg Tischnera i Simone Weil, a tym bardziej Levinasa – o którym jeszcze powiemy – niewiele ma wspólnego z bogiem ontoteologii, o którym pisał Heidegger.

Przede wszystkim absolutne Dobro treściowo, „materialnie”, *nie* pokrywa się z Bogiem; między Dobrem a Bogiem zarysowuje się coś, co można by nazwać „różnicą agatologiczną”. Dobro jest najpierw warunkiem możliwości rozumienia zła – to w ukrytym świetle Dobra zło jawi się jako zło; dopiero wtórnie samo Dobro poświadcza się

¹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 270–271.

¹⁶ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, Warszawa 1965, s. 47–48.

w dobrych rzeczach nie jako ich uogólnienie, ale jako ich (transcendentalny?) warunek. Ale nie tylko zło w mocnym sensie moralnym, a także naturalnym – jako nieszczęście – jawi się w świetle samego Dobra jako to czego nie powinno być. Wydaje się, że wszystko co jakoś „wybrakowane”, niedość dobre, wszystko, co zawodzi, co rozczarowuje, to co Adorno wyraził dobitnie: „ach, więc to tylko tyle...” – to wszystko woła o dobro, które jawi się jako absolutne, gdyż wszystko, z czym mamy do czynienia, jest nieabsolutne, niedoskonałe, skończone. W tym sensie *absolutne Dobro jest przede wszystkim czymś metafizycznym*, jest w ścisłym sensie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, tak właśnie, jak jest u Platona. Będzie o tym zaraz mowa.

To, że tak rozumiane Dobro nie jest równoznaczne z osobowym Bogiem, nie jest bynajmniej z punktu widzenia religii czymś negatywnym, wyrazem jakiejś pogańskości. Absolutne Dobro jest *ideałem*, ale nie ideałem fikcyjnym, „pobożnym życzeniem”, ponieważ stanowi dla podmiotu najgłębszą – co nie znaczy, że jasno uświadomioną – motywację. „Idea Dobra” *nie jest też jakąś esencją*, czymś „obrysowanym”, co stanowiłoby w tym sensie hamulec dla wolności; jako ideał „idea Dobra” właśnie wyzwala, gdyż wszystko co treściowo określone jest poniżej ideału – na związek idei z wolnością kładzie nacisk Patočka. „Idea Dobra” jest wektorem kierunkowym na Absolut albo lepiej jednym z „wyglądów” Absolutu rozumianego jako absolut tego, co pozytywne. Podobnie nieskończoność może być rozumiana – mutatis mutandis – jako ideał w stosunku do skończoności, przy czym nieskończoność wcale nie musi być – w przeciwieństwie do Dobra – czymś z konieczności

pozytywnym, ponieważ pojęcia te nie mają w swej materii niczego aksjologicznego, są raczej jednymi ze sposobów istnienia. Lecz ideał Dobra w stosunku do idei Boga jest *imperatywny*, jest *wymogiem* dobra. Dlatego pozostaje, jak sądzę, w mocy to, co Jean Nabert nazwał „kryteriologią boskości”, która określa warunek, pod którym Bóg nie może być „poniżej” absolutności dobra. Ideał nie oznacza jedynie czegoś, co jest dopiero do osiągnięcia i co ma walor pragmatyczny w sensie „idej regulatywnych” Kanta; ideał Dobra, podobnie jak idea Nieskończoności to *a priori*, to klucz do rozumienia naszej przemieszanej i skończonej rzeczywistości. W tym sensie, jak pisali i Tischner i Simone Weil, można powiedzieć o absolutnym Dobru, że po prostu *jest* i jest nieusuwalne.

Czy nie musimy jednak zapytać o to czy absolut Dobra nie jest wyrazem woli mocy albo też, odwrotnie, tchórzliwej słabości, albo jeszcze inaczej pryncypium przyjemności? Wydaje mi się, że pytanie to jest spóźnione: po prostu absolut Dobra jako ideę w sobie *zastajemy jako miarę*, tak jak zastajemy ideę nieskończoności – czy wiemy o tym czy nie. Idea jako ideał nie musi być uświadamiana „jasno i wyraźnie”, ponieważ (1) po pierwsze będąc „warunkiem możliwości” jako absolutna z istoty przekracza jakąkolwiek uchwytą treść z konieczności skończoną; (2) po drugie lokuje się pierwotnie w aksjologicznej emocjonalności, która może uobecniać poniżej progu refleksyjnej świadomości. Gdyż absolutne Dobro nie jest po prostu wynikiem podnoszenia do n-tej potęgi tego, co chcielibyśmy posiadać, czy jak żyć ze sfery tego, co skończone. Nabert uważał, że jest ono ekwiwalentem „absolutnego ja”, które w sobie

odkrywamy w akcie refleksji jako *miarę* dla mojego skończonego, empirycznego ja: *cogito* nie jest bierną konstatacją świadomości, ale od razu zdwojeniem na ja faktyczne i akt napięcia ku rysującemu się w mojej przedrefleksyjnej świadomości „czystemu ja” czyli Absolutowi, z którym chciałbym i powinienem się utożsamić. Nie jest to jednak wola mocy, gdyż to, co się w ten sposób sekretnie rysuje nie jest siłą, lecz doskonałością.

Spytajmy jednak raz jeszcze: co z utożsamieniem Boga z absolutnym Dobrem? Może tu bowiem powstać wątpliwość, czy absolutne Dobro nie jawi się jako *idol* w rozumieniu Jean-Luca Marion, to znaczy coś, co wypływając z naszej perspektywy ogranicza suwerenność Boga, wciska Go w naszą ludzką interpretację? Pytanie to nie jest wcale – z punktu widzenia teologicznego – błahe, jeśli wziąć pod uwagę inne kluczowe pojęcie dotyczące Boga, mianowicie *wolność*; gdyż jeżeli Bóg jest wolny, to czy nie jest także wolny od przeciwieństwa dobra i zła? Rudolf Otto uważał, że powiązanie Boga z Dobrem jest już racjonalizacją pierwotnego irracjonalnego Sacrum. Jakkolwiek by było, oznacza to w każdym razie, że absolutne Dobro i Bóg to *nie są* – bez dalszych dopowiedzeń – te same treści.

W moim przekonaniu *absolutne Dobro jest tym, co metafizyczne par excellence*. To znaczy 1) nie jest żadnym bytem, 2) nie jest także żadnym przedmiotem – chyba w najszerszym sensie, który dotyczy każdej w ogóle treści; inaczej mówiąc idea Dobra nie jest pusta, gdyż kiedy mówimy o przeciwieństwie dobra i zła, wiemy o czym mówimy, chociaż nie zawsze wiemy *co* jest dobre, a *co* złe. 3) Jest zatem nie tylko ponad bytem, ale także ponad byciem, o ile

przez bycie rozumieć całość zarówno możliwości jak faktyczności, które jako takie są obojętne na wartości – będzie o tym za chwilę mowa. Dobro nie podlega ontologii – pod tym względem zarówno Platon, jak Levinas i Tischner (a także Simone Weil) mają rację. Trudno w tym miejscu w sposób wyczerpujący analizować w całym zakresie relację metafizyki do ontologii – to temat na osobną rozprawę. Powiedzmy jednak wstępnie: ontologia dotyczy bycia jako horyzontu wszystkiego, co faktycznie jest – w sensie zarówno możliwości, jak aktualności; to po prostu całość *faktyczności*, która obejmuje w jednakowo *obojętny* sposób kamień i Boga, równanie matematyczne i kolibra, śmierć i życie.

Sądzę że rozumienie metafizyki w perspektywie idei Dobra jako ideału Pełni, pleromy, jest kluczowe, ponieważ domaga się *transcendencji* jako przekroczenia faktyczności, którego ontologia bynajmniej nie gwarantuje.

Sens metafizycznych transcendentaliów

Ponieważ w klasycznej metafizyce pojawiła się idea „transcendentalnej” tożsamości „bytu” i „dobra”, przyjrzyjmy się jeszcze raz różnicy między pojęciem transcendentalności, a pojęciem transcendencji. Przede wszystkim transcendentalność zarówno w wersji klasycznej metafizyki, jak idealizmu transcendentalnego odnosi się do *całości*, wszystkości.

(1) w metafizyce klasycznej odnosi się do całości *rzeczywistości*, a więc tego, co obejmuje wszystkie rodzaje i gatunki „bytów”. Naczelnym *transcendentale* klasycznej metafizyki jest oczywiście pojęcie *bytu* (*bycia*), które jest

najbardziej ogólne, ponieważ wszystko jest „bytem” (byciem?); w ten sposób „byt” jako pojęcie jest poniekąd „ponad” wszystkim. Jednakże to, co dla metafizyki klasycznej charakterystyczne, to zrównanie zakresowe „bytu” z jednością, prawdą, dobrem i pięknem czyli z najwyższymi wartościami; oznacza to, że każdy byt – w ramach nadrzędnego pojęcia bytu – jest prawdziwy, dobry i piękny, co równa się temu, że całość rzeczywistości jest taka. Lecz utożsamienie bytu z tymi „transcendentaliami” jest apriorycznym założeniem pewnej wizji świata, a ostatecznie pewnej konstrukcji teologicznej w duchu biblijnym, ale zgodnym częściowo z myślą grecką. Teza ta w myśli chrześcijańskiej ma swoje umocowanie w idei stworzoności świata przez Boga, która prowadzi prostą drogą do wniosku, że zło, a także fałsz i brzydota są niebytem, czyli w jakimś zasadniczym sensie ich nie ma. Lecz to w sposób oczywisty przeczy doświadczeniu, które wyraził dobitnie Tischner w swoim ważnym tekście „Myślenie według wartości”: „jest coś czego nie powinno być”. To zdanie jest, moim zdaniem, kluczowe dla oceny relacji między „bytem” a „dobrem” (choć domaga się licznych dopowiedzeń). Gdyż przecież byt – a więc i bycie – czasami zawodzi, jest ułomne, jest złapane w potrzask nicności w wielorakim tego słowa znaczeniu. To prawda, że bycie jest tym co podstawowe – jeżeli rozumiemy pod tym wszystko co się jawi (czy jest myślane) w jakiegokolwiek postaci. Ale czujemy że pod zasadniczym względem to nie wystarcza; bycie domaga się „usprawiedliwienia” – jak pisał Tischner – przez wysokie wartości czy nawet „nadwartości”. W metafizyce klasycznej transcendentálny „byt” został ostatecznie utożsamiony z Bogiem metafizyki, *Summum Ens*

(ale w historii myśli nie można zapomnieć o dwuznaczności pojęcia bytu, który raz oznacza „to, co jest”, a raz samo „jest”, czyli – bycie).

(2) W myśli nowożytnej transcendentalność dotyczy ostatecznego *warunku możliwości* poznawania czegokolwiek czyli „podmiotu transcendentalnego”, który nie jest indywidualnym „ja” – o ile można tu jeszcze o „ja” mówić -, lecz „świadomością w ogóle”, przekraczającą całość tego, co temu transcendentalnemu podmiotowi jawi się jako możliwy *przedmiot* poznania. Tutaj także chodzi o *zasadę* przekraczającą indywidua, a więc *ogólną*. A zatem świadomość transcendentalna „przekracza” wszystkie możliwe przedmioty poznania jako ich leżący u podstaw warunków możliwości, który zgodnie z filozofią transcendentalną „konstytuuje” ich sens, ale go nie tworzy, a tym bardziej nie tworzy rzeczywistości realnej, jak zarzucał to transcendentalizmowi Roman Ingarden. Lecz Martin Heidegger pokazał wyraźnie, że świadomość transcendentalna nie jest ostatecznym warunkiem możliwości, gdyż *zastaje* ona już siebie pierwotnie jako umieszczoną w „przestrzeni jawności”, którą Heidegger utożsamiał z „byciem”, a zarazem z „prawdą”. Prawda nie jest u Heideggera tym, co trzeba żmudnie zdobywać i do czego dążyć, lecz płynnym działaniem się ujawniania i skrywania – Ἀλήθεια. Dlatego granice zarówno między prawdą i fałszem, jak między dobrem a złem są płynne i nieostre.

Wolno jednak powiedzieć: nawet gdyby figury tych najwyższych wartości były historycznie całkowicie zmienne, to ich „idealność”, imperatywność i zobowiązawalność świadczy o innym porządku. Dobro, Prawda i Piękno

są „ponadfaktyczne”, coś *dodają* do bycia, co leży w innej sferze. Są one w stosunku do bytowości „transcendentne”. Inna rzecz, czy są one jednak wystarczająco otwarte, czy nie można ich nawet jako ideałów uczynić przedmiotami i idolami? Jakkolwiek by było, Bycie – które piszę z wielkiej litery jako najczciodsze pojęcie zachodniej cywilizacji – jest „horyzontalne”, natomiast Dobro jest „wertykalne”, jest zasadą hierarchizacji, jest μετὰ τὰ φυσικά, ponad jakakolwiek faktycznością, także możliwościami, o ile nie mają one wyraźnie teleologicznego charakteru – gdyż cel (τέλος) możliwości jako dążeń może chyba być odczuwany jedynie jako dobro. Dobro (z wielkiej litery) jest nieskończonym horyzontem zarazem pragnienia i powinności które częściowo się realizują, wchodząc w ten sposób w reżym ontologii. Ale *zasadą* tych realizacji nie jest po prostu bycie, lecz właśnie Dobro, to co idealne, to, co poniekąd właśnie „usprawiedliwia” to, co realne, czyli to, co jest. W tym sensie *metafizyczne – a nie ontologiczne – są wszystkie aksjologiczne transcendentalia, także Prawda i Piękno*. Między byciem a transcendentaliąmi rozwiera się to, co nazwałbym *różnicą metafizyczną*: bycie nie jest tożsame z transcendentaliąmi, co oznacza fundamentalną nietożsamość ontologii i metafizyki.

Czy jednak Dobro jest z tej racji obojętne na faktyczność? Wydaje się, że nie, gdyż cóż oznacza powinność i pragnienie? Zarówno powinność jak pragnienie „ciąży” ku realizacji, chcą wejść w styczność z rzeczywistością – chodzi bowiem o to, by rzeczywistość, *bycie* stało się dobre. Może więc jest tak, że między byciem a dobrem panuje napięcie, może bycie *chciałoby* – mówiąc antropomorficznie – być

dobrze, a dobro *chciałoby* wejść w rzeczywistość, zapłodnić zarówno możliwości, jak faktyczności? To napięcie wydaje mi się bliższe prawdy, niż metafizyczna pod dyktando ontologii teoria transcendentaliów. Absolutne Dobro odsłania, że *jest* coś czego nie powinno być, to znaczy, że powinno *być* inaczej. Oznacza to raczej, że ontologia *domaga* się metafizyki Dobra i pozostałych transcendentaliów, a metafizyka *domaga* się ontologii, ale nie jest z nią na pewno tożsama. Neoplatonizm twierdził, że absolutne Dobro *promieniuje*; ta metafora mówi, że Dobro się udziela, że się darowuje – jesteśmy w pobliżu drogiej Marionowi idei *donacji*, której prefiguracją jest być może heideggerowskie *Es gibt*. Ale idea donacji wydaje się nabierać sensu dopiero w rejestrze religijnym. Jest tak może dlatego, że przyciąganie Dobra, wezwanie z jego strony jest równocześnie jego *objawianiem*, właśnie daniem się, które oświetlając podległą złą rzeczywistość zarysowuje wizję możliwości (możliwości niemożliwości) definitywnego wyzwolenia od zła. W ten sposób metafizyka wkracza w rejestr ontologiczny poprzez pragmatykę, *nadzieję* na faktyczne przemienienie bycia, odrodzenie. Ta nadzieja miała swoich posłańców – byli nimi m.in. wielcy ludzie religii, których zapowiedzią jest może ów oświecony z platońskiej metafory jaskini, który powraca do tej jaskini, by zamkniętych w niej niewolników wyprowadzać na wolność, uwalniać z kajdan nieprawdy, ale też ukazywać wyższy porządek, porządek „wysokości”, w którym rzeczywistość i najwyższe wartości byłyby nierozłączne. Są oni *świadkami* rzeczywistości metafizycznej.

W ten sposób metafizyka Dobra przekształca sens rzeczywistości w sposób fundamentalny ją dynamizując,

ukazując ją jako nakierowaną na..... jako rodzaj przejścia, paschy. W tym sensie metafizyka Dobra (i wraz z nim pozostałych transcendentaliów aksjologicznych) wprowadza w ontologię element „historyczności”, przekształcając jej statyczność w teleologiczne napięcie, w sferę *metaxy*, jak nazywał to za Platonem Eric Voegelin. Metafizyka zdaje sprawę – wbrew pozorom – z historyczności rzeczywistości, która nie utożsamia się ze zwykłym dzianiem się.; przeczuwał to Arystoteles w swojej koncepcji Boga jako najwyższego Dobra, które powoduje, że byty ze względu na Dobro *poruszają* się, są przez Dobro przyciągane. *Metaxa* – to czasowa egzystencja, zarówno indywidualna, jak zbiorowa, która zmierza nie tylko ku śmierci, ale być może poprzez nadzieję – ku ideałom i transcendentnemu Dobru rozumianemu jako πλήρωμα, pełnia. Tylko że samo Dobro – platońska idea Dobra – *nie jest żadnym przedmiotem* i nie zamyka rzeczywistości w kręgu najszerszej nawet pojmowanego Kosmosu. Na tym właśnie *polega* metafizyka, która porzuca sferę przedmiotową, obowiązującą jedynie w sferze zewnętrznego świata i dostosowanej do niego epistemologii. Zaludnianie sfery metafizycznej jakimikolwiek przedmiotami jest całkowitym nieporozumieniem. Dobro jest *otwarte* i niedookreślone, jest przede wszystkim wyzwajające, dlatego jednak, że ma w sobie teleologię nadziei¹⁷. Ale Dobro, Piękno i Prawda przynoszą także intuicje – nieidolatryczne – spełnienia poprzez swoje kruche wcielenia, które bywają dla nas wiatykiem na drodze.

¹⁷ Tego momentu nadziei nie docenił tak mądry platonik, jakim był Jan Patočka.

Pojęcie transcendencji

Na zakończenie przyjrzyjmy się pojęciu transcendencji. Co pojęcie transcendencji zakłada?

(1) *różnicę*.¹⁸

(2) *hierarchię*; to, co transcendentne jest „ponad” tym, co transcendowane. To „ponad” ma od razu sens aksjologiczny. Wyływa z fundamentalnej intuicji, że nie wszystko jest na tym samym poziomie, że coś jest ważniejsze od czegoś innego i to nie tylko w określonej sytuacji, ale bezwzględnie; nie można postawić na tym samym poziomie przyjemności ze smacznego jedzenia i wierności w przyjaźni. Wartości te są z jednej strony nieporównywalne, z drugiej jednak strony niewątpliwie podlegają hierarchizacji. We wszystkich wartościach chodzi o jakieś dobro, ale jedyności „dobra jako takiego” (Dobra) i jego szczególna wysokość jawi się naprawdę wyraźnie w zetknięciu ze złem – czy to tragedii czy zbrodni, czy zwykłej niedoli. Dobro jest tym, co z jednej strony „zgłasza pretensję do zaistnienia” (*Sein-sollen*), z drugiej jest ideałem pełni, to znaczy tym czego się pragnie, ale co zarazem nie może zaistnieć w ramach skończoności. Jest szczególną jakością, otwartą na pewną nieskończoność, nieskończoność dobra – możemy ją nazwać absolutnym dobrem czy może Absolutnym Dobrem. Tak rozumiane Dobro Absolutne, odnosi się do wszystkich

¹⁸ Pojęcie różnicy jest jednym z kluczowych pojęć współczesnej filozofii. Najbardziej znaną wersją filozofii różnicy jest ‘różnica ontologiczna’ Heideggera. Ale pojęcia tego używa także zarówno Derrida jak Deleuze, u nas pojęciem różnicy zajmuje się Krzysztof Mech.

wymiarów rzeczywistości w stopniu, w jakim podlegają brakom, a przede wszystkim złu zarówno moralnemu jak złu nieszczęścia – złu w rozumieniu Jean Naberta: tego co „nieusprawiedliwialne”. W tym sensie Dobro jest niedosiężne, jest absolutnie transcendentne. Nie wyklucza to uczestnictwa w Dobru Absolutnym „rzeczy dobrych”, dobra skończonego., „Rzeczy są dobre”, „świat jest dobry (piękny?)”, a przede wszystkim „człowiek jest dobry” gdyż, jak pisał Kant „Nigdzie w świecie, ani nawet poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.”¹⁹ Ale – może wolno tak powiedzieć – dobro to jest „kruche” zarówno co do trwałości jak co do jakości. Dobitnie wyraża to wypowiedziany przez Gabriela Marcela okrzyk do ukochanej osoby: „ty nie umrzesz!” Z pewnością największym i zarazem najbardziej zagrożonym wcielonym dobrem jest drugi człowiek.

Pojęcie transcendencji przeciwstawia się pojęciu immanencji, „to, co poza” contra „to, co w”. Immanencja jest jednak nie tylko tym, co przekraczane, ale czymś „wewnątrz” czego coś się znajduje: np. część wewnątrz całości, myśli wewnątrz podmiotu, ale także wszystko, co podmiot może w swoim „duchu” napotkać.

Jak pisał św. Augustyn w duszy napotykaemy prawdę, która jest „ponad” naszym rozumem, ponieważ ten rozum osądza; jest światłem dzięki któremu poznajemy rzeczy takie jakie są. W duchu, a dokładniej mówiąc w duchowej pamięci

¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 11.

możemy napotkać obecność Boga, który jest „ponad” nami, jawi się więc jako transcendentny. O takiej „transcendencji w immanencji” mówią mistycy wszystkich czasów; ku tej Transcendencji duch może się zwracać i dążyć do zjednoczenia się z Nią. Dlatego nie jest sprzecznością, a tylko paradoksem, mówienie o transcendencji w immanencji. Transcendencja tkwi wewnątrz czegoś takiego, jak tajemnica rzeczywistości, o której pisali Marcel czy Heschel. W tym sensie pojęcie transcendencji wydaje się pokrywać z pojęciem głębi rzeczywistości, która nas przerasta co najmniej w tym sensie, że nie da się jej nigdy do końca poznać. Dlatego

(3) Transcendencja ma także od razu konotacje *epistemologiczne*: jako to, co dane w spostrzeżeniu zewnętrznym (przedmiot u Husserla), ale także jako coś, co przekracza mniej lub bardziej nasze zdolności poznawcze, a w szczególności dyskurs językowy. U Kanta „rzecz sama w sobie” jest całkowicie niepoznawalna; u Heideggera to, co ostateczne – bycie, Bóg – usuwa się, odmawia siebie, ale w ten sposób pozwala paradoksalnie doświadczyć siebie *jako* wymykającego się. Dlatego chciałoby się Heideggera zapytać czy jego *Es gibt* (jako ekwiwalent bycia) nie sugeruje i nie pozwala jakoś doświadczyć po stronie *geben* tego, co owo *geben* – „daro wywanie” – sugeruje: gest „boskiego” podmiotu. U Levinasa i Tischnera transcendencja Innego – drugiego człowieka, Boga – jest zasadniczo poza relacją poznawczą jeśli rozumieć pod tym intencjonalność, a więc jakąś postać uprzedmiotowienia. Dla Levinasa relacja ta oznacza wyłącznie etyczną odpowiedzialność za drugiego, dla Tischnera relacja z drugim wprowadza nieuchronność wątku dramatycznego, dramatu dwóch wolności, w którym może pojawić się trzeci, „On”,

który przebłyskuje w tle wszystkich indywidualnych relacji dialogicznych. To, co transcendentne: drugi człowiek, Bóg, musi się odsłonić *samo ze siebie*, musi przestać być – jak u Heideggera – odmową, stać się wolnym, wydarzeniem spotkania; tak jest wówczas, gdy drugi człowiek porzuci na moment swoją „sferę intymności”, by siebie wyrazić, *objawić*. Lecz nie wyklucza to, a nawet domaga się ze strony „ja”, pracy nad oczyszczeniem duchowego spojrzenia, gdyż objawienie domaga się odpowiedzi, do której trzeba móc być zdolnym.

(4) Wehikulem tego oczyszczenia jest być może to, co Jean Wahl nazwał „transascendencją”, a co jest *procesem transcendowania* danym we „wzniesieniu się ducha” (Hegel), w wysiłku, a także – może przede wszystkim – w *pragnieniu*, które jest albo pragnieniem metafizycznym, pragnieniem Absolutnego Dobra, albo pragnieniem boskości czy Boga sensu stricto. W obu wypadkach pragnienie dotyczy tego, co jest „najbardziej”, co jest absolutne. To, co transcendentne w ścisłym sensie, jest właśnie „najbardziej” i „najlepiej”. Transcendencja jest, jak mówił Levinas, „wysokością”, wysokością Dobra. I ta wysokość jest w pewien sposób dana w fenomenie wznoszenia się jako *terminus ad quem*, ale z całą konieczną nieokreślonością tego, co absolutne. Wznoszenie się jest wznoszeniem się ponad „światowość”, ale nie jest czystym „poza”, lecz *drogą* ku Pleromie, ku pełni. Droga ta, ten ruch transcendowania zakłada przestrzeń relacji, jakiejś „Pomiędzy”, które Eric Voegelin określił po platońsku jako *Metaxy*.

Tam gdzie wchodzi w grę Absolut, ujawnia się jednak cała paradoksalność tej strefy „Pomiędzy”. Wydaje się bowiem, że każda relacja czyni z Absolutu coś relatywnego,

to znaczy zaprzecza „samowystarczalności” i w tym sensie oderwaniu tak rozumianego Absolutu. Sfera „Pomiędzy” zakłada *dystans* – pojęcie wprowadzone filozoficznie przez Jean-Luc Mariona. To bardzo ważne pojęcie wyznacza całą sferę zagadnień, których tu nie omówię. Ograniczę się tu do banalnej uwagi: absolutna Transcendencja *jako myślana* jest i tak nieuchronnie „transcendencją dla mnie”, taką, która wkracza w pole transcendentalnej immanencji podmiotowej. Ale to nie unieważnia pytania, *jak* myśleć dystans i absolutną transcendencję jako taką i czy może być ona w jakimkolwiek sensie dana. W tym punkcie trzeba porzucić całkowitą nieokreśloność Absolutu i powrócić do absolutności Dobra. Czy nie jest tak, że pragnąc absolutnego Dobra już w nim jakoś uczestniczymy, ponieważ to, co absolutnie upragnione wysyła ku mnie promienie, które mnie właśnie *pociągają* wzwyż? Aby to było możliwe potrzeba by podmiot był „porowaty”, przenikalny, *otwarty*. podmiot jest – jakby powiedział Tillich – „ekstatyczny”, intencjonalnie – w szerokim sensie – zwrócony poza siebie, jest „byciem-w-świecie”, jest otwartością. Ale ponadto w stopniu, w jakim podmiot jest świadomy skończoności, owego Adornowskiego „ach, więc to tylko tyle”, otwiera się przed nim wymiar „więcej” i „lepiej” wraz z możliwym optimum czyli absolutnym Dobrem jako Nie-skończonym do którego może tęsknimy.

To otwarcie na absolut Dobra wkracza wręcz w rejestr religijny, to znaczy w język symboli, który artykułuje pierwotnie naszą egzystencję w świecie. Język symboli czy, jak pisał trafnie Jaspers, „szyfrów Transcendencji” odsłania to, że jesteśmy nie przez nas „wrzuceni” w istnienie z poczuciem – jak to wyraził Schleiermacher – „absolutnej

zależności”. Zależność ta jest zależnością względem wszechświata, ale ostatecznie względem Czegoś czy Kogoś, który – niewidzialny – nie jest opresywny, lecz otwiera przed nami przestrzeń możliwości i wolności, dzięki której przekraczamy do pewnego stopnia determinizmy skończonej rzeczywistości. Może jawić się jako Sacrum, które stopniowo – poprzez hermeneutykę boskości krystalizuje się jako partner naszej wolności, czyli jako Absolut, którego możemy pragnąć. Absolut ten jawi się jako pierwotny nie tylko w porządku rzeczywistości, ale także – jak pokazał to Kartezjusz w swojej analizie idei Nieskończoności – *rozumienia*: jesteśmy skończeni i rozumiemy siebie od razu „na tle” Nieskończoności, ku której jesteśmy stale podświadomie zwróceni i jej pragniemy w stopniu, w jakim nasza skończoność pociąga za sobą śmierć i zło. W ten sposób chcąc niechcąc znajdujemy się od razu w owej strefie „Pomiędzy”, odniesieni z głębi naszej niedoli, do agatologicznego maximum. Wobec tego „transcendencja dla nas” oznacza „ruch ku” czy – jak pisze Voegelin – napięcie ku samej Transcendencji, która jednak nie może być pierwotnie dana inaczej niż w samym pragnieniu! Paradoks transcendencji polega jednak na tym, że - jako transcendencja agatologiczna – *provokuje* chęć zbliżenia czy nawet niemożliwego posiadania, niwelując tym samym dystans, który Transcendencja jako taka zakłada. Pokazuje to bardzo dobrze platońska „Uczta”, gdzie nieobecność Dobra i obecność skończonego piękna wyzwala pragnienie, które organizuje drogę nieustannego przekraczania poszczególnych pięt bytu.²⁰

²⁰ Po Platonie pokazał to najgłębiej Maurice Blondel w „L’Action” z 1893 r.

Na tym polega platoński eros, który odsłania nam najgłębiej etos zdążania do aksjologicznych „idej regulatywnych”: Prawdy, Dobra, Piękna.

Metaforyka „Uczty”, ale także metaforyka jaskini z „Państwa” pokazuje jednak, że „Pomiędzy” byłoby ostatecznie niemożliwe bez jakiegoś *objawienia się* Transcendencji, a także bez pośrednictwa „wtajemniczonych”. „Uczta” pokazuje, że samo Piękno ukazuje się „nagle” na końcu drogi jako nagroda za wysiłek zdążania ku niemu i wyrzekania się tego, co skończone. ale jest oczywiste, że ten wysiłek nie byłby możliwy, gdyby nie skryte przyciąganie samego Piękna poprzez wszystkie swoje wcielenia, partycypacje. W „Państwie” inicjatywa tej drogi znajduje się po stronie pośredników, którzy „siłą” wyciągają ludzi z jaskini na otwartość. Pokazuje to, że droga ku Transcendencji może być ciemista, co jednak nie byłoby możliwe gdyby impulsy do tej drogi nie pochodziły w pewien sposób od samej Transcendencji.

Ponieważ metafizycznej transcendencji nie można naturalnie rozumieć przestrzennie, dlatego nie wyklucza się ona – jak była mowa – z immanencją ducha, który przebija się do swojego wewnętrznego „ponad”, tak jak jest u św. Augustyna czy Naberta. Ale bez owego „ponad” nie ma prawdziwego *dynamizmu życia*, które dlatego nie redukuje się do przepływu przeżyć, do „samopobudzenia”, jak to nazywa Michel Henry. Jeżeli życie się nie wznosi, nie jest jakąś transgresją, to nie jest życiem, ale beznadziejną nudą samopowielania. Tylko że nie byłoby metafizycznej transgresji, gdyby nie była ona *odpowiedzią* na „inicjatywę” ze strony objawiającego się transcendentnego Absolutu.

Ta inicjatywa może się ujawnić jedynie w sferze nieabsolutnej, Nieskończoność może objawiać się tylko w sferze skończonej. Transcendencja może pojawiać się jedynie w postaci – jak pisał trafnie Jaspers – szyfrów Transcendencji. Promieniowanie, objawianie się, donacja muszą być pierwotne. Może jest więc tak, jak u Mariona, a także chyba Voegelina, że pragnienie Dobra i transcendowania ku niemu ze swej strony jest samo odpowiedzią tego co wewnątrz pulsuje, co – jak mówi Levinas – od zawsze *drąży* nas w skrytości. To powoduje, że otwartość podmiotu nie jest jedynie „współczasowaniem” bycia, niezobowiązująca grą Ἀλήθεια, lecz czekaniem na wydarzenia i odpowiedzią na nie, ciągiem metafizycznych i religijnych doświadczeń. Być może rdzeniem tych doświadczeń jest właśnie doświadczenie dobra jako zagrożonego tragedią albo przeciwnie – dobra jako rozkwitającego. Powracamy tu do języka Tischnera o czymś czego nie powinno być, ale także: czegoś co *być powinno* i co czasem *jest* jako świadectwo metafizycznego i – czasem – religijnego porządku. W każdym razie metafizyka jest korelatem pragnienia czy tęsknoty, pragnienia Inności, ale tylko dlatego, że ta inność zarysowuje wizję optimum Dobra jako tego, nad co nic większego nie można pomyśleć. Dlatego możemy przeczuć jakość Dobra wychodząc z naszego pułapu niedostatku, gdyż tylko wtedy możemy zrozumieć różnicę metafizyczną między nami a Absolutem.

Ale nie ma także metafizyki bez *pozytywnych* doświadczeń: cudu dobrych narodzin, spotkania twarzy drugiego, pięknego uczynku – tego wszystkiego, co Jaspers nazwałby szyframi Transcendencji. Ale dla Jaspersa, podobnie jak dla Adorna metafizyka czai się na dnie doświadczeń

negatywnych: sytuacji granicznych, w końcu sytuacji zgeneralizowanej klęski; szyfry są raczej trampoliną ucieczki. Tymczasem to, co w metafizyce idealne, wskazujące na Absolut, też musi się objawić – czyż nie mówi o tym Diotyma w Uczcie Platona, że Piękno *samo* odsłania się *nagle*, ἐξαίφνης? Platon pisze, że pragniemy Dobra, ponieważ go nie posiadamy, ale dlatego dążymy do niego pod postacią Piękna, które jest ideałem, ponieważ uosabia to, co *możemy* kochać w sposób naturalny. Ta miłość Piękna może też prowadzić do idolatrii – i jest to prawdopodobnie jedna z największych naszych pokus, gdyż piękno wcielone – w pięknego człowieka, w krajobraz, w dzieło sztuki – wprawdzie nas pociąga wzwyż, ale zarazem satysfakcjonuje, ponieważ jest swoistym doświadczeniem pełni, „wcielonego Absolutu”. Marionowska filozofia idola przenikliwie odsłania naturę idola jako skończonego substytutu Absolutu, który zaspokajając pozornie nasze pragnienia zafałszowuje ostatecznie naszą metafizyczną nędzę.

Ale poszukiwane Dobro-Piękno (καλοκάγαθία) może przybrać postać niezafałszowanych wcieleń w pokorne formy blasku ludzkiej dobroci, a także zachwycającego piękna świata. A ostatecznie także niepojętych teofanii – świadectw, które przynoszą wieść, że *samo* wyzwalające Dobro może się stać naszym udziałem w przemienionym świecie.

Janina Gajda-Krynicka
Status ontyczny Dobra w filozofii platońskiej

Zanim przejdę do próby pokazania, jak przedstawia się status ontyczny Dobra w filozofii platońskiej, chciałabym zrobić wstęp o charakterze metodologicznym. W tej chwili mówi się, że każdy podejmowany problem związany z filozofią platońską wymaga zajęcia stanowiska w tzw. kwestii platońskiej, a przynajmniej w kilku jej problemach. Otóż najważniejszy problem, jaki chcę w tej chwili przywołać i poruszyć, to problem paradygmatu interpretacyjnego. Najogólniej rzecz biorąc aktualnie wyróżniamy dwa paradygmaty: jeden, który jest określanym mianem unitarystycznego, i drugi, który jest określanym mianem ewolucyjnego.

Na czym polega paradygmat unitarystyczny? Głosi on, iż cała filozofia platońska sprowadza się do jednej koncepcji, do jednej teorii. Paradygmat ten obejmuje kilka teorii. Wspomnę o jego początkach, przywołując wrocławskiego filozofa Friedricha Schleiermachera. Otóż Schleiermacher jako badacz i tłumacz Platona, i twórca przełomu w hermeneutyce, przyjmował, iż Platon zręby całej swojej filozofii zawarł

w dialogu *Fajdros*, od którego promieniście rozchodziły się inne pisma, rozwijając ontologię, kosmologię, kosmogonię, etykę, teorię poznania. Cały projekt filozofii platońskiej odnajdziemy w *Fajdrosie* w jej aspekcie, jak mówił Schleiermacher, dydaktyczno-paideutycznym. Koncepcja Schleiermachera stanowiła swego rodzaju polemikę z ustaleniami twórcy paradygmatu ewolucyjnego, Hermanna. Na czym polega paradygmat ewolucyjny? Na przekonaniu, iż myśl platońska rozwijała się w kolejnych etapach. I ten właśnie paradygmat przyjmuję. W paradygmacie unitarystycznym można wyróżnić paradygmat Schleiermacherowski, do którego zaliczymy Karla Alberta czy Pierre'a Hadot'a przyjmujący, iż w gruncie rzeczy filozofia platońska jest tylko drogą do doskonalenia duszy. I takiej drogi powinniśmy w niej szukać, a nie koncepcji lub teorii.

I wreszcie powiedziałabym najbardziej istotny w tej chwili paradygmat, który preferuje szkoła tybingeńska i szkoła mediolańska, a konkretnie: Konrad Gaiser, Hans-Joachim Krämer, Thomas Alexander Szlezák i Giovanni Reale. Otóż nie akceptują oni założenia Schleiermachera, który uważał, że podstawą dla rekonstrukcji filozofii platońskiej jest reguła *sola scriptura*, a więc tylko tekst. W zamian przyjmują, że Platon od początku uważał, iż pierwszą postacią bytu są ἀρχαί, zasady: Jedno i nieokreślona Diada. Naukę o tych zasadach odtwarza się nie na podstawie dialogów, ale świadectw doksograficznych, zaś podstawą są dwa ustępy z pism platońskich: koniec dialogu *Fajdros* z tak zwaną krytyką pisma i fragment *Listu VII*, nieautentycznego (ale nie o sprawę autentyczności tutaj chodzi). Nasuwa się zatem pytanie, po co Platon pisał dialogi, skoro nie przekazują nam

one jego filozofii. Najogólniej rzecz biorąc po to, żeby ukryć w nich przemyślną siatkę białych plam, plan szyfrów i odwołań, które poprowadzą wiedzących, tych, którzy uczyli się nauki ustnej w Akademii, do nauki o zasadach. Platońskich dialogów nie rozumiemy bez βοήθεια, bez pomocy nauk niepisanych. Dość śmieszne są te szyfry, zazwyczaj platoński Sokrates mówi $\nu\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \Delta\iota\acute{\alpha}$, na Zeusa! W jednym dialogu zaś stwierdza $\nu\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \text{\AA}\pi\acute{o}\lambda\lambda\omega$, (tj. $\acute{\alpha}\text{-}\pi\acute{o}\lambda\lambda\omega\text{:}$ nie wielość, ale jedność).

Otóż ja tego paradygmatu nie przyjmuję. Przyjmuję, iż rekonstruujemy filozofię platońską na podstawie tekstów z pomocą świadectw doksograficznych. Przyjmuję ponadto, iż myśl platońska rozwijała się w czterech etapach. Pierwszy etap to pisma zwane dialogami sokratycznymi, które nazywam dialogami szukającymi. Będziemy do nich zaliczać *Apologię*, *Eutyfrona*, *Kritona*, *Lachesa*, *Charmidesa*. Czego w nich Platon szuka? Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa szuka treści, statusu i znaczenia pojęć ogólnych. A więc próbuje ustalić, czym jest pobożność, etyka, sprawiedliwość. Co interesujące, Platon stosuje tu metodę elenktyczną. Tytułem przykładu, w *Eutyfronie* Sokrates bada koncepcję pobożności i sprowadza ją do niedorzeczności. W dialogach tych nie odnajdujemy jednak definicji pozytywnych. Sokrates nie mówi nam, czym jest sprawiedliwość (a przynajmniej nie mówi tego w dwóch pierwszych księgach *Państwa*) lub pobożność. Zamiast tego mówi nam jedynie o pojęciu ogólnym. W tych dialogach, które określiam jako dialogi szukające, bardzo często pojawia się problem dobra, najwyższego dobra. Ale próżno byśmy szukali treści tego pojęcia. Nie wiemy, co jest tym Sokratesowym

najwyższym dobrem. On będzie nam mówił w *Apologii*, że Ateńczycy troszczą się o majątność, powroźenie, karierę polityczną, ale nie dbają o duszę, która jest najwyższym dobrem. Ale my *de facto* nie wiemy, jak należy o tę duszę dbać. Nie wiemy, co jest tym najwyższym dobrem na przykład w dialogu *Gorgiasz*. Pojawia się tutaj pewien problem, dla ilustracji którego posłużę się swoistym *experimentum crucis*. Mianowicie przyjrzyjmy się temu, jak najwyższe dobro definiują sokratycy, uczniowie Sokratesa. Nie mówię tu o Platonie, ale o Euklidesie z Megary, Arystypie z Cyreny czy o Antystenesie z Aten.

Euklides z Megary nadaje najwyższemu dobru status ontyczny, ponieważ utożsamia je z bytem. Jeśli przeczytamy zachowane fragmenty z *Socraticorum minorum*¹, to zobaczymy, że u Euklidesa w gruncie rzeczy najwyższe dobro jest takim parmenidesowym bytem. Jest tylko dobro, które jest niezrodzone i niezniszczalne, jedno, o którym można orzekać tylko w czasie teraźniejszym. A więc pojawia się tu po raz pierwszy koncepcja nadania dobru statusu ontycznego, choć nie przekłada się to na wartości etyczno-moralne. Przejdźmy do Arystypa z Cyreny. Powiada on wprost: najwyższym dobrem jest ἡδονή, rozkosz, przyjemność. Wszelkiego rodzaju nauki o tym, że mogą to być jakieś inne wartości, są tylko rzeczą umowną, natomiast zgodnie z charakterem człowieka najwyższym dobrem jest jego przyjemność, do której ma prawo dążyć nawet sprzeciwiając się prawom stanowionym, byleby go tylko nie złapano.

¹ G. Giannantoni (red.), *Socrates et Socraticorum reliquiae*, 4 t., Napoli 1990.

Najwyższe dobro dla Antystenesa z Aten, który miał być podobno najwierniejszym uczniem Sokratesa, to życie zgodne z naturą, a więc odrzucenie cywilizacji, odrzucenie tego, co jest wynikiem stanowienia, umowy społecznej, państwa, prawa, wartości.

Przykłady te pokazują, że nawet gdybyśmy przyjęli sokratejski rodowód filozofii Platona, to nie wiedzielibyśmy, czym jest to najwyższe dobro. Ale Platon przechodzi do drugiego etapu rozwoju swojej filozofii, przyjmując, iż pojęcia ogólne mają status ontyczny i bytują w innym niż fenomenalny świecie. Najprościej rzecz ujmując, są to idee, τὰ εἶδη, postaci, jak je nazywa Platon, przyjmując podział rzeczywistości na dwa światy. Odwołajmy się tutaj do końcówki VI księgi *Państwa* z jej słynną metaforą odcinka oraz do dialogu *Fajdros*, gdzie Platon posługuje się mniej ścisłym wywodem.

Metafora odcinka jest dobrze znana, a więc jedynie pokrótce ją przypomnę. Sokrates najprawdopodobniej rysuje na piasku Glaukonowi i Adejmantosowi odcinek, pokazując zarazem, jak przedstawia się natura rzeczywistości. Otóż mały odcinek to jest świat idei, świat, który Platon nazywa ὄν ὄντως ὄν – byt bytowo bytujący, Witwicki tłumaczy to jako „byt istotnie istniejący”, ale musimy odróżnić bytowanie od istnienia. Dlatego przyjmuję przekład „byt bytowo bytujący”. Tu mieszczą się idee, choć w swego rodzaju hierarchii. Nad ideami jest jeszcze jedna postać bytu, którą Platon sytuuje ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ponad bytem, i to jest idea piękna-dobra, καλοκαγαθία, odmienna od innych idei.

Przyjrzyjmy się statusowi ontycznemu idei w oparciu o dialogi *Fedon* i *Państwo*. Po pierwsze, idee są niezrodzone

i niezniszczalne. Po drugie, są one bytami prostymi. Po trzecie, nie wchodzą ze sobą w relacje, ale determinują postać świata fenomenalnego. Fenomeny uzyskują zatem swą postać od idei dzięki relacji naśladownictwa (μίμησις). Z kolei dzięki relacji uczestnictwa w ideach uzyskują istnienie. A więc każdy fenomen uczestniczy w idei i w każdym fenomencie jest obecna idea. Wspomniałam, że idee nie wchodzą ze sobą w relacje. Specyfika Idei Piękna-Dobra polega właśnie na tym, że umożliwia ona relację fenomenów i idei. Pokazuje nam to Platon w drugiej słynnej metaforze, tj. w metaforze słońca. Tym, czym jest słońce dla świata fenomenalnego, tym Idea Piękna-Dobra dla rzeczywistości. Gdyby nie było słońca, nie byłoby wegetacji, ani życia w świecie fenomenalnym. Gdyby nie było Idei Piękna-Dobra, nie byłoby relacji między ideą, a rzeczą, nie byłoby rzeczy. Gdyby nie było słońca, nie byłby możliwy ogląd zmysłowy świata. Gdyby nie było Idei Piękna-Dobra, nie byłoby możliwe poznanie intelektualne – ogląd idei. A więc w drugim etapie rozwoju myśli platońskiej, kiedy Platon uczy o ideach, Idea Dobra, traktowana zamiennie z Ideą Piękną (a więc καλοκάγαθία, Idea Piękna-Dobra) ma status ontyczny odrębny od innych idei. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Platon pokazuje funkcję Idei Piękna-Dobra, ale ona nie przekłada się na wartości etyczno-moralne.

Zobaczymy, jak ta sprawa wygląda w dialogu *Fajdros*. W drugiej mowie Sokratesa Platon wspomina o naturze rzeczywistości. Otóż, powiada, że dusze – mowa tu o prenatalnym bytowaniu duszy, przed wcieleniem, razem z bogami – wędrują po sklepieniu niebieskim. Znajdujemy tu słynne porównanie duszy do rydwana zaprzęzonego

w dwa konie. Jeśli woźnica duszy (uosabiający jej rozumną część) zapanuje nad czarnym koniem (symbolizującym pożądlivość) i nad koniem białym (symbolem impulsywności), to taka dusza może przez długi czas wędrować po sklepieniu niebieskim i postrzegać bytujące tam idee: Sprawiedliwość Samą, Roztropność Samą, ale też i bytującą nad nimi postać bytu, którą Platon nazywa οὐσία ὄντως οὐσα (to jest to samo co ὄν ὄντως ὄν). Niech to będzie „byt bytowo bytujący” (choć trudno to przetłumaczyć). Różni się on w swoim statusie od idei, jest ze wszech miar doskonały. Jeśli porównamy słynną metaforę odcinka z *Państwa* z powyższą opowieścią z *Fajdrosa*, to zobaczymy, że ta οὐσία ὄντως οὐσα to Idea Piękna-Dobra, choć znów nie przekłada się na wartości etyczne-moralne.

Teraz przychodzi moment, kiedy pod wpływem zwłaszcza dialektyków megarejskich i polemik z Anystenesem, Platon dokonuje rewizji swojej nauki o ideach. Jest to trzeci etap rozwoju jego filozofii, a konkretnie jest to pierwsza część dialogu *Parmenides*, w którym pokazane są aporie, czyli nieusuwalne sprzeczności w nauce o ideach. To jest bardzo ciekawa sprawa. Otóż, występuje tam Parmenides i Zenon z Elei, i bardzo młody Sokrates (σφόδρα νέος). Przyjmuję, że pod postacią bardzo młodego Sokratesa, kryje się Platon jako twórca nauki o ideach, a pod postacią Parmenidesa, starszy Platon, który zrozumiał swoje błędy. Najważniejsze są dwie aporie.

Pierwsza to aporia uczestnictwa. Parmenides mówi do Sokratesa: jeśli idea jest bytem prostym, to w jaki sposób mogą w niej uczestniczyć ogromne zbiory fenomenów? Za Antystenesem weźmy sobie Ideę Koniowości. Mamy

jedną Ideę Koniowatości jako byt prosty i zbiór x (bardzo duży) koni fenomenalnych. Koń jest koniem ze względu na uczestnictwo w tej idei. Ale w jaki sposób? Czy jeden koń zabiera całą ideę dla siebie? Jeśli idea jest bytem prostym, to nie ulega podziałowi. Sokrates próbuje się bronić słynną metaforą żagla, mówiąc, że kiedy płyniemy statkiem czy promem, to chroni nas od słońca żagiel, który jest jeden dla wszystkich, ale Parmenides tę koncepcję obala. W rezultacie albo idea nie może być bytem prostym albo problem leży w relacji uczestnictwa.

Drugą aporię możemy nazwać za Arystotelesem aporią trzeciego człowieka. Na czym ona polega? Zbiór fenomenów, np. ludzi, jest ze względu na ideę „człowiekowatości” (proszę wybaczyć to określenie). Dzięki relacji $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ludzie fenomenalni są do siebie podobni. W związku z powyższym, razem tworzą zbiór rzeczy podobnych. Każdy zbiór musi być ze względu na coś. Wobec tego, pyta Parmenides, ze względu na co jest zbiór rzeczy podobnych, obejmujący Ideę „Człowiekowatości” i ludzi fenomenalnych? Sokrates odpowiada, że ze względu na ideę. Ale znów będziemy mieli zbiór rzeczy podobnych. Po raz pierwszy, jeszcze przed Arystotelesem, w *Parmenidesie* została sformułowana reguła, że łańcuch przyczyn i skutków nie może się ciągnąć w nieskończoność. Nie będę szerzej nawiązywała do krytyki teorii idei z *Parmenidesa*. Dodam jedynie, że na tym kończy się trzeci etap rozwoju myśli platońskiej.

Interesujące jest zakończenie pierwszej części *Parmenidesa*, kiedy Sokrates poddaje się i mówi „Parmenidesie, masz rację, ja już nie będę się więcej wypowiadał”, a Parmenides odpowiada: „Nie, nie Sokratesie, to tak nie może

być. Musi być jakaś pierwsza prosta zasada, tylko popracuj jeszcze, poszukaj!”. Kolejny etap rozwoju myśli Platona można określić jako drogę od teorii idei do teorii ἀρχαί. Można tu również wskazać na etap przejściowy, a mianowicie, gdy Platon w dialogu *Sofista* zamiast idei przyjmuje coś, co nazywa πέντε τὰ μέγιστα γένη – pięć najwyższych rodzajów, a więc byt, ruch, spoczynek, tożsamość i różnicę. Tożsamość i różnica, czyli relacje, mają w dialogu *Sofista* status ontyczny, co będzie ważne dla naszych poszukiwań statusu ontycznego Idei Dobra.

Za szkołą mediolańską a wbrew szkole tybingeńskiej przyjmuję – a tekst świadczy na korzyść mojej tezy – iż pierwszą propedeutykę nauki o ἀρχαί Platon pokazał w dialogu *Fileb*. Jego tematem są αἱ πρῶται ἀρχαί, pierwsze zasady, zaś dyskusja między Sokratesem i Protarchosem dotyczy tego, jaki model życia jest najlepszy, mianowicie czy model życia pogrążonego w ἡδοναί (w rozkoszach), czy model życia poświęcony filozoficznej kontemplacji. Sokrates z dialogów poszukujących czy z *Gorgiasza* nie wahałby się ani przez moment i stwierdziłby, że dobrem jest życie poświęcone filozoficznej kontemplacji. Natomiast Sokrates z *Fileba* powiada, że życie poświęcone filozoficznej kontemplacji byłoby życiem niepełnym, ponieważ mamy ciało, zaś ono ma też swoje wymagania. Wobec tego najlepsze życie to życie mieszane, mieszanina (μειζις), ale czego konkretnie? Filozoficznej kontemplacji i uciech. Problem jednak polega na tym, że nie wiadomo, w jakich proporcjach takie życie sobie ułożyć. Sokrates odpowiada, że prawdziwie dobre życie może prowadzić tylko filozof. Dlaczego? – dlatego, że filozof zna naturę rzeczywistości. A jaka jest ta natura rzeczywistości?

I tu następuje ten słynny fragment, kiedy platoński Sokrates wskazuje, że pouczyli nas o tym *παλαιοὶ σοφισταὶ* (dawni mędracy), którzy lepsi byli od nas, bo mieszkali bliżej bogów. Oczywiście ma on tutaj na myśli Pitagorejczyków.

Przytaczając ich koncepcje, Sokrates mówi co następuje: Uczyli nas, że kosmos to jest *μειξίς*, mieszanina dwóch *ἀρχαί*. Mianowicie *ἀρχή πέρας* oraz *ἄπειρον*. Warto podkreślić, że jest to jeszcze terminologia pitagorejska, którą Platon tutaj rozwija. Jaka jest *ἀρχή πέρας*? Zawiera w sobie miarę, właściwą miarę, proporcję, właściwą proporcję, które manifestują się w liczbie. Jaka jest *ἀρχή ἄπειρον*? Jest ona niedefiniowalna, jest przeciwieństwem *πέρας*. Kosmos jest mieszaniną tych dwóch *ἀρχαί*, choć one nie zmieszały się ze sobą same z siebie. Potrzebny był jeszcze dodatkowy czynnik, który nałożył jedną na drugą, nałożył *πέρας* na *ἄπειρον*, i ten czynnik platoński Sokrates nazywa mianem *νοῦς*, myśl. Jest to swego rodzaju jakby metazasada. To jest stosunkowo krótki fragment (właściwie powinno się mówić ustęp, a nie fragment), który zostanie rozwinięty w postaci wielkiej opowieści, mitu o powstaniu kosmosu w dialogu *Timajos*. Jeśli porównamy ten ustęp z *Fileba* z dialogiem *Timajos*, to zobaczymy, że to jest rozwinięcie wywodu ścisłego w wielką opowieść nie o stworzeniu, ponieważ filozofia starożytna nie zna koncepcji *creatio ex nihilo*, tylko o konstrukcji świata.

Spróbujmy zdefiniować dobro, jakie jawi nam się w dialogu *Timajos*. Wprawdzie Platon nie wartościuje ani *πέρας* ani *ἄπειρον*, ale warunkiem tego, iż kosmos jest strukturą ze wszech miar prawidłową, uporządkowaną, najlepszą, jest zawarta w *ἀρχή πέρας* proporcja, właściwa proporcja, miara, właściwa miara. A więc dobro jest miarą, dobro jest

właściwą proporcją, dobro obiektywizuje się w matematyce. Spójrzmy na skalę wartości, jaką Platon przedstawia nam w *Filebie*. Co jest na pierwszym miejscu? Miara, właściwa miara, proporcja, właściwa proporcja. Zobaczmy, jak różni się ta koncepcja dobra od dobra ukazanego w *Fajdosie*. Tam dobro manifestowało się w δύναιμις, w działaniu. Teraz zobaczmy, jak to wygląda w *Timajosie*. Ciekawa rzecz, że w tym dialogu Sokrates wprowadziwszy wszystkich w akcję powierza opowieść o powstawaniu świata pitagorejczykowi Timajosowi. Timajos opowiada, co następuje: kosmos ma swój początek. I to jest zupełnie nowa koncepcja w filozofii starożytnej, ponieważ do tej pory starożytni przyjmowali teorię wiecznego powrotu świata (ἀποκατάστασις), którą znamy z fragmentów Anaksymandra, Heraklita i innych jońskich filozofów natury. Po raz pierwszy pojawia się początek kosmosu. Co było przed? Była wieczność. W tej wieczności układał Demiurg. Proszę zauważyć, że Platon określa konstruktora mianem rzemieślnika. Nazywa go czasami bogiem albo Demiurgiem. Dalej, w tej wieczności bytowały idee, ale tylko jako wzory (παραδείγματα) oraz bytowało coś takiego jak ὑποδοχή, co Platon nazywa χώρα, czyli poruszające się bezładnie, nieuporządkowanym ruchem elementy w stanie totalnego chaosu. I tak było aż do momentu, kiedy bóg-demiurg to wszystko uporządkował. Platon wprowadza tu określenie „dobry”. Zauważmy, nie „dobro” tylko „dobry”. Dlaczego demiurg jest dobry? Jego dobroć manifestuje się w tym, że może wnieść ad do chaosu. W związku z powyższym podejmuje on decyzję, że ów chaos uporządkuje. A więc demiurg nie może być utożsamiany z dobrem, jest dobry, to jest jego cecha,

a manifestuje się to w tym, że z chaosu zawsze wyprowadza uporządkowanie. Podjąwszy tę decyzję demiurg szuka wzorca, a więc spogląda na świat idei. Ciekawa rzecz, że Platon nazywa tylko dwie idee z tego świata: ideę istoty żywej i ideę wieczności. Demiurg spoglądając na ideę istoty żywej postanawia uporządkować $\chi\acute{o}\rho\alpha$ na wzór istoty żywej. Istota żywa musi mieć duszę i ciało. Aczkolwiek demiurg najpierw konstruuje duszę, Platon w pierwszej kolejności opowiada o tworzeniu ciała. My zacznijmy od duszy. Z czego demiurg ją tworzy? Robi z trzech elementów. Platon mówi: $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, z tego samego, czyli jakby z własnej substancji, z substancji demiurgicznej, z $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, z czegoś co jest różne, czyli z materii $\chi\acute{o}\rho\alpha$, oraz z $\mu\epsilon\acute{\iota}\xi\iota\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, czyli z mieszaniny tego samego i różnego.

Utworzywszy duszę świata, demiurg rozciąga ją jakby w przestrzeni na kształt najdoskonalszej bryły, jaką jest kula. Następnie umieszcza on w tej bryle ciało świata, przeplatając przez nie duszę na kształt litery X. W ten sposób, zrobiwszy duszę, robi ciało świata, porządkując elementy w cztery bryły platońskie dla każdego pierwiastka. Czworoscian foremny i sześcian jako elementy ognia i ziemi. Elementy wody i element powietrza są pośrodku. Ciało świata jest konstruowane w proporcji geometrycznej, ponieważ świat jest stereometryczny. Utworzywszy kosmos jako strukturę doskonałą, jednocześnie jakby zapewnia jej niezniszczalność. Świat ma początek, ale nigdy nie będzie miał końca. Czy świat nie mógłby zostać zniszczony przez element zewnętrzny, np. przez uderzenie ogromnej komety? Nie, ponieważ demiurg wykorzystał cały materiał $\chi\acute{o}\rho\alpha$, nie ma już nic zewnątrz. Czy zatem świata nie może zniszczyć jakiś kataklizm

wewnętrzny? Również nie, ponieważ świat ma taką strukturę, że jego elementy są nierozzerwalne. Oczywiście świat mógłby zdekonstruować sam demiurg, ale nie ma w nim zawiści, on nie zniszczy swojego dzieła. Zobaczmy teraz, co się dzieje z ontycznym statusem dobra. Ono się gdzieś gubi. Demiurg, powtórzę jeszcze raz, to nie dobro, jest dobry, więc możemy przyjąć, że dobro to właściwe relacje i proporcje, które zostały jakby ucieleśnione w strukturze kosmosu.

Po utworzeniu kosmosu, demiurg stwierdza, że trzeba go zaludnić istotami żywymi, których jednak nie będzie tworzył samodzielnie. Pracę tę powierza metaforycznym „dzieciom bożym”, udzielając istotom żywym jedynie duszy rozumnej. Ale dzieci boże tworzą istoty żywe według planu demiurga. Według jakiej miary i proporcji je tworzą? Przytoczę tu kilka ciekawych wątków. Jest taki ustęp z *Timajosa*, kiedy do nas, do czytelników, mówi sam demiurg: jeśli chcecie żyć dobrze, to zwróćcie uwagę na to, że najważniejsza jest proporcja między ciałem i duszą. A więc dobro jest proporcją, jest właściwą miarą. Demiurg mówi: są różne proporcje, ale najważniejszą, jaka powinna zachodzić, jest ta między ciałem a duszą. I Timajos powiada: trzeba dbać o ciało na równi z duszą. Jeśli nie będziemy dbać o ciało, to i dusza zachoruje: nie będziemy jasno myśleć, nie będziemy mogli zdobywać wiedzy itd. Jeśli nie zadbamy o duszę, to wtedy i ciało ulegnie zepsuciu. To jest cała medycyna pitagorejska. Można się tu odwołać do Alkmeona z Krotonu, który po raz pierwszy sformułował koncepcję zdrowia jako równowagi elementów. A więc człowiek zdrowy ma tyle samo zimnego, co gorącego, tyle samo słodkiego, co gorzkiego, tyle samo lekkiego, co ciężkiego. Stan ten określał

on terminologią przejętą z polityki: ἰσονομία. Na czym polega choroba? Na przewodze jednego elementu nad drugim, np. gorącego nad zimnym. Co wobec tego powinien zrobić lekarz? Przywrócić równowagę elementów. Tak mówi platoński Timajos o równowadze duszy i ciała.

Nie ulega wątpliwości, iż Platon nauczał o ἀρχαί, zasadach, w Akademii. W *Filebie* pokazał propedeutykę, którą następnie rozwinął w wykładzie o Dobru, którego treść, znamy ze świadectw doksograficznych, przede wszystkim Arystotelesa i Arystoksenosa. Są to świadectwa z pierwszej ręki. Wszystkie testimonia na ten temat zostały zebrane przez Konrada Gaisera w tak zwanym *Corpus Gaiserianum*². Co do zawartego tam wyboru można nieco większe wątpliwości. Zwolenniczka paradygmatu ewolucyjnego, Margarita Isnardi Parente opracowała swój zbiór fragmentów doksograficznych³. Ja bym do *Corpus Gaiserianum* dołożyła jeszcze kilka, ale o tym za chwilę. W tym miejscu chcę nawiązać do „enigmatycznego wykładu o Dobru”⁴, jak go nazywa Konrad Gaiser, a który poświadcza Arystoksenos, perypatetyk i muzyk. Arystoksenos opowiada, iż Platon miał wygłosić publiczny wykład (co zdarzało mu się stosunkowo rzadko) na temat Dobra. Miało zejść się mnóstwo słuchaczy,

² K. Gaiser (red.), *Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, w: tegoż, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968, s. 532–533.

³ M. Isnardi Parente (red.), *Testimonia Platonica. Per una raccolta delle principali testimonianze sui λεγόμενα ἄγραφα δόγματα di Platone*, Roma 1997–1998 (t. I: *Le testimonianze di Aristotele*; t. II: *Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*).

⁴ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O Dobru”*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, 1997 nr 3 (23), s. 187–218.

bo byli bardzo ciekawi, czego się od Platona nauczą. Gdy usłyszeli, jak Platon mówił o matematyce, wszyscy uciekli, zostali tylko uczniowie: Arystoteles, Heraklides z Pontu, Histiajos i Aristoksenos, który jest naszym źródłem informacji. Nie znamy treści tego wykładu. W oparciu o świadectwa doksograficzne uważam, że Platon rozpoczął od definicji, że powiedział, jak żyć dobrze i szczęśliwie, że mówił o tym, co pokazał w dialogu *Fileb*, mianowicie, iż mieszanina kontemplacji filozoficznych i uciech musi podlegać ścisłym regułom matematycznym. Treść tego wykładu Arystoteles miał przedstawić w swoim traktacie *O Dobru*, który nie zachował się do naszych czasów. Powołuje się on jednak na ten wykład również w zachowanych fragmentach swego traktatu *Περὶ φιλοσοφίας (O filozofii)*. Problem polega na tym, kiedy Platon wygłosił wspomniany wykład. Jeżeli miało to miejsce, gdy był jeszcze młody, to podważałoby to zasadność paradygmatu ewolucyjnego. Moim zdaniem Platon wygłosił ten wykład już jako człowiek starszy.

Zobaczmy teraz, jak według świadectw Arystotelesa, Arystoksenosa i Simplikiosa wyglądać miała platońska nauka niepisana. Platon przyjmował, iż pierwszą postacią bytu są dwie ἀρχαί, których w nauczaniu ustnym nie określa już terminologią pitagorejską, lecz jako ἕν, jedno, i ἄοριστος δυάς, nieokreślona diada, którą definiował dodatkowo jako μέγας i μικρόν, jako wielkie i małe. W *Filebie* kosmos jednocy πέρας i ἄπειρον poprzez νοῦς. W *Timajosie* jest to demiurg, który nakłada na chaos porządek i dobro jakby model nowej istoty żywej. Natomiast w ustnej nauce niepisanej są tylko dwie ἀρχαί i nie ma już tej metazasady, nie ma boga, demiurga, nie ma niczego takiego jak νοῦς. Obydwie ἀρχαί

generują taką postać bytu, którą, jak podaje Arystoteles i inni, są liczby idealne posiadające status ontyczny, a więc jednia, dwójnia, trójnia, czwórnia, itd. Łącznie jest ich dziesięć, ale w gruncie rzeczy wystarczyłyby cztery pierwsze. Liczby idealne generują obiekty matematyki i idee, a te z kolei obiekty świata fenomenalnego.

Wśród zwolenników paradygmatu unitarystycznego w szkole mediolańskiej, a konkretniej u Giovanniego Reale, mamy do czynienia ze swego rodzaju dużą nadinterpretacją. Giovanni Reale wyraźnie stwierdza, że jedno, *ἓν*, powinno być identyfikowane z najwyższym dobrem, czyli z Bogiem, i że jedno stoi wyżej w hierarchii bytowości od nieokreślonej diady, którą właściwie Reale identyfikuje ze złem. Dlaczego uważam, że to nadinterpretacja? Po pierwsze, Platon nigdy nie wycofał się z koncepcji, zgodnie z którą zło nie ma statusu ontycznego. Jak pamiętamy z wielu dialogów, na przykład *Gorgiasz*, zło jest mniejszą ilością lub brakiem dobra. Zło nie posiada statusu ontycznego, w filozofii platońskiej nie ma nic z manicheizmu. Jedno i nieokreślona diada różnią się od siebie, ale jak pamiętamy z dialogu *Sofista*, dzięki relacji *ἕτερον*, dzięki relacji różności. Jeśli coś jest różne od dobra, to wcale nie musi być złe, jest po prostu odmienne. Przypomnijmy sobie, jak w *Filebie* definiuje się *πέρας* i *ἄπειρον*: *πέρας* ma w sobie liczbę, miarę właściwą, albo właściwą proporcję; *ἄπειρον*, ze względu na *alpha privativum*, jest tego pozbawiona, co nie znaczy – nawet jeśli uznamy, że *πέρας* to dobro – że *ἄπειρον* to zło.

Przyjrzyjmy się teraz, jak ten problem przedstawia się u Speuzypa i Ksenokratesa z Chalcedonu. Otóż przyjmijmy na moment, że *ἓν* to dobro, ze względu na właściwą miarę.

Drugi scholarcha Speuzyp przyjmuje koncepcję dwóch ἀρχαί, ale odrzuca koncepcję liczb idealnych, mających status ontyczny. Dla niego, jak i dla Arystotelesa, liczby matematyczne wartościowaniu nie podlegają. Z kolei trzeci scholarcha Akademii, Ksenokrates z Chalcedonu, przyjmuje dwie ἀρχαί, nazywa je νόμος i δυνάς. Po raz pierwszy mamy tu do czynienia z wartościowaniem zasad. Mamy mało fragmentów Ksenokratesa, ale myślę, że można w bardzo przekonujący sposób argumentować, że jeśli coś jest przeciwieństwem dobra, to można to określać mianem κακία, choć nie w aspekcie etyczno-moralnym, lecz w aspekcie niepodlegania mierze. Tak więc zło w aspekcie etyczno-moralnym manifestuje się dopiero w świecie fenomenalnym dzięki niewłaściwej decyzji ludzi.

Na zakończenie chcę postawić następującą tezę. *Corpus Gaiserianum* zawiera wiele fragmentów z Sekstusa Empiryka, ale jeśli przeczytamy dokładnie dziesiątą księgę *Przeciw matematykom*, to zobaczymy, że nie pojawia się tam imię Platona, i w tych fragmentach, które Gaiser zaliczył do testimoniów o nauce niepisanej w gruncie rzeczy pojawia się imię Pitagorasa. Warto tutaj przywołać zachowane fragmenty traktatu pitagorejczyka Pseudo-Archytasa *Περὶ ἀρχῶν* (*O zasadach*) i *Περὶ τοῦ καὶ αἰσθήσεως* (*O umyśle i postrzeganiu zmysłowym*). Ich autor stwierdza, że zasady (ἀρχαί) wszystkiego, co istnieje, muszą być dwie. I muszą być tak samo silne. Nie może zatem być tak, jak chce Giovanni Reale, że εἶν stoi wyżej w hierarchii bytowości. Czytamy dalej, że jedna zasada determinuje to, co jest w kosmosie zdefiniowane i nieuporządkowane, druga – to, co nieokreślone i nieuporządkowane; jedna ma w sobie miarę, porządek,

a rzeczy i stany utrzymuje w granicach podobnych struktur, zaś temu, co nie ma postaci, nadaje porządek i granice. Druga zasada nie podlega określonej definicji, nie ma w sobie miary i porządku, rozprzęga to, co uporządkowane, powoduje rozpad rzeczy zrodzonych i będących, zawsze obecna w rzeczach, stanach i zjawiskach upodabnia je do siebie. Z tej przyczyny fenomeny w końcu giną.

Jeszcze na moment wróć do *Fileba*. Protarchos stawia następujące pytanie: jeśli dobro jest strukturą uporządkowania, to jak to możliwe, że składa się z czegoś, co nie ma w sobie miary i porządku? Sokrates odpowiada w zaskakujący sposób. Jeśli określimy, że coś, jest większe niż metr, a mniejsze niż dwa metry, to w tym, że nie podlega określonej wymierności, jest ono ἄμετρον. Możemy określić coś jako bardziej żółte lub mniej żółte, jakby był jakiś miernik żółci, i w tym manifestuje się w języku ἄπειρον. Według Pseudo-Archytasa druga zasada, której nie nadaje on nazwy, manifestuje się w tym, że fenomeny, które są strukturami w końcu podlegają zniszczeniu.

Być może w powyższych rozważaniach było za mało o przekładalności dobra na zagadnienia etyczne, ale trzeba pamiętać, że dla Platona dusza jest wtedy dobra, gdy zachodzi właściwa relacja między częścią rozumną, impulsywną i pożądliwą. Musi być więc właściwa miara i właściwa relacja, ale jak to się przełoży na konkrety dla ludzi, to już osobna sprawa.

John Sallis
Zaledwie spojrzenie

Zachowała się pewna historia zapisana przez Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, który podaje Arystotelesa jako jej źródło¹. Zgodnie z nią Platon swego czasu zapowiedział, że zamierza dać wykład na temat Dobra. Przybyła na niego spora publiczność, spodziewając się dowiedzieć czegoś o tym, jak zdobyć jedną z tych rzeczy, które uznaje się za dobre, jak pieniądze, zdrowie lub szczęście w ogólności. Doznali oni jednak poważnego zawodu, ponieważ wszystko, o czym mówił Platon, dotyczyło geometrii, astronomii, liczb oraz określonego i nieokreślonego. W niedługim czasie część osób zaczęła wychodzić, następnie coraz więcej i więcej, aż wreszcie – gdy wykład dobiegł końca – pozostała tylko jedna osoba: Arystoteles.

¹ Por. Arystoksenos z Tarentu, *Elementa harmonica* II.30–31; przekład polski: *Harmonika*, przeł. A. Maciejewska, Łódź 2015 (przyp. tłum.).

Nie jest zaskakujące, że wykład przybrał taką postać, jeśli spojrzy się, choćby pobieżnie, na księgę VII *Państwa*. Gdy Sokrates i Glaukon omawiają poszczególne rodzaje umiejętności i nauk potrzebnych strażnikom, mają na względzie przede wszystkim dialektykę, której celem jest dobro. Sokrates mówi o geometrii, astronomii, liczbach i tych rzeczach, które niosą ze sobą określoność (jak np. rzeczy, które okazują się być dwiema odrębnymi od siebie) oraz tych, które są „zmieszane ze sobą” i wobec tego nieokreślone². Dokładnie te kwestie stanowiły przedmiot wykładu Platona na temat dobra. Sokrates jednak nie idzie dalej, podobnie jak nie zrobił tego, jak się zdaje, Platon w swoim wykładzie. Sokrates mówi bowiem do Glaukona: „Dalej kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść”³.

Rozmawiając z Sokratesem w księdze VI *Państwa* Adejmant pyta, czy jest coś większego niż sprawiedliwość i te rzeczy, które dotychczas omówili, mianowicie idee. Sokrates odpowiada, że jest coś większego i określa to mianem „największej nauki” (μάθημα – dosłownie to, czego należy się nauczyć): jest to „idea dobra”⁴. W tym momencie wtrąca się Glaukon. To, że wykrzykuje on „na Zeusa”, nie jest pozbawione znaczenia, ponieważ w dialogach takie wykrzyknienia zazwyczaj sygnalizują ważną kwestię lub punkt przejściowy. Glaukon nalega, aby Sokrates wyjaśnił dobro w taki sam sposób, w jaki wyjaśniał inne idee.

² Platon, *Państwo* 523b–524e (przyp. tłum.).

³ Platon, *Państwo* 533a (wszystkie cytaty z *Państwa* w przekładzie Władysława Witwickiego, o ile inaczej nie zaznaczono, niekiedy zmieniam tłumaczenie, aby dostosować je do przekładu Sallisa – tłum.).

⁴ Platon, *Państwo* 505a (przekład zmieniony).

Krótką uwaga na temat przekładu jest tu niezbędna. Angielskie „idea” jest standardowym tłumaczeniem słowa ἰδέα, które na ogół jest synonimiczne z εἶδος. Oba pochodzą od przestarzałej formy czasownika εἶδω, który oznacza „widzieć, patrzeć”. Tak więc ἰδέα lub εἶδος oznaczają wygląd czegoś, wygląd, który nam się przedstawia, gdy patrzymy na dany obiekt. Najlepsi tłumacze anglojęzyczni obecnie oddają te słowa jako „wygląd”, uznając, że wygląd można ujmować zarówno za pomocą zmysłów, jak i rozumowo. Bez wątplenia słowo „idea” jest mylące i nie jest wierne grece. Trudno jednak uniknąć jego użycia, ponieważ jest ono tak silnie zadomowione we współczesnych językach europejskich.

Kierując dyskusję na rozważania na temat dobra, Sokrates po raz pierwszy w *Państwie* wprowadza rozróżnienie między tym, co inteligibilne, a tym, co zmysłowe. Zanim do tego przejdzie wspomina o pięknie samym i określa je mianem idei, odróżniając je jako coś jednego od wielości tego, co piękne. Do tego momentu wciąż jest to przede wszystkim sprawa jednej idei (εἶδος) w odróżnieniu od wielości, wciąż jest jasne, że to idea przejawia samą siebie na obu poziomach, zarówno jako coś jednego, jak i jako rozproszona w wielości. Niespodziewanie przychodzi rozdzielenie, gdy Sokrates stwierdza: „I o tych mówimy [o wielości], że je widzimy, a nie poznajemy ich myślą, a idee poznajemy myślą, a nie widzimy ich”⁵. Jest znaczące, że rozróżnienie dokonuje się po stronie obserwatora. Jako rozróżnienie między poznaniem za pomocą

⁵ Platon, *Państwo* 507b (przekład zmieniony).

myśli a widzeniem określa ono sposoby dostępu obserwatora do tego, co jest jednym, i do wielości. Tak więc rozróżnienie to zakłada inne: między tym, co jest jednym, a wielością; jest ono określone przez rozróżnienie na jedno i wielość. Z kolei rozróżnienie między tym, co jest jednym, a wielością wyraża różnicę między dwoma sposobami przejawiania się. Dlatego rozróżnienie między tym, co może być poznane za pomocą myśli, a tym, co może być spostrzeżone wzrokiem – to jest różnica między tym, co inteligibilne, a tym, co widzialne – jest pochodne, a nie pierwotne lub fundamentalne. Podstawowym rozróżnieniem jest raczej to, które zachodzi między dwoma sposobami, na jakie jeden i ten sam εἶδος może się przejawiać. To, co może być poznane za pomocą myśli, to *eidos* jako coś jednego; to, co można zobaczyć, to ten sam εἶδος jako rozproszony w wielości. W gruncie rzeczy nie ma żadnego ontologicznego dualizmu między tym, co inteligibilne, a tym, co zmysłowe.

Sokrates zbywa prośbę Glaukona, aby wyjaśnić dobro w taki sam sposób, w jaki wyjaśniał on poszczególne jedności. W zamian proponuje, że opowie o tym, „co mu się jako dziecko dobra przedstawia, i to całkiem do niego podobne”⁶. Sokrates nawiązuje do światła jako trzeciej rzeczy, na mocy której zdolność widzenia oraz to, co widzialne, są możliwe jako takie. Wyjaśnia on, że analogicznie dobro jest trzecią rzeczą, na mocy której możliwe są zdolność rozumienia oraz to, co pojmowalne rozumowo. Ujmując rzecz bardziej zasadniczo, dobro jest tym, dzięki czemu obserwator, poprzez praktykę prawdy, jest w stanie uzyskać dostęp do tego, co się

⁶ Platon, *Państwo* 506e (przekład zmieniony).

samoprzejawia, a w czym εἶδος ukazuje się jako jedno, to jest ukazuje się jako sam w sobie. Sokrates rozwija tę analogię: tak jak słońce sprawia „powstawanie, i wzrost, i pożywienie, choć ono samo nie jest powstawaniem”, tak też dobro umożliwia istnienie i istotę (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) „choć dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”⁷. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας to sformułowanie, które jest wciąż podejmowane w historii filozofii, począwszy od Plotyna, aż do Lewinasa; nabiera ono szczególnego znaczenia przy podejmowaniu kolejnych prób myślenia na granicy metafizyki.

Wraz z rozpoczęciem dyskusji na temat dobra pojawia się symbolika erotyczna. Sokrates właśnie zaproponował, że opowie o dziecku dobra. Słońce jest ukazane jako potomek dobra i określone mianem „najbardziej podobnego” do swego ojca. Słońce jest więc obrazem dobra zrodzonym przez dobro. Oznacza to, że dobro tworzy obrazy samego siebie, że rodzi je, że jest twórcą obrazów. Pojawia się tu jednak pytanie: czy nie ma również matki, którą zapłodniło dobro i która urodziła jego dziecko? W *Państwie* nie ma żadnej wzmianki, kim mogłaby być owa matka. Jednakże w *Timajosie*, by tylko tu o tym wspomnieć, obok pierwszego rodzaju (tj. εἶδη) oraz drugiego (tj. rzeczy zmysłowych) jest jeszcze trzeci rodzaj, określane jako pojemnik i χώρα – i to właśnie on bywa nazywany mianem matki.

Metafora jaskini mówi o tym, że więzień po swym uwolnieniu odczuwa ból i jest zdezorientowany, i w konsekwencji nie chce odwrócić się w kierunku światła. Następnie

⁷ Platon, *Państwo* 509b.

o tym, co by się stało, gdyby został on wyciągnięty na górę i wyszedł na światło słoneczne; o tym, że na początku zostałby oślepiiony przez intensywne światło i nie byłby w stanie zobaczyć żadnej rzeczy na powierzchni. Sokrates opowiada, że więzień stopniowo będzie się przyzwyczajał do jasności, najpierw rozpoznając cienie, następnie odbicia ludzi i innych rzeczy w wodzie, a później same te rzeczy. Sokrates kontynuuje, że więzień będzie mógł wreszcie ujrzeć rzeczy na niebie i samo niebo, o wiele łatwiej w nocy przy świetle gwiazd i księżyca niż za dnia w obecności słońca i jego blasku.

Metafora ta wyznacza bezpośredni kontekst dla kluczowego fragmentu, który z kolei stanowi kamień węgielny dla samej tej metafory. Opisując wyprowadzenie więźnia z jaskini, cała księga VII aż do tego momentu prowadzi do jednego zdania, w którym Sokrates przedstawia ostatni etap wspinaczki. Zdanie to następuje bezpośrednio po potwierdzeniu przez Glaukona tego, co dotychczas zostało powiedziane. W standardowym tłumaczeniu, które jest dość nieadekwatne, wypowiedziane przez Sokratesa zdanie brzmi: „Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest”⁸. Nie bez znaczenia jest to, że Sokrates przedstawia ten opis nie jako stwierdzenie, lecz jako przypuszczenie: to,

⁸ Platon, *Państwo* 516b (co prawda Sallis ocenia w tym miejscu pewien konkretny przekład na język angielski, niemniej jednak nie różni się on w swej treści od przekładu Witwickiego, stąd zdecydowałem się wykorzystać ten ostatni w przekładzie – przyp. tłum.).

że zbiegły więzień mógłby w taki sposób spojrzeć w słońce jest czymś, co Sokrates przypuszcza lub w co wierzy; właśnie tego by się spodziewał lub oczekiwał, choć nie ma tu całkowitej pewności.

Metafora jaskini nie tylko otwiera całą księgę VII, ale w pewnym sensie stanowi ją w jej całokształcie. W dalszym ciągu tej księgi następuje bowiem seria powtórzeń tej metafory. Każde z wyraźnie zarysowanych siedmiu powtórzeń zawiera szczególnego rodzaju podkreślenie, dzięki któremu początkowa wersja metafory ulega zmianom w miarę jej ponownego opowiadania. Pierwsze powtórzenie (517a–518c) przywołuje wyjście z jaskini w taki sposób, aby je wyraźnie powiązać z metaforą odcinka, omówioną na końcu księgi VI. Powiązanie to pozwala również wyjaśnić, że spoglądanie na słońce samo w sobie odpowiada spostrzeganiu idei dobra. Drugie powtórzenie (518c–519b) powraca do tematu nauczania – przedstawiając wyjście z jaskini konkretnie jako odwrócenie się (περιαγωγή) całej duszy – i opisuje edukację jako takie przebudzenie wzroku obecnego w duszy, które sprawia, że następuje jej zwrot. Trzecie powtórzenie (519b–521c), potwierdzające myśl, że nauczanie jest wyjściem z jaskini, pozwala ponownie wyłonić się kłopotliwej relacji pomiędzy filozofią a polityką. Zgadzaając się na wyjście z jaskini (ἀνάβασις) w celu oglądania dobra, akcent zostaje przeniesiony na zejście (κατάβασις), na konieczność przymuszenia „najlepszych natur” (tych, którzy w najwyższym stopniu przewyższają zwykłe natury), aby powrócili jakby z Wysp Szczęśliwych do miasta. W ten sposób najmniej skłonni do rządzenia roz-poczęliby sprawowanie najlepszych rządów.

Czwarte powtórzenie (521c–532b) jest najobszerniejsze. Ponownie przedstawia się tu metaforę jaskini, to jest historię o wznoszeniu się, której zwieńczeniem jest oglądanie słońca (dobra). Jednak obecnie nacisk położony jest na edukację, przy czym nie tyle w jej ogólnym rozumieniu jako zwrot duszy, lecz na edukację, która realizowałaby się za pośrednictwem poszczególnych nauk, w szczególności dyscyplin matematycznych, które wynoszą duszę ponad poziom osiągalny na drodze zwykłych programów nauczania, obejmujących zalecane wcześniej na kartach *Państwa* gimnastykę i muzykę. Wznoszenie się do światła – „jak to o niektórych ludziach mówią, że z Hadesu pomiędzy bogów poszli”⁹ – powinno się dokonać poprzez stopniowe przechodzenie przez dyscypliny matematyczne od arytmetyki do harmoniki, co z kolei winno stanowić wstęp do dialektyki, zaś właśnie poprzez dialektykę będzie można w końcu ujrzeć słońce (dobro).

Piąte powtórzenie (532b–533e), choć skondensowane, jest zbliżone do początkowej opowieści. Jedną z niezwykłych cech tego powtórzenia jest spostrzeżenie Glaukona, że powtórzenie – właśnie takie, jakie ma tu miejsce – jest konieczne („bo to przecież trzeba nie tylko w tej chwili usłyszeć, ale i kiedyś indziej znowu do tego nie raz jeden wracać”¹⁰). Widać tu powiązanie między tym, co się mówi (λόγος), a tym, co się czyni (ἔργον). Równie niezwykła, a w nawet bardziej konsekwentna jako potwierdzenie ograniczonej perspektywy dyskursu, jest odmowa Sokratesa,

⁹ Platon, *Państwo* 521c.

¹⁰ Platon, *Państwo* 532d.

gdy Glaukon prosi, aby przejść tę drogę do samego końca. W tym właśnie momencie Sokrates na prośbę Glaukona odpowiada: „Dalej kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść”¹¹.

Szóste i przedostatnie powtórzenie (533c–535a) powraca do podziału odcinka na cztery części, przez co ponownie łączy obie te metafory. Tym razem określone zostają nazwy poszczególnych fragmentów odcinka (ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία, co można przełożyć jako: wiedza, rozumowanie, wiara, wyobraźnia). Ostatnie powtórzenie (535a–541b) powraca do przeglądu przedmiotów nauczania w celu ustalenia ich kolejności. Określając wiek, w którym wybrani mają rozpocząć naukę każdego z przedmiotów, Sokrates ponownie streszcza historię wznoszenia się. Po pierwsze mamy opowieść o jaskini, a następnie każdy z fragmentów (wszystkie siedem) jest powtórzeniem tej historii, lecz wnoszącym ze sobą coś szczególnego, czy to związek jaskini z odcinkiem czy z dyscyplinami matematycznymi.

Można odnieść wrażenie, zwłaszcza w dyskusji na temat astronomii, jak gdyby dyskurs był napędzany (wykorzystując metaforę Sokratesa) przez potężną falę, jak gdyby był zmuszony do wzniesienia się na taki poziom, który niemalże wykracza poza sprawy będące przedmiotem troski ze strony strażników. To wznoszenie się dyskursu ponad sprawy miasta przeważa w centralnych księgach *Państwa*, zwłaszcza w księdze VII. W środkowych księgach Sokrates i Glaukon stale zastanawiają się nad tym, jak konkretne dyscypliny mogą przysłużyć się sprawom πόλις (zwłaszcza sprawom

¹¹ Platon, *Państwo* 533a.

wojskowym). Z drugiej jednak strony mamy aspekt filozoficzny, a więc to, jak dana dyscyplina przyczynia się do sprawy wznoszenia się ku idei dobra. Tak więc mamy grę pomiędzy tymi dwiema stronami, zaś to, co się dzieje w toku księgi VI, a zwłaszcza w księdze VII, to stopniowa utrata znaczenia strony związanej ze sprawami polis, aż w końcu dochodzi niemalże do jej porzucenia. Pozostaje jedynie to, co posiada znaczenie dla filozoficznego wznoszenia się. Fala, którą Sokrates nazywa największą z trzech (pozostałe fale dotyczyły roli kobiet oraz równości kobiet i mężczyzn w πόλις), okazuje się być o wiele bardziej potężna niż jej początkowa prezentacja jako paradoksu filozofa-króla. Właśnie ta fala doprowadza dyskurs do punktu, w którym pod koniec księgi VII filozofowi pozostaje sprawowanie rządów nad miastem dzieci.

Ponadto fala ta znosi metaforę w kierunku tego, co bardziej pierwotne, i to do tego stopnia, że opieranie się jej sile w nieunikniony sposób rodzi komedię. Chciałbym dodać parę słów o tym, jak rozumiem komedię w dialogach Platona. Komedia platońska na ogół wiąże się z pominięciem czegoś, co jest absolutnie niezbędne, aby w ogóle móc dokonywać takiego pominięcia. Dla przykładu, w początkowych księgach *Państwa* jest to w dużej mierze pominięcie Erosa. Następnie komedia rozwija się do momentu, gdy wychodzi na jaw, że to, co pominięto, nie może być pominięte. Właśnie tak przedstawia mi się ogólna koncepcja komedii platońskiej. Dokładnie to ma miejsce w dyskusji o astronomii. Jej celem jest wykazanie, podobnie jak w przypadku dyskusji dotyczących pozostałych nauk, że astronomia – poza swoją raczej niewielką użytecznością dla działań wojennych – służy

również zwróceniu duszy w górę ku bytowi. Glaukon wykrzykuje z przekonaniem, że astronomia ma taki właśnie efekt: „Bo myślę, to przecież każdemu jasne, że ona doprawdy skłania duszę, żeby patrzyła w górę, i prowadzi ją stąd, tam wzwyż”¹². Sokrates nie pozwala na zbyt długie odgrywanie tej komedii. Nie zgadza się ze stwierdzeniem Glaukona i podkreśla, że w rękach tych, którzy ją aktualnie uprawiają, astronomia sprawia, że dusza kieruje swój wzrok w dół, a nie w górę. Sokrates porównuje astronoma, o którym mówi Glaukon, do tego, kto chcąc zdobyć wiedzę o rzeczach, które znajdują się nad nami, odchyła swoją głowę do tyłu i patrzy na dekoracje na suficie. W innym, nie mniej niedorzecznym obrazie, taki astronom jest jak ktoś, kto myśli, że może osiąść tego rodzaju wiedzę kładąc się na plecach, czy to na morzu, czy na łodzi. Sednem tej krótkiej komedii jest to, że należy dokonać dianoetycznego przejścia od dekoracji na sklepieniu niebieskim do liczb, figur i ruchów, których obrazem jest to, co widoczne na niebie. Astronomia będzie właściwie uprawiana dopiero wtedy, gdy dekoracje na niebie zostaną wykorzystane jako wzorce dla zdobycia wiedzy o innych rzeczach, które są dostępne wyłącznie dla λόγος i myśli. Ostatecznie astronomia nie zabrania nam spoglądać na rozgwieżdżone niebo: kieruje ona nasze spojrzenie na niebo, abyśmy mogli dostrzec to, co jest poza nim. W *Timajosie* jest piękny fragment o „największej wartości wzroku”, który nazywa się „darem bogów”. Wzrok został nam dany po to, „abyśmy oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegow rozsządu, który

¹² Platon, *Państwo* 529a.

jest w nas”¹³. Tak więc chodzi o obserwowanie widzialnego nieba, aby uchwycić tam obroty pojmowalne dla umysłu i odnieść je do nas samych.

Skupmy się teraz na obrazie zbiegłego więźnia, który w końcu zwraca swój wzrok ku niebu, aby spojrzeć na słońce. Jest coś osobliwego, wręcz niepokojącego w tym obrazie: na słońce można spojrzeć tylko za cenę zniszczenia oczu, oślepienia się. Jego widok prowadzi do utraty wzroku. Zamiast umożliwić wszystkim rzeczom, aby ukazały się w swej prawdzie, aby zaprezentowały się w swej nieskrytości takimi, jakimi są, spojrzenie na słońce skutkowałoby zamknięciem tego, który pragnie widzieć, w ślepotcie, w której nic nie mogłoby się ukazać. Właśnie na skutek spojrzenia na słońce, które sprawia, że wszystkie rzeczy stają się widzialne, jawne, nieskryte – wszystko zostałoby całkowicie ukryte.

Znamienne, że w *Państwie* nie ma żadnej wzmianki o ślepotcie, która byłaby wynikiem spoglądania na słońce. Nie można nad tym brakiem przejść do porządku dziennego, gdy interpretujemy powtarzające się odniesienia do takiej obserwacji. Wspomina się oczywiście o trudnościach w widzeniu, gdy więzień wychodzi z jaskini oraz gdy do niej wraca. Lecz jest to trudność, a nie sprawa ślepoty, zwłaszcza całkowitej. Można mieć pokusę, aby sięgnąć do słynnego fragmentu z *Fedona* (99d-e), w którym również pojawia się odniesienie do obserwacji słońca (konkretnie podczas zaćmienia), choć zarazem, w przeciwieństwie do *Państwa*, wspomina się tu o ślepotcie, która może z tego wyniknąć.

¹³ Platon, *Timajos* 47b-c (przeł. W. Witwicki).

Kontrast między tym fragmentem a odpowiadającymi mu fragmentami z *Państwa* zostaje dodatkowo wzmocniony przez wynikający stąd wniosek: nie powinno się, jak w *Państwie*, dążyć do tego, aby patrzeć na słońce, a wręcz przeciwnie, powinno się od niego odwracać i uciekać się do innych środków, za pomocą których można odkryć prawdę o rzeczach. Nie tylko kontekst, ale także samo znaczenie oraz cel fragmentów z obu tych dialogów są tak dalece odmienne od siebie, że ich wspólne odczytanie wymagałoby szczególnie wnikliwej i wyrafinowanej interpretacji.

Abstrahując jednak od ostrzeżenia zawartego we fragmencie *Fedona*, w kontekście *Państwa* niezbędne jest uwzględnienie faktu, że obserwacja słońca niszczy wzrok, powoduje ślepotę – a raczej, że tak się dzieje, chyba że (jak to zwykle i powszechnie czynimy) jedynie zerkniemy przez chwilę na słońce. Czy tylko takie chwilowe zerknięcie na słońce jest tym, na co mógłby odważyć się zbiegły więzień?

Niezależnie od tego, jak się sprawy mają z samym obrazem, liczy się to, co on przedstawia, a więc inteligibilny sens, w kierunku którego tak czy inaczej znosi nas największa z fal. Po ukończeniu swojego przedsięwzięcia polegającego na tworzeniu obrazów i opowiadaniu o tym, co spotyka uciekiniera po powrocie do jaskini, Sokrates powraca do pierwszego powtórzenia, w którym wyjaśnia wspomniany obraz poprzez wyraźne powiązanie go z wcześniejszą dyskusją, w szczególności dotyczącą odcinka. W tym miejscu potwierdza on to, co można było w każdym razie przypuszczać na podstawie analogii między słońcem a dobrem nakreślonej w księdze VI. Chociaż Sokrates

ostrożnie wskazuje na ograniczenia swojej perspektywy, wyjaśnienie nie mogłoby być bardziej jednoznaczne: „Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea dobra i ledwie można ją dojrzeć”¹⁴. W tym fragmencie szczególnie warte uwagi jest nie tylko utożsamienie idei dobra z tym, czego obrazem jest słońce, ale także, co może zaskakiwać, stwierdzenie, że obserwacja tej ostatniej rzeczy jest czymś ledwo osiągalnym. Słowo, które przetłumaczyłem jako „ledwie”, tj. przysłówek μόλις, oznacza przede wszystkim „z trudem i kłopotem”, a w rezultacie „zaledwie”, „ledwie”, „niewiele”. Sens jest taki, że cokolwiek wymaga trudu i kłopotu dla swej realizacji, będzie ledwie lub w niewielkim stopniu osiągalne. Konieczne jest zachowanie obu tych znaczeń: końcowe spojrzenie wymaga trudu i kłopotu, jest trudne, kłopotliwe, niebezpieczne i z tego względu w najlepszym razie jedynie w niewielkim stopniu, a więc ledwie osiągalne. W odniesieniu do dobra nigdy nie będzie możliwe więcej niż zaledwie spojrzenie.

Wystarczy przywołać stosowną dyskusję z księgi VI, aby wskazać, dlaczego ostateczna wizja idei dobra jest czymś trudnym, dlaczego wymaga trudu i kłopotu. Ponieważ idea dobra, jak stwierdza Sokrates, jest „ponad wszelką istotę, czymś wyższym i mocniejszym o wiele”¹⁵, jej oglądanie wymaga sięgnięcia wzrokiem dalej niż w jakimkolwiek innym przypadku. Spojrzenie to musi rozciągać się ponad i poza wszystko, co istnieje oraz sięgnąć miejsca, które jest

¹⁴ Platon, *Państwo* 517b-c (przekład zmieniony).

¹⁵ Platon, *Państwo* 509b (przekład zmieniony).

całkowicie poza wszelką istotą. Nie jest zatem zaskakujące, że Glaukon w odpowiedzi na zapewnienie Sokratesa wykrzykuje: „A Glaukon bardzo śmiesznie: Apollonie! Cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite”¹⁶.

Ale czym jest to miejsce ponad wszelką istotą? Pytanie to jest oczywiście całkowicie niewłaściwe, ponieważ jeśli to miejsce jest ponad istotą, to ani po prostu nie jest, ani nie jest czymś. Jego górowanie stawia je poza takimi pytaniami i to jest bez wątpienia powód, dla którego zwrot „bardzo śmiesznie” sugeruje sąsiedztwo komedii, takiej komedii, która miałaby miejsce, gdyby ktoś zapomniał o tym górowaniu, zapomniał, że dyskurs nieustannie ryzykuje, że zostanie przekroczony przez to, co może zostać powiedziane.

Przełożył Marek Sławiński

¹⁶ Platon, *Państwo* 509c.

Claudia Baracchi
**Ślady Dobra w myśli Platona:
obrazy, potomstwo i skrytość**

Wprowadzenie

Jest mi niezmiernie miło, że zaprosiliście mnie na tegoroczną edycję letniego seminarium platońskiego. Jednocześnie, gdy słucham opisu miejsca, w którym przebywacie, trawi mnie poczucie fizycznej odległości, cielesnego oderwania. Owo oderwanie, jak i wiele innych sytuacji, harmonizuje z fundamentalną platońską postawą, tj. bezpiecznym dystansowaniem się filozoficznego dyskursu od cielesności, zmysłowości, od zaangażowania w wielorakie zagrożenia, dążności i szarpaninę codziennego życia. I choć to wszystko napawa mnie szczególnym nastrojem, to przecież swoista nieobecność może stanowić interesujący punkt wyjścia dla dzisiejszych uwag. Będą one dotyczyć tematu, który mi przypisaliście, tj. Idei Dobra, powszechnie uznanej jako fundament i ostateczny horyzont orientacji platońskiej myśli.

W moim tytule pominęłam tą szczególną frazę „Idea Dobra”. Uczyniłam tak, nie tyle, aby wykroczyć poza to, co bez wątplenia jest platońskim frazesem, ale raczej, w celu zwrócenia na nie uwagę, wybudzenia z frazeologicznej inercji. W ten sposób podejmę próby oddania mu sprawiedliwości, odczucia głębi, kłopotliwego a zarazem osobliwego charakteru.

Ślady

W moim tytule użyłam sformułowania „ślady Dobra” – „ślady Dobra w platońskiej myśli”. Czemu „ślady”? Otóż Dobro – to, co Platon nazywa Dobrem – wydaje się zawsze nas wyprzedzać. A gdy zdaje nam się, że jesteśmy bliżej, ucieka badającemu spojrzeniu, zanika w linii horyzontu. Sokrates zdaje się sygnalizować to w *Filebie* 64c: „stoimy w przed-sionkach (προθύροις) siedziby (οἴκησις) Dobra”. Chwilę później, gdy tylko próbuje przekroczyć ów próg, aby dotrzeć do Dobra samego, w tymże momencie obraz, który wciąż zachowuje piękno (owo piękne zjawisko miejsca spoczynku) i dobro (które w nim spoczywa) w ich wyrazistości, ulatnia się. Tak jest z Sokratesem, gdy stara się zbliżyć do spoczywającego Dobra, a Ono wydaje się obracać w piękno, cytuję (*Fileb* 64e): „Otóż, moc Dobra (τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις)” (czyż nie jest to interesujące wyrażenie?), owa zasada (która jest także δύναμις) „zbiegła w naturę Piękna; dzieje się tak, gdyż miara (μετρίτης) i współmierność (συμμετρία) wszędzie okazują się być piękne i szlachetne”. „Tym samym” zakończyła w 65e „nie jesteśmy zdolni (to znaczy, brak nam

δύναμις) wytropić (θηρεῦσαι) Dobro jedną ideą, ale łapiemy, chwytamy (λαμβάνω) Je odnosząc się do ”piękna, współmierności i prawdy”.

Zwróćmy także uwagę na konotacje możności w języku, którego użyto aby oznaczyć tą zasadę, źródło. Jest ona twórcza, tj. w dosłownym tego słowa znaczeniu stanowi moc inicjowania, siłę wszczynania; jest zatem siłą rodzącą. Wykorzystujemy tu termin δύναμις, które ukazuje Dobro jako siłę rodzącą. Jednocześnie Jego moc, tj. moc, którą orzekamy o Dobru, wydaje się być przemożna. Z jednej strony bowiem przekracza naszą moc śledzenia jej, polowania na nią i pościgu: θηράω (65a). A zatem ofiara ucieka, καταφεύγω (64e), szuka schronienia z dala. W ten właśnie sposób wymyka nam się jedno, proste określenie Dobra. Jest Ono uciekinierem, którego nie sposób zająć. Wszystko sprowadza się li tylko do podążania śladami (w liczbie mnogiej), które zostawia w Swoim przebudzeniu.

Rozrodczość

Chciałabym się z Wami podzielić kilkoma uwagami w kwestii rodzenia, rozrodczości, czy też płodności określającej Dobro. Otóż nieuchwytność Dobra, daleka od wszelkiej przypadkowości i przygodności, powiązana jest ściśle z Jego nadmiarowym (*hyperbolic*) charakterem. W żaden sposób nie chodzi tu o poznawcze fiasko; raczej ejdetyczna nieuchwytność Dobra wyraża najbardziej adekwatne przekonanie odnośnie nadmiaru i absolutnej pierwotności; pierwotności, której nie sposób sprowadzić do czasowego

następstwa (to byłoby, w sobie i z siebie, nie tylko niemożliwe do odzyskania, ale także prowadziło ku nierozwiązywalnym trudnościom). Stawka przybiera tu na sile, gdyż ową pierwotność możemy pojąć jedynie w kategoriach wyrażających całkowity brak ciągłości z perspektywy porządku stawania się oraz konstytucji czasu i przestrzeni. Owo pierwszeństwo trzeba ująć na tyle radykalnie, aby móc przekroczyć wspomniany porządek, uniemożliwiając przy tym, samo choćby przypuszczenie, iż Dobro mogłoby być ulokowany gdzie indziej, w jakimś innym momencie czasowym. A więc stawanie się zostaje przekroczone. Oznacza to jednocześnie, iż owa pierwotność Dobra, nieciągła wobec stawania się, nie jest w jakimś innym miejscu; jest *nigdzie* indziej. A to mówi wiele o złożoności i wewnętrznym samo-różnicowaniu się trzeciego rodzaju, zmieszanego, tj. rzeczywistości „stawania się”.

W tym właśnie momencie, wobec uciekiniera szukającego schronienia w tym, co niewyraźne, zbiega, niknącego w nieskończonym cofaniu się, uświadamiamy sobie, iż *λόγος* nie jest równoznaczny z tym, co logiczne, zamknięte w sylogizm, z językiem racjonalnym, językiem nauki. Te znaczenia stanowią późną latorośl logosu, a on sam w nich się nie wyczerpuje. Archaiczne zasoby logosu przynależą raczej do świata poezji, który oświeśla i rodzi, wskazuje na powiązania; inwokacja, ewokacja, modlitwa, zawołanie, okrzyk rozpacz, wołanie o pomoc; moc objawiania, czarowania obrazów i wyobrażeń, narracji, hymnu i odsłaniania opowieści. Musimy więc w tym jednym słowie, *λόγος*, usłyszeć siłę słów utkanych milczeniem, a przy tym

zdać sobie sprawę z ich ograniczeń; słów umożliwiających spotkanie i wyznaczenie granic.

Repertuar ten jest faktycznie olbrzymi; stanowi dziedzictwo wcześniejszych heterogenicznych tradycji, z których Platon godnie korzysta, traktując je jako integralnie przynależne do filozoficznego dyskursu; właściwy bowiem dyskurs filozoficzny nie trzyma dystansu do różnych źródeł logosu, nie jest jedynie racjonalny. Platon rozumie wcześniejszy dyskurs filozoficzny jako przynależący, choć jedynie w jego wyróżnionych cechach, do szerszego, starożytnego kontekstu.

W związku z powyższymi uwagami, pozwólcie, że przejdę do znanego fragmentu *Państwa*. Jesteśmy przy końcu księgi VI, 507a i dalej, gdzie odnajdujemy doskonale znaną ἀναλογία słońca i Dobra. Jest to pewne przełożenie, analogia, która mówi, że do Dobra nie sposób zwracać się w jego własnym języku; można Je niejako wskazać, odwołując się do obrazu Jego potomka (syna) czyli słońca. Owa analogia odsłania pewne struktury, które są osobliwe dla każdego z pojęć, a jednocześnie odnoszą się do Dobra i słońca zarazem. Otóż słońce otwiera rzeczywistość widzialną, mówiąc ogólniej zmysłową i zjawiskową, czy też dziedzinę, w której „widzenie” i „bycie widzianym” nie tylko wydarzają się, ale są wzajemnie sprzężone, tj. akt widzenia i przedmiot postrzegany. Dzieje się tak z racji faktu, że słońce emanuje światło. Analogicznie i powielając dokładnie ten sam wzór (choć przy użyciu innych pojęć), w przypadku Dobra mówi się, że otwiera Ono sferę inteligibilną, myślącą, w której myślenie (pojmwowanie), czyli

widzenie intelektualne, oraz bycie myślanym (pojmowanym) są ze sobą sprzężone. Odkrycie tej sfery jest tym razem możliwe nie dzięki światłu, ale – jak mówi tekst – dzięki τὸ ὄν i ἀλήθεια, czyli „będącemu” (imiesłów czasu teraźniejszego) i prawdzie. A zatem będące i ἀλήθεια są analogiczne do światła, tzn. wyświetlają sferę inteligibilną i czynią inteligibilne rzeczy zdolnymi do „bycia intelektowanymi”. W tym właśnie obrazie (którym jest obraz płodności, prokreacji), najdobitniej ukazana jest całkowita transcendencja Dobra względem dotychczas spotkanych pojęć. Jest Ono transcendentne niczym źródło względem wypływu, transcendentne nie tylko względem słońca i całości świata widzialnego, zjawiskowego (które otwiera słońce), ale transcendentne nawet wobec sfery inteligibilnej, która jest właśnie wpływem emanacji Dobra, niczym światło widzialne względem energii słońca.

Zatem Dobro jest transcendentne nie tylko wobec tego, co zmysłowe, fenomenalne, ale także względem dziedziny ejdetycznej, tj. porządku εἶδη, które z Niego emanują, niczym ze źródła. Nie ma tu bezpośredniej mowy o ojcostwie; chodzi raczej o szerszy kontekst Dobra jako początku, z którego tryska to, co inteligibilne.

Powyższa ἀναλογία rzuca światło na dwa odcinki, artykułowane w tzw. Metaforze Odcinka. Dziedziny zmysłowa i inteligibilna podlegają dalszemu rozczłonkowaniu. Transcendentne Dobra, przekraczając całość, rodzi je wszystkie. W obliczu płodności i twórczej intymności, w zbliżeniu z najwyższą dziedziną (rzeczywistością εἶδη), Dobro sięga aż po najniższe segmenty linii. Musimy więc rozumieć Dobro jako źródło całości systemu właśnie z tego powodu,

iz nie tylko otwiera, ujawnia najbliższy sobie wymiar inteligibilny, ale jako Ojciec słońca, staje się praojcem czy też odległym praprzodkiem (jeśli można tak rzec) „stawania się” i świata zjawiskowego, w którym żyjemy.

Musimy zatem wciąż podkreślać ciągłość linii podzielonej; choć jej nazwa wskazuje na segmenty, to trzeba zrozumieć, że gdy się przesuwamy wzdłuż niej (w dół i w górę), to nie mamy do czynienia z różnymi przedmiotami. Cały czas mówimy o jednym i tym samym przedmiocie percepcji, choć postrzeganym na różnych poziomach (różnych stopniach) iluminacji, czy też – mówiąc w nieco inaczej – różnych poziomach bycia i prawdy. A zatem ten sam temat, przedmiot (weźmy np. ludzką rękę) może być rozpatrywany, począwszy od najniższego poziomu, jej wyobrażenia, a następnie dostrzeżony jako cień własnej projekcji czy też obraz odbity na powierzchni; w dalszych etapach percepcja może ulec rozjaśnieniu, osiągając większą ostrość w oglądzie samej ręki; następnie chwytną ją jako przedmiot matematyczny, numeryczne działanie myśli ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$), tzn. gdy uwzględnimy fakt istnienia wielu rąk, będących jakimiś przedmiotami, to choć każda jest czymś pojedynczym, możemy uznać ich podobieństwo i je policzyć. W końcu, na poziomie eidetycznym, podziwiamy samą „cosiość” owej ręki. W ten sposób, różnicując poziomy prawdy i bytu, pozostajemy wciąż z tym samym przedmiotem. Kluczową kwestią jest, moim zdaniem, oczywistość faktu, iż nie mówimy o przedmiotach inteligibilnych i zmysłowych jako oddzielnych klasach obiektów, ale raczej rozumiemy je jako postępujące (emanacyjne, jeśli zechcemy użyć neoplatońskiej terminologii) zwiększanie bądź zmniejszanie wyrazistości,

naoczności, nieskrytości, tj. większa bądź mniejsza intymność względem źródła.

A zatem o Dobru, o tym energicznym i niewyraźnym zbiegu, który ujawnia się jedynie poprzez wycofanie, możemy mówić, choć poza wymogami rygoru; wszakże i ścisłość i protokół ejdetycznego czy też konceptualnego określania będą jakoś pochodne względem Dobra. Widzicie, że choć choć nie mówiliśmy jeszcze o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, to już niejako dotknęliśmy tego problemu, który Platon nieustannie powtarza i formułuje od nowa.

Doświadczenie Dobra

Muszę w tym miejscu otworzyć niewielki nawias i pomówić nieco o tym, co znaczy doświadczenie Dobra. Jeśli bowiem prawdą jest, iż (ściśle mówiąc) nie da się Go ejdetycznie określić, to jednak, o ile „Dobro” nie jest całkowicie pozbawione semantycznej sugestywności bądź treści, musi coś dla nas znaczyć, mieć jakiś sens.

Powyżej zyskaliśmy pewne wskazówki odnośnie miejsca skrycia/siedziby Dobra (i Jego niewidzialnej dziedziny). Otóż Dobro skrywa się we własnym potomstwie, w tym, co zjawiskowe i zmysłowe. To ono jest Jego siedzibą, domem, jak pisze Platon w *Filebie*. Spoczywa w rzeczywistości wielorakiej, widzianej w świetle słońca, choć pozostaje nieredukowalne do niej. Zdaje się być nie gdzie indziej jak w nich (tj. fenomenach), choć jednocześnie niemożliwe do znalezienia nigdzie; przynajmniej nigdzie w sensie ejdetycznego określenia. Myślę, że nie chodzi o powściągliwość

względem Dobra i pierwszych zasad w ogóle. Tak zwane niezapisane nauki nie zostały spisane nie z powodu trzymania sekretu, zakrycia przed publiką i przekazywania wewnątrz grupy wybranej, uprzywilejowanej. Moim zdaniem nie zostały spisane z powodu niemożliwości bycia zapisanymi bądź wypowiedzianymi (a właściwie, określonymi ejdetycznie), jeśli o to chodzi. W kulminacyjnym punkcie linii podzielonej, dialektyka i ἐπιστήμη, która oznacza najwyższy sposób postrzegania, nie są wykończone i domknięte. Co więcej, na najwyższym odcinku linii, postrzeganie εἶδη nazwane jest nie tylko dialektyką i ἐπιστήμη, ale także νόησις. Z tego też powodu, przy każdym segmencie linii, na poziomie postrzegania duszy, Platon używa początkowo tylko jednego terminu: zaczynając od najniższego poziomu, stopniowo nazywa coraz bardziej subtelne postrzeganie εἰκασία, πίστις, διάνοια. Jedynie przy czwartym i ostatnim segmencie terminologia mnoży się, a postrzeganie εἶδη zostaje nazwane dialektyką, ἐπιστήμη i νόησις, wraz ze wszystkim problemami, w które uwikłane jest to ostatnie. Otóż νόησις wiąże się z bezpośredniością i nie dotyczy dialektycznej artykulacji, lecz niedyskursywnego, natychmiastowego uchwytowania. A zatem wzmianka o noetyczności przy ostatnim segmencie komplikuje całą sprawę z perspektywy kierunku, który próbuję zasugerować. Na dodatek, dialektyczna wiedza dotycząca samych εἶδη (pominę dialektyczną wiedzę „Idei idei”, tj. Dobra) nie może być doprowadzona do ostatecznego końca, nie może zostać domknięta.

Pozwólcie, że doprecyzuję i przytoczę odpowiednie przykłady. Przyjrzyjmy się strategii obranej w Państwie,

gdzie naoczny εἰδός sprawiedliwości w duszy tropiony jest poprzez odniesienie do badania jawnej praktyki sprawiedliwości (i niesprawiedliwości) w πόλις. Zapewne przypominać sobie zastrzeżenia z księgi II. Z tego właśnie powodu, że nie jesteśmy wystarczająco boscy (δεινοί), aby ujrzeć w duszy sprawiedliwość, musimy spojrzeć na większy obraz, większe, czytelne „lity” życia wspólnotowego. W ten sposób badając πόλις, po tym jak pozwoliliśmy na analogię πόλις i ψυχή, zdobywamy także swoistą wiedzę o ψυχή. Jest to jednak warunek ogólny, który raczej oznacza, że ejdetyczne określenia uzyskujemy poprzez badanie zjawisk. Jest to paradoks niezwykle: chwytamy sens, czy też określenie na poziomie ejdetycznym, poprzez εἶδωλον – dochodzimy do εἰδός poprzez jego zdrobnienie. W jakiejś niezwyklej rekonfiguracji semantycznej, porządek zjawisk, daleki od naciągania czy pochodności, od statusu bycia jedynie kopią ejdetycznego źródła, potraktowany jest jako archaiczny, konstytutywny i źródłowy.

Przypomnijmy sobie znów *Uczte*. Mamy więcej przykładów, także w *Timajosie*. Ograniczę się do szczególnie wyrazistego momentu w tej pierwszej. Przyjrzyjmy się fragmentowi 211a, gdzie znajdziemy afirmację przekonania, iż nie ma ani λόγος-u, ani ἐπιστήμη idei (w tym przypadku, idei piękna), ani nawet dyskursywnego wyrazu, czy też określenia bądź konstrukcji epistemicznej. Jeśli jednak wiedza dialektyczna staje się problematyczna na poziomie εἶδη w ogóle, to *a fortiori* gdy mówimy o „idei idei” (tj. Dobru). Myślę, że właśnie tu leży tajemnica tego, co zostało nazwane ezoterycznym, całkowicie odmiennym od doktryny, która

choć daje się wypowiedzieć, została rozmyślnie ukryta. Otóż problem z ezoterycznością pogrzebany jest właśnie w tym, iż to, na co wskazujemy mówiąc „Dobro” może zostać udzielone jedynie poza dyskursem, czy też wtedy, gdy dyskurs zbliża się do wyczerpania (*end*), zatrzymania, gdy już doprowadził nas „poza”, a poprzez to, że ustał – jedynie coś wskazał. Czy nie odsyła nas to do kluczowych ustępów Listu VII?

Pozwolę sobie raz jeszcze przytoczyć ten kluczowy fragment 341c: „nie ma i nigdy nie będzie żadnego mojego traktatu o nich (o zasadach), gdyż nie dopuszczają one werbalnego wyrazu (nie są ῥήτόν). Nie da się ich słownie wyrazić tak, jak w innych naukach, ale tylko poprzez trwanie w intymności (συνουσίας) bądź towarzyszenie im i współżycie (συζήν), nagle, zostają poczęte w duszy niczym światło wskrzeszone przez skaczącą iskrę, a dalej już mogą same się karmić”. W ten sposób, dyskurs wyłania się z doksastycznych założeń ku dalszym rozjaśnieniom, aż po noetyczną intuicję; jednak na tym poziomie system pozostaje otwarty, ścieżka idzie dalej i wypełnia się w życiu, przede wszystkim poprzez trwanie w intymności z rzeczami samymi (chodzi o to, co właśnie usłyszeliśmy), współżycie (συζήν), dzielenie się nim, dzielenie się czasem. A dalej, dialog i dialektyka (które rozumiem jako ćwiczenie praktykowane wspólnie przez istoty ludzkie w danym geo-historycznym kontekście i dzięki pewnym materialnym uwarunkowaniom, bo chyba nikt nie mógłby sobie pozwolić na luksus korzystania z dialogu i praktykowania dialektyki z innymi, gdyby nie zostały spełnione pewne warunki materialne) wracają znów

do początku linii, o podłożu korporealnym, zmysłowym i zwierzęcym. Przecież nie ma dialogu pomiędzy odcieleśnionymi umysłami.

To, że określenie ejdetyczna nie jest prostą, bezsporną kwestią, jak powiedzieliśmy, uwidacznia się szczególnie w odniesieniu do Idei idei, idei Dobra. Dialektyka winna prowadzić do wiedzy o byciu rzeczy (to jest ich τί ἐστι, „cosiości”); to byłby najwyższy rezultat ścieżki ku wiedzy, działania poznającego na przedmiocie poznania. Jednakże kluczowym jest pytanie o to, co „poza” tym mówi Dobro? Otóż poza wiedzą τί ἐστι, Dobro, u źródeł całości wyłaniania się, wskazuje na dalsze osiągnięcie, to jest najwyższą μάθημα (zgodnie z tym, co pisze w Liście VII). Można rzec, że Dobro wskazuje na połączeniu podmiotu i przedmiotu, realizację ich nierozdzielności; w dialektyce mieliśmy wciąż jeszcze poznającego i przedmiot poznania, ale to w „poza”, które osadza się w śladach języka Dobra, leży spełnienie ich nierozdzielności, współprzynależności poznającego i przedmiotu poznania. To jest właśnie dobro; dokładnie To Dobro, o ile w ogóle takie orzekanie jest możliwe. Ów podmiot i przedmiot nie tylko mogą, ale odpowiadają na siebie i towarzyszą sobie nawzajem. Takim może być właśnie Dobro. Tu jest też mowa o dekompozycji tego sposobu rozróżniania, różnicy, która nie ma wartości ontologicznej, ale jedynie prowizoryczną, jako czasowa funkcja heurystyczna, ograniczona do dyskursywnej analizy. Na tym poziomie dokonujemy (na przykład) rozróżnień, wskazując na poziom zmysłowy i inteligibilny, a także odpowiadające im przedmioty rozumiane bądź jako „cienie”, bądź mające ejdetyczny charakter.

Dyskurs i rozróżnienia, które utrzymują poznającego i przedmiot poznania jako oddzielone, mają (oczywiście) fundamentalne znaczenie heurystyczne, gdyż w toku dyskursywnej analizy umożliwiają postępujące wzwyż określenia. Są to jednak rozróżnienia w obrębie logosu, a nie bytu. Nie mają ontologicznej wartości, jedynie prowizoryczną; należą do logosu i jako takie winny zostać przekroczone. Dobro służy tu jako przypomnienie owych granic, dyskursywnych rozróżnień; chodzi o przypomnienie, które uniemożliwia fatalne w skutkach zapomnienie, na przykład zapomnienie prowadzące do założenia, że epistemologiczna władza i określenie przedmiotów stanowią cel ostateczny. Dobro mówi nam, że to nie one są celami ostatecznymi, gdyż cel przekracza rozum i leży w przeświadczeniu iż poznający i poznawane, choć różne, nie są oddzielne (to jest nie są tożsame, ale oddzielne); a zatem bycie różnym, przy czym nie pojęte jako drugie, leżące samotnie w opozycji. W ten sposób elementy te nie mogą być rozdzielone, jedynie określone konceptualnie; dokonuje się to także poprzez transgresję dyskursów, szczególnie dyskursu pisanego, w którym formy te krystalizują się najlepiej. Dobro zabiera nas „poza” zadanie określenia bytów w ich „cosiości” i tym samym otwiera drogę do zjednania poszukującego i poszukiwanego, poznającego i poznawanego, przekroczenia rozróżnień, które wyczerpały swoje funkcje, ich *raison d’être* i dlatego też muszą pozostać w tyle. To jest właśnie „poza” bytem, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Dobro uciekające i wciąż na nowo chwywane odsłania nam, że życie jest w gruncie rzeczy kołem; przypomina nam, że dwa końce trzeba umieścić w ciągłości, a ich linearna opozycja nie może być utrzymana absolutnie, ale

musi zostać przekroczona i ostatecznie porzucona. Nie jest to więc jedynie kwestia wznoszenia się czy też krążenia z dołu na górę i znów w dół. Samo krążenie leży w sercu dynamiki *Państwa*.

Pozwólcie mi raz jeszcze przypomnieć, że patrzeć na słońce wskazuje na relację do bytu, który chcemy poznać, a więc do przedmiotu; prócz tej relacji, trzeba być świadomym także innej – między okiem i tym, co oglądane. Warto o tym pamiętać. Rozróżnieni to ukazują siebie i własne bycie, to znaczy samoprezentację, własne Dobro. Wydaje mi się, że chodzi o Dobro samo, nie pojęcie czy jakiegokolwiek określenie konceptualne. „To co niewyraźalne” jest samo w sobie niewyraźalne, nie jako sekret, który stanowi manifest wycofanie się z pisania ku autorskiej kontroli własnych strategii na zawołanie. To, co niewyraźalne w sobie (jeśli tak można powiedzieć), owo ograniczenie, które jest bezwiednie przeżywane przez autora (nie zdecydowane, lecz przeżywane), stanowi ostateczną podstawę i ramę (jakkolwiek dziwnie to brzmi) wiedzy; wiedzy, która w nich się wydarza. Bez tej podstawy wiedza, o ile nie jest niemożliwa, to przynajmniej nadzwyczaj zubożona i wielce ułomna, a nawet niebezpieczna. Nie jest to zapewne przypadek, że w pierwszych liniach *Etyki Nikomachejskiej* podkreślone jest zorientowanie nie tylko wiedzy i badania, ale wszelkiej ludzkiej aktywności w Dobru, oparcie się na tym kierunku, który ostatecznie podąża ku Niemu; często powtarza się tam, że jest to uniwersalnie akceptowane przekonanie. Czymże w ogóle jest możliwość poznania, zadanie εἰσασία, bez tej orientacji, bez owego ostatecznego horyzontu?

To, co jest niewyraźne, czego nie da się określić jako οὐσία, nie jest przy tym pozbawione relacji do dyskursu wiedzy, kulminującego w dialektyce; raczej stanowi jego wypełnienie i zakończenie – stanowi (jak już powiedzieliśmy) najszlachetniejszą μάθημα. Jest ono samą πράγμα, z tym zastrzeżeniem, że nie da się tego całkowicie wyrazić. Stanowi osobliwość każdego bytu – nie możliwą do ujęcia ejdetycznego; przynajmniej nie w pełni, nigdy w pełni. Byt powraca więc do dobra faktu, tzn. faktu, że jest, do tego dobrego faktu, że jest – dobra własnego bytu.

Jeszcze jedna uwaga na marginesie: myślę, że doświadczenie przyjaźni u Arystotelesa można potraktować jako szczególny wykład wspomnianego wyżej powiązania rzeczywistości cielesnej i zmysłowej oraz dialektyki. Te niezwykle fragmenty z dziewiątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*, które studiowaliśmy dwa lata temu w *Collegium*, ukazują przyjaźń jako nade wszystko dzielenie się αἴσθησις, jako συναισθησις, współ-odczuwanie, czyli współ-czucie, współ-odczuwanie, będące owocem zwykłego bycia razem, nawet bez rozmowy. Te fragmenty pozwalają nam wreszcie powiązać żywą zmysłowość i dialektykę jako praktykę wspólnotową. Jestem przekonana, że jest to też forma Dobra; przyjaźń rozumiana dosłownie jako zbliżenie dialektyki i żywotności.

Podwójne Źródło

Chciałam także zamieścić fragment dotyczący „podwójnego źródła”, co mogłoby podważyć nasze dotychczasowe ustalenia odnośnie jedno-rodzicielskiej rozrodczości, czy

też jedno-rodzicielskiej prokreacji. Z jednej bowiem strony, Dobro może być odtwarzane dzięki śladom, które zostawia za sobą, na sposób nie-konceptualny, poza ejdetycznym określeniem: w domenie tego, co inteligibilne, gdzie intelekt kontempluje to, co inteligibilne; ale można je odtwarzać także w synu, w słonecznym potomstwie i wszystkim, co od niego pochodzi, w procesji ujawniającej cały kosmos i jego zarówno uporządkowanych i nieuporządkowanych kolejach losu. Wszechświat zmysłowy pochodziłby z przelewającej się obfitości i hojności ojca.

Z drugiej strony, Platon konsekwentnie sygnalizuje ograniczenia i jednostronność narracji samotnego rodzicielstwa. Przyczyny bowiem muszą być dwie, źródło jawi się jako dwojaki. Aby mogło się udzielić, odsłonić swoją ekspansywność, Dobro potrzebuje otwartości w którą mogłoby się wlać, receptywności, w której może się ujawnić. Rodzenie zakłada owo towarzystwo. Są to momenty niezwykle trudne w *Corpus Platonicum*.

Platon przeciwstawia Dobru inną zasadę, która jest równie praźródłowa (o ile nie bardziej) i która skrywa się pod wieloma maskami; czyni to zawsze po namyśle, a przy tym bardzo ostrożnie. Jest to zasada utkana z obrazów, mitów i metafor; gdy tylko dochodzi się do jej granic, od razu popada w niewyraźność.

To, co jest szczególnie niejawne w narracji przelewającego się ojcostwie, to pośrednio wyrażona, a przy tym żywotna potrzeba *locus*, tego-w-czym (ἐν ᾧ). W *Timajosie*, przybiera ono różne nazwy, może być wielorako przedstawiane, a przy tym pozostaje nieuchwytnie, odporne na wszelkie próby ujęcia opisowego. Jego wprowadzenie wyznacza

nagłą zmianę tempa i nowy początek (47e), w którym trzeba uznać drugą, praźródłową zasadę. I tak, po tym jak opisał pracę Demiurga i powołanie do bycia kosmosu poprzez obliczenia i wiedzę matematyczną, zwraca się Timajos następującymi słowami: w porządku, ale rzecz jasna, zapomnieliśmy tu o czymś; aby ujawnić się w owej przelewającej obfitością szczodrości, to znaczy nadmiarze i rozlewającej się rozrodczości, Dobro musi mieć miejsce do którego mogłoby ująć. Owo „to-w-czym” przyjmuje wiele imion w *Timajosie*, z których pierwszym jest „konieczność”; ale także $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$. Lubię tłumaczyć ten nieprzekładalny termin jako „otwarcie”. Bez tego kontenera stawania się, „otwarcia”, odstępu też czy obszaru receptywności, nie sposób jakkolwiek pomyśleć o rozlewaniu się czy też prokreacji Dobra. Jednocześnie jest ono właściwie niedostrzegalne. Receptywność najłatwiej przeoczyć naprzeciw hipnotyzującego blasku tego, co receptywne. To, co nie jest rzeczą, ustępuje miejsca jawnemu postępowi rzeczy. Można by wiele powiedzieć o twórczości czy płodności Ojca, Demiurga, Dobra nie zastanawiając się nad warunkami koniecznymi do urzeczywistnienia narodzin, a które muszą być dane, żeby rodzenie w ogóle mogło się ziścić. Wydaje się, że Platon zastanawia się nad tym i próbuje udzielić odpowiedzi poprzez wprowadzenie drugiej zasady – $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$: musimy mówić o źródle jako dwoistym, nawet w radykalnej niewspółmierności tych dwóch tych dwóch $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$, tych dwóch zasad.

W *Państwie* spotykamy analogiczny ruch, z początku w księdze VII, gdy (po tym jak więzień jest już poza jaskinią) mówi o „słońcu w jego $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ” (słońcu na niebie, które jest wszechogarniające i w którym wszystko się

rozwija, w otwartości stawania się) i znajduje wypełnieni w zamykającym micie o śródziemnomorskiej matce. (Nie trzeba dodawać, że mit z trudem można postrzegać jako domknięcie czy konkluzję.) Tutaj, pośrodku bardzo uporządkowanego/ustrukturyzowanego kosmosu, *Ἀνάγκη*, Konieczność, przedstawiona jest jako siedząca w nieprzeniknionej ciszy, otoczona gronem córek, które nie mówią, ale śpiewają, same otoczone przez dalszych tłumaczy. Oba dialogi, skupione wokół narracji o ojcowskim/twórczym działaniu Dobra, dryfują w kierunku uznania czegoś brakującego, czegoś, co wymknęło się pierwszemu badaniu; narracja musi zostać niejako rozpoczęta od nowa, poprawiona, uzupełniona.

Fakt, że to, co matczyne wkrada się na scenę w obu przypadkach, co więcej jako rezultat namysłu, wskazuje, że być może mamy tu do czynienia z cofaniem się jeszcze bardziej ekstremalnym, nieodwracalnym, archaicznym niż w przypadku uciekającego ojca. Świadczy o tym także napięcie, któremu poddany jest *λόγος* – to zmieniając się w *μῦθος*, to wytracony w nieprzejrzystych próbach predykcji, aż w końcu przy granicy milczenia.

Sprawiedliwość

Państwo nie tylko krąży wokół centralnych zagadnień Dobra i dryfowania ku Konieczności, ale poprzedza je równie istotna kwestia – zagadnienie sprawiedliwości. Temat ten podjęty jest ponownie w księgach następujących po księdze VII i jest lingwistycznie adresowany aż do końca tekstu.

Przygotowałam jeszcze kilka uwag odnośnie Sprawiedliwości jako innej odslony Dobra. Dzisiejszy wykład rozpoczęliśmy od zwrócenia uwagi na Dobro, które zbiega przed nami, pozostawiając ślady w świecie zjawisk, który wywołuje. Innymi słowy, podjęliśmy próbę wytropienia Dobra, rozważając konsekwencje jego przebudzenia, filiacji. Ale być może powinniśmy szukać także śladów za nami, nie mniej niż przed nami; być może podążaliśmy nie zauważając czegoś, co nie jest nieistotne.

Istnieje ciągły i ścisły paralelizm między językiem, który używa się do opisu Dobra i sprawiedliwości, poczynając od charakterystyki ich badań jako kwestii polowania, tropienia. Są one równie uciekające i nieuchwytnie. Trzeba poza tym powiedzieć, iż sprawiedliwość jest przede wszystkim powiązana ze współmiernością, spawaniem różnicy, harmonizowaniem jej jako takiej, a zatem siłą jednoczącą, powiększającą, a nawet chroniącą różnicę jako taką. Mamy tu wiele przytoczonych przykładów, które próbują dopracować obraz sprawiedliwości: weźmy na przykład harmonię akordu, w którym różne dźwięki ujęte są razem. Otóż nie byłby on tym czym jest gdyby nie składał się z różnych dźwięków jako takich. To właśnie zdaje mi się być swoista preambuła, czy też dosłowne przygotowanie własności, które następnie zostaną odniesione do Dobra. Chciałabym podsumować kilkoma uwagami odnośnie jaskini, naszej sytuacji w niej, a także powrócić do pytania co to znaczy doświadczać Dobra o ile nie da się go poznać ejdetycznie, a także co znaczy mówić o sprawiedliwości i Dobru, w jaki sposób tekst pisany (dociekania filozoficzne w jakiegokolwiek formie) odslania się w $\psi\upsilon\chi\eta$ i poucza życie.

Jaskinia nie jest w gruncie rzeczy obrazem naszej kondycji ludzkiej, jak to się często mówi. Jest wręcz odwrotnie. Nie wszyscy ludzie są więźniami w podziemnej scenerii: mamy tu także lalkarzy, którzy zapewniają więźniom rozrywkę i utrzymują w nieświadomości. Ludzie wykorzystują innych ludzi. Jaskinia jest więc obrazem polityki i walki o nią, tego, co mogłoby oznaczać otwarcie pewnej przestrzeni i możliwości wprowadzenia sprawiedliwości na scenę, do ψυχή, do πόλις. Możemy postrzegać jaskinię jako obraz inicjalny, załączkowy w którym da się dostrzec dynamizm, możliwość ewolucji, zmiany i przemiany, jakkolwiek odległych.

Przekłóżył Piotr Prokopowicz

Kevin Corrigan
Światło Dobra: Dziedzictwo Państwa Platona

Uwagi wstępne

Zanim przedstawię pokrótce tematy, którymi pragnę się zająć w tym rozdziale, pozwolę sobie zacząć od trzech wstępnych przemyśleń, które, przynajmniej po części, pomogą osadzić księgę VI *Państwa* we właściwym kontekście; jednocześnie nie do końca przystają względem siebie ani też nie zyskały uwagi, na jaką zasługują.

1) Po pierwsze, we wczesnych partiach księgi VI, możemy znaleźć kilka ważnych refleksji, m.in.: *corruptio optimi pessima*, czyli, najgorszą rzeczą jest deprawować to, co najlepsze. Inna, być może bardziej pesymistyczna czy też realistyczna myśl: nawet to, co dobre rzuca cień; wszystkie własności, które czynią możliwym filozofa-króla (piękno, zdrowie, siła, szlachetne urodzenie, etc.) mogą go jednocześnie deprawować (*Resp.* 491c). A zatem, nawet najlepiej uposażonej osobie potrzeba nie tylko wszelkich właściwych cech, ale i odpowiedniego otoczenia: „każde

nasienie... potrzebuje właściwej gleby i pory roku” (491d). Co więcej, jeśli władza najlepszego ma się ziścić (502b-c), potrzeba polis pomocy bożej (499b-c: niezależnie czy w rezultacie przypadku czy dzięki boskiemu natchnieniu; por. 492a–493a). Jak może dojść do takiego zrównania? Analogia Słońce-Dobro powinna nam pomóc w znalezieniu odpowiedzi.

2) Po drugie, choć jedną z ostatnich rzeczy, które kojarzymy z Platonem jest fakt, że propaguje on inteligibilną wyobraźnię, to przecież zaraz zanim pojawia się Analogia Słońca czy Linii, Sokrates wprowadza dwustronnie ukierunkowaną siłę wyobraźni, tj. jej potencjał wznoszenia się poprzez obrazy oraz zstępowania (tj. inteligibilnego rozumienia) poprzez formy. Czym jest to co *naśladuje* filozof, pyta Sokrates (500c–501c)? – Filozof naśladuje prawdziwe byty, które są uporządkowane oraz „zawsze takie same, nigdy nie popełniające lub doznające niesprawiedliwości” (501c3–4), co więcej, jest on przez nie kształtowany (501c5) czy też upodabnia się do nich (501d1); i rzeczywiście, powinien postępować niczym *malarz obdarzony wyobraźnią*, inaczej *polis* nigdy nie zostanie w pełni zrealizowane, tj. *jeśli malarz nie nakreśli jej (polis) zarysu, przy użyciu boskiego modelu* (500e: εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι). W tym właśnie miejscu, przed Metaforą Linii Podzielonej, Sokrates kreśli model, za którym powinni podążać twórcy-konstytucji: nie chodzi tylko o to, aby wpatrywali się w ów paradygmat, jak Demiurg w *Timajosie*, ale powinni *tworzyć* w bytach ludzkich (w tym w sobie) nową *wyobrażeniową konstytucję*: „łącząc i mieszając obraz człowieka, przy pomocy wzorców z jego

codziennych zajęć oraz tego modelu, który Homer nazywał obrazem i naturą bóstwa zrodzonego w człowieku” (501b: συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ’ ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν (*Iliada* I, 131) ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον). A zatem, pomimo niskiej wartości malarstwa, pod koniec księgi VI, tj. wyobraźni w ramach Linii Podzielonej (εἰκασία), mamy również pośredni, bardziej kreatywny czy też dwustronnie zwrócony sens siły wyobraźni jako skoczni dla myśli czy rozumienia, co rozważane jest szerzej w księgach VI i VII. Tu też chciałem położyć akcent na pozytywny aspekt wyobraźni, co jednocześnie uwypukla fakt, że pomimo wszystko, posługujemy się obrazami: filozof-malarz „używa boskiego modelu” (500e3–4: τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενος), aby „konstytucja, która odbywa się za pomocą mitu w słowach, osiągnęła swoje spełnienie (τέλος) w działaniu” (501e4–5). Czy „wyobraźnia” ma zatem do odegrania jakąś pozytywną rolę w tych kluczowych księgach *Państwa*, pomimo, czy też wraz z krytyką poezji opartej na imitacji z ksiąg II-III oraz X? Czy Platon proponuje swoistą wizję artystyczną, którą należy ująć w inny sposób niż dominujące wówczas konwencje?

3) I wreszcie, na krańcach poznania zmysłowego i myśli, w pewien sposób dostrzegamy jakiś rodzaj przecucia czy też nierozwiniętą zdolność, przeblysłk czegoś, co przekracza zmysły i myśl. W akapitach 505a–506a, Sokrates twierdzi, że każda dusza szuka Dobra i czyni wszystko, ze względu na Nie. Dusza, mówi, „przeczuwa, że Dobro jest *czymś* (ἀπομαντευομένη τι εἶναι)... ale gubi się i nie

jest w stanie wystarczająco (ικανῶς) uchwycić czym jest” (505e). Z drugiej jednak strony, jak dodaje kilka wersów później (506a), nikt nie może niczego zrozumieć jeśli nie pozna Dobra w sposób wystarczający (ικανῶς). Owo niedookreślone „coś” wymyka się naszemu świadomemu ujęciu, jednocześnie warunkując, utrzymując i domykając wszystko czym jesteśmy i co czynimy; dla Proklosa, żyjącego nieco później: im wyższa zasada, tym bardziej wnikażąca w głąb, czy też intymna jest jej obecność bądź skutek. Samo Dobro jest zatem najbardziej intymną obecnością we wszystkim i dla wszystkiego. Zdaniem Plotyna, który żył nieco wcześniej od Proklosa, nie jesteśmy świadomi tego, że Dobro jest każdemu radykalnie znajome, nawet w naszym śnie, choć nie zauważamy tego (*Enneada* V 5 [32] 12). Czego ostatecznie pragną kochankowie, pyta w *Uczcie* Arystofanes? – „Czegoś jeszcze” pragnie każda dusza, czego nie jest w stanie wyrazić, ale „przeczuwa i wyraża zagadką, to czego pragnie” (192c-d: ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχῆ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται). Czym są zatem owe przeczucia, przebłyski „czegoś jeszcze” i jak je rozpoznajemy?

Wprowadzenie: Dobro

Inauguracja Dobra w księdze VI i VII *Państwa* wyznacza rewolucyjny zwrot w dziejach myśli. Nie jest Ona nazwą, pojęciem ogólnym czy też definiującym swoisty rodzaj, nie jest nawet „bogiem”, ale czymś „poza myślą”, poza „realnym bytem”, a jednocześnie źródłem intelektu i dlatego,

w pewnym sensie, czymś poznawalnym. Dobro jest Ideą, zapewne, ale nie taką, którą mamy w myśli, lecz taką, w której nie tylko byty zmysłowe i matematyczne, ale także inne Idee, czy też Formy, partycypują. Nie chodzi o istotę, definicję czy pojęcie, ale o to, w przedśmionkach czego odsłania się wszystko inne. W pewnym sensie, Dobro pojawia się tylko po to, żeby się „wycofać”, czy też stworzyć przestrzeń dla tego, co inteligibilne oraz dla tego, co zmysłowe, nadając im strukturę naturalną.

W rzeczywistości, już samo postawienie pytania o Dobro zakłada pośrednio dwie kwestie: rozróżnienie między tym, co realne, a pozorem, a także najlepszą miarę określającą ten podział. „Co do Dobra”, mówi Sokrates w *Państwie* 505e, „nikogo nie zadowolą li tylko pozory, ale każdy człowiek szuka jej realności; samo widziadło nie zaspokoi nikogo”. Następnie, Sokrates wprowadza zasadę, którą spotkamy także w *Timajosie*, a która będzie kluczowa u Arystotelesa, gdy mówi o ἐνέρπεια: „to, co jest niedoskonałe nie może być miarą niczego” oraz „aby zrealizować najwznioślejsze i najwłaściwsze badanie, powinniśmy odbyć tę dłuższą drogę i włożyć tyle samo wysiłku w samą naukę jak i w przygotowanie fizyczne” (504c-d). Miara idei Dobra określa, co jest najlepsze we wszystkim: w Ideach, przedmiotach matematycznych oraz przedmiotach konkretnych (to, co jest dobre czy też najlepsze w Sprawiedliwości samej, to, co najlepsze, czy też doskonałe w przypadku koła czy trójkąta, a także ograniczone doskonałości ciał czy szlachetnych czynów). Wszystko zatem jest zarazem sobą jak i na-podobieństwo-dobru, choć nie jest samym Dobrem (np. Idee takie jak Piękno czy Sprawiedliwość są zarazem sobą oraz

doskonale – jak Dobro). Dobro określa także właściwą proporcję między duszą, a ciałem, tym, co intelektualne, a tym, co fizyczne (por. powyższy fragment: „włożyć tyle samo wysiłku w samą naukę jak i w przygotowanie fizyczne”). Jest to szczególnie istotne, ponieważ każdy ważny obraz w księgach VI-VII wypływa z percepcji zmysłowej, żeby sprowokować wzniesienie się poprzez wyobraźnię do tego, co inteligibilne, wraz z odpowiednim mu zejściem poprzez wgląd intelektu, który przywraca nas do wieloznaczności i cieni tego ucieleśnionego świata – ale wraz z owym prowadzącym nas wglądem.

Pragnę tu także uzasadnić następujące przekonania: po pierwsze, *Państwo* VI (i VII) dostarcza wglądu w dynamiczne pojęcie partycypacji, proponując nowy model do zrozumienia integracyjnej funkcji δύναμις, czy też siły, która antycypuje pojęcie aktu u Arystotelesa czy też ἐνέργεια; nakreśla bowiem niezbędną strukturę służącą zrozumieniu zakresu, funkcji oraz ograniczenia umysłu i duszy pewnymi sposobami, które okażą się rewolucyjne w historii myśli (tym zajmę się pod koniec tego rozdziału); po drugie, Metafora Linii Podzielonej dostarcza szablonu „wznoszenia się do” i „zstępowania od” Dobra, kreśląc wyobrazeniowe rusztowanie konieczne do zrozumienia dialektyki synoptycznej, czy też dialektyki, która „widzi rzeczy razem” (synoptyka), w programie wychowania opracowanym w księdze VII. Wreszcie, przekonanie natury ogólnej, iż cztery główne metafory ksiąg VI-VII (Słońce-Dobro, Linia Podzielona, Jaskinia, metoda dialektyki i powrotu do jaskini) nie mogą być rozumiane z perspektywy

niektórych współczesnych interpretacji Dobra jako nagłówka dedukcyjnego systemu hipotez, klas, abstrakcyjnych uniwersaliów lub własności transcendentálnych. Dobro (i inne podporządkowane pod niego Idee) wymykają się wszystkim tym strategiom. Centralnym zagadnieniem dla Platona jest znalezienie odpowiedniej μέθοδος, πραγματεία, νόμος, διαλεκτική (Sokrates używa wszystkich tych terminów), czyli przemieniającej *aktywności w praktyce*, nakierowanej w stronę i poprzez Dobro, a umożliwiającej najlepszą możliwą konstytucję siebie i polis. „Praktyka” jest być może złą nazwą, ponieważ Platona, jak sądzę, interesuje coś głębszego niż praktyka, przynajmniej w post-arystotelesowskim, czy post-marksistowskim użyciu tego terminu. Jak zobaczymy pod koniec rozdziału, to właśnie Plotyn (III w.), a przed nim Alkinous (II w.), dostarczają nam jednej z najbardziej przekonujących i całościowych interpretacji platońskiego Dobra.

Przegląd *Państwa*, księgi VI-VII

Pozwólcie, że najpierw przedstawię pokrótce, w jaki sposób postrzegam cztery fragmenty, czy też „obrazy” z ostatnich akapitów księgi VI i całości księgi VII.

Po pierwsze, Analogia Słońce-Dobro obrazuje całość natury, wychowania oraz otoczenia bytów w ich relacji do swojego źródła; bytów, które nie potrzebują niczego dodatkowego, *co trzeba im przydać* prócz tego, co jest im już dane poprzez ich otoczenie; bytów, w których zdolność

uczenia się i organ umożliwiający naukę, są już zawarte „w duszy każdej [osoby]” (518c).

Po drugie, Metafora Linii Podzielonej wytwarza w duszy dynamiczną drabinę zwróconą ku nieuwarunkowanemu źródłu czy też zasadzie (511b-c), będącej spoiwem całej linii. Każdy jej „odcinek” ogranicza duszę, ale jednocześnie nadaje jej (z góry) moc doznawania (receptive activities); Sokrates nazywa je *παθήματα* (uczucia, których doświadcza czy też akty doznaniowe), po ciągłej linii wzrostu partycypacji w jasności i prawdzie (511d6-e4).

Po trzecie, Jaskinia ukazuje konsekwencje nie „trzymania się” w (wartościowym) życiu tego, co pochodzi z góry (511c) – w gruncie rzeczy, konsekwencje nie dostrzegania tego *w ogóle* – oraz późniejszą konieczność wspólnego wyjścia z jaskini pomimo ryzyka, szczególnie ryzyka powrotu do jaskini.

Wreszcie, z przeciwstawnych wieloznaczności i sprzeczności poznania zmysłowego, wybudza się dusza ku myśli (523a i dalej – obraz o którym mówiliśmy poprzednio, omawiając *Fedona*), ku pokrewieństwu ze wszystkim (524a i dalej – dzięki temu może ona rozróżnić między Ideami, a tym, co partycypuje, ujrzeć ich razem, nie skupiać się głównie na ich specyficznych *zastosowanych* wartościach, ale na myśl i uchwyceniu realności), aby zintegrowany człowiek mógł powrócić do Jaskini już bez przeblysków, ale zaznajomiony z realnością. W tym rozdziale nie będę więc ograniczał się do zbadania Analogii Słońce-Dobro i Metafory Linii Podzielonej.

Analogia Słońce-Dobro

Mając powyższy szkic w pamięci, przyjrzyjmy się wpierw analogii między Dobrem, a Słońcem; chodzi o rozważenie odpowiadającego naturze rzeczy otoczenia dla właściwego dojrzewania władcy (por. pierwsza z uwag wstępnych), a także kwestię partycypacji, mocy i energii.

Partycypacja nie leży całkowicie w naszej mocy, zależy bowiem od Idei; jak to właściwie funkcjonuje? Jak zależność czy też pasywność/receptywność (nawet przy aktywnych zdolnościach) może stać się konkretnym momentem zwykłego doświadczenia? – To właśnie ukazuje Sokrates dzięki słynnej Metaforze Słońca, którą w pewien sposób umieszcza w ramach „największej nauki” o Dobru. Nie chodzi tu o relację podmiot-orzeczenie, tj. posiadania określonych cech czy własności, ale pewną usytuowaną-pomiędzy, dynamiczną relację, zarazem horyzontalną i wertykalną. Wzrok, jak zauważa Sokrates, potrzebuje (507d5–9: προσδεῖται) nie tylko własnych i przedmiotowych zdolności, lecz także ‘czegoś trzeciego’ – światła słońca. Jeśli pominąć ów element (507c11-d1: ὁ ἔαν μὴ παραγένηται τρίτον...; por. też 507e1), to „oczy nie zobaczą niczego, a kolory pozostaną niewidoczne” (507e). Zatem zdolność czy też moc, którą wzrok „posiada” aby móc ujrzeć inne rzeczy oraz samo słońce, jest tak naprawdę *uzyskana* w postaci „wypływu” słońca, będącego jednocześnie przyczyną tego, że wzrok jest „podobny do słońca” (508a-b). Analogicznie, w domenie myślenia, Dobro udziela prawdy przedmiotom poznania oraz możliwość, czy też moc poznania poznającemu (508e1–3).

Doświadczamy zatem czegoś analogicznego w percepcji i w myśleniu. Gdy patrzymy na przedmioty w mroku nocy, przypominamy ślepców, jakby *aktualnie nie było w nas czystego widzenia* (508c7: ὥσπερ οὐκ ἐνοῦσης καθαῶς ὄψεως); gdy znów patrzymy na przedmioty oświetlone światłem słońca, zdaje się nam ‘jakby *było w nich*’ (tj. oczach) faktycznie wyraźne widzenie (508d1–2: καὶ τοῖς αὐτοῖς τοῦτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται). Partycypację często pojmujemy się jako obecność czy też ‘bycie w’ określonych, ograniczonych rzeczach (por. Brisson 64–65 przypis 3); jednak ‘bycie w’ czymś jest tu pojęte subtelniej: nie mamy jasnej linii dzielącej początek widzenia i granice światła, gdyż bez tego ostatniego, nie ma przecież widzenia. Wszelka zdolność staje się realna jako przedsięwzięcie oparte na współpracy nie tylko ze wszystkim, co istnieje w widzialnym świecie, szczególnie Słońcem, ale także (a nawet bardziej) ze światem niewidzialnym. Dzięki współdziałaniu tego, co sprawia, że rzeczy stają się widzialne i poznawalne, coś zostaje dołączone do naszych organów zmysłowych i umysłu, co czyni je doznającymi: w ciemności, zdaje się, że nie ma widzenia w oczach, ale już w świetle dnia, czyste widzenie zdaje się być w nich.

Podobnie, choć nieco intymniej obecne, wiedza i prawda, o których faktycznie myślimy, nie są po prostu w nas, co zazwyczaj zakładamy; nie znajdują się też w Dobru, ale otrzymujemy je nieświadomie jako dar Dobra, dzięki któremu faktycznie myślimy (509a). Gdy znów oko duszy utkwí wzrok w tym, co zmieszane z ciemnością, wtedy dusza popada w opinie, tępi się, zmienia wciąż opinie, to w tę, to w tamtą stronę i przypomina kogoś pozbawionego νοῦς

(umysłu; 508d). Innymi słowy, kluczowa funkcja naszych rzeczywistych myśli nie jest, ściśle mówiąc, *nasza*. Mogę ‘mieć’ kawałek ciasta (μετέχειν z biernikiem) – zjadam ciasto i staje się ono częścią mnie. Mam coś (z) „piękną”, „dobroci”, „sprawiedliwości” itp. (μετέχειν z dopełniaczem) i choć mogę być piękny, dobry lub sprawiedliwy, uczestniczę w czymś, co we mnie nie znika; zamiast tego należę do niego.

Porównam pokrótce powyższy obraz z *Fedonem* i wcześniejszymi dialogami. W *Fedonie*, Sokrates ujmuje partycypację w następujących kategoriach:

Jeśli cokolwiek jest piękne poza Pięknem Samym, to jest takie tylko dlatego, że uczestniczy w owym Pięknie (διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ)... pozostawmy więc wszystkie inne przyczyny i trzymajmy się (choćby nieumiejętnie, a nawet prostacko) tej właśnie przyczyny, której nic innego nie czyni piękną (οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν) prócz obecności czy też wzajemności z (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία) owym Pięknem, jakkolwiek zostało mu przydane (ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ ὅπῃ δὴ και ὅπως προσγενομένη)... Nie posuwam się aż tak daleko, aby obstawać przy tym, ale tylko o to mi idzie, że przez owo Piękno wszystko, co piękne takim się staje... to wydaje mi się najbezpieczniejszą odpowiedzią (100c4-d8).

A zatem, obecność czy wzajemność Piękna w partycypującym „czyni” go pięknym. Taki pogląd odnajdziemy

także we wcześniejszych dialogach. Idee, choć oddzielone i niezmiennie, istnieją jakoś w rzeczach; *dzięki* nim definiujemy przedmioty jednostkowe (*Eutyfron* 5d); to Idea „sprawia” (ποιεῖ), że mają one formę (*Hippiasz Większy* 300a9), *dzięki* obecności (*Lysis* 217d-e: λευκοῦ παρουσίας λευκαί; *Hippiasz Większy* 294a-c) bądź powiązaniu (*Hippiasz Większy* 300a10: τὸ κοινὸν). Rzeczy „mają” je (*Lizjasz* 217e; *Hippiasz Większy* 300a9) bądź uczestniczą w nich (*Gorgiasz* 467e); albo znów, są one „dodane do” (προσγένηται) rzeczy (*Hippiasz Większy* 292d; 294a: παραγεγόμενον). W *Fedonie*, Sokrates pozostawia kwestię otwartą ‘w jaki sposób są one przydane do rzeczy’, a sam tekst jest czasem kwestionowany. Jaki bowiem sens ma sokratejskie twierdzenie, że obecność bądź wzajemność Piękna zostało włączone? Czy chodzi o to, że Piękno czy też obecność i połączenie z Pięknym zostały dodane? I znów, jak może Piękno być dodane?

Sądzę, że Analogia Słońca pomoże nam rozjaśnić tą kwestię. Czasownik παραγίγνεσθαι („dodany do”) z księgi VI wyraża podobną wieloznaczność, jak czasownik προσγίγνεσθαι w *Fedonie* (100c-d) oraz παραγίγνεσθαι/προσγίγνεσθαι w *Hippiaszu Większym* (294a; 292d), choć tu (tj. w *Państwie*), przyczyna owej wieloznaczności jest bardziej przejrzysta: to, co jest dodane pochodzi od Słońca/Dobra jako przyczyny, ale nie tyle pewnej ilości, co dynamicznej relacji, podatnej na mniejszy bądź większy [stopień natężenie], a która aktualizuje – w relacji do tego, co partycypuje – uczestnictwo w bycie, obecność w widzącym oku, czy pokrewieństwo wzrok-widzenie, przedmiot-widziane, światło oraz przyczynę czyniącą widzenie i cokolwiek innego

możliwymi. Zbieżność terminów „bycie dodanym” i jemu pokrewnych (παραγίγνεσθαι – 507d1; ἐνεῖναι, παρεῖναι, παραγίγνεσθαι – 507d11-e2; ἐγγίγνεσθαι – 508a11; ἐνεῖναι – 508c7; d2; wraz z przyczynowym użyciem terminów „otrzymywanie” i „dostarczanie”, co wciąż spotykamy – 508 i dalej) pozwala nam wyciągnąć kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, zdolności są w tym kontekście praktycznie tym samym, co akty, czyli aktywne siły, które są jednocześnie receptywne, jak w późniejszym użyciu Arystotelesa – co sugeruje Adam. Co najważniejsze, zdolności nie są ani całkowicie immanentne, ani całkowicie transcendentne, ale *umiejscowione pomiędzy*.

Po drugie, to, co z jednej perspektywy zdaje się być udzielane przez Dobro czy Słońce, z innej okazuje się *moją własną myślą, czy doznaniem*, gdyż w gruncie rzeczy mamy do czynienia z jedną rzeczywistością, oglądaną w różnych perspektywach. Powiedzieć, że moje doznanie i myśli są całkowicie, czy choćby prymarnie, moje jest po prostu fałszem, w świetle powyższej analogii. Aktywność myślenia, pochodnie doznania, określa, jeśli tak można rzec, linię ciągłą zwróconą w kierunku wypływu czy też darzenia Dobra; nie ma zatem doznania, które byłoby możliwe bez Dobra, w myśl powyższej analogii. Z tego też powodu, na początku tej księgi *Państwa*, Sokrates podkreśla, że choć Dobro dostrzegamy na samym końcu, to jednocześnie stanowi najbardziej konieczną, fundamentalną i użyteczną obecność we wszystkim (505a-b). Używając terminu partycypacji, Dobro jest „*tym dzięki czemu to, co sprawiedliwe i inne [wartości] stają się użyteczne i korzystne*” (505a3–4: ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται).

Po trzecie, partycypacja nie jest po prostu dwustronną relacją dodawania czy dzielenia między dwoma różnymi przedmiotami, ale raczej tworzy strukturę sieciową na Lini Podzielonej: im więcej światła, tym więcej widzę; im większa siła skupienia otwartości prawdy, tym prawdziwsza jest moja myśl, im moje zdolności są lepiej nastrojone i zintegrowane wertykalnie, tym pełniejsze jest moje *istnienie*. Nie *ma* partycypującego bez mocy Dobra. Być wyrazistym nie znaczy obyć się bez Dobra, ale raczej podążać mocniej za przyczyną, która czyni nas tym, kim naprawdę jesteśmy. Być wyrazistszym oznacza być pełniej przenikniętym światłem prawdy.

W gruncie rzeczy, *Państwo* jest dialogiem zajmującym się mocą, zdolnością i ich faktycznym źródłem – nie tylko mocą „silniejszego” z księgi I, ale jak mówi Glaukon w księdze II, 385b: „jaką moc (δύναμις) ma sprawiedliwość, gdy rzeczywiście zamieszkuje w duszy?”. W księgach VI-VII, Sokrates określa ową moc/zdolność/naturę podmiotowości jako *aktywność* w ogóle (podobnie czyni Arystoteles): widzenie, słyszenie, myślenie, rozumienie czy kontemplowanie (por. 479e), wszystkie są jakimiś δυνάμεις (mocami), aktualizowanymi mocą słońca w rzeczywistości zmysłowej czy też *mocą* Dobra w świecie inteligibilnym. W każdym przypadku, jak argumentuje Sokrates, przyglądamy się temu, w stronę którego zwrócona jest owa moc i w stronę tego, co *czyni* – tzn. tego, co wytwarza czy powoduje (477d1: ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται), określając tym samym ową moc czy też zdolność w relacji do jej przedmiotu.

Krótko mówiąc, percepcja w *Panstwie* VI to aktualizujący zbieg trzech (bądź czterech) mocy w jednej

rzeczywistości: mocy postrzegania (507c8), postrzeganego obiektu, światła jako wypływu słońca (508b6–7) oraz mocy samego słońca (507b–508d). Odpowiednikiem tego w świecie inteligibilnym, czyli kontemplacji, myśli czy rozumienia, jest dodatkowo tworzenie lub wytwarzanie nowej rzeczywistości (508d–509d), gdyż Dobro nie tylko *tworzy* substancję i byt, ale także czyni nas *mysłącymi*, a nasze myślenie (w tej perspektywie) staje się twórcze; jednym z głównych tematów Sokratesa, który przewija się przez całą księgę VI, jest przekonanie, że wszystko, co czynimy, stanowiąc zasiewanie naszego otoczenia (491b–499c), tworzy i formuje zarazem nas jak i innych, na jakiś rzeczywisty styl, podobnie jak otoczenie i natura-nasienia każdej osoby sprawia, że staje się ona tym, kim jest na dobre i na złe (491d). Każda zatem aktywność posiada także wymiar kosmiczny, prócz psychologicznego i społeczno-politycznego; a więc aktywność myślenia wymaga dodatkowo nad-kosmicznego wymiaru, co oznacza, że sama dusza musi się zwrócić z powrotem do Bytu i światła, które czyni Byt widzialnym z najwyższej mocy wszystkiego: Dobro, która jest „poza byciem w randze i najwyższej mocy” (509b). Dzięki partycypacji jesteśmy – nawet postrzegając najmniejsze rzeczy – jednocześnie istotami kosmicznymi i nad-kosmicznymi. Można powiedzieć, że ten pogląd leży u podstaw biologicznego myślenia Arystotelesa: kosmos jest wszędzie nasycony boskim celem i zdolnościami rozwojowymi; leży to także u podstaw Arystotelesowskiego pojęcia energii: wszelka możliwość potrzebuje jakiejś postaci energii, aby ją wybudzić i w całości jest wzajemnie powiązana poprzez matrycę boskiej energii. Z pewnością pogląd Arystotelesa różni się wielce

od poglądu Platona – także w jego określeniu „energia”. Gdy jednak argumentuje, że czynność nauczania i uczenia się stanowią pojedynczą aktywność, choć jednocześnie, z innej strony, aktywność dwoistą – doświadczaną z dwóch różnych perspektyw, możemy zrozumieć, że odnosi się do nauki Sokratesa w *Państwie*, czyli zrozumieć, że choć to ja stanowią podmiot własnej aktywności, to jednocześnie nie jest ona możliwa bez moich rodziców, nauczycieli, bliższego i dalszego otoczenia. Jeśli to właśnie aktywność Najlepszego stanowi to, co ostatecznie umożliwia tę aktywność, to nawet w najbardziej odnoszących się do mnie działaniach, moc Dobra jest intymniej (wręcz radykalnie) obecna, niż cokolwiek, co mógłbym później przypisać wyłącznie sobie.

Metafora Podzielonej Linii: wyobraźnia geometryczna

Przejdźmy następnie do obrazu Podzielonej Linii, czyli tego, co wyżej nazwałem inteligibilną wyobraźnią filozofa-malarza, czy też – uściślając w ramach tejże metafory – wprowadzenie pewnego typu geometrycznej wyobraźni, a przynajmniej, wyobraźni otwartej, w pewien sposób, na myślenie. Co prawda, w VI księdze *Państwa*, wyobraźnia umieszczona jest na linii podzielonej w ramach rzeczywistości zmysłowej, jako rodzaj malarstwa scenicznego, co wszakże przykuwa większość uwagi. Jednakże, w samym centrum obrazu Podzielonej Linii, geometra korzysta przecież z obrazów, które nie są statycznymi przecięciami linii, ale raczej środkami wznoszenia się w górę: najpierw

poprzez same obrazy, do pierwszego pułapu myśli czy też przedsiönka inteligibilnego „przecięcia” na linii podzielonej, a następnie, poprzez samą myśl do uchwycenia pierwszej zasady z której, zstępując w dół poprzez idee i dzięki nim, możemy wysuwać wnioski; tak przynajmniej interpretuję ów trudny fragment 510b–511c.

Sokrates formułuje to w następujący sposób:

„[Matematycy] korzystają z figur widzialnych i określają je za pomocą definicji (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται), lecz nie o nich myślą (διανοούμενοι), a o modelach, których tamte są podobiznami (ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε) ... owe figury, które kreślą i szkicują, a których obrazem są cienie i odbicia w wodzie (σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες), wykorzystują z kolei jako obrazy (εἰκόσιν), próbując zrozumieć owe inne w sobie, a których nie da się ujrzeć inaczej niż myślą (τῇ διανοίᾳ)... To właśnie nazywam inteligibilnym rodzajem i dodałem, że dusza w swoich poszukiwaniach, zmuszona jest posługiwać się hipotezami, nie dochodząc do pierwszej zasady, gdyż nie może sięgnąć poza własne założenia i użyć jako obrazów tych właśnie przedmiotów, które zostały wyobrażone na niższym poziomie (εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν), a które, w porównaniu z ich podobiznami, uznano za jasne, a tym samym za wartościowe w sobie – rozumiem... masz na myśli ... geometrię i nauki

jej pokrewne – Zrozum także, że przez wyższy odcinek tego, co inteligibilne, mam na myśli to, co sam rozum [dyskurs, argumentacja] chwyta mocą dialektyki, posługując się hipotezami, które choć nie są pierwszymi zasadami, to jednak stanowią źródłowe hipotezy, niczym schody czy punkty wyjścia (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἄρ' ἅς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), aby dojść do tego, co nieuwarunkowane (unhypothetical), pierwszej zasady wszystkiego. A gdy uchwyci już ową zasadę, powróci znów, trzymając się tego, co z niej wynika, i w ten sposób wyprowadza wnioski, nie używając w żaden sposób percepcji zmysłowej, lecz samych idei, przechodząc od jednej do drugiej i kończąc na ideach” (510d–511c, przekład uzgodniony z tłumaczeniem G. M. A. Grube’a). (warto też zwrócić uwagę na rozwój tego w księdze VII, 533b-e).

W następujący zatem sposób czytam ten trudny fragment: matematycy, na poziomie zmysłowym, chwytają to, co inteligibilne za pomocą pewnego rodzaju wyobraźni geometrycznej – używając jako *obrazów* tego, co zostało *wyobrażone* na najniższym poziomie (εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν), to znaczy, traktując εἰκασία nie jako zamknięty odcinek, ale raczej jako obraz, poprzez który można dostrzec coś wyższego. Drugi, niższy stopień dialektyki nie posługuje się już obrazami w ten sam

sposób, ale wykorzystuje obrazy intelektualne jako *hipotezy*, to znaczy schody i punkty wyjścia. Innymi słowy, choć poszerzona *wyobraźnia* sięga jedynie tutaj, to jednak, jak zobaczymy później w księdze VII, nawet ta, ograniczona moc geometrii i nauk jej pokrewnych może uwolnić więźniów z jaskini do światła słonecznego, gdzie z początku oglądają jedynie ‘boskie obrazy’ przedmiotów (532c τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῶν καὶ σκιὰς τῶν ὄντων), a później, dzięki takim naukom, jak geometria, dochodzą aż do kontemplacji (532c-d: πᾶσα αὐτὴ ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἅς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύν αμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὡς περ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ σώματι οἰδεῖ τε καὶ ὁρατῶν τόπων). Mówiąc jeszcze inaczej, wyobraźnia, dzięki odpowiedniemu wykorzystaniu obrazów w ramach myślenia dyskursywnego, zostaje wzmocniona na tyle, że sięga wręcz rzeczywistości inteligibilnej, a jednocześnie ta sama moc umożliwia jej zejście w dół, ku najlepszemu operowaniu rzeczywistością cielesną. Grube, w oryginalnym tłumaczeniu fragmentu 511c, używa wielkich liter pisząc słowo „idee”; ale rzecz jasna, nie mogą to być czysto inteligibilne Idee; muszą to być raczej idee pośrednie (w zasadzie inteligibilne, choć otwarte na διανοία), co też Sokrates cały czas ma na myśli – od idei widzialnych do intelektualnych w myśleniu. Czym są owe idee? Mogą to być gatunki i rodzaje doprowadzające nas do definicji bądź wniosków i o ile tropią czy też wyrażają to, co rzeczywiste, muszą w pewnym sensie pełnić zarazem realną funkcję jak i artystyczną; muszą być tak blisko rzeczywistości jak to się tylko da, a nie li tylko twierdzenia

bądź aksjomaty w sensie, w jakim to dzisiaj rozumiemy. Jeśli są to idee *rozumienia*, a zatem nie-dyskursywne, to muszą być nie-propozycjonalne; ponadto muszą być piękne i uporządkowane, gdyż – jak to ujął w *Fajdrosie* – dialektyk nie powinien odcinać części niczym zły rzeźnik, ale rozróżniając, podążać za naturalnymi rysami rzeczywistości (*Fajdros* 265e–266c). Wszystko to jest, rzecz jasna, pośrednio zawarte w tekście.

Tak więc, według analogii i przecięć czy też odcinków Metafory Linii Podzielonej, niższe obrazy mogą być wykorzystywane jako podstawy lub hipotezy, poprzez które możemy rzeczywiście osiągnąć zarazem myślenie dyskursywne (διάνοια) jak i niedyskursywne (νόησις). A zatem, jeśli jakaś forma wyobraźni jest najniższa na linii podzielonej, to inna, wyższa forma wyobraźni będzie potrzebna, aby zapewnić nie tylko drabinę do Dobra, ale także nie-dyskursywną linię życia w dół, do cieni. Innymi słowy, podczas wznoszenia się, dialektyk musi zostać przemieniona przez Dobro, a przemiana ta musi stać się częścią istoty prawdziwego filozofa także gdy zstępuje w dół ze świata idei i poprzez nie. Nawet gdy mamy do czynienia z obrazami, to wszystko, co dyskursywne podczas wznoszenia się, musi jednocześnie ulegać przemianie w niedyskursywne rozumienie podczas zstępowania.

W tym właśnie sensie, na poziomie *myśli z perspektywy noesis* czy *rozumienia*, choć διάνοια jest odróżniona od νόησις w księdze VI, to jednak Sokrates nazywa ją ostatecznie νόησις w księdze VII; a znów, na poziomie *obrazu*, rozróżnienie Słońca i Dobra, które podtrzymuje Sokrates

w księdze VI, a także przez większość księgi VII, zostaje ostatecznie pominięte pod koniec tej ostatniej, tak jakby obraz światła fizycznego *mógł* być przekształcony w światło inteligibilne, gdy już wspięliśmy się poprzez owe liczne obrazy w Księgach VI-VII, a także mógł dać strażnikom coś naprawdę realnego, czego mogą się chwycić, zanim powrócą do jaskini. W tym pierwszym przypadku, gdy, po wzniesieniu się do synoptycznego oglądu dialektyki, powraca czy też „schodzi” wzdłuż linii podzielonej pod koniec księgi VII, Sokrates mówi: „te dwa ostatnie [odcinki] łącznie nazywamy opinią (δόξα), a pozostałe – rozumieniem (νόησις)” (534a1–2). Innymi słowy, δίανοια przekształca się w νόησις w zwróconej w dół procesji poprzez idee, które ogłasza [Platon] po raz pierwszy w księdze VI, 511b-c. W drugim znów przypadku, ‘światło’ i ‘prawda’ stanowią jedność w ramach rozróżnienia rzeczywistości zmysłowej i inteligibilnej, stawania się i bycia, omawianych już wcześniej w księdze VI i dalej. W księdze VII, na przykład we fragmencie 517c3–4, Sokrates utrzymuje wyraźną różnicę między Słońcem, a Dobrem: „w świecie inteligibilnym, Dobro widzi się z dużą trudnością, na samym końcu... musi być poznane rozumowo, że jest Ona przyczyną wszystkiego co piękne i sprawiedliwe, tworzące w widzialnym świecie światło i jego źródło, a w świecie inteligibilnym jest samym tym, co tworzy i zarządza prawdą i intelektem, a ten, kto ma działać inteligentnie w życiu publicznym i prywatnym, musi to widzieć.” Światło i prawda zostają ostatecznie zjednoczone w *jednym obrazie Dobra jako dawcy światła* pod koniec księgi VII, 540a-b:

„Wtedy, musimy zmusić tych, którzy osiągnęli pięćdziesiąty rok życia i którzy wytrwali i osiągnęli doskonałe wyniki we wszystkich testach, zarówno w czynach, jak i w badaniach naukowych, do wzniesienia promienia-światła duszy, aby na nie spojrzeli, mianowicie na *to, co samo w sobie daje światło wszystkim i widząc samo Dobro, posługiwać się Nim jako wzorcem*, aby uporządkować miasto, obywateli i siebie przez resztę życia, każdego po kolei...”

Innymi słowy, dzięki wykorzystaniu obrazu słońca, linii podzielonej, jaskini i wznoszenia się poprzez przeciwstawne zjawiska, aż po synoptyczne widzenie dialektyki jako stopni czy też początkowych punktów wyjścia ku oglądaniu Dobra, po jednej stronie dialektyki, a zarazem dzięki powiązaniu tego z zstępowaniem od Dobra jako rzeczywistego podłoża przemiany wszystkiego, po jej drugiej stronie, samo Dobro staje się tym, co dostarcza światła wszystkiemu; nie chodzi jedynie o świecenie poprzez zmysłowy obraz, jeśli tak można rzec, ale także o przemianę tego obrazu w coś mocnego i stabilnego, to znaczy, w swoje własne światło – od którego i na którym dialektyk mógłby się oprzeć w sposób niezawodny.

Pozwolę sobie na jeszcze jedną istotną uwagę: w Metaforze Linii Podzielonej nie ma piątego stopnia, chyba, że jest nim pośrednio nieuwarunkowana zasada od której wychodzi linia podzielona i która wiąże wszystkie odcinki razem. Dobro, choć znajduje się tam faktycznie, to jednocześnie nie ma go tam. Ono wyłania się zrazu w środku tej metafory – jakby

znikąd; jest niejako samo-wystarczające pośród rzeczy i jednocześnie stanowi ἀρχή, od którego wszystko zależy. Podczas gdy Analogia Słońce-Dobro w księdze VI czyni tą ideę *zasadą* generatywną, a obraz wznoszenia się w Metaforze Jaskini i pozostała część księgi VII czyni ją τέλος (celem) wszystkiego, to Metafora Linii Podzielonej pośrednio umieszcza ją pośród wszystkiego – wszędzie i nigdzie. Odwrotnie niż w ujęciu Baltesa, Dobro nie jest „pewnym bytem”. Inaczej niż u Kramera, Dobro nie jest „całkowicie inteligibilne”.

Wstępne wnioski

Na podstawie powyższych uwag chciałbym, na drodze wstępnego podsumowania, wskazać trzy główne sposoby spojrzenia na dziedzictwa VI i VII księgi *Państwa*, w dużej mierze niedostrzeżone: 1) Pierwszym z nich jest istotna rola wyobraźni, co jak sądzę, prowadzi nie tylko do rozwoju wyobraźni geometrycznej u Proklosa, ale także kosmicznej wyobraźni twórczej w późniejszej tradycji sufickiej. Twierdzą więc, że te księgi *Państwa* umożliwiły pojawienie się późniejszych tradycji tzw. wyższej wyobraźni, od Dantego i Ibn Arabiego po Coleridge’a i Schellinga. 2) Drugim wątkiem jest dalszy rozwój koncepcji intelektu i duszy. Moja propozycja jest następująca: rola intelektu czynnego w tradycji arystotelesowskiej, tak często odcinana od rozważań Platona, ma więcej sensu, gdy czytamy Arystotelesa wraz z Platonem i poprzez Niego, szczególnie *Państwo* VI-VII. 3). Trzeci wątek odróżnia starożytną

tradycję interpretacji od współczesnej w szczególnie wyrazisty sposób. Jeśli centralnym elementem księgi VI i VII – począwszy od Analogii słońca, poprzez Linie Podzieloną, Metaforę Jaskini, aż po Dialektykę i powrót do Jaskini – jest konieczność *przemiany całości czyjegoś bytu*, to *Państwa* VI-VII nie należy postrzegać jako zwykłej serii znaczących metafor, ćwiczeń intelektualnych, akademickich lub obrazów pozbawionych źródła, ale raczej spojrzeć na nie jako aktywne ćwiczenia, przynależne do kluczowego projektu platońskiego: aktywności upodabniania się do Boga; szczególnie, jeśli rzeczywistą mocą tej aktywności jest to, co boskie.

Wyobraźnia

Gdyby nie napisano VI księgi *Państwa*, zapewne nigdy nie doszłoby do późniejszego rozwoju koncepcji wyobraźni geometrycznej u Proklosa, czy jeszcze późniejszego *mundus imaginalis* Ibn ,Arabiego w tradycji sufickiej, tak istotnych dla myślenia o twórczym świecie wyobraźni. Oczywiście wiele musiało się zdarzyć, zanim mogło do nich dojść, mam na myśli szczególnie Plotyna. Niemniej, analiza Proklosa w Komentarzu do Euklidesa prowadzona jest z perspektywy Linii Podzielonej, zwłaszcza w ruchu od νοῦς do διανοῦμα, terminów używanych przez Platona w *Państwie* i Plotyna w Enneadach IV 3. Czy geometra myśli o inteligibilnym kole czy zmysłowym? Zdaniem Proklosa, gdy mówimy o rozumieniu (νοῦς) w ramach geometrii, to odbywa się ono za pośrednictwem wyobraźni. Geometra

bada to, co ogólne; nie to, co inteligibilne, czy zmysłowe, lecz to, co uniwersalnie obecne w wyobrażonych kręgach:

„Ów okrąg [w umyśle] jest niepodzielny, ale okrąg w geometrii jest podzielny. Niemniej jednak musimy przyznać geometrze, że bada to, co ogólne, z tym, że owo ogólne jest oczywiście uniwersalnie obecne w wyobrażonych kręgach. *Tak więc, choć patrzy na pewien okrąg [okrąg w wyobraźni], to jednocześnie bada inny – okrąg w rozumieniu, mimo, że dowód dotyczy tego pierwszego.* Jest tak, ponieważ *διάνοια* [w którym forma jest jednostkowa (54: εἷς γὰρ ὁ κύκλος)] zawiera zasady formatywne bądź *logoi*, ale nie będąc w stanie – z powodu swojej słabości – zobaczyć ich, gdy są ściągnięte, rozwija je i ujawnia oraz przedstawia wyobraźni leżącej w przedsiönku; i właśnie w wyobraźni, czy też z jej pomocą, rozwija wiedzę o nich, szczęśliwa w ich oddzieleniu od rzeczy zmysłowych i znajdując w materii wyobraźni odpowiedni kontener dla swoich form” (Euklides 54–55: ἔχουσα γὰρ ἡ διάνοια τοὺς λόγους, ἀσθενοῦσα δὲ συνεπτυγμένως ἰδεῖν ἀναπλοῖ τε αὐτοὺς καὶ ὑπεκτίθεται καὶ εἰς τὴν φαντασίαν ἐν προθύροις κειμένην προάγει καὶ ἐν ἐκείνῃ ἢ καὶ μετ’ ἐκείνης ἀνελίττει τὴν γνῶσιν αὐτῶν, ἀγαπήσασα μὲν τὸν ἀπὸ τῶν αἰσθη γνῶσιν αὐτῶν, ἀγαπήσασα μὲν τὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν χωρισμόν, τὴν δὲ φανταστὴν ὕλην εὐτρεπῆ πρὸς ὑποδοχὴν εὐροῦσα τῶν ἑαυτῆς εἰδῶν).

Słowa zapisane powyżej kursywą „*Tak więc, choć patrzy na pewien okrąg [okrąg w wyobraźni], to jednocześnie bada inny – okrąg w rozumieniu, mimo, że dowód dotyczy tego pierwszego*” – dowodzą faktu, iż Proklos czerpie swój pogląd z *Państwa* VI-VII, nawet jeśli rozwinięcie przez niego poglądu, iż ścisły związek między νόησις i διάνοια pozwala na projekcję i rozwinięcie myślenia poprzez wyobrazeniowe metafory, jest również zależne od późniejszych myślicieli, takich jak Plotyn. Jest tak również w przypadku późniejszego, sufickiego pojęcia twórczej wyobraźni kosmicznej – choć nie mam tu miejsca, aby dokładnie pokazać w jaki sposób. Chodzi mi o to, że nie odnosi się on tylko do Linii Podzielonej, ale także do inteligibilnej wyobraźni twórczego malarza z księgi VI: księgi te stanowią podstawę do potraktowani wyobraźni w szerszy sposób, tak, że jej zakres sięga od εικασία, czyli zdolności do tworzenia lub postrzegania obrazów wraz z samymi tymi obrazami, odbiciami, aż po zdolność używania obrazów do wspinania się ku myśli, gdzie, jako przekształcone przez rozumienie, stają się twórcze. Charakter wyobraźni (7, 534a5–8), na który tutaj wskazuję, jest raczej analogiczny, nie dialektyczny.

Umysł i Dusza: „Nasze i Nie-nasze”

Idąc dalej, arystotelesowskie i post-arystotelesowskie opracowanie koncepcji intelektu (czy intelekt jest ludzki, ludzko-boski czy boski?) nabiera znacznie więcej sensu, jeśli odniesiemy niejasne uwagi Arystotelesa w *De Anima* 3, 4–5 i gdzie indziej, zwłaszcza te, które dotyczą νοῦς θύραθεν,

czy też „intelektu z zewnątrz” w *De generatione animalium*, nie tylko do Anaksagorasa, ale wprost do *Państwa* VI-VII, gdzie radykalna dwuznaczność indywidualnej duszy i Duszy Świata lub indywidualnego intelektu i boskiego intelektu czynnego, o ile postrzegamy je w kategoriach światła, są bez wątpienia nieodłączną częścią sokratejskiego obrazu Słońca-Dobra; co więcej, określają sens duszy i intelektu jako indywidualnej, publicznej i działającej w otoczeniu siły, a nie ukrytego prywatnego modelu, leżącego u podstaw wspólnego myślenia. Mój umysł można oczywiście traktować jako *mój* umysł, ale skoro rodzi się, karmi się, rozwija, pobudza i przekształca, a może nawet podlega deifikacji poprzez boskie światło Dobra, to gdzie winniśmy wyznaczyć granicę między tym, co jest moje, a co nie jest moje – zwłaszcza gdy wszystko, co „mam”, i tak zostało mi dane? A zatem, gdy Arystoteles stwierdza w *De Anima* III.5, że intelekt ma dwa aspekty: „staje się wszystkim, ale jednocześnie posiada inną stronę, która czyni wszystko; jest to jakiś rodzaj pozytywnego stanu niczym światło; gdyż w pewnym sensie, światło czyni li tylko potencjalny kolor – aktualnym” (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα) – to nie sposób *inaczej* to ująć niż w ramach analogii Słońce-Dobro, szczególnie fragmentu 509a, gdzie mowa o tym, że powinniśmy cenić ἕξις (stan) Dobra, nawet jeśli owo ἕξις światła nie jest u Arystotelesa równoznaczny z Dobrem. Podobnie, w późniejszej tradycji, zasadnym zdaje się z jednej strony, traktować Platona i Arystoteles jako tych, którzy pragną postrzegać intelekt jako *ludzką zdolność*, co twierdzą m.in.

Temistiusz i Tomasz z Akwinu – to jednocześnie musi być usytuowana w swoim otoczeniu, zależnym od Boga. Z innego znów punktu widzenia sensowne będzie postrzegać Boga jako Intelpekt Czynny czy też jakąś boską moc w nas bądź wzmacniającą nas z zewnątrz, jak czyni najbardziej znany perypatetycki komentator Arystotelesa, czyli Aleksander z Afrodyzji w II wieku n.e.; a może potraktować intelekt czynny niczym Archanioła Gabriela przewodzącego podksiężycowemu kosmosowi, jak czynią to Al Farabi, Ibn Sina i Ibn Rushd znacznie później.

Zdaniem Aleksandra z Afrodyzji (ok. 200 r. n.e.) intelekt czynny jest taki sam dla wszystkich, to znaczy, Bóg, Nieruchomy Poruszyciel. Ludzki intelekt, „materialny” czy „możliściowy”, oświetlany jest przez kosmiczny $\nu\omicron\varsigma$, Boga, ale nie jest trwały. Aleksander wyróżnia trzy intelekty: $\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\varsigma$ (zdolność myślenia, nie będąca jeszcze niczym), $\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota$ (posiadający myśl i zdolny do myślenia), $\rho\omicron\iota\upsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\varsigma$ – intelekt wytwórczy: „jeśli jest właśnie taką formą, przez to, że aktualizuje się od zewnątrz, to rozsądnie nazywany bywa nieśmiertelnym” (*De Intellectu* 108, 29). „Intelekt od zewnątrz” wspomniany dwukrotnie w *De generatione animalium* 736b13–20 i 744b22, jest zdaniem Aleksandra niezależny od ludzkiej myśli (*De Anima* 90, 21–23); nie jest też zdolnością ludzkiej duszy, lecz boskim elementem obecnym w ludzkim byciu (*De Anima* 90, 23–91, 6).

Dla porównania, zdaniem Ibn Sina lub Awicenny (ok. 983–1037 n.e.), a także al-Farabiego (ok. 872–950/951): wszystkie idee inteligibilne istnieją uprzednio, niematerialnie w czystych intelektach, z których najwyższy porusza najwyższą sferę niebieską, inne zaś pozostałe sfery.

Z najwyższego intelektu wpływają one w drugi, a z drugiego w trzeci i wreszcie do ostatniego, który jest tak zwaną inteligencją czynną. Z tego też intelektu, formy inteligibilne wpływają w naszą ludzką duszę (podobnie jak podksiężycowe formy materialne rzeczy fizycznych wpływają do materii cielesnej). Tak więc, kiedy myślimy, to *my* myślimy, ale jesteśmy w stanie tak czynić na mocy Intelaktu Czynnego, który tym samym odgrywa kluczową rolę w naszym myśleniu.

Możemy również zobaczyć, jak gładko wpisuje się w ten obraz prorocstwo. Zdaniem Majmonidesa (1135–1204): „Prorocstwo jest, prawdziwie i realnie, emanacją wypływającą z Boskiego Bytu za pośrednictwem Intelaktu Czynnego; w pierwszym rzędzie do racjonalnej władzy człowieka, a następnie do jego władzy wyobraźni” (Przewodnik dla Błądzących (przekład z tłumacz: Michael Friedländer, Dover: New York, 1904, s. 225). Mamy tu rzecz jasna do czynienia ze światem Arabski, będącym pod wpływem tradycji perypatetyckiej, ale jest to ona zarazem ukształtowana w sposób znaczący przez Plotyna (i innych), także dzięki zakodowanej w niej Metafizyką Światła, tj., dzięki przetłumaczonym w kręgu Al Kindi fragmentom Ennead III-VI, zwanych *Teologią Arystotelesesa* (pierwsza połowa IX wieku).

Tak więc tradycja Światła-Intelaktu jest tu już utrwalona, co prawdopodobnie miało miejsce także w czasach samego Platona i Arystotelesesa (co mocno sugeruję), a mianowicie w rozwoju najbardziej rzucających się w oczy idei Arystotelesesa w odróżnieniu, ale i ciągłości z koncepcjami Platona. Najbardziej uderzający przykład *receptywności* intelektu jako *aktywnego uczestnictwa w inteligibilnym przedmiocie*

intelektu pojawia się w *Metafizyce* 12, 7: „Intelekt myśli siebie samego poprzez uczestnictwo w przedmiocie inteligibilnym (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ); staje się inteligibilny dzięki dotknięciu go i myśleniu o nim; tym bowiem, co jest receptywne względem przedmiotu inteligibilnego i prawdziwego bytu [lub substancji] jest właśnie intelekt, będąc zarazem czynnym w posiadaniu. Tak więc to raczej posiadanie, nie otrzymywanie, stanowi boską własność, którą zdaje się posiadać intelekt; a przecież to kontemplacja jest tym, co najśodsze i najlepsze” (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων- ὥστε ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον). Tutaj, w traktacie Arystotelesa o Bogu, to, co wydaje się być ludzkim intelektem, zostaje zaktualizowane przez inteligibilny przedmiot, który z pewnością stoi ponad nim, a tym samym jest czynnie receptywny przez takie uczestnictwo – podobnie jak intelekt jest aktualizowany przez światło prawdy dostarczane przez Dobro w *Państwie* VI-VII. Przenikanie się platońskich i arystotelesowskich ujęć na te kwestie z *Państwa* VI, *De Anima* 3,4–5 i *Metafizyki* 12, 7–9 można wyraźnie dostrzec w II wieku n.e. w *Didaskalikos* Alkinousa. Identyfikując to, co inteligibilne z myślami Boga, pisze on:

„Ponieważ intelekt jest wyższy od duszy, a wyższy od intelektu możliwościowego jest intelekt w akcie, który poznaje wszystko jednocześnie i wiecznie, a doskonalszą od niego jest jego

przyczyna i cokolwiek, co miałyby istnienie jeszcze wcześniejsze od nich [aluzja do platońskiej Dobra, które Alkinous opisuje w 10, 1 jako „poza opisem”], działa Ono, pozostając nieporuszonym, podobnie jak słońce działa na wzrok, gdy jest on skierowany w jego stronę, i jak przedmiot pożądania porusza pożądanie” (10, 2 przekład uzgodniony z tłumaczeniem Dillona).

Ostatnia uwaga w tym kontekście: holograficzne pojęcie Intelktu u Plotyna jest rzecz jasna bardzo złożone; chciałbym jednak zasygnalizować tu jego słynną analizę percepcji, myśli, światła i Dobra w V 5 [32], w rozdziale 7, który jest głęboką fenomenologiczną medytacją nad *Państwem* VI, czy też jego zdumiewający pogląd, że nawet intelekt byłby nudny, bezwładny, gdyby nie światło, które przychodzi do niego z Dobra; w ramach tej pracy mogę to jedynie wspomnieć jako przypis. Przytoczę tylko jeden fragment, który uchwycił coś z pośredniego charakteru umysłu i duszy, a który jest częścią dziedzictwa platońskiego *Państwa*, gdzie mowa o umyśle w ramach ucieleśnionego doświadczenia. W *Enneadach* V 3 [49] 3, Plotyn pyta, czy powinniśmy traktować intelekt jako część duszy i udziela subtelnej odpowiedzi:

„Ale nie powiemy, że należy do duszy, raczej, że jest to nasz intelekt, różniący się od części rozumnej i gdy wznosi się wysoko jest jednocześnie nasz, nawet jeśli nie zaliczymy go do części

duszy; tak, rzeczywiście *jest nasz i nie nasz*; z tego też powodu używamy go i nie używamy – choć zawsze korzystamy z myślenia dyskursywnego – *jest nasz, kiedy go używamy, ale nie nasz, kiedy go nie używamy*. Ale czym jest to „używanie”? Czy wtedy, gdy stajemy się nim i mówimy jak on? Nie, [gdy jesteśmy] w zgodzie z nim: ponieważ my sami nie jesteśmy Intelktem. Jesteśmy więc w zgodzie z nim dzięki naszej rozumnej mocy, która najpierw go przyjmuje” (V 3, 3, 24–33).

Plotyn problematyzuje tu „*co jest nasze i co nie jest nasze*” (podobnie jak Platon w *Państwie* V, 463e–464e odnośnie własności osobistej). Jako istoty ludzkie posiadamy intelekt, który jest nasz, ale tylko w takim stopniu, w jakim ma on szersze zastosowanie. Aktywujemy go na różne sposoby (διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα) – poprzez διάνοια – ale jako *istoty ludzkie* nie tyle *stajemy się* intelektem, co wchodzimy z nim w harmonię na mocy dyskursywnego rozumowania, które, w naszej ludzkiej konstytucji, jest przede wszystkim receptywne względem intelektu (τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ). Innymi słowy, nasze umysły są wprawdzie nasze własne, ale tylko dzięki temu, że są dostrojone do modulowanego zestawu częstotliwości w duszy i kosmosie i dzięki temu, że mogą zarazem odbierać znacznie szersze pasmo, nie należące całkowicie do nas, acz pozwalające nam myśleć. Żaden z tych złożonych poglądów nie byłby możliwy bez *Państwa* VI-VII.

Na Drodze Bycia

Po zapoznaniu się z ukrytą rolą wyobraźni i umiejętności twórczej w *Państwie*, wraz z rewolucyjnym poglądem, że umysł i dusza, nie wspominając o innych rzeczach, które uważamy za nasze, nie należą do nas w całości ani nawet w pierwszej kolejności, dochodzę w końcu do być może najważniejszej kwestii *Państwa*: zadania przemiany. Wróćmy na chwilę do inteligibilnego malarza z księgi VI. Zasadnicza różnica między wspomnianym malarzem a poetami i innymi rzemieślnikami, których Sokrates krytykuje w *Państwie* III-IV i X, polega nie tylko na tym, że ten pierwszy uznaje zawodność obrazu, to znaczy potrzebę rozpoznania jego ograniczeń, przy jednoczesnym patrzeniu poprzez niego. Inteligibilny malarz dostrzega różnicę między Ideami a tym, co partycypuje; tym samym skupia swoją uwagę na realnym bycie (οὐσία), a nie na stawianiu się (γένεσις), biorąc swój model z doskonałego paradygmatu, a nie z czegoś niepełnego (*Państwo* VI oraz *Timajos*). Czyniąc tak, malarz ów wytwarza w sobie szczególny sposób życia – różniący się od sposobu życia wszelkiej klasy artystów naśladowców, których Sokrates krytykuje w *Państwie*; nie tyle chodzi mi o praktykę w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, jako przeciwstawną „teorii”, ale raczej bycie-na-drodze (μέθοδος), inteligibilne prawo czy też muzyczną kompozycję własnego bytu (νόμος), głębszą niż zajęcia praktyczne (πραγματεία), które „naśladując i starając się ukształtować na ich modłę”, to znaczy na modłę „tego, co nie wyrządza krzywdy i nie krzywdzi się nawzajem” (500c-d).

„Będąc w intymnym kontakcie z tym, co boskie, filozof *staje się uporządkowany i boski* na ile jest to możliwe dla człowieka” (500c9-d2). Dzięki takiemu skupieniu, malarze ci *oczyszczają* swoje płótna (501a – może to mieć złowrogą konotację, ale niewłaściwym jest tu doszukiwać się tego sensu) i nieustannie spoglądając wstecz na to, co piękne, sprawiedliwe, samo kontrolowane i „wszystkie takie rzeczy jak istnieją z natury” (501b1–3), „*działając, przekształciliby* w ludzkie życie to, co boskie i jemu-podobne, a istniejące wśród ludzkości”, i byliby do tego zdolni właśnie *dzięki* stosowaniu najlepszych wzorców z Homera (np, *Iliada* I, 131) (501b1–7).

W rzeczywistości, obraz inteligibilnego artysty znajduje się w centrum *Państwa* dwojako: po pierwsze, jest uderzającym kontrapunktem wobec krytyki sztuki naśladowczej w księgach II-III i X *Państwa*; po drugie, zapowiada wprowadzenie Dobra w księdze VI, a także dopełnia dialektyczną ścieżkę pod koniec Księgi VII, obejmującą ciągłe *studia i ćwiczenia cielesne* (539d-e): w wieku 50 lat, po ciągłych próbach πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμας (540a5–6; powtórzenie 539d8–540a2 z położeniem akcentu na *doświadczenie*), filozofowie-królowie muszą zostać doprowadzeni do celu i zmuszeni do „*wzniesienia promienioczu ich dusz ku temu, co zapewnia światło wszystkim, i widząc Dobro samo, używać je jako wzorca służącego uporządkowaniu miasta, państwa i siebie do końca życia*” (540a7-b1: ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκεῖνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον....).

Filozoficzna sztuka w świetle Dobra zajmuje centralne miejsce w *Państwie*.

Akcent, kładziony na doświadczenie stanowi, być może, *główną* różnicą między niektórymi starożytnymi i współczesnymi interpretacjami Platona: poprzez obraz przemiany, Sokrates kreśli pewien sposób życia, obejmujący ciało, duszę i praktyki intelektualne czy też formy starannej uwagi, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej (por. 500d4–6) – tak jak robi to na różne sposoby w *Fajdrosie* i *Uczcie* (a także, antycypując, w *Państwie* V). Współczesne interpretacje mają tendencję do postrzegania przesłanek (*hypotheses*) *Fajdrosa* i *Państwa* VI-VII jako hipotetyczno-dedukcyjnych łańcuchów sądów bądź aksjomatów powiązanych z źródłową czy też nieuwarunkowaną zasadą pierwszą (por. 6, 511b; 7, 533a-d). Jednak owe hipotezy w *Fajdrosie* nie są łańcuchami twierdzeń czy aksjomatów: są one *Ideami samymi* czy też, pochodnie, rzeczywistą nieśmiertelnością Duszy, a gdy ktoś wychodzi poza Idee, jak sugerowałem (w poprzednim rozdziale), to dociera w końcu do Dobra. W *Państwie* przesłanki stanowią w pewnym sensie punkty wyjścia dla matematyki i innych pokrewnych dyscyplin, ale także, nieco głębiej, skocznie, dzięki którym docieramy do rzeczywistości niedyskursywnej, nie pojęć ogólnych, predykatów czy sądów: na końcu drogi, mówi Sokrates, filozof kontempluje οὐδ' εἰκόνα... ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές, *nie obraz, ale prawdę samą* (533a). Aby się tam dostać, filozof używa *wszelkich środków*: obrazów, sądów i argumentów jako punktów wyjścia, tak aby docierając do zrozumienia w samo-odślaniającym się progu Dobra, można było pozbyć się hipotez na mocy oparcia się na „samej zasadzie

źródłowej” (533c-d.): ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται).

Z tej perspektywy, późniejsze opracowania Alkinousa i Plotyna z II i IV wieku n.e. mają wiele do zaoferowania współczesnemu czytelnikowi Platona, ponieważ dostrzegają potrzebę mobilizacji *każdego zasobu* jako elementu żywej rozmowy między partnerami, która jednocześnie realizuje, choć niedoskonale, wertykalną rozmowę między tym, co boskie a człowiekiem na jego drodze do Dobra. Oznacza to, w gruncie rzeczy, dokonać przemiany własnego bytu i myśli. Oczywiście we współczesnym świecie nie możemy urzeczywistnić takiej przemiany w jakkolwiek większym stopniu niż czynił to Platon pisząc *Państwo*. Ale to coś bądź podobne mu stanowiło prowokację, którą Platon zapewne miał na myśli. Jeśli spojrzymy na postać samego Sokratesa, kogoś, kto nie trzyma się ślepo koryta uwarunkowanej historycznie praktyki czy umowy społecznej, kogoś, kto w *Uczcie*, gdy po drodze do Agatona z Arystodemem „niszczy” tradycyjne przysłowie, tak że nie pojawia się ono nawet w tekście (174b: „zniszczmy to przysłowie i raczej mówmy: niech dobrzy ludzie przychodzą nieproszeni na bankiety dobrych ludzi „ [zamiast „niech dobrzy ludzie przychodzą nieproszeni na bankiety ludzi gorszych”]), kogoś, kto w *Państwie* „niszczy przesłanki” – to gdy widzimy Sokratesa, prowokacja nigdy nie oznacza powrotu do jakiejś idealnej przeszłości, raczej wspólną drogę naprzód, gdzie zawsze towarzyszy mu test obalający to, co przed nim.

W *Didaskalikos* 10 Alkinous nakreśla katefaticzne (10, 3) i apofaticzne (10, 4) ujęcia Boga, wraz ze sposobami

dotarcia do Niego poprzez abstrakcję (10, 5), analogię (10, 5) i wybitność (10, 6). Dalej, w sekcji poświęconej kwestii upodabniania się do Boga (28, 4) (por. *Teajtet* 176a), Alkinous adaptuje listę nauk wstępnych platońskiego *Państwa* VII, 524d–531c, w następującej kolejności: muzyka-arytmetyka-astronomia-geometria, lekceważąc ich kolejność w *Państwie* i pomijając stereometrię, ale dodając gimnastykę (w zgodzie z naleganiem Sokratesa w księdze VI, iż badanie Dobra obejmuje zarówno ciało, jak i duszę – patrz także *Państwo* 3, 403c–405a). Nie mniej istotnym jest fakt, że Alkinous czyni swój wykład myśli platońskiej w kontekście ἐποπτεία czy też końcowego objawienia misteriów (eleuzyńskich) (podobnie jak sam Platon):

„Możemy osiągnąć podobieństwo do Boga, po pierwsze, jeśli jesteśmy obdarzeni odpowiednią naturą, następnie, jeśli rozwijamy właściwe nawyki, sposób życia i dobre praktyki zgodnie z prawem (ἔθεσί τε καὶ ἀγωγῆ καὶ ἀσκήσει τῆ κατὰ νόμον), w końcu i przede wszystkim, jeśli używamy rozumu, i edukacji oraz właściwej tradycji filozoficznej (λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει), w taki sposób, aby zdystansować się od ogromnej większości ludzkich trosk i zawsze być w bliskim kontakcie z rzeczywistością inteligibilną. Ceremonie wprowadzające, że tak powiem, i wstępne oczyszczenie naszego wrodzonego ducha, jeśli ktoś ma zostać wtajemniczony w większe nauki, będą składały się z muzyki, arytmetyki, astronomii i geometrii,

podczas gdy w tym samym czasie musimy dbać o nasze ciało za pomocą gimnastyki, która odpowiednio przygotowuje ciało do wymagań zarówno wojny, jak i pokoju” (28, 4, tłumaczenie z przekładu Dillon).

Nόμος, słowo przetłumaczone powyżej jako prawo, implikuje także motyw dominanty w „kompozycji muzycznej”, gdyż, jak zauważa Dillon, 1993, 176, w *Państwie VI*, 531d, Platon korzysta z wyobrażeń muzycznych: nauki wstępne w Księdze VI stanowią „preludium” (προοίμιον) względem głównego utworu muzycznego, νόμος. Pogląd Natorpa na Dobro jako „zasady samej logiki” (196) lub, jak je Natorp przeformułowuje, by dopasować do platońskiego wyrażenia Idea Dobra, jako „idea” w ogóle (w sensie kantowskim, a nie idea „praktyczna”) – nie oddaje muzycznej ani religijnej jakości Platona czy wykładu Alkinousa. Podobnie, dwie triadyczne aktywności wstępne, ἔθεσι τε καὶ ἀγωγῆ καὶ ἀσκήσει τῆ κατὰ νόμων (właściwe nawyki, sposób życia, i właściwe postępowanie w zgodzie z muzyką/prawem) oraz τὸ κυριώτατον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει (rozum, i edukacja oraz właściwa tradycja filozoficzna) podkreślają, stopniowo, sposób życia na drodze do bytu na dwóch płaszczyznach, po pierwsze, praktyki, a po drugie, nauki i dyscypliny intelektualnej, której kulminacją jest θεωρημάτων παραδόσει. Chodzi tu, jak sądzę, o coś bardziej szczególnego niż zwykłe podążanie za „właściwą tradycją filozoficzną”. Fraza ta, gdy czytana w kontekście, sugeruje wyższe metody używające wyobraźnię na Linii Podzielonej i polegające na „stosowaniu

problematów, jak w geometrii” lub astronomii, tak, aby nie skupiać się na rzeczywistych fizycznych planetach, ale „pozwożyć rzeczom na niebie odejść” (530b-c), jak to ujmuje Sokrates, i co jest użytecznym sposobem „poszukiwania Piękna i Dobra” (531b-d), dzięki czemu można „uchwyć Dobro samo poprzez samo rozumienie... aby osiągnąć ostateczny cel tego, co inteligibilne, tak jak więzień uciekający z jaskini osiągnął ostateczny cel tego, co widzialne” (532a-b). Przynajmniej dla Alkinousa nie jest to podróż akademicka i prawdopodobnie reprezentuje znaną interpretację *Państwa*, utrzymywaną w Akademii Ateńskiej, a na pewno także u Plotyna w IV wieku, Egipcjanina, mieszkającego w Rzymie, ale piszącego po grecku.

Zacytuję tu Plotyna, który w swoim największym dziele, *Enneadach* VI 7 [38], podsumowuje tę część *Państwa* w niezapomnianych słowach:

„Wiedza lub dotykanie Dobra jest największą rzeczą, a on (Platon) mówi, że jest to największa nauka (por. *Państwo* 505a2), nie nazywając patrzenia na nie nauką, ale uczeniem się o nim mając go przed sobą. Uczymy się o nim przez analogię, negację i wiedzę o rzeczach, które z niego pochodzą, oraz dzięki pewnym metodom wznoszenia się po stopniach; ale jesteśmy osadzeni na drodze do niego poprzez oczyszczenia, cnoty, zdobienie i zdobywanie oparcia dla stóp w tym, co inteligibilne i dzięki osadzaniu się w nim mocno i ucztowaniu jego treści. Ten więc, kto stał się zrazu kontemplatorem samego siebie,

całej reszty, przedmiotem własnej kontemplacji, a tym samym stał się substancją, intelektem i pełną żywiną (*Timajos* 31b), nie patrzy już na to z zewnątrz – kiedy stał się, jest teraz blisko, a Ono jest z boku, blisko, rozświetlające cały inteligibilny świat. To tam pozwala się odejść wszelkiej nauce, aż do tego miejsca był poprowadzony przez piękno (παιδαγωγηθείς), w nim osadzony; aż do tego momentu, myśli o tym, w czym jest, ale zostaje z niego wyniesiony przez gwałtowny wir, falę intelektu samego i uniesiony wysoko przez jakieś rozkwitanie (ἐξενεχθείς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ’ αὐτοῦ οἷον οιδήσαντος ἄρθεις) widzi nagle (εἰσεῖδεν ἐξαίφνης), nie widząc jak, ale obraz wypełnia jego oczy światłem i nie sprawia, że widzi dzięki temu coś innego, ale światło samo jest tym, co zobaczył. Bo nie ma w Tym czymś czegoś widzianego i jego światła... ale promień, który wytwarza to, co jest po nim i pozwala im być poza sobą; ale *on* sam jest promieniem, który jedynie generuje intelekt i nie gaśnie tworząc, ale sam trwa i coś powstaje, ponieważ on istnieje” (VI 7 [38] 36, 3–25, przekład uzgodniony z tłumaczeniem Armstronga).

Plotyn słusznie interpretuje *Państwo* VI-VII w kontekście *Uczty*, *Fajdrosa* i *Timajosa*, a także widzi potrzebę połączenia wszystkiego we wznoszeniu się przez Piękno do Dobra, wznoszeniu się, które odbywa się w ucieleśnionym istnieniu i poprzez nie.

Postscriptum: Sztuka, Przeczucie, Natchnienie

Wracam w końcu do przebłysków i ukrytych kluczy w dialogach Platona, do przeczucia, że „Dobro jest czymś” – do pewnego rodzaju wiedzy, która nie jest wiedzą, do intymności z czymś, co nie jest czymś – obecności, która jest wszędzie i nigdzie.

Podczas gdy kwestia Dobra wyłania się centralnie w *Państwie* VI-VII, istnieją również jego sugestie czy też przebłyski w *Fajdrosie* i *Uczcie*; czy może raczej nieobecność Dobra *wraz* z jego ukrytą obecnością stanowi niezbywalne znamię wszystkich tych trzech dialogów. W *Uczcie*, postać Agatona („Dobra”), niczym gigantyczny gra słów, w sposób naturalny znaczy całość tego dzieła i nie byłoby to warte wzmianki, gdyby nie chodziło tu o skrywającą się sugestię Dobra w całości tekstu. Jak wyjaśniłem w innym miejscu, rozróżnienie między dobrem a pięknem jest obecne nie tylko w początkowym przysłowiu wprowadzonym przez Sokratesa (*Uczta* 172b), w ἔλεγχος Agatona (201b: „Mniejsza z tym! mówiłeś *pięknie*; ale powiedz mi jeszcze jedną małą rzecz: czy myślisz, że dobre rzeczy nie są zarazem piękne?”), a także w poglądzie Diotymy, że ani szczęście, ani piękno nie stanowią ostatecznych celów wszystkich ludzkich pragnień, ale że miłość jest pragnieniem dobra, aby przynależeć czemuś na zawsze (205e–207a). Tak więc, podczas gdy Idea Piękna stoi na szczycie drabiny wznoszenia się Diotymy, niemniej ukrytym podłożem *jawności i inteligibilności* Piękna musi być niewypowiedziane Dobro:

„Do czego, rzekła, mogłoby to być podobne, gdyby ktoś mógł zobaczyć piękno samo – pełne, czyste, niez mieszane...? Czy myślisz, powiedziała, że dla istoty ludzkiej byłoby gorszym życiem kontemplować piękno *poprzez to, dzięki czemu konieczne staje się jego kontemplowanie i bycie z nim*? Albo czy nie sądzisz, rzekła, że to się może mu przydarzyć jedynie tu, gdzie widząc piękno *poprzez to, co czyni je jawnym*, aby zrodzić nie obrazy cnoty, gdyż nie dotyka on obrazu, ale, gdy dotyka prawdy, prawdziwe rzeczy, a gdy urodzi prawdziwą cnotę i wychowa ją, będzie umiłowany przez boga i jeśli kiedykolwiek jakimkolwiek człowiekowi będzie dane być nieśmiertelnym, to czyż właśnie jemu nie zostanie to dane?” (211d–212a).

Czym jest to, co w dziełach Platona dostarcza *mocy bycia widzianym i pomyślanym*, jeśli nie Dobro? Jeśli tak, to najwyższą Ideą w *Uczcie* nie może być Piękno samo, skoro niewypowiedziane Dobra prześwieca przez Piękno. To prawie-wyłaniające się Dobro jest znamioną cechą jego manifestacji, że wszędzie jest ono możliwością i mocą myśli, percepcji, bycia i stawania się, choć zarazem ukryte „poza myśleniem” i „poza jakąkolwiek formą rzeczowości”. Tak więc w *Uczcie* „przeczuwamy”, że Dobro jest czymś.

Podobnie, w *Fedonie* brak pojawienia się Dobra również wywołuje ukrytą potrzebę przeczuwania jego pojawienia się jako ostatecznej mocy. Istnieją dwie wskazówki odnośnie tego, jedna w rozmowie Sokratesa o hipotezach

w relacji do ostatecznego argumentu, a druga w micie o ziemi i życiu pozagrobowym. Sokrates twierdzi, że właśnie z najsilniejszej hipotezy, tj. hipotezy o Ideach, należy wyprowadzać wnioski. Gdy jednak trzeba zbadać najsilniejszą hipotezę, stawia się „inną, która wydawała się najlepszą od góry, aż dojdzie się do czegoś wystarczającego” (101d5-e1: ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις). W *Państwie* VI, 505a–506a, Sokrates wprowadza Dobro, jak widzieliśmy, gdy twierdzi, że każda dusza dąży do Dobra i czyni wszystko ze względu na Nie. Dusza „przeczuwa, że Dobro jest *czymś* (τι εἶναι)... ale gubi się i nie może *wystarczająco* (ἱκανῶς) pojąć, czym ono jest” (505e). Niemniej jednak dodaje kilka zdań dalej (506a), że nikt nie zrozumie niczego innego, dopóki nie pozna Dobra w wystarczającym stopniu (ἱκανῶς). Tu, w *Państwie*, wyrażenie τι ἱκανῶς pochodzi od τι ἱκανόν z *Fedona*. *Fedon* niejako sugeruje *Państwo*.

Drugi przykład jest jeszcze bardziej wymowny. Jedną z „konsekwencji” hipotez Sokratesa (*Fedon* 101d4: τὰ ἀπ’ ἐκείνης ὀρμηθέντα) jest mit opowiedziany tuż przed śmiercią. Pośród wielu innych poruszonych tu kwestii, spotykamy szczególnie obraz kulistej ziemi widzianej z góry, skąd – z gwiazdną wyrazistością – wypływają jej piękno i kolory: a jednak nie znajdziemy tu wzmianki o ostatecznym, jednoznacznym *źródle* światła, prócz oczywistego źródła światła w słońcu 109c, chociaż prowokacyjnie mówi się, że „prawdziwe światło” jest obecne i sięga nawet do najniższych zagłębień ziemi, choć w mniejszym stopniu. Sokrates twierdzi, że to ten wszechświat „jest prawdziwym niebem, *prawdziwym światłem* i *prawdziwą ziemią*” (109e–110a). Innymi słowami, nawet w tym micie przebłyski

w zagłębieniach i nieokreślone bliżej „prawdziwe światło” wskazują czy też sugerują analogię Słońca-Dobra z VI księgi *Państwa*. Jednak, z perspektywy samego *Fedona*, mit poddaje w wątpliwość, do czego odnosi się wyrażenie „prawdziwe światło” – czy jest to Idea, słońce naszej pod-księżycowej ziemi, czy może jest to prowokacyjny obraz – tj. coś pomiędzy? Jakkolwiek by nie było, jest to z pewnością prowokacja, ponieważ „światło” i „prawda” są połączeniem zmysłowego i inteligibilnego (na przykład w *Państwie* VII, 517c3–4), a ostatecznie zjednoczone w samym Dobru, które jest w rzeczywistości źródłem „prawdziwego” światła z *Fedona* pod koniec księgi VII, 540a: „tych, którzy zaliczyli wszystkie testy i udoskonalili się dzięki nim tak w działaniu, jak i w nauce, musimy zmusić do uniesienia promienia-światła ich duszy, aby spojrzeli na to, co dostarcza światło wszystkim, i zobaczyli samo Dobro...”. Te dwa przykłady nie tylko domagają się interpretacji w świetle *Państwa*, ale w rzeczywistości kształtują pojawienie się Dobra jako najlepiej znanego nam podłoża tak intelektualnego, jak i fizycznego otoczenia, a którego jesteśmy w znacznym stopniu nieświadomi. Krótko mówiąc, zarówno *Fedon*, jak i *Uczta* odsyłają do *Państwa* w poszukiwaniu interpretacji.

Jak zauważa Brann, w *Micie* Era pod koniec *Państwa*, światło i jego podobna do triery podłużnica, co podkreślono w *micie* (616b–617a), skutecznie zapewniają możliwość postrzegania w postaci Odyseusza, a także przez niego, tego, co jest prawdą właściwego wyboru w Płaszczyźnie Prawdy. Znowu, *Państwo* X odsyła wstecz czy też przywołuje analogię Słońca z Księgi VI oraz ostateczną identyfikację Światła i Dobra z końca Księgi VII. Tutaj więc, pod koniec *Państwa*

VII, między Słońcem a powrotem do Jaskini, między prawdziwym światłem a jego odległymi przeblyskami, dostrzegamy możliwość, a nawet konieczność prowadzenia dobrego życia, gdziekolwiek byśmy nie byli. Także motyw przeczuć z Księgi VI, 505a-e powtarza się czterokrotnie w Księdze VII: przecucie przyszłości w jaskini (516d); myśl wybudzona i wyciągnięta ze sprzeczności percepcji zmysłowej (7, 523a8: „abyśmy *mogli zobaczyć wyraźniej*, czy jest tak, jak ja *przeczuwam*”); ścieżka dialektyki ujawniająca intymną partycypację i wzajemne pokrewieństwo nauk (Glaukon odpowiada: „*Przeczuwam*, że tak jest” (531d5)); aż w końcu, gdy pod koniec księgi VII, Sokrates i Glaukon powracają do tematu złotego młodzieńca wychowanego w najlepszej rodzinie, który odkrywa, że nie jest dzieckiem swoich rodziców, Glaukon odpowiada: „*przeczuwam*”, że stopniowo będzie ich traktował coraz gorzej” (538a-c).

Niezależnie od tego, jak humorystyczne lub ironiczne mogą здаwać się te powtórzenia, wskazują one, że przeczuwanie jest zdolnością przed-kognitywną lub para-poznawczą związaną z wznoszeniem się do Dobra i zstępowaniem od Niego, a jego w pełni boska natura zostanie zasygnalizowana później w *Fajdrosie* (244a–245a). W centrum i na marginesie tego wszystkiego leży też kwestia natchnienia. W innym miejscu wyjaśniałem, że w słynnym zdaniu Arystotelesa z *Metafizyki* 12, 7: „Na takim więc początku wiszą niebo i natura” (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις), czasownik „wisieć” (ἤρτηται) jest reminiscencją Platońskiego obrazu sztuki jako boskiej mocy (tworzącej łańcuch, z którego zwisa wszystko inne (Ion 533d-e): dar mówienia, podobnie jak dar Muzy, nie jest sztuką,

lecz „boską mocą” (θεία δύναμις) na podobieństwo kamienia magnesu, obdarzonego mocą przyciągania innego pierścienia, „tak że niekiedy całkiem długi łańcuch żelaznych pierścieni zwisa jeden na drugim; ale wszystkich ich moc zależy od tego kamienia. W ten sam sposób Muza czyni człowieka w-boga (ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται- πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἢ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέουσι μὲν ποιεῖ αὐτή)”. Przeczuwanie, samo w sobie jest boską mocą, jak argumentuje Sokrates w *Fajdrosie* (244d4–5: „szaleństwo zesłane przez boga jest piękniejszą rzeczą niż zdrowie psychiczne stworzone przez człowieka”); nawet najmniejsze jego przebłyski z daleka, bez względu na to, jak skromne, kłopotliwe lub pozornie głupie – dlatego też filozof, gdy wraca do jaskini ze słońcem w oczach staje się przedmiotem kpin – mogą być jak żar lub popiół czegoś innego, o czym nie potrafi w danym momencie mówić czy śnić. Księga VI *Państwa* wyraźnie i uporczywie przypomina o potrzebie boskiej pomocy bądź natchnienia: nawet utalentowana dusza w nieodpowiednim środowisku zostanie zepsuta, „chyba że któryś z bogów przyjdzie jej na ratunek” (492a: ἐὰν μὴ τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχη); żadne doskonałe miasto czy jednostki nie powstaną inaczej niż „na drodze przypadku” (ἐκ τύχης) lub „z boskiego natchnienia” (499a-c: ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας). W *Corpus Platonicum* przypadek, udział i boskie natchnienie są często utożsamiane. Porównaj *Fajdrosa* 244a7–8: „największe dobra pochodzą z szaleństwa, pod warunkiem, że są dane przez boski dar (θεία μέντοι δόσει διδομένης)” i 244c3: starożytni ludy uważały szaleństwo za piękne, „gdy pochodzi z boskiego udziału” (ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται). Zdaniem

Platona potrzeba czegoś poza ludzkim natchnieniem czy intelektem, aby uchwycić lub dotknąć Dobra, ponieważ prawdziwa przemiana artystycznego obrazu i dyskursywnego myślenia w niedyskursywne rozumienie, choć jest częścią naszej naturalnej zdolności, to jednak przede wszystkim jest darem Dobra, które można przeczuwać, przedstawiać, ale które ostatecznie musi pozostać niewypowiedziane.

Przełożył Piotr Prokopowicz

Eva Brann
Idea Dobra: cel ostateczny

Nie wiem, czy mam słuszność, ale zamierzam zgromadzić kompendium, przedstawić opis pojęcia, które występuje tylko w jednym miejscu w trzydziestu sześciu dialogach Platona (o ile mi wiadomo) i jest zarówno ich szczytem, rodzajem punktu dojścia jak i punktu wyjścia, podstawą, a zatem przenika je całe.

W bardziej wyrafinowany sposób można powiedzieć, że jest ono *transcendentne*, *fundamentalne* i *immanentne* jednocześnie. Tym pojęciem jest *Idea Dobra*, które dokładnie można zlokalizować w *Państwie*, Księgach VI–VII, 503–516. W 509b pojawia się najbardziej interesujący, najbardziej pobudzający do myślenia aspekt tego lub jakiegokolwiek pojęcia, jakie mogą sobie wyobrazić: owa *Idea Dobra* ma być „poza [najdalszym] bytem” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; ἐκεῖνο wskazuje na bardziej odległą z dwóch rzeczy). Subtelnie rzecz ujmując, okazuje się, że *Idea Dobra* nie

tylko nie *istnieje* tu i teraz, ale nawet *nie jest* – ani na ziemi, ani w krainie idei¹.

Dla celów mojego opracowania mam zamiar trzymać się eksplikacji fragmentów zaczerpniętych ze środka *Państwa*, z wyjątkiem czterech pomocnych odniesień, o których wspomnę na wstępie, a następnie przejść do wspomnianych fragmentów *Państwa*.

1) Na końcu *Państwa* opowiadany jest mit, powszechnie nazywany Mitem Era. Zawiera on wizję kosmosu, dobrze

¹ *Istnienie*: tutaj i teraz; *Bycie*: poza przestrzenią i czasem. Cały czas używam terminu „pojęcie”, aby uniknąć nowoczesnego określenia „koncept”. W Dialogach, które znam, nie ma konceptów, oznaczających wyabstrahowane, odcięte od percepcji mentalne konstrukty. Istnieją opinie (δόξαι), pochopne myśli, które często okazują się być fałszywe. Idee lub formy (εἶδη) nie są uboższe, ale bogatsze pod względem treści niż percepcje sensoryczne, nie są „abstrakcyjne”, ale „konkretne”, to znaczy gęste pod względem zawartości.

Charakterystyczną cechą pisarstwa Platona jest umieszczanie kluczowych pojęć w przysłowiowy środek tekstu; dlatego pomysł króla-filozofa pojawia się niemal dokładnie w środku *Państwa* (473; tekst ciągnie się według paginacji Stephanusa od 327 do 621).

Inną cechą jest pobieżne, niemalże ulotne formułowanie absolutnie kluczowych spraw. Najlepszym przykładem, jaki znam, jest zdanie na końcu Księgi IX, które głosi, że zakładane miasto nie jest przeznaczone do realizacji politycznej, ale stanowi model dobrze zharmonizowanej duszy (592c). Porównaj 443c–d: „A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje” (przeł. S. Lisiecki). Zatem *Państwo*, po grecku Πολιτεία (Konstytucja), zawiera nie polityczną, lecz psychologiczną receptę na dobrze ukształtowaną duszę.

Dlaczego Platon to robi? Mam dwa przypuszczenia. Może nim powodować pewien rodzaj zakłopotania podczas wprowadzania naprawdę ważnych pojęć. Albo, co bardziej prawdopodobne, uważa swoje ulotne wglądy za nagrodę zarezerwowaną dla czytelników obdarzonych wnikliwym umysłem.

uksztaltowanego wszechświata (616b–c). Do czterech z jego charakterystycznych cech należą:

A. filar lub słup (κίον) światła, który, można by powiedzieć, przebija niebiosy;

B. osiem kręgów-wrzecion zagnieżdżonych jedno w drugim, przesywanych przez słup światła. Każdemu przypada jedna ze znanych planet, z Ziemią przeszytą przez ten słup i statyczną w centrum;

C. promienie świetlne emanujące ze środka tegoż snopa światła na zewnątrz, poprzez kosmos (lub w odwrotnym kierunku);

D. pasy światła promieniujące z końców słupa (wierzchołków wału) jak „podwiązania” (ὑποζώματα) okrętów wojennych, splatające całość, podobne do południka, liny².

Jeśli to zarówno zmysłowe, jak i nadzmysłowe odwzorowanie wszechświata jest właściwe, to pasuje do trzech cech Idei Dobra, od których zaczęłam. Promienie światła odpowiadają jej *immanencji* (jej spójnemu rozproszeniu w bycie i jego przejawom); biegun światła odpowiada jej *podstawie* (jej paradoksalnie pionowej podporze); z kolei podwiązanie przez pasy światła odpowiada *transcendencji* i *zewnętrzności* (jej byciu ponad i poza zarówno niebiańskiego, jak i ziemskiego świata). Zatem mit kończący *Państwo*

² Widziałam zdjęcie kadłuba statku przewiązanego linami: J. Adam (red.), *The Republic of Plato*, t. II, Cambridge 1902, s. 442.

Wnioski z tego fragmentu należą tylko do mnie i podlegają dyskusji. Wynikają one z szerszej interpretacji, jaką chcę mu nadać, która również jest podważalna. Chciałabym odwołać się do neoplatońskiej systematyzacji *Dialogów* Plotyna, aby potwierdzić moją wizję Mitu Era, jednakże ilość koniecznych szczegółów przekroczyłaby ramy tego eseju..

zawiera wizualizację Idei Dobra w postaci struktury światła, dającej się świetnie wyobrazić, lecz wyrazić tylko aluzyjnie i negatywnie.

2) Platon pisał listy do różnych osób w świecie greckim, zwłaszcza we Włoszech. Niektóre z nich uważa się za sfalszowane, lecz nie *List VII* – najdłuższy i najbardziej interesujący filozoficznie. Ten list bardzo otwarcie przedstawia elementy wiedzy w porządku rosnącym: w jaki sposób poznajemy zjawiska, jakie są nasze sposoby poznania i jaki jest prawdziwy przedmiot wiedzy (342). Wśród nich Platon wymienia dobro, piękno, sprawiedliwość – wszystkie na tym samym poziomie, prawdopodobnie na poziomie form, które są w *obrębie* Bytu. List ten został napisany pod koniec życia Platona i można go uznać za jego podsumowanie. Z tego powodu brak Idei Dobra, która znajduje się poza formami, jest dla mnie istotny: Dobro jest czymś naprawdę unikalnym dla *Państwa*. To dla mnie zaskakujący i tajemniczy fakt: dlaczego tak interesujące i tak płodne pojęcie jest zbiorem z tylko jednym elementem, pomysłem-jednorożcem?³

³ Cenne: Wróćmy znowu do Plotyna. Ostateczne Dobro, które jest „ponad bytem”, zostało wprowadzone do teologii chrześcijańskiej poprzez *via negativa*, metodę zbliżania się do Boga poprzez negację, jego Nie-Bycie. Plotyn stanowi przystanek na tej drodze. W tej i innych kwestiach praca Wernera Beierwaltesa okazała się niezmiennie pomocna w zrozumieniu *Ennead* Plotyna, podobnie jak Plotyn w myśleniu o *Dialogach* Platona.

Siódmy List ma jedno istotne słowo wspólne z *Państwem*: „nagle” (ἐξαίφνης), które pojawia się przy pierwszym skierowaniu się ku światłu w tym drugim drugiej (515c) i przy przeblysku światła w duszy w tej pierwszej (341c). Z drugiej strony, list Platona jest bardziej gderliwy niż dialog sokratyczny, przejawiając to, co obecnie nazywamy elitaryzmem – uporem Platona, że prawdziwa filozofia jest dla

3) Arystoteles przedstawia dobitną krytykę Idea Dobra: *Metafizyka* III.2 i nast., *Etyka Nikomachejska* I.6.1 *Etyka Eudemejska* I.8. Jego opór jest wzruszający, ponieważ podkreśla, że ci, którzy wprowadzili formy (εἶδη), są dla niego „ukochanymi” (*Eth. Nic.*). Zaryzykuję i po prostu pominię jego zarzuty, z powodu okoliczności, za które winę ponosi sam Platon. To on nazwał to pojęcie „ideą” (ιδέα), dlatego Arystoteles miał podstawy ku temu, by traktować ideę Dobra jako jedną z całej grupy „oddzielnych” bytów, tych form, do których Platon odnosi się przy użyciu zwrotnego zaimka nieosobowego αὐτό, „to samo” tak jak „Piękno *samo w sobie*” czy „Sprawiedliwość *sama w sobie*”.⁴

Arystoteles sprzeciwia się im, ponieważ wydają mu się trwale oddzielone od zmysłowych indywiduów, za które mają być odpowiedzialne. W swojej krytyce ignoruje fakt, że Dobro *nie* jest ideą⁵ ani formą – jego zarzuty mijają się więc z celem. Nie jest też w pozycji do atakowania Idei

nielicznych, podczas gdy w *Państwie* Sokrates jasno mówi, że „każdy [z nas] ma wrodzoną moc w duszy, która jest narządem, przez który każdy się uczy...”. Możemy zostać skierowani ku światłu jedynie wtedy, gdy cała dusza obróci się, aby ujrzeć Byt, a następnie to, co jest jeszcze jaśniejsze od Bytu – Dobro (518c-d). Ponadto *Państwo* faktycznie jest pisemnym traktatem o Dobru, podczas gdy List mówi, że nikt, kto bada naprawdę poważne sprawy – a co może być poważniejsze niż Dobro – nigdy nie będzie o nich pisał dla ogółu (344c).

⁴ Platońskie „samo w sobie” czasami tłumaczy się jako „absolutne”, co oznacza, że zwrotność jest skierowana na siebie, uwolniona od wszelkiej zewnętrznej zależności.

⁵ *Idea* Platona w żadnym wypadku nie oznacza idei w umyśle, ale rozumiały przedmiot *dla* umysłu (νόησις). W E.E. I.8.17 wspomina „εἶδος dobra”; εἶδος jest typowym terminem określającym byty idealne.

Dobra jako będącej poza, po drugiej stronie naturalnego, kosmicznego lub możliwego do pomyślenia, idealnego świata, ponieważ punkt szczytowy jego filozofii, boskość zwana Νοῦς, „Umysł”, jest również poza wszystkimi uznanymi przez siebie bytami i z pewnością poza granicami zmieniającego się kosmosu (*Metafizyka* XII.7).

4) Arystoksenos zapisuje w swoich *Elementach harmoniki* 30 anegdotę często opowiadaną przez swojego nauczyciela, Arystotelesa. Otóż słuchacze przyszli na wykład Platona na temat Dobra, ponieważ spodziewali się, że dowiedzą się czegoś o dobrach doczesnych, takich jak zdrowie i bogactwo. Zamiast tego, ku ich rozczarowaniu, wykład był w całości poświęcony matematyce i w skrócie dotyczył tego, że „Dobro jest jednoczące” (ἀγαθόν ἐστιν ἕν)⁶. Cytuję Arystoksenosa, ponieważ jego opowieść pasuje do mojej wykładni.

Muszę poczynić jeszcze jedno wstępne zastrzeżenie. Uważam, że wszelka wielka filozofia, ta, która nie jest pochłonięta opracowywaniem i rozwiązywaniem zagadek, ma charakter teologiczny. Dotyczy to zarówno wielkich myślicieli nowożytnych, jak i starożytnych, lecz teraz skoncentruję się na tych ostatnich. Zarówno w punktach kulminacyjnych filozofii Platona, jak i Arystotelesa natrafiamy

⁶ „Będę traktowała ἕν przymiotnikowo. Wraz z przedimkiem, τὸ ἕν, będzie rzeczownikiem, „jednością”. Zatem ani „Dobro jest jednym”, czyli „zasada nazywana jednością”, ani „Dobro jest jedno”, czyli „Dobro jest jednostką” są właściwym odczytaniem, lecz „Dobro jest uni-fikujące, jedno-czące”. Zarówno Heraklit (DK22 B10), jak i Plotyn (VI.6.14) wskazują pośrednio na to rozumienie: „Jedno” jest aktywne w procesie unifikacji”.

na bóstwa o majestatycznym wyglądzie, nieograniczonej mocy i ostateczne w swoim panowaniu.⁷

Ani „Dobro” [rodzaj nijaki] (τὸ ἀγαθόν) Platona/Sokratesa, ani „Umysł” [rodzaj męski] (Νοῦς) Arystotelesa nie jest *Osobą* ani *Stwórcą*⁸ i oba są *zewnętrzne* w stosunku do zmysłowego wszechświata, choć w nim funkcjonują. Νοῦς porusza świat, generując – nieodwzajemnione – przyciąganie na odległość, wzbudzając głód we wszystkich istotach zdolnych do ruchu na świecie; w ten sposób natura Arystotelesa *jest przeniknięta głodem*, apetytem, który ostatecznie można przypisać pragnieniu poznania. Jego największe dzieło zaczyna się od twierdzenia, że wszystkie istoty ludzkie łakną

⁷ Sokrates nazywa podejście do punktu centralnego swojej filozofii „największą nauką”; Arystoteles nazywa go „filozofią pierwszą” (Platon, *Państwo* 503e; Arystoteles, *Metafizyka* 1026a). Przywołanie po raz pierwszy kwestii najwyższego badania to dobra okazja, by podkreślić, że Sokrates jest daleki od wprowadzania jakiegoś miałkiego idealizmu. Kładzie szczególny nacisk na fakt, iż droga w górę i samo badanie wymagają doskonałości, a nie pochopności; oraz precyzji, dokładności (obie to ἀκρίβεια), czystości, a nie niedbałości (ῥαθυμία, 504c–e). Pod wpływem Dobra z *Państwa*, romantyczne wyniesienie z *Fajdrosa* i *Uczty* zamienia się w ciężką pracę, wymagającą wyjątkowej uwagi – naukę.

⁸ Tak naprawdę nie wiem, czym jest *osoba*. Być może wystarczy te trzy próby zarysowania tej kwestii, jedna bardzo luźna, druga paradoksalna, a trzecia jałowa; 1. osoba to istota *bardzo podobna* do mnie; 2. osoba to istota, która cieszy się indywidualnością z *powodu* przynależności do wspólnoty zwanej ludzkością; 3. osoba to istota, której poprawnie brzmiącym zaimkiem zwrotnym nie jest „co” lub „to”, ale „kto”. Nr 2 faktycznie nam coś mówi.

Stwórca: rozumiany w najbardziej radykalnym sensie, nie jako twórca (ποιήτης) rzeczy z danego materiału, na wzór pewnego modelu (tak jak „Demiurg” [δημιουργός] z dialogu *Timajos*), ale jako ten, który tworzy świat z niczego zgodnie z własną wolą (jak Bóg Biblii w niektórych interpretacjach). Zob.: „Wyjście”, załącznik do tego eseju.

(ὁρέγονται, *Metafizyka* I.1, 980a1) poznania, a kulminuje w twierdzeniu, że boski Umysł przyciąga wszystko, co się rusza; przyciąga je zarówno jako przedmiot poznania jak i „łaknienia” (ὀρεκτόν; *Metafizyka* I.1, VII.7.2).

Dobro działa inaczej – w pewnym sensie. Nie jest ani „demiurgiem” – rzemieślnikiem, sztukmistrzem, dosłownie „pracownikiem dla ludu”, ani twórcą jakiegokolwiek rodzaju, a już najmniej stwórcą; nie ma też żadnego aspektu osobowości, takiego jak człowieczeństwo czy osobowa boskość – a jednak ożywia kosmos i jego mieszkańców aktywnością nakierowaną na cel.⁹

Teraz mogę przejść do wykładni samego Pojęcia Dobra, na podstawie jednego tekstu, w którym o nim mowa. Platowski sposób kompozycji jest cyrkularny. Mam na myśli nie tylko to, że całe *Państwo* jest skonstruowane tak, aby być postrzegane jako gniazdo koncentrycznych okręgów¹⁰, z zapowiedzią filozofów-władców dokładnie w centrum i krytyką poezji wchodzącą i wychodzącą dokładnie wzdłuż jego średnicy. Mam też na myśli to, że jego argumenty mają tendencję do rozpoczynania się i kończenia na tym samym tonie.¹¹ Ten fakt nie jest dany wprost, lecz można go wywnioskować. Od pierwszego wprowadzenia Idei Dobra, aż po pierwszy krok w edukacji, która znajduje się pod jej egidą, jedn-ość, uni-fikacja jest obecna. Przypomnijmy sobie

⁹ Aktywność jest terminem arystotelesowskim (ἐνέργεια), więc używam go z pewną dozą wahania. Z drugiej strony Sokrates/Platon są w kluczowych aspektach prekursorami Arystotelesa. Więcej poniżej.

¹⁰ Podobnie jak osadzone wrzeciona z mitu o Erze.

¹¹ E. Brann, *The Music of the Republic*, Philadelphia 2004.

relację Arystoksenesa na temat wykładu Platona na temat Dobra, gdzie określenie „jedyne,” tu jako przymiotnik, pełni rolę predykatu. W tym duchu edukacja filozofów rozpoczyna się od jednostek w matematyce, tych małych, samodzielnych jedności, które są zasadą i składnikiem liczby, mnogości. Sokrates uważa je za „dźwig,” podnośnik do Bytu. Uważam, że chodziło mu o to, że filozofia zaczyna się od studiowania arytmetyki, czyli liczby, nie po to, by zdobyć kompetencje obliczeniowe, ale jako bodziec do refleksji nad cechą bycia „jedną ponad wieloma” form.¹² Z kolei *Państwo* kończy się obrazem zjednoczonego świata, kosmosu wspartego na wiązaniach światła (zob. nr 1 powyżej).

Sokrates zajmuje się pewnymi peryferyjnymi okolicznościami, zanim skupi się na samym Dobru, a raczej nie na „nim samym”, lecz na jego obrazie, analogu i micie. Jego dwoma głównymi rozmówcami są dwaj bracia Platona; z pewnością ten istotny z ludzkiego punktu widzenia fakt ma wpływ na unikalny kształt przekonania tak głęboko istotnego dla Sokratesa – człowieka o silnej skłonności do skrywania swoich najbardziej hołubionych, stanowczych opinii. Nie mam na myśli tego, że nigdy ich nie wyraża (skąd miałabym to wiedzieć?), lecz fakt, że robi to rzadko i tylko w newralgicznych momentach, a co za tym idzie,

¹² Ponieważ liczba *różni się* od formy sposobem w jaki góruje nad tym, co pod sobą gromadzi. Weźmy taką formę jak Odwaga; każda jednostka, która jest nią nasączona, jest odważna. Nie tak jest z liczbą; przedmioty, które gromadzi, nic nie zapożyczają z jej charakteru, ponieważ, powiedzmy, te zebrane pod formą Trójki, nie są trójkowate, lecz pozostają jednościami. Zdaniem Sokratesa zaduma nad tą różnicą otwiera drogę do filozofii.

głównie w momentach zapadającego w pamięć patosu.¹³ Z ich dwójki na początku to Adejmantos jest partnerem w rozmowie Sokratesa. Wydaje się, że jest to brat mniej zdolny do wyższych nauk prowadzących do Dobra, częściowo z powodu swojej niecierpliwości. Sokrates zaczyna od zarysowania kontekstu. „Najwyższa nauka” lub „nauka” (μάθημα) jest ukoronowaniem edukacji królów-filozofów. Zarysowuje krótko rodzaj duszy, rzadko spotykanej¹⁴, która ma predyspozycje do właśnie tych studiów: jest to dusza posiadająca szerokie horyzonty oraz uporządkowana, bystra oraz stabilna. Już wcześniej zaznaczył, że nie ma szybkiej metody na osiągnięcie takiego usposobienia, lecz konieczny jest długi wysiłek. Jako że uważam, że właśnie ten długi wysiłek stanowi kwintesencję nauki, o której mowa, Sokrates zamierza zaprzeczyć sobie i przedstawić zarys tej drogi.

Adejmantos zaczyna naciskać na Sokratesa, aby ten wyraził swoje własne zdanie na temat Dobra; nawet określa warunki: czy to jest wiedza, czy przyjemność? Sokrates staje się wymijający i wydaje się uciekać od tematu. Glaukon, w braterskim geście, interweniuje, aby uratować rozmowę. To właśnie on nadaje się na długą drogę; to on z Sokratesem pozostaje w stosunku nauczyciel-uczeń, który stanowi μέθοδος, „drogę do podążania”, w wyższych studiach opisanych w *Siódmym Liście* (341c, 344b). Będzie partnerem Sokratesa przez długi czas¹⁵.

¹³ Obaj bracia występują razem tylko w jednym dialogu, co znaczące, jest to dialog o Jednym – *Parmenides*.

¹⁴ Lecz potencjalnie uniwersalnej (Platon, *Państwo* 518c).

¹⁵ Adejmantos ponownie włącza się do rozmowy, gdy zaczynają mówić o odstepowaniu od państwa zarządzanego przez filozofa-króla

Sokrates dość zdecydowanie odrzuca dwie sugestie Adejmantosa. Dobro nie jest wiedzą, ponieważ nikt zapytany o to, co stanowi przedmiot tej wiedzy, nie potrafił powiedzieć nic więcej, niż że jest to „wiedza o dobrym”, co nic nie wyjaśnia. Dobro nie jest również przyjemnością, ponieważ istnieją złe przyjemności. Można jednak stwierdzić coś z pewnością: Dobro jest użyteczne i przynosi korzyści. Podczas gdy możemy pragnąć tego, co *wydaje się* sprawiedliwe i piękne, to jeśli chodzi o dobro, każdy chce tego, co *jest* dobre, a nie tego, co tylko takie się wydaje. Jak już wspomniałam, Sokrates niedługo przedstawi własne wymagania dotyczące długiej i „okrężnej drogi” (περίοδος, 504b), by dostąpić pewnego rodzaju wiedzy o Dobru.

Uporawszy się z ustaleniem warunków wstępnych, Sokrates zalewa Glaukona potokiem różnorodnych typów podobieństw: żartobliwym porównaniem (Potomstwo), obrazem wizualnym (Słońce), analogicznym diagramem (Podzielona Linia), zobrazowanym mitem (Jaskinia). W świecie nadzorowanym przez Dobro, główną aktywność stanowi wyobrażanie sobie, co prowadzi do drugiej części podwójnego

w Księdze VII (548d). Jego pierwszym wkładem jest uczyniona w dobrej wierze, lecz nieco niezdarna, pochwała swojego brata; Sokrates prostuje go. Adejmantos ma towarzyskie usposobienie (*Parmenides* 126a), ale być może nie poświęca wystarczającej uwagi temu, co mówi. Na podstawie Glaukona opisuje pierwszy rodzaj odstępstwa od rządów filozofii na rzecz władzy honoru, ponieważ jego brat jest miłośnikiem zwycięstwa; Sokrates szybko zauważa, że ten typ timokratyczny ma pewne niechlubne cechy. Jednakże Adejmantos nieświadomie wywyższa swojego brata, ponieważ wszyscy filozofowie muszą być wojownikami, a zatem z pewnością miłośnikami zwycięstwa.

pytania, które będą musiały poruszyć, dotyczącego Dobra. Jaka jest jego funkcja *poza* Byciem, a więc *poza* zarówno kosmosem natury, jak i nawet królestwem form? I jaka jest jego funkcja *w obrębie* tych dwóch królestw? Innymi słowy: Jak Dobro działa transcendentnie *oraz* jak immanentnie?

Jeszcze jedna uwaga. Piszę „Dobro” zamiast „Idea Dobra” już od pewnego czasu. Dlaczego Sokrates Platona używa terminu „Idea”? Ἰδέα i εἶδος są dwoma wymiennymi terminami w *Dialogach*, oba mają tę samą podstawę: [v]id, jak w naszym *video*, oznaczające to, co związane z widzeniem, postrzeganiem, wyglądem.¹⁶ Jednakże Dobro nie daje się uchwycić przy pomocy *intuicji*. To dlatego, że w „byciu” *poza* Byciem, jest *poza wszelkim* widzeniem, sensorycznym i hipersensorycznym, wzrokowym czy umysłowym. Jako *źródło* możliwości poznania i samego poznania – patrz poniżej – ono samo znajduje się *poza* rozumieniem. Dlatego uważam, że Platon użył terminu „Idea” Dobra z pewnego

¹⁶ Na przykład, w *Państwie* 596a–b, zarówno εἶδος jak i ιδέα występują razem, podobnie jak w *Fajdrosie* 103e, 104b. W *Państwie* oba terminy są używane w odniesieniu do artefaktów, takich jak łóżka i stoły. To ma znaczenie w kontekście kontrowersyjnego pytania, czy istnieją formy rzeczy stworzonych ręką ludzką. Według mnie odpowiedź, że w pewnych kontekstach mówi się o tym, że boski Demiurg stworzył zarówno kosmos, jak i, prawdopodobnie, idealny model, na podstawie którego działa (*Państwa* 507c, 530a); *Timajos* 29 a) jest jedynie częściowa; w takim przypadku *wszystko*, co istnieje, jest artefaktem, a więc formy odnoszą się do wszystkich artefaktów. Mam wrażenie, że ιδέα jest nieco bardziej wizualna niż εἶδος. Dlatego mój ulubiony tłumacz *Państwa*, Raymond Larson, używa terminu „kształt” na ιδέα i „forma” dla εἶδος. Z kolei w słowniku Asta, *Lexicon Platonicum*, εἶδος jest definiowany jako „gatunek lub forma”, podczas gdy ιδέα jest definiowana jako *species vel forma sub oculos cadens*: „rodzaj lub forma widoczna dla oczu obserwatora.”

przyziemnego powodu: nie miał dostępu do naszych pisemnych symboli do oznaczania jego nadzwyczajnego statusu – ani wielkich liter, ani kursywy; nie mógł napisać *Dobro* (jak ja teraz zrobię), więc po prostu nazwał je – Ἰδέα.

Jednakże pierwszą reakcją Sokratesa jest wycofanie się z długiego wywodu do werbalnej dwuznaczności, słownego żartu. Rozpoczyna: „Czy więc nasza polityka (πολιτεία, „konstytucja”, grecki tytuł książki) nie będzie doskonale uporządkowana (κοσμήσεται, dosłownie „zrobiona kosmosem”), gdy jej stróż, który ją nadzoruje, będzie kimś, kto zna te rzeczy?” „Te rzeczy” to sprawiedliwość i piękno – miasto nazywa się Καλλίπολις, „piękne miasto” (457b)¹⁷ – i jego stróż-władca musi wiedzieć „jakkolwiek są dobre.”¹⁸

¹⁷ Mniej więcej w podobny sposób moje miasto, Annapolis, reklamuje siebie.

¹⁸ Jacob Howland, w swojej pracy „Glaucon’s Fate” (2018), wysuwa bardzo przekonujący pogląd, że Piękne Miasto z *Państwa* jest celowo wzorowane na przerażającym zniekształceniu spartańskiej politei Li-kurga narzuconej przez Trzydziestu, grupę ateńskich protofaszystów, w tym krewnych Platona, Kritiasa i Charmidesa. Grupa została powołana do władzy w Atenach przez Spartiatów, którzy zwyciężyli ją pod koniec stulecia. Porażka zaczęła się od zwycięstwa Greków nad inwazyjnymi Persami. Zwycięstwo to osiągnięto pod przywództwem Ateńczyków. Cóż za los – w ciągu niecałego stulecia ze złotego blasku stoczył się wprost w objęcia mrocznego rozkładu!

^W każdym razie praca Jacoba Howlanda pokazuje, że porównanie duszy do miasta jest błędne: To, co działa dobrze dla zdrowej duszy – oddanie się refleksji, kontrola nad własną psychiką, wzniesienie się do najwyższej zasady, której poznanie chroni przed popadnięciem w ideologię – to wszystko może być niszcząco tyraniczne jako instytucja polityczna.

Oto potwierdzenie: Sam Sokrates wyraźnie wolał żyć w chaotycznej demokracji, ponieważ „w nim się znajdują wszelkie rodzaje ustrojów, bo tam wszystko wolno, i bodaj że jak ktoś chce państwo urządzić,

Wówczas Sokrates, powtarzając słowa o swojej własnej niezdolności do wyjaśnienia i ich niemożności zrozumienia *Dobra* (τὰγαθόν, teraz już nie „idei Dobra”), przeprowadza zwięzłą analizę „rzeczy samych w sobie”, form, tutaj nazywanych ideami, oraz ich funkcji byciem jednym ponad wieloma¹⁹.

Wśród nich wymienia dobro. Zatem istnieje idealne dobro *wśród* istot, zwłaszcza w kontekście wiedzy przydatnej i pożytecznej dla rządu Kallipolis. Podkreśla, że te „idee” są przeznaczone dla myśli, nie dla wzroku.

Jednakże jeszcze ważniejszą kwestią jest, że Demiurg zmysłów uczynił wzrok najbardziej ekstrawagancko wartościowym (πολυτελεστάτην) ze wszystkich, ponieważ tylko on (jak sądzi) potrzebuje „trzeciego” do pośredniczenia między obiektem a zmysłem. Innymi słowy, a to jest kluczowe, Sokrates ceni *odległość*, która umożliwia spoglądanie *na* i *panoramiczne* widzenie, wymaga jednak tego „trzeciego”, zarówno do odróżniania, jak i łączenia tego, co można poznać, i tego, kto poznaje, a także rzeczy i ich miejsca (τόπος) – aby oświetlić i je wydobyć: światła, „najbardziej zaszczytnego jarzma”²⁰.

co myśmy właśnie teraz robili, to trzeba przyjść do państwa o ustroju demokratycznym i wybrać sobie w nim taki rodzaj, jaki się komu podoba, jakby człowiek przyszedł do bazaru ustrojów, wybrał sobie jeden i takie państwo założył.” (557d, przeł. S. Lisiecki). Co więcej, wiemy z *Kritona*, że Sokrates wołał umrzeć także w demokracji.

¹⁹ Mam na myśli ich zdolność zarówno do tworzenia konkretnych zjawisk, jak i do zgromadzenia ich wrodzonej różnorodności pod jednym słowem, ich nazwą.

²⁰ W języku zawodowej filozofii można wskazać, że ten fragment zakłada „metafizykę światła”, w której nierealne odpowiedniki

Fragmenc o świcie jest okazją do gry słów. Sokrates nie będzie, nie może, mówić o *Dobru* bezpośrednio, więc będzie mówił o jego „potomstwie” (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ). Kto jest najwyższym z bogów na niebie? Glaukon od razu odpowiada: Słońce. Słońce to τόκος Dobra. Τόκος oznacza zarówno „syna-z-urodzenia” jak i „odsetki-generowane-przez-kapitał”. Tak więc ten syn-słońce jest synowskim przedstawieniem ojca-przodka, stąd stanowi jego odpowiednią reprezentację. Słońce jest również, podobnie jak odsetki pieniężne, samopowstałym dobrodziejstwem generowanym przez pozornie bierny kapitał, *Dobro*. Mamy więc pierwszą figurę (mowy), która prowadzi nas ku zarysowaniu *Dobra*, którego pierwszym przejawem jest *obraz*, podobieństwo (wzrokowe) – w słowach.

I natychmiast pojawia się również pochodna tego podobieństwa: oko okazuje się być „najbardziej podobne słońcu” (ἡλιοειδέστατον), jakby pochodząc z „nadmiaru” (ἐπίρροτον) emanującego od Słońca, podobnie jak Słońce pochodzi od Dobra. To przypadkowo rzucone słowo „emanaować” to wszystko, co dowiadujemy się na temat mocy tworzenia podobieństw, tej immanentnej dla kosmosu siły. Myślę, że to określenie, chociaż zostało rzucone zdawkowo,

widzenia są traktowane poważnie – pomyśl o Plotynie – aż do rozwoju własnych sił witalnych. To przykład metafory przemienionej w doświadczenie.

Uważam, że powaga tej wizji, którą Platon przypisuje swojemu Sokratesowi, tkwi nie tylko w świetlistości świata myśli, lecz bardziej dalekosiężnie, w odległości (używając nowego terminu) ludzkiego istnienia; żyjemy w, kochamy i myślimy *poprzez* rzeczywistą i idealną odległość – to stwierdzenie na mocy *obiter dictum*, jest dla mnie kluczowe.

nie powinno być traktowane jako zwyczajna figura retoryczna, lecz jako wskazówka: *Dobro* emanuje podobieństwami z powodu swojej konstytucyjnej hojności. Jednakże nadmiar nie jest ani sposobem działania (ponieważ jego funkcja pozostaje niejasna), ani sposobem bycia (ponieważ *Dobro* jest ponad byciem). Można raczej powiedzieć, że emanacja nazywa dla nas, którzy posiadamy wzrok pochodzący od *Dobra* poprzez dwa poziomy zapośredniczenia, sposób asymilacji naszego wglądu w coś, czego nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić ani do czego nie mamy poznawczego dostępu.²¹

Co więcej, Sokrates sformułował analogię: *Dobro* wytwarza Słońce jako swój analog (ἀνάλογον). Ujmując to symbolicznie: Dobro – Myśl i myśli w przestrzeni myślanej – Słońce – Wzrok i rzeczy w przestrzeni widzialnej. Innymi słowy: tak jak *Dobro* jest zarówno organem, jak i przedmiotem myśli w sferze idealnej, tym też jest Słońce zarówno dla wzroku, jak i dla rzeczy widzialnych w świecie zmysłowym.

Uważam, że powiedziano nam o dwóch bardzo znaczących aspektach *Dobra*: po pierwsze, jest ono *jednocześnie* źródłem poznania i tego, co poznawalne, aktywności i ich przedmiotów, choć nie jest *żadnym* z nich, ale znajduje się poza nimi; są one z pewnością „dobrego rodzaju” (ἀγαθοειδής).

²¹ Przedstawiam szkic pozycji receptywnej, ani opartej na belkocie, ani na zdrowym rozsądku; pasuje się raczej *in medias res*, w środku rzeczy; to *inter-esse*, bycie zainteresowanym, wciągnięciem w zainteresowanie.

Ludzki wzrok obrazuje na dwa sposoby te uzupełniające się moce; zarówno rozpoznaje, jak i konstytuuje. Inicjuje poznanie *oraz* wyobraża sobie swoje przedmioty.²²

Teraz Sokrates przygląda się obrazowi (εἰκόν) Słońca. Słońce nie tylko oświetla widzialne obiekty, „rzucając na nie światło”; jak już wspomniałam, gwarantuje im również płodność, wzrost i odżywianie – choć samo nie jest ich „początkiem” (γένεσις). Następnie parafrazuje z naciskiem: *Dobro* nie tylko sprawia, że „bycie poznawalnym” jest obecne w rzeczach „do poznania”, ale także samo Bycie²³ i Byt (τὸ εἶναι, οὐσία) są obecne w rzeczach poprzez to słynne (ἐκεῖνου) *Dobro* – *choć* *Dobro* nie jest Bytem, ale raczej jest poza Bytem, przewyższając go starszeństwem i mocą. Glaukon woła ze śmiechem: „Na Apollina [boga słońca], cóż za boski nadmiar (ὕπερβολῆς)!”²⁴

Powiedziano nam zatem, że *Dobro* działa w naszym świecie poprzez swoje potomstwo i podobieństwo, Słońce,

²² To Sokrates wspomina o tych połączonych mocach w pozornie odwrotnej kolejności: wiedza poprzedza rzeczy poznawalne. Sądzę, że taki porządek przypomina ten z Obrazu Słońca, który ma zostać przedstawiony: najpierw oświetlające Słońce, potem wygenerowany przez nie świat. W każdym razie komplementarna dwoistość kaskadowo przechodzi od najwyższego do najniższego królestwa.

²³ Przyjmuję, że Bycie oznacza fałszywe, „przypadkowe” przypisanie, które umieściłoby *Dobro* pośród form, które wszystkie są Bytami poprzez uczestnictwo w Byciu. Wtedy Bycie jest – tutaj fałszywie przypisaną – nieodłączną konstytucją, która sprawiłaby, że takie umieszczenie byłoby poprawne.

²⁴ Myślę, że nikt inny tak naprawdę nie śmieje się wesoło w tej książce; Glaukon jest wrażliwy, zaskoczony doniosłością tego fragmentu. To moment, którego wyjątkowość wywołuje dyskomfort.

które zapewnia światło, które łączy poznającego z przedmiotem poznania²⁵ i poprzez swoje ciepło (jak przypuszczam) prowadzi do narodzin ludzi, świata, a także pożywienia, które wspiera ich wzrost.

Tak więc „przydatny i pożyteczny” aspekt *Dobrego* człowieka (505a) wydaje się uzasadniony. Natomiast wracając do niego raz jeszcze, wydaje się, że to istotne zdanie nie jest całkowicie jednoznaczne. Wynika z niego wyraźnie, że ten temat jest dobrze znany obu braciom, choć prawdopodobnie bardziej w kontekście pedagogiczno-praktycznym niż ontologicznym. Zagadkowa część zdania jednak mówi: „... jest to Idea Dobra, najwyższe studium, przez zastosowanie którego sprawiedliwi i inni podobni stają się przydatni i pożyteczni”. Oto pytanie: czy to najwyższe studium dotyczy *Dobra* czy *Idei Dobra*?²⁶

W przypisie powyżej podałam dość nieistotny, typograficzny powód odniesienia Platona do Dobra w kategoriach *idei*. Tutaj podaję bardziej istotny: o ile *Dobro* jest przedmiotem nauki, obiektem uczenia się, nadal jest ideą, myślą o obiekcie. Jednak po osiągnięciu go staje się doświadczeniem, jak w *Siódmym Liście – różnica* między, można by rzec, myślowym *o*-glądem a mistycznym *w*-glądem, a nawet, ukuwając termin, „*w*-byciem”. Sokrates zamierza przejść od Obrazu Słońca, czyli wizualizacji, do Podzielonej Linii, czyli reprezentacji diagramatycznej. Przewodząc

²⁵ Wewnętrzświatowa zapowiedź wszechogarniającej unifikacji *Dobra*; patrz poniżej.

²⁶ Powstrzymuję się od używania terminu „Dobro samo w sobie”, ponieważ *Dobro* wykracza poza Byt i nie ma „samego w sobie”. Tożsamość samej siebie przypuszczalnie jest związana z Bytem (οὐσία).

temu wzniesieniu się po nagiej linii, *Dobro* być może już nie jest *idea* „dla nas”, ale raczej czymś ponad-byciem, nieco sprzecznie „samo w sobie”. W każdym razie nie mieści się w diagramie, którym Sokrates chce uzupełnić Obraz Słońca.

Więc teraz dzieli on obraz wizualny na dwie części. Lub lepiej, łączy ze sobą jego części zmysłową kopię i intelektualny pierwowzór, w bardziej przystępnej kolokacji. Teraz świat naturalny i idealny są przypisane do segmentów linii podzielonej na nierówne części. Pozycja linii i proporcje tego pierwszego podziału nie są podane; możemy przypuszczać, że linia jest pionowa, aby przedstawić wzlot, a jej górna część jest dłuższa, aby zilustrować jej większe znaczenie.²⁷

Następnie te dwie części są dzielone w tym samym stosunku, tak że proporcja rozszerza się na cztery segmenty a, b, c i d : $a + b : c + d :: a : b :: c : d$ – trzy stosunki $a + b : c + d$ oraz $a : b$ i $c : d$, wszystko w obrębie tej samej proporcji.²⁸

Najbardziej osobliwe w tym diagramie jest to, że w ramach ukazanego podziału można wykazać, iż spośród czterech części dwie środkowe są sobie równe²⁹.

Na diagramie na następnej stronie sześć segmentów (0–5) oznacza następujące po sobie kolejno przedmioty wiedzy wraz z właściwymi im mocami poznawczymi (oznaczonymi kursywą), wstępujące ku górze i wznoszące się w myślach (w miarę ich odczytywania na stronie).

²⁷ Lecz nie większą ilość.

²⁸ Grecki odpowiednik dla *ratio* to *λόγος*, „relacja wyrażalna” dla proporcji, *ἀναλογία*, „ratio przeprowadzone”.

²⁹ Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, s. 119.

Równorzędność drugiego i trzeciego segmentu wskazuje na możliwość zastosowania matematyki do sfery naturalnej i logiki do obszaru zasiedlonego przez racjonalne umysły. Oba rodzaje poznania uzupełniają się i współlistnieją. „Zaufanie” oznacza zazwyczaj bezmyślną wiarę w to, że słońce wszędzie, a stół się nie przewróci – wiarę w tak zwane fakty. „Myślenie dyskursywne” dostarcza racjonalnych hipotez, które modyfikują nasze zaufanie do środowiska naturalnego lub sztucznego.

Postępując ku górze:

Poza nieskończoną diadą

0. Jaskinia Człowieka: oszukańcze artefakty (ἀειδής³⁰ Hadesu, „niewidzący podziemny świat”).

Poniżej Słońca

1. Obrazy naturalne (cienie i odbicia) oraz sztuczne (metafory i obrazy): „Rozpoznawanie obrazu” (εἰκασία).
2. Rzeczy naturalne i sztuczne: „Zaufanie” (πίστις).

Poniżej Dobra

3. Obiekty matematyczne i logiczne: „Myślenie dyskursywne” (διάνοια).
4. Formy „same w sobie”: *myślenie*³¹ (νόησις) lub *poznanie* (ἐπιστήμη), działające poprzez „moc dialektyki”.

Poza Bytem

5. Dobro: *Analogia Negatywna* (via negativa).

³⁰ Fedon 79ac; por. Państwo 515ae.

³¹ „Myśl” jest rzeczownikową formą czasownika „myśleć”. Myśl ma się tak do myślenia jak νόησις do διάνοια.

Zatem odczytując przebieg linii podziału tak, jak to zostało opisane powyżej, mamy do czynienia z etapami wspinania się na sam szczyt (532b, 534e), „wdrapywaniem się” czy też „drogą wzwyz” (ἐπάνοδος). Zaś poniżej owej linii zdobywania wiedzy i poza nią mieści się zerowy świat Nieistnienia wraz z jego fałszem – jaskinia ignorancji człowieka. Pierwszy i najniższy ze szczebli poznania zajmują obrazy naturalne i sztuczne, zaś zawiaduje nim umiejętność rozpoznawania ich jako obrazów. Jest to szczebel najmniej istotny, ale zarazem o największym oddziaływaniu, ponieważ wszystkie kolejne szczeble lub etapy obejmują rozpoznawanie badanych w ich obrębie obiektów jako obrazów, jako kopii szczebla położonego wyżej; kopii rzeczy, które uważa się za istniejące w większym stopniu – tak, jak prawdziwy świat oświetlony słońcem ma się do jego cieni. Właściwie myślenie tutaj „przeskakuje” w każdej z sekcji, bezwiednie zapożyczając jako „subpozycje” (ὑποθέσεις, 510c) zawartość szczebla położonego powyżej. Na przykład arytmetycy niefrasobliwie zakładają zarówno to, że jednostki istnieją, jak też czym są (Euklides, *Elementy* VII, Def. 1). Wreszcie myśl przybywa do miejsca będącego w zasięgu wzroku ostatecznego, hiperistoty, „początku nieprzypuszczonego” (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510b³²), „początku wszelkiego Bytu” (τοῦ παντός ἀρχή, 511b) – Dobra, którego nie można już odnieść do wyższego poziomu.³³

³² Przymiotniki werbalne kończące się na -τός oznaczają to, co jest możliwe czy niemożliwe.

³³ „Niehipotetyczny” lub „nieprzypuszczony” oznacza potocznie mówiąc: tutaj wszystko się kończy. Nie ma dalszego Poza, wykraczającego za To, co jest poza Bytem; nie jest osiągalna determinacja, aby

Rozpoznawanie obrazu wchodzi również w skład zadań realizowanych w dwóch górnych segmentach. Zatem matematycy, jak wspomniałam przed chwilą, formułują przypuszczenia, wymyślają definicje, aksjomaty i postulaty, a następnie wykorzystują je ponownie jako „hypotheses” (dosłownie „pozycje podrzędne”) – pozbawione uzasadnień rekwizyty, tworząc z nich nawet diagramy sensoryczne. Na ich podstawie wyciągają wnioski dla dolnych segmentów. Ale filozofowie, zadomowieni w segmencie najwyższym, starają się podawać zgodne z rzeczywistością definicje, na przykład w przypadku jednostki zadając pytanie „Czym jest Jedność?” czy też w przypadku koła pytając: „Co to jest cyrkularność?” Wspinają się zatem za pomocą dialektyki³⁴ ponad wsparcie zmysłów i hipotezy, być może po to, aby dojrzeć „nieprzypuszczony początek”: Dobro. Ale z drugiej strony linię podziału można czytać od góry ku dołowi. Zaczniemy zatem od mocy „dialektyki”, przez którą rozumiem (ujęte inaczej niż w przypisie tuż powyżej) to, co technicznie nazywa się „ontologią”, czyli badaniem bytu. Jest to czysta, bezobrazowa „droga podążania” (μέθοδος, lecz nie wymyślona metoda) za pomocą form i poprzez nie; droga – jak myśli Sokrates – niemożliwa

powstrzymać „źródło całości”; nie istnieje wspierająca pod-pozycja (ὑπό-θεσις), która dostarczałaby przyczynę dla Przyczyny lub wyjaśniała Pochodzenie zasady.

³⁴ To sztuka radzenia sobie nie z abstrakcjami, ale z konkretnymi idealnościami (νοητά), z wykorzystaniem zarówno logiki dianoetycznej, jak i noetycznego wglądu. Glaukon trafnie wprowadza termin „teoretyzowanie” (θεωρούμενον), oglądanie, podziwianie (jak w teatrze) z myślą o tym, kto zajmuje się dialektyką (511c): Dialektyk zamienia wizję (θεωρία) w słowa (λόγοι), wzrok (εἶδος) w logikę (λογική).

do wyjaśnienia tą nocną porą i temu nieprzygotowanemu na nią towarzystwu.

Z tego najwyższego poziomu (to zadziwiające, że za ledwie jednowymiarowej reprezentacji odwołującej się do obrazu najbardziej substancjalnej, idealnej sfery) wypływa kaskada obrazów coraz liczniej usuwanych w miarę zniżania się ku niższym segmentom. Zatem, odczytywana ku dołowi, linia podziału jest, by tak rzec, strukturą państwa kosmicznie uporządkowanego – Kallipolis, które Sokrates przedstawił łącznie z kastami i kompetencjami – jednak z tą zasadniczą różnicą: taki ustrój polityczny jest nieosiągalny w praktyce i nawet nie konstruowano planów jego urzeczywistnienia (592b), natomiast linia podziału jako jednowymiarowy schemat całości reprezentuje fundamentalną ontologię fizyczną i metafizyczną, a więc powinna być traktowana jako rzeczywista.

Sokrates dołącza jeszcze jeden wspaniały obraz do tego zamętu przedstawić: „Wykonaj kopię” – prosi Glaukona, mając na myśli obraz mentalny naszej ludzkiej natury w kontekście edukacji (*παιδείας*, więc właściwie „wychowania”, 514a) bądź jej braku. Następuje Mit o jaskini.³⁵ Jest to ukazanie ludzi przykutych łańcuchami – prawdopodobnie do wygodnych kanap – w grocie podziemnego świata. Siedzą oni tyłem do wejścia dnem i nocą obserwując pokaz cieni rzucanych na ekran przypominający tylną ścianę jaskini przez ludzi, którzy przechodzą drogą biegnącą wzdłuż niskiego murku rozciągającego się za plecami więźniów. Ludzie ci niosą ze sobą wszelkiego

³⁵ Oznaczony liczbą zero na liście segmentów Linii Podziału.

rodzaju marionetki, a ich gadające cienie są wyświetlane na ekranie dzięki blaskowi ognia płonącego za lalkarzami.³⁶ Na to nadchodzi zbawiciel i uwalnia [z kajdan] jednego z więźniów, zatem nagle jest on zmuszony wstać, obrócić się i udać ku światłu słonecznemu. Ów obrót jest rzeczywistym odwróceniem (περιαγωγή 518c). Ten, który został wyciągnięty do [świata] prawdziwej natury, przeżywa ciężkie chwile będąc oślepionym światłem słońca. Ale kiedy wraca do jaskini, jest jeszcze gorzej; ci tam w dole, gdyby mogli, zabiliby go. „Ten obraz” – mówi Sokrates do Glaukona – „we wszystkich rysach przystosować należy do tego, co się poprzednio powiedziało”.

W porządku, jednak jak i gdzie? Sokrates daje do zrozumienia, że może to być obraz unoszenia się duszy ku temu, co naprawdę poznawalne oraz jej „wreszcie”, choć „ledwo” (μόλις, 516c) zbliżenia do Idei Dobra. Jeśli tak, to w pobliżu górnego odcinka linii podziału należy umieścić obraz przedstawiający wypuszczenie uwolnionego więźnia na wolność, a jej dolnego odcinka – jaskinię. Jest to prosta, odniesiona do człowieka, rozbudowana wersja teoretycznego szkieletu diagramu. Ale na drodze stają dwa niepozorne drobiazgi. Pierwszym to grot, sztuczna jaskinia, z której więźniowie po uwolnieniu wychodzą do świata przyrody. Otóż nie ma jej na linii podziału. Kolejną kwestią jest pozycja Słońca w schemacie. Słońce nie jest poza nim, ale znajduje się w kosmosie zmysłowym, który my, współcześni,

³⁶ Nie ma wśród nas duszy, która nie byłaby jedną z nich. Glaukon zauważa, jak dziwny jest ten obraz; Sokrates mówi: „Tacy, jak my”. Współczesne określenie to: lenie kanapowe.

nazywamy naturą, chociaż nasz naturalny wszechświat jest przestrzenią ruchów rządzonych obowiązującymi prawami ruchu, podczas gdy tamten starożytny kosmos był miejscem uporządkowanym pięknem geometrii figur.

Proponuję zatem rozwinięcie teoretycznego układu diagramu, bo jego główną wadę stanowi to, że nie zawiera wyszczególnienia braków, niedoborów, negatywów, krótko mówiąc: wszelkiego zła Bytu. Dołączmy Mit o jaskini, historię człowieka, postępując ku dołowi wzdłuż linii poniżej Słońca i dwóch dolnych elementów diagramu, nr 1 i nr 2 na schemacie, a następnie określając go jako nr 0. W ten sposób podziemne siedziby zostaną włączone do dodatkowego segmentu znajdującego się poniżej nich – do przepastnej krainy, jak dotąd nie zobrazowanej w taki sposób: jako Hades, podziemny świat fałszu szerzący się w społeczeństwie i polityce.³⁷

Bo kimże są lalkarze, jeśli nie artystami i, jeśli zajdzie taka potrzeba, spin-doktorami, uzależniającymi nas od sztuczności udawania? Pojawia się zatem element etyki, łączący centralne księgi ontologiczne *Państwa* z dwiema najważniejszymi krytykami etycznymi poetów i malarzy, twórców

³⁷ Potwierdzeniem tego dostosowania jest figura retoryczna, której używa sam Sokrates. To nawrócenie, które przynosi więźnia z ciemnego dnia w jaskini do słonecznego dnia w Kosmosie, jest analogiczne do kogoś, kto prowadzi pewnych ludzi „z Hadesu [aby] znaleźć się wśród bogów” (521c). Ponadto w 516d Sokrates cytuje słynne stwierdzenie Achillesa, że wolałby on żyć życiem niewolnika niż swoim obecnym, które Sokrates każe mu opisać jako życie w jaskini; Achilles przemawia z Hadesu. Inne przypadki przekształcenia Hadesa w „mówiące imię”: Pomocnicy/ὑδῆς, „Hades Niewidomy”, zob. *Fedon* 81c, *Kratylos* 404b.

spektakli kukielkowych – krytykami, które pojawiają się w przejściu od księgi do księgi z pewną symetrią.³⁸

Sokrates przechodzi do zakładanego efektu w postaci faktycznego wychowania, a właściwie wyższego wykształcenia tych, którzy są do niego zdadni z natury:

„Więc jest to naszym obowiązkiem jako założycieli państwa, zmuszać ludzi obdarzonych największymi zdolnościami do zdobywania tej nauki, którą poprzednio nazwaliśmy najwznioślejszą, i do wglądnięcia w istotę Dobra, i do wspinania się na owe wyżyny” (519cd).

Wskazywałam wcześniej, że zalecenie filozofów pojawia się niemal dokładnie pośrodku całego dialogu *Państwo*. Jeśli jednak odłożyć na bok Księgę I jako przedmowę, jego środek przesuwają się w okolice fragmentu 491d, gdzie Sokrates dyskutuje z Adejmantosem, swoim partnerem do rozmów, gdy coś pójdzie nie tak, na temat wielkiego niebezpieczeństwa korupcji, przed którym stają najlepsze natury. Sokrates twierdzi, że „zły” (κακόν) jest bardziej przeciwieństwem „dobrego” (ἀγαθόν) niż „[tylko] niedobrego” (dla mnie ἀγαθόν). Myślę, że może to być pierwsze odniesienie do Dobra, które jest twierdzeniem w formie pełnego zdania, a nie jedynie opisem z użyciem przymiotników czy odniesieniem do formy. Ale choć sprawiłoby

³⁸ Księgę I często traktuje się jako przedmowę; w takim przypadku Księgi II i X, w których umiejscowiona jest ta krytyka, stają się wejściem i wyjściem, a Księga VI jest punktem centralnym.

mi to przyjemność, nie mogłabym przysiąc, że faktycznie sytuuje on Dobro – fundamentalną decyzję ontologiczną – w opozycji do Zła, a nie Niebytu.³⁹

Jednak tym prawdziwym filozofom nie będzie wolno pozostać tam w górze, gdy już ujrzą wystarczająco wiele – ze względów praktycznych, bo bynajmniej nie dlatego, że tego nie chcą, każdy „zstępować powinien” (καταβατέον, 520c).⁴⁰

Tym, którzy w przyszłości mają stać się filozofami, Sokrates przedstawia zarys programu nauczania, stanowiący pierwotną wersję tego, co później zostało nazwane sztukami wyzwolonymi. Od samego początku kurs nauczania ma określony punkt kulminacyjny, konkluzję: cel (τέλος, 532b) sfery poznawalnej czyli Dobro; ma także przeznaczenie,

³⁹ Wielkie rozróżnienie w średniowiecznej teologii filozoficznej.

⁴⁰ Kursywa moja. *Państwo*, co istotne, rozpoczyna się od relacji Sokratesa: „Wczoraj pojechałem (κατέβην) do Pireusu...” Pireus był portem ateńskim i dzielnicą robotniczą. W prawidłowym przekładzie nazwę Πειραιεύς można połączyć z rzeczownikiem ἡ περαιά, „kraj za [rzeką]”. Zatem Pireus oznaczał krainę położoną poniżej i w oddaleniu – podobnie jak Hades, znajdujący się po drugiej stronie rzeki Styks, w skrajnej opozycji do nieba Dobra. Sokrates zszedł więc do świata podziemnego, ziemskiego Hadesu, aby wywiązać się ze swoich zobowiązań. Co więcej, Platon posługuje się w jego przypadku stylem narracyjnym relacji pierwszoosobowej, który szczególnie w tym dialogu wyraźnie wymyka się poza ramy właściwego Sokratesa ku fikcyjnej postaci, dzięki której rzetelny narrator, poeta tragiczny, znika za swoimi bohaterami (393 i nast.). Pierwszoosobowa relacja Sokratesa jest całkowicie szczerą w tym sensie, że bierze on odpowiedzialność za to, co mówi [Sokrates]. I ponownie, zostaje to przekazane następująco: „Zszedłem wczoraj.” Diogenes Laertios podaje, że po śmierci Platona odnaleziono tabliczkę z różnymi wersjami tego pierwszego zdania, [„znaleziony początek Państwa nosił ślady wielokrotnych zmian”] (III 37).

praktyczne zastosowanie: edukację przywódców wspólnoty. W związku z tym napotyka się dwa nieodłączne problemy, jeśli ma być zwarty i dynamiczny:

1. Czy może istnieć wychowanie, które nie jest ukierunkowane na celowość i przez nią nie przeniknięte, to znaczy takie wychowanie, które zostało ukształtowane przynajmniej pośrednio jako teologia lub metafizyka? A jeśli tak, to przez kogo zostało ukształtowane?

2. Czy tę naukę, która jest w całości liberalna w znaczeniu „dla niej samej”⁴¹ – do tego stopnia, że jej adepci myślą, iż mieszkają na Wyspach Błogosławionych (519c), można pogodzić z obowiązkiem powrotu do świata przyziemnego i zarządzania nim?⁴² A jeśli nie można, to dlaczego oni mieliby tak uczynić?

Jeżeli traktować poważnie liberalne nauczanie, to kwestie te pozostają żywe zarówno jako problemy do praktycznego rozwiązania, jak do teoretycznego rozważenia.⁴³ Rzeczywisty program nauczania wprowadza to, co później zostanie nazwane *quadrivium*, czyli „czterokierunkowe”:

⁴¹ „Liberalna” w tym znaczeniu, w jakim występuje w *Polityce* Arystotelesa (1338a).

⁴² Tutaj także jest wyprowadzona wyjątkowo ważna i całkowicie słuszna obserwacja, że kryterium testującym predyspozycje władców jest ich niechęć do rządzenia – ponieważ mają coś lepszego: nie do roboty, ale do myślenia.

⁴³ Dlatego autentyczne instytucje edukacyjne mogą promować użyteczność, ale oferują szczęście (nie zaś przyjemność).

z trzema rodzajami matematyki oraz fizyką.⁴⁴ Sokrates zaczyna od arytmetyki nie jako sztuki przede wszystkim liczenia, ale badania natury Jedna i wielu, jednostki i liczby (patrz wyżej). Bowiem w [powszechnym] odczuciu jedno jest zawsze również wielością, a to skłania do myślenia. Jest ono jak siła unosząca nas do Bytu (*ὄλκός* 521a), zdolna do „prawdziwego pociągnięcia nas w górę ku Bytowi”. Ta droga w górę zaczyna się od małej, pojedynczej jednostki – która stanowi początek i której mnogość składa się na liczbę – zaś kończy się ona w największym, w Dobru będącym Jednym, które jednoczy.⁴⁵ Co do reszty, przyszli filozofowie-królowie badają geometrię w zakresie, w jakim generuje ona z jednowymiarowych elementów – linii matematyczne obiekty dwu- i trójwymiarowe, płaszczyzny i bryły; powstałe ciała matematyczne zostają wprowadzone w ruch i dochodzi do ufundowania astronomii; zostaje spełniony pierwszy warunek najwcześniejszych nauk fizycznych.

Obdarzone Rozumem niebiosa, wprowadzane w ruch, tworzą muzykę opartą na matematyce (harmonii, skali muzycznej „dopasowanej wewnątrznie”, złożonej ze współbrzmień), a w efekcie powstaje obraz świata, „kosmologia” – „dobrze uporządkowana racjonalna całość.” Przy tym zarówno astronomia, jak kosmologia, nie są naukami eksperymentalnymi, lecz czystą teorią. Jak stwierdziłam uprzednio, ukazany w tym obrazie rezultat jest włączony do stanowiącego punkt

⁴⁴ Tak też Boecjusz tłumaczył τέσσερες μέθοδοι, „cztery drogi” Nikomacha w swoim *Wprowadzeniu do arytmetyki* I.4.

⁴⁵ Jak przedstawiono w Micie o Erze z księgi X, jest to, jak twierdziłam, jednocześnie drążek przesywający, jego penetrujące promienie i przecinające okręgi.

kulminacyjny Mitu o Erze (patrz 1 powyżej). Pożądanym celem ukazanej drogi (μέθοδος) jest dotarcie do związku i pokrewieństwa między nimi (κοινωνία, συγγένεια, 531d), którymi są one złączone. Innymi słowy, również sama spójność programu nauczania przedmiotów artystycznych ma na celu zaszczerpienie w przyszłych przywódcach poczucia wspólnoty i jedności. Było to jednak dopiero „preludium” do napięcia strun, do pieśni.⁴⁶

Kandydaci muszą bowiem teraz stać się „wspaniałymi dialektykami”. Dialektyka to działalność najwyższego odcinka Linii Podziału: poniżej Dobra; tam, gdzie dominuje myślenie intuicyjne i wiedza – wgląd. Zajmuje się, jak powiedziałam, zagadnieniami i problemami dotyczącymi bytów jednostkowych, Bytu idealnego i Istoty Bytu (ὄντα, ὄν, οὐσία), jednym słowem ontologią.⁴⁷ W tej dialektycznej

⁴⁶ Dlaczego „pieśń” (ὄμιος, 532a; słowo to oznacza także zastosowanie, zwyczaj, prawo)? W jaki sposób dialektyka może znajdować zastosowanie w muzyce? Jedna sugestia: dialektyka przesuwa się nad ponadzmysłową panoramą form; zatem być może Sokrates twierdzi, że ona to czyni w ramach ponadzmysłowego uwielbienia dla harmonii, uzupełniając figurę wizualną służącą poznaniu figurą słuchową oznaczającą pragnienie poznania.

⁴⁷ Istnieją dwa dialogi, które uważam za bezpośrednio dialektyczne: *Fedon*, w którym ostatniego dnia swego życia Sokrates w ateńskim więzieniu przedstawia nierozwiązane kwestie dialektyczne jako swoje dziedzictwo dla towarzyszącej mu młodzieży i być może dla nie – Greckiego świata, który jeszcze nie istnieje, a nawet jest bardzo odległy (78a). A w *Sofiście* wprawdzie nawiązuje rozmowę, jednak potem tylko słucha, jako przybysz z Włoch, intelektualne dziecko Parmenidesa, rozwiązuje problem dialektyczny dotyczący Niebytu (drugi najciekawszy znany mi fragment ontologii), eliminując w ten sposób swego „Ojca”, jednocześnie wdrażając tradycję dialektyczną Zachodu. To właśnie on, Platon bardzo dyskretnie mówi, że dzień

sferze jest o wiele, wiele więcej, niż to usiłowałam ukazać w odniesieniu do Dobra jako jednoczącego. Oto dwa przykłady:

1) Istnieje przekonujący argument, że forma (εἶδος) Bytu jest Drugą w stosunku do wiodącego Jedna: Dobra, a zatem „ejdetyczną Dwójką”. Podstawą jest tu teoria dotycząca quasi-arytmetycznej struktury „rodzajów”, to jest możliwych do powiązania zespołów form. Są to zbiory liczbowe, które mają tę szczególną cechę, że zamiast składać się z jednorodnych jednostek, składają się z monad substancjalnych, które choć wzięte razem stanowią te same, powiedzmy „cnoty”, to każda z nich jest nieredukowalnie różna, a nawet przeciwstawna drugiej. (Rzeczywiście można wykazać, że niektóre cnoty sokratejskie, jak choćby odwaga i umiar, stoją do siebie w opozycji.) Zatem Byt jest liczbą ejdetyczną składającą się z dwóch bardzo pierwotnych, odpowiadających sobie jednostek, „wstrzymania” i „ruchu” (Klein, *Grecka matematyka i pochodzenie algebry* 79–99, zwłaszcza 94). Ta liczba Bytu wykracza poza myślenie liniowe (διάνοια) czy też artykułowaną mowę (λόγος), tak jak Dobro wykracza poza Byt. *Zatem Dobro realnie przetrasta o dwa poziomy codzienne nie-racjonalne i nie-idealne myślenie.*

2) W swoich „Naukach niepisanych” Platon mówił o ἀόριστος δύας (Arystoteles, *Metafizyka*, szczególnie Bk. XIII; jego upubliczniona wersja odgrywa centralną rolę w dialogu *Fileb*). W tłumaczeniu ἀόριστος δύας to:

śmierci Sokratesa stanowi zakończenie tego, co jest zaledwie początkiem i że słuchanie Sokratesa przygotowuje scenę dla czegoś nowego.

„Nieokreślona diada”, „Nieokreślona dwoistość” lub „Nieskończona podwójność”. Oznacza ostateczne źródło wszelkiego podwojenia, które przenika świat – tak/nie; taki sam/inny; tworzenie/fałszowanie wizerunku; nadmiar/niedobór; bezkształtna rzecz/ostateczna materia. Wszystkie te terminy są współzależne; większość par posiada określenie pierwotne i wtórne, a kilka takich par jest „dwulicowych” w obraźliwym sensie, to znaczy zepsutych poznawczo lub moralnie – złych.

Nieokreślona Diada sytuując się poniżej bytów reprezentowanych na Linii Podziału, pozostaje w opozycji do Dobra na jej szczycie, tak, jako z natury opozycyjna zasada, która ściąga świat w dół, osłabiając jego bytowość, a jednocześnie pomnażając jego wielość. Zatem ta druga, drugorzędna zasada warunkuje powielanie, które wydobywa obrazy z oryginałów i na odwrót. Jest zatem, niczym Mefistofeles, „częścią owej siły, której władza/ pragnie zło zawsze czynić, a dobro sprowadza.”⁴⁸. Lokująca się poniżej sfer przedstawionych na linii podziału, nieograniczona Diada jest przeciwieństwem Dobra powyżej – zasady te są sobie przeciwstawne zarówno ontologicznie, jak etycznie, obejmując obecne pomiędzy nimi wszystko, co istnieje i utrzymując to razem jako zróżnicowaną całość.

Tak, jak istnieje tradycja ujmowania Boga jako Nicości, wywodząca się z ujmowania Dobra poza Bytem, jest obecna również inna: nieskończoności o dwu krańcach, „Wielkim i Małym”, opisywanej jako jedna Nieskończona Diada. Do niej to właśnie nawiązuje Hegel: *złej* jednej

⁴⁸ Goethe, *Faust I*, przeł. E. Zegadłowicz, w. 1336–37.

nieskończoności „Więcej i Mniej” – w przeciwieństwie do nieskończonego dobra, które choć nieograniczone (bez początku ani końca), jest samo w sobie zamknięte (o skończonym obwodzie), zatem otacza skończoność; jego przykład stanowi okrąg. Przytaczam te przykłady jako ilustrację platońskich wpływów w tradycji zachodniej.

Wprawdzie Plotyn nie uznaje zasady sprzecznej z Jednym; ponieważ [w jego ujęciu] wszystko ma płynnie emanować z tej podstawowej zasady, mógłby on, jak sądzę, uznać moją interpretację za błędną.

Ostatecznie Sokrates określa wiek, jaki opiekunowie wspólnoty powinni osiągnąć w trakcie procesu ustawicznego kształcenia aby przejść do kolejnych etapów nauki czy służby. W wieku pięćdziesięciu lat najbardziej ku temu zdadni mają rozpoczynać ostatni etap wspinaczki „do samego celu” (τέλος, 540a). Tak jak mówi się, że oko cieleśne jest podobne do słońca, tak i oko duszy jest „podobne do Dobra” (508b, 540a), o ile narząd wzroku uczestniczy w oświetlaniu właściwej mu domeny.⁴⁹ Dlatego muszą skierować w górę promień duszy, by spojrzeć w stronę tego, co daje wszystkim światło. A widząc Samo Dobro, muszą wziąć je za wzór i spędzić resztę życia, wprowadzając każdy z osobna porządek (κοσμεῖν) do miasta, pośród prywatnych obywateli i porządkując siebie samego (kursywa moja; pamiętajcie, że w tym dialogu tak naprawdę chodzi o ukształcenie duszy [592b]).

⁴⁹ Ale jak, nie rozumiem. Czy promień oka obdarza widocznością? Najwyraźniej.

Sokrates kończy przypominając Glaukonowi, że również kobiety, jeśli tylko będą obdarzone odpowiednią naturą, będą mogły zostać władcami i otrzymają wykształcenie. Glaukon zgadza się z tym: będą miałyby wszystko wspólne z mężczyznami. Słowa te padają w ważnym momencie, ale nawiasem mówiąc, nie jest to niczym dziwnym dla Ateńczyków. Zatem raz jeszcze pojawia się, w moim odczuciu pierwsze i ostatnie, pytanie: jak dalece owi uczniowie przybliżają się do Dobra?⁵⁰ Sokrates twierdzi, że żadna nauka nie może być oceniona wyżej, niż dialektyka (534e) i że „przedmiotem nauki najważniejszej jest Idea Dobra” (505a). Słowo oznaczające uczenie się, μάθημα, pozostaje to samo w obu kontekstach. Myślę że słusznie uznaję, że dialektyka to poznawanie lub badanie Idei Dobra. Potwierdzają to terminy użyte w *The Good*. Najczęściej jest ono ujmowane jako idea, więc również, jak to zostało powiedziane powyżej, jako „samo w sobie”, jako forma, zaś tylko niekiedy jako Dobro (505a, 508e, 534c, 532b, 540a, 519c, 534b). Wydaje się, że brak tu jakiegokolwiek postępu, choć dla mnie ma to sens, że miana odnoszące do ontologii zostaną porzucone, gdy uczniowie „ujrzą istotne” (ἰδόντας, 540a) Dobro. Nie jest to bowiem Byt (ὄν). Jednak samo słowo „widzenie”, czyli widzenie mentalne, zaprzecza bytowi poza nim – dosłownie pojmowaniu Dobra jako „wzniesionego ponad

⁵⁰ Ale jak to jest z samym Sokratesem? Czy chwile, w których wydaje się być zamyślony (na przykład w dialogu *Uczta* 175a, 220c), to po prostu epizody intensywnego namysłu nad problemami albo wznoszenia się ku formom, wstępowanie w nie lub nawet ich przekraczanie? Co na ten temat sądził Platon, co powinniśmy myśleć my?

istność” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509b).⁵¹ Rzeczywiście, jak to powiedziano już na początku (508e), Idea Dobra jako przyczyna (αἰτία) wiedzy, która nadaje prawdę rzeczom znanym i moc poznania poznającemu, przewyższa je starszeństwem i mocą. Wiedza i prawda są podobne do Dobra, ale nie są atrybutami Dobra (509a). Wynika z tego, że Dobro nie podlega dialektyce, która, jak to stwierdziłam, jest ontologiczna. Ponownie powraca ta kwestia, jak można je poznać poprzez ontologię, „rachunek bytu”, skoro nie jest rzeczą (Istotą) ani formą (Istnieniem), ani w ogóle naturą formy (Bytem), ale jest ponad wszystkimi trzema? Nie może do niego dotrzeć żadne dociekanie – ani rozumu dyskursywnego (διάνοια), ani poprzez bezpośrednie poznanie intuicyjne (νόησις). Jednakże istnieje, jak mam nadzieję, że udało mi się wykazać, ujęcia z poziomu tego świata, dalekie od mistycznej tranzykcji.⁵²

Należy zauważyć, że Sokrates mówi o „najwspanialszej nauce”, zanim przedstawi jej przedmiot, czyli Dobro. Moim zdaniem oznacza to, że droga w górę, samo μέθοδος, wskazuje na potrzebę, że tak powiem, niestandardowego

⁵¹ Ἐπ-έκεινα, raz jeszcze: „wydziela się poza”, wykraczając nawet dalej, niż Byt.

⁵² Jest tu pewna wątpliwość, o której wspominam z wahaniem. Czy jest możliwe, że traktowanie przez Platona *Dobra* jako podobnego do idei i dającego się sobie wyobrazić jest delikatnym odchyleniem sokratejskiej linii (nigdy nie wyrażonej wprost) w stronę mistycyzmu, ekstatycznego zachwyty? Czy dyskretnie karci on swojego bohatera życia, twierdząc, że przedzieranie się poza werbalną artykulację nie musi wynikać z mistycyzmu? Może to tylko jeszcze bardziej umocnić cudowność „pierwotnego źródła” filozofii (*Teajtet* 155d). – Teraz, gdy to wypowiedziałam, nie mogę już dłużej dawać mu wiary.

ὑπερ-τέλος; pewnej informacji wprowadzającej niedefiniowalne, które jest poza bytem. On sam stosuje do dialektyki określenie „wieniec wieżowy”, zwieńczenie (θριγκός, 534e); „żadnej nauki ponad nią ustawić nam nie wolno” – choć przecież jest dach.

Zatem na pytanie, czy myśleć o Dobru, odpowiem: i tak, i nie. To jak z „obciosaną” katedrą w Santa Fe, gdzie zabrakło woli i środków, aby postawić iglice na wieżach – miały tam być, a więc w jakimś sensie tam są. Bez transcendowania Transcendencji, bez umieszczania Tego, co poza Bytem, jeszcze ponad najwyższym, „zakresem myśli” (νοητὸς τόπος, 509d) na Linii Podziału, podróż ku górze kończyłaby się zderzeniem ze sklepieniem braku możliwości pojmowania. Podczas wznoszenia się wzdłuż Linii dzięki nabywaniu wiedzy nie byłoby niczego, co upewniałoby, że to właśnie jest owo pełne radości doświadczenie, o którym mówił Sokrates; że kaskada obrazów, wśród których żyjemy, zmierzających ku swojego jak najpełniej oryginalnego wzoru, jest w istocie wznoszeniem się, coraz ściślej zbliżaniem do prawdziwego Dobra.⁵³

Co więcej, bez emanującego dobrocią Dobra działającego immanentnie, program ten nie byłby nie tylko filozoficzny, ale też wybitnie praktyczny jako rodzaj nauczania zarządzania w zakresie „przywództwa” – królowie-filozofowie nazywani są także przywódcami (ἡγεμόνες, na przykład

⁵³ Wzrastanie od najniższego szczebla, gdzie skrywa się zainteresowanie wniknięciem w naturę obrazów, do najwyższego, który promieniuje rzeczywistością wiedzą. To właśnie nazywam „*filozoficznym optymizmem* Sokratesa”.

489b)⁵⁴ – jakie umożliwiłoby pozyskanie wiedzy na temat „najlepszych praktyk”, które byłyby rzeczywiście dobre. Nie trzeba dodawać, że taki wymagający myślenia, naspikowany zagadnieniami kurs nauczania, którego związek z działaniem w świecie sam w sobie jest stale kwestionowany, nie jest niczym innym jak indoktrynacją: jest nabywaniem wiedzy w najwyższym stopniu *chroniącym przed ideologią*.⁵⁵

Jednakże głównym wkładem Idei Dobra jest jej po dwakroć transcendentna, pozaideowa i pozazmysłowa „istota” jako jednoczące, ujednoczające Zjednoczone, jako Jedno, spajające wszystko, co jest inteligibilne i co jest widzialne, czyniąc z tego Całość.⁵⁶ Jako takie jest, jak mówiłam, przedstawione w finalnym obrazie, w Micie o Erze.⁵⁷ Czy

⁵⁴ W czymś, co mogłabym nazwać przed-ontologiczną pierwszą połową *Państwa*, opiekuńczą wspólnotę kobiet i dzieci nazwano „przyczyną największego dobra dla miasta” (464b). Oto praktyczny przykład jednoczącego skutku, jaki można osiągnąć dzięki „największej nauce” królów-filozofów, studiujących „Ideę dobra”.

⁵⁵ Oto, co uważam za potwierdzenie mojej niechęci do wiary w stare argumenty na temat totalitaryzmu Platona. Nie tylko Sokrates, który zadaje pytanie, jest naprawdę nieprawdopodobnym protagonistą tej czy jakiegokolwiek ideologii. Również sam Platon wymyślił, poprzez Kritiasa w swoim własnym dialogu *Kritias*, w sposób zamierzony przerażającą dystopię czyli Atlantyde, totalitarną krainę podporządkowaną ideologii technologicznej.

⁵⁶ Całość jest utożsamiana z Jednością w kontekście Parmenidesa (Sofista 244d i nast.; zob. Esej 35, „Tożsamość Parmenidejska”).

⁵⁷ Tam, gdzie w istocie pośrednio, ale bezbłędnie jest wspomniane „największe studium”, wraz z moim ulubionym faktem dotyczącym *Państwa*, o którym wspomniałam wcześniej: To *nie* Konstytucja, Πολιτεία miast, ale dusz (618b–e; przypomnę, że Πολιτεία to nazwa dialogu).

ktokolwiek tutaj wie, jak To, czego nie da się pomyśleć, ma stać się wyobrażalne albo jak umysł zostaje wyposażony w oko? Ale niewiedza odnośnie do tego, jak to możliwe nie musi powstrzymywać od wiary.

Podsumowując, ostatecznie pytanie dotyczy Dobra, które niezależnie od tego, czy ujmowane jako idea aspektu, czy jako To, co poza bytem, niewątpliwie jest przedmiotem najwyższego zainteresowania – pytanie nie do dialogu *Państwo*, ale poza nim. Czy Dobro z *Państwa* można odczytywać jako Twórcę, na podobieństwo biblijnego Stwórcy? Nie chcę nawet wspominać o kłopotliwości tej kwestii, ponieważ zostałam wychowana w uznawaniu Stworzenia – nie mitycznego tworzenia z wcześniej istniejącej materii według danego wzoru przez Rzemieślnika na sposób grecki, ale prawdziwej Tajemnicy zrodzenia z Nicości, przygodnej wobec boskiej wolnej woli – jako prerogatywy judeochrześcijańskiej.

Inne różnice są niewątpliwie znaczące. Dobro w dialogu *Państwo* jest bezosobowe, bez kontekstu płci; jest jakimś sposobem możliwe do pomyślenia jako idea. Bóg biblijny jest osobą, posiada płeć, a nawet trójjedyną osobowość, którą najlepiej można uchwycić poprzez wiarę. Dobro w najgorszym wypadku jest ignorowane; Bóg jest ukrzyżowany.

Jednak są tu również podobieństwa: zarówno Dobro, jak i Bóg mają potomstwo. Dobro jest obrazowane jako Słońce, Bóg wciela się jako Syn. Zarówno Dobro, jak Bóg podtrzymują świat: Dobro pozwala Słońcu emanować swoją dobroć, aby sprawić, że świat rozkwitnie, Bóg posyła swego Syna do ludzkości z misją zbawienia. Zatem działają immanentnie w świecie, ale z pozycji transcendencji. Każde też ma uzupełniającego go antagonistę; Dobro ma

jako przeciwzasadę Nieokreśloną Diadę, źródło zmienności, zaś Bóg ma jako przeciwieństwo upadłego anioła – swego przeciwnika Szatana, sprawcę odstępstwa.

Zarówno poznanie Dobra, jak Boga odbywa się na dwu drogach, najkrócej mówiąc: albo mocnej negacji, albo nieprecyzyjnych wglądów wywodzących się z objawień.⁵⁸ Tak więc, choć *Państwo* jawi mi się jako rdzennie teologiczne, a Dobro stanowi – w pewnym sensie – w nim boskość, to Sokrates nigdy nie nazywa go bogiem.⁵⁹ Relacja Dobra do boskości zostaje zatem pominięta. Czy taki efekt był zamierzony? Czy oznacza to, że powiązanie jest tak oczywiste, że nie ma potrzeby go artykułować, albo zbyt niebezpieczne, by je uwypuklać? Sokrates maluje obraz, lecz pozostawia go bez tytułu. Taki sam obraz kreśli wszakże Milton i tytułuje go: *Raj utracony*. Przypomnijmy, że Dobro stanowi przede

⁵⁸ Jakiś czas po napisaniu tego eseju zapoznałam się z formułami, za pomocą których członkowie Akademii medioplatońskiej i jej szkoły (II w. p.n.e.) ujmowali Idę Dobra: 1. *via negationis*, czyli definiowanie Dobra za pomocą założeń, czym ono nie jest, 2. *via eminentiae* – korzystanie przy pojmowaniu Dobra ze wskazówek odnoszących się do czegoś wykraczającego poza jego definicję, 3. *via analogiae* – wyobrażenie sobie Dobra na drodze relatywnego podobieństwa, czy miałyby to być obraz, czy też mit. Zob. Z. Mazur, *Introduction and Commentary to Plotinus' Treatise 33 (II.9) Against the Gnostics and Related Studies* (2019), s. 54. Gdybym wiedziała o tych formułach wcześniej, być może pod wpływem interpretacji Zeke'a potraktowałabym ten esej jako ćwiczenie „akademickie”, całkiem dosłownie. Wtedy jednak wręcz nie mogłaby mieć miejsca kulminacja moich Pogoni za Szczęściem.

⁵⁹ W 508a Słońce jest z pewnością nazywane bogiem, nie zaś Dobrem jako wywodzące się z niego. W 597b – c pojawia się bóg-twórca (θεός), prawdopodobnie tożsamy z Rzemieślnikiem (na przykład 507c), znów jednak brak jakiegokolwiek powiązania z Dobrem.

wszystkim określającą ἀρχή, „naczelną zasadę”⁶⁰ okalania, jednoczenia i spójności wspólnoty, a więc zasadę z pewnością immanencji, ale nade wszystko wszechogarniania. Rzeczce zatem Milton:

„[Syn] ujął w dłonie cyrkiel złoty,
Przygotowany w wiekuistych kuźniach
Bożych, by wszechświat nim cały określić
I wszystkie rzeczy stworzone. Wbił jedną
Odnogę, drugą zatoczył dokoła
Przez mroczną otchłań rozległą, tak mówiąc:
Tu będziesz sięgał, tu twoje granice,
Takim twój okrąg sprawiedliwy, świecie”⁶¹.

⁶⁰ Być może to wyrażenie najlepiej oddaje istotę pojęcia ἀρχή.

⁶¹ J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1974, s. 226 (ks. VII, w. 225–231).

Andrzej Serafin
Dobro Platona:
interpretacja fenomenologiczna

W niniejszej rozprawie zamierzam zrekonstruować fenomenologiczną interpretację idei dobra, idąc w ślad za Heideggerem i jego odczytaniem Platona. Już we wczesnym wykładzie pt. *Wprowadzeniu do badań fenomenologicznych* (semestr zimowy 1923/24) twierdzi on, iż „jest oczywiste, że tak jak ἀληθές uległo upadkowi w prawdę i pewność, także ἀγαθόν ulega charakterystycznemu procesowi upadku aż po dziś dzień, kiedy określa się je jako wartość. [...] Jednak nawet świadomość tego historycznego upadku nie wystarczy, abyśmy znaleźli się we właściwym położeniu, aby ujrzeć (źródłowy sens tych idei)”¹. Twierdzenie to jest wątkiem przewodnim niniejszej rozprawy. Fenomenologię pojmuję za Heideggerem jako naukę o „samojawieniu

¹ GA 17, s. 276 (dzieła Heideggera cytuję za *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1975 i nast.).

się zjawisk², która jako „dzieje samoobjawienia” należy „do istoty bycia”³. Heidegger kontynuuje zatem fenomenologię Husserla, zgodnie z którą tym, co ma ujmować fenomenologia jest źródłowo dana naoczność, uchwytyjająca, wedle zasady wszelkich zasad, to, co dane, w tym zakresie, w jakim jest dane⁴, uzupełniając ją o pierwiastek platoński, to znaczy kierując uwagę na naczelną ideę platońską taką jak ἀγαθόν i ἀλήθεια, ujmując je źródłowo w akcie intelektualnej, umysłowej naoczności. Ambicja tak pojmowanej fenomenologii jest wysoka: celem jej nie jest nic innego jak restytuowanie właściwie pojmowanego platonizmu. Restytuowanie, gdyż zgodnie z postulowaną przez Heideggera, przejętą od Nietzschego historiozofią naczelną kategorię ontologii platońskiej uległy historycznemu zakryciu, które w quasi-teologicznym języku można nazwać upadkiem. Zadaniem fenomenologii jest zatem przywrócenie źródłowego sensu podstawowych pojęć platonizmu, ażeby restytuować stan sprzed upadku. Dopiero wówczas możliwe będzie właściwe pojęcie takich naczelných idei platońskich jak ἀγαθόν i ἀλήθεια.

Znamienne jest to, iż Heideggerowska interpretacja Platona i Arystotelesa – a także dziejów metafizyki w ogóle – skupia się na pojęciu ἀλήθεια, lecz tylko marginalnie, sporadycznie, biorąc pod uwagę całość dzieł zebranych Heideggera, odnosi się do najwyższej platońskiej idei, jaką jest ἀγαθόν. Można postawić hipotezę, iż mamy tu do czynienia

² GA 14, s. 99.

³ GA 49, s. 101.

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1975, s. 73

z analogią: tak jak dobro samo jest trudne do ujrzenia, $\mu\acute{o}\gamma\iota\varsigma$ $\acute{o}\rho\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ (*Resp.* 517c), tak też trudno je ujrzeć w pismach Heideggera, choć jest tam obecne, a może nawet stanowi właściwy ośrodek jego myślenia, punkt centralny fenomenologii. Heidegger zakończył wykład o podstawowych problemach fenomenologii (1927) arcyplatońską konstatacją, iż „wprawdzie niepodobna patrzeć w słońce (w to, co nadprzyrodzone) bez oślepienia, ale ujrzeć je w odbiciu jest czymś zupełnie możliwym; nie możemy wprawdzie odślonić woalu, ale możemy uczynić go tak cienkim, że da się pod nim wyczuć to, co się za nim znajduje”⁵. Tak pojmowana fenomenologia jest sztuką widzenia, rzecz jasna: widzenia umysłowego. Heidegger parafrazuje zasadę wszystkich zasad wyrażeniem Arystotelesa, uznając za zadanie fenomenologii „ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”⁶. „Fenomenolog mówi, ponieważ widzi”⁷, wypowiada to, co jest mu dane naocznie, w naoczności innej niż zmysłowa⁸. Heidegger nauczył się tej sztuki u Husserla, którego seminaria polegały na „wprawianiu się w fenomenologicznym widzeniu”⁹ połączonym z wymogiem źródłowości: wypowiadać można to tylko, co jest dane w źródłowej naoczności. Dla fenomenologa wiedza (wiedzenie) jest tożsama z widzeniem. Tak właśnie

⁵ GA 24, s. 469.

⁶ GA 2, s. 38.

⁷ E. Husserl, list do Arnolda Metzgera z 4 września 1919.

⁸ E. Husserl, *Badania logiczne*, cz. VI, §45.

⁹ GA 14, s. 97–98. Por. GA 9, s. 357; GA 15, s. 372–380; GA 16, s. 589; GA 19, s. 9–10, 180; GA 20, s. 75, 107; GA 24, s. 28.

uprawiał filozofię Heidegger: gdy wykladał, można było ujrzyć to, o czym mówił przed sobą, niejako namacalnie. Jego interpretacje klasycznych tekstów filozoficznych są fenomenologiczne, gdyż nie przedstawia on doktryny, lecz dąży do unaocznienia tego, o czym w tekście mowa. Cechuje je fenomenologiczna *Anschauungskraft*¹⁰. Samo widzenie jako czysty ogląd, nie jest wszelako jeszcze fenomenologią, lecz stanowi jej warunek. Rzecz uchwycona najpierw w źródłowej naoczności domaga się łownego wyrazu, ażeby wyjawić zapośredniczonym przez słowo oglądzie swoją istotę. Fenomenologia jest więc sztuką unaoczniania, umożliwiania widzenia, *Sehenlassen*, poprzez mowę. Jest sztuką unaoczniania w podwójnym sensie: unaoczniania widzącemu-mówiącemu, dokonującemu słownego oglądu, i zarazem temu, który dialogicznie w rozmowie uczestniczy, wprowadzając go w widzenie unaoczniającą mową, mającą na celu osiągnięcie „widzenia w myśleniu” (*Sehen im Denken*)¹¹.

Na czym zatem polega fenomenologiczny ogląd dobra? Spróbujmy ją wypracować w oparciu o rekonstrukcję przeprowadzonej przez Heideggera interpretacji idei dobra. Tak jak nie mamy dostępu do traktatów Platona i Arystotelesa „O dobru”, znamy jedynie fragmenty, przekazy pośrednie, świadectwa o fundamentalnym ich znaczeniu, tak samo nie mamy traktatu Heideggera „O dobru”. Brak ten jest uderzający, jak gdyby brakujący zwornik konstrukcji

¹⁰ GW 3, s. 199, 264; por. H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, 1974 nr 6 (240), s. 693.

¹¹ GA 16, s. 589.

architektonicznej domagał się uzupełnienia, dopowiedzenia. Sam Heidegger podkreślał wielokrotnie doniosłość problematyki ontologicznej (*Seinsfrage*), w szczególności ontologicznego pojęcia prawdy¹². A jednak w jego pismach nie tylko temat ten się przewija, lecz można powiedzieć, że jest on wręcz centralny. Chciałbym więc niejako zrekonstruować ten nienapisany traktat Heideggera o dobru, jak niegdyś uczynili to Konrad Gaiser i – zgoła odmiennie – Alfred Whitehead w odniesieniu do Platona¹³. Chciałbym też zasugerować, że Heidegger jest w gruncie rzeczy, pomimo wszelkich pozorów odrzucenia Platona i jego kontestowania, myślicielem *par excellence* platońskim. Dlaczego tak twierdzą? Można powiedzieć, że destrukcja, którą on uprawia, i przepracowanie całej tradycji filozofii, jest w jakimś sensie sposobem na odrzucenie mniemania (*δόξα*) i próbą wyjścia poza nie. Heideggerowskie wkroczenie w mrok, czy też w nicość, jest rodzajem wejścia w sokratejską niewiedzę. Co więcej, ten mrok, czy też ta niewiedza, nie jest nigdy ostateczna. To tylko pewien próg. Jedną z figur tego mroku poznawczego („obłoku niewiedzy”, jak to ujmuje pewien anonimowy mistyk średniowieczny), jest u Heideggera nicość jako znak czegoś z jednej strony przekraczającego

¹² GA 66, s. 107 (w notatce pt. *Ein Hinweis auf die Wahrheitsfrage* wlicza teksty z lat 1930–1940 na temat ontologicznego pojęcia prawdy, a przecież zajmował się nim również wcześniej, przynajmniej od 1922 roku).

¹³ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O dobru”*, Przegląd Filozoficzny 1997 nr 3 (de facto *Platons ungeschriebene Lehre* Gaisera [Stuttgart 1963, 1968] jest również taką, choć zakrojoną na znacznie większą skalę rekonstrukcją); por. A. N. Whitehead, *Matematyka i Dobro*, *Colloquia Communia*, 1987 nr 32–33 (3–4).

świat czy go warunkującego, ale nie ostatecznego. Mówi on o odmowie (*Verweigerung*), o ciszy (*Stille*), o tym, że Bóg mówi przez ciszę, czy też raczej odpowiada ciszą. Mówi o znaczącej nieobecności ukrytej pełni. To wszystko są figury nicości, która ma jednak nie być wyłącznie pustką (w rozmowie z mnichem buddyjskim Maha Mani wyznał: pustka jest pełnią, to właśnie mówiłem przez całe życie). W swojej habilitacji przytacza cytat z Novalisa: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge”¹⁴. Szukamy zawsze czegoś bezwarunkowego (nierzeczowego), ale jedyne, co znajdujemy, to rzeczy (to, co uwarunkowane). A więc rzeczy te trzeba w jakimś sensie odrzucić, czy też unicestwić, wziąć w nawias, żeby coś nierzeczowego albo przekraczającego rzeczy, czy właśnie bezwarunkowego (*das Unbedingte*) mogło się odsłonić. W książce, którą młody Heidegger się zaczytywał, Carla Braiga *Vom Sein*, na samym początku widnieje cytat z Bonawentury: przedwieczne światło jest tak oślepiające, że jawi się pierwotnie jako nicość. Heidegger zdaje sobie sprawę z tego, że nicość ani milczenie nie jest ostateczną odpowiedzią, nieustannie powraca do tych figur, a zarazem próbuje na różne sposoby wykroczyć poza tę dyskursywną aporię ku temu, co stanowi „przedmiot” metafizyki, niemożliwy do uchwycenia poprzez tematyzowanie partykularnego bytu, mówienie o takim czy innym bycie skończonym. Heidegger wie również, że próba wypowiedzenia czegoś, co nie jest bytem, co przekracza wszelką bytowość, jest czymś ryzykownym, albowiem zbliżamy się wtedy do granicy wypowiedzialności,

¹⁴ GA I, s. 399.

musimy uciekać się do metafory, przenośni, neologizmu, konstruować nowe metafory, ewentualnie ożywić stare, które spetryfikowane utraciły już dawny potencjał znaczeniowy. Na przykład substancjalizować nicość jako figurę transcendencji, żeby wskazać na transcendencję owego „przedmiotu” metafizyki. Właśnie to stanowi to klasyczny ruch platoński, choć Platon oczywiście używa innych metafor: prawdy, piękna i dobra, ze szczególną predylekcją do tego ostatniego pojęcia. Rzecz znamienita, iż do niego również powraca Heidegger, mimo buńczuczności swego projektu destrukcji metafizyki. Wbrew deklaracjom Heideggera, że kluczowe są jego wypowiedzi na temat prawdy, uważam to, co mówi o dobru, za równie istotne. Na dowód tego chciałbym przytoczyć szereg cytatów z pism samego Heideggera.

Już w roku 1923 we *Wprowadzeniu do badań fenomenologicznych* Heidegger mówi: „Es zeigt sich auch, wie das ἀληθές zu *verum* und *certum* verfiel”¹⁵. Heidegger formuluje tu teorię zapomnienia prawdy, zastąpienia prawdy przez pewność, która – jeśli przyjąć ontologiczny sens źródłowego pojęcia prawdy – jest odpowiednikiem jego teorii zapomnienia bycia, *Seinsvergessenheit*, a zarazem ontologicznym ekwiwalentem teorii sekularyzacji. Teoria ta przypomina zarazem „Dzieje błędu” ze *Zmierzchu bożyszcz* Nietzschego („Jak świat prawdziwy stał się w końcu baśnią”), tyle że à rebours, opartą na tęsknocie za utraconą, źródłową prawdą (i dobrem). Więc tak jak prawda-ἀληθές przekształciła się w *verum* i *certum*, tak też „das ἀγαθόν bis in die Gegenwart

¹⁵ GA 17, s. 276.

einen charakteristischen Verfalsprozess durchmacht”¹⁶, dobro aż po współczesność podlega charakterystycznemu procesowi upadku. Tak jak mamy do czynienia z zapomnieniem bycia i z zapomnieniem prawdy, tak też mamy do czynienia z zapomnieniem i upadkiem dobra. Mamy tu do czynienia z dziejowym ruchem degeneracji, oddalenia od źródła, z ruchem w zasadzie neoplatońskim, który może być anamnetycznie odwrócony. Wyraźnie widać tu fundamentalną platońską strukturę trwania w nieświadomości (ἄγνοια), w zapomnieniu, przeniesioną na płaszczyznę dziejową, odpowiadającą analogicznym strukturom w dyskursie religijnym, na przykład chrześcijańskim z prologu Jana, zgodnie z którym dana jest pierwotna światłość, źródłowa zasada, której świat jej nie poznał. Można powiedzieć, że paradygmatem Heideggerowskiej teorii *Seinsvergessenheit* jest J 1, 10 („Na świecie był, a świat jest uczynion przezeń, a świat go nie poznał” w przekładzie Wujka). Śmiałość Heideggera polega na sugestii, iż Janowe zapomnienie pierwszej zasady zostało niezależnie od tego wypowiedziane przez Platona w *Sofistcie* 244a (motcie do *Sein und Zeit*). *Per analogiam*, istnieje jakaś pierwotna, źródłowa postać dobra, która została zasłonięta przez wtórne, upadłe postaci, a ukoronowaniem tego procesu upadku dobra jest jego ujęcie jako wartości. Tu Heidegger jest bardzo nietzscheański, ale zarazem platoński (walka o idole w jaskini). Dzieje upadku dobra i próba jego rekonstrukcji są Heideggerowską próbą wyjścia poza doksę, ażeby odkryć coś, co jawi się jako nicność, lecz jako nicość nie jest w pełni uchwytnie – być może

¹⁶ Tamże.

odsłoni się właśnie jako źródłowo pojęte dobro, w zwrocie wstecz, w cofnięciu się do źródła, w ruchu regresywnym, przeciwnym do zdiagnozowanego upadku. Heidegger opracowuje zatem hermeneutykę, mającą na celu rekonstrukcję utraconego sensu w źródłowym badaniu tego, jak kategorie te ujmuje ontologia grecka¹⁷.

Już na samym początku nauczania filozoficznego, w 1921 roku, Heidegger mówił o dobru. Tu jednak nie sformułował jeszcze tezy z 1923 roku o upadku i zasłonięciu sensu źródłowego. Rzecz znamienne, iż jeszcze w roku 1921 Heidegger mówi o *das Gute* po niemiecku, potem używa już tylko greckiego terminu, gdyż uważa, że tłumaczenie ἀγαθόν jako *das Gute* zasłania ten źródłowy sens. W ramach analizy tendencji upadłościowej Dasein, jego dążenia do *das Leichte* (lekkości, łatwości), przytacza zdanie z *Etyki Nikomachejskiej* 1106b: „das Schlechte gehört zum Unbegrenzten, wie die Pythagoreer urteilen, das Gute aber zum Begrenzten” [zło przynależy do tego, co nieograniczone, jak twierdzą pitagorejczycy, natomiast dobro do tego, co ograniczone]¹⁸. Heidegger komentuje ten pitagorejski pogląd: „Dlatego właśnie to pierwsze jest czymś łatwym, to drugie zaś jest czymś trudnym i ciężkim, faktyczne życie jednak dąży do ułatwienia”¹⁹, a zatem nie dąży do dobra, które jest trudne. Heidegger odnosi się tu do pitagorejsko-platońskiej teorii zasad, zgodnie z którą ἀγαθόν jako pierwsza zasada jest zarazem związana z granicą, samoograniczaniem

¹⁷ Tamże.

¹⁸ GA 61, s. 108.

¹⁹ Tamże.

(πέρας)²⁰. W *Raporcie dla Natorpa* z 1922 roku dobro pojawia się w jednym miejscu: „Dla Arystotelesa idea bycia podobnym do Boga nie wynika z eksplikacji czegoś obiektywnego, co ma się udostępnić w jakimś podstawowym doświadczeniu religijnym, θεῖον [boskość] jest raczej wyrazem najwyższego charakteru bytowego, który wynika z ontologicznej radykalizacji idei bycia w ruchu [ruchowości]. Taki sposób bycia musi być czystym oglądem, wolnym od jakiegokolwiek treści emocjonalnej, boskość nie może być zazdrośna, nie dlatego, że jest absolutnym dobrem i absolutną miłością, ale raczej dlatego, że w swoim byciu jest czystym ruchem i jako taki nie może ani kochać, ani nienawidzić”²¹. Dalej mówi, że „chrześcijańska teologia i filozoficzna spekulacja, które znajdują się pod jej wpływem [też teologii chrześcijańskiej], a także antropologia, która z niej wynika, mówią w kategoriach zapożyczonych, które są obce dla jej własnego pola bytowego”²². Także i tu Heidegger postuluje konieczność zbadania podstawowych greckich kategorii ontologicznych, co realizuje w szczególności w rozprawie o pojęciu ruchu w *Fizyce* B1²³. W wygłoszonym w tym samym 1922 roku wykładzie, w którym Heidegger interpretuje *Fizykę* Arystotelesa, mówi o tezie „wszystko jest jednym”, ἐν τὰ πάντα (*Phys.* 185b): jeśli wszystko jest jednym, to wtedy tym samym będzie *Gutsein* i *Schlechtsein*, a także *Nichtgutsein* i *Gutsein*²⁴, prowadząc do tożsamości

²⁰ Aristoxenus, *Harm.* II.30 (TP 7): τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἐν.

²¹ GA 62, s. 389.

²² GA 62, s. 389–390.

²³ GA 9, s. 239 i nast.

²⁴ GA 62, s. 239–242.

dobra i zła („die Selbigkeit von Gutsein i Schlechtsein”²⁵), do dialektycznego zniesienia różnicy. Ta kontynuacja namysłu *Parmenidesa* Platona (133c, 142b) prowadzi do stanowiska wyrażonego przez Heraklita: „Dla boga jest wszystko piękne i dobre i słuszne; tylko ludzie mniemają, że jedno jest słuszne, inne niesłuszne” (DK 22 B102), gdyż z boskiej perspektywy „dobre i złe to jedno i to samo” (DK 22 B58).

Dwa lata później, w odczycie *Dasein und Wahrsein* (1924) pada znamienne stwierdzenie „Ἀγαθόν οὐ φαίνεται”²⁶, dobro nie jawi się, chyba że tym, którzy szczerze o nie zabiegają”²⁷ – tak w maszynopisie F. J. Brechta, będącym stenograficznym zapisem wykładu Heideggera. W rozwiniętej postaci myśl ta stanowi zwieńczenie całego wywodu w notatkach do odczytu: „Nie tylko słuszny wgląd należy do działania, ale i odwrotnie: tylko ten, kto działa słusznie, jest w stanie dostrzec w sensie wglądu to, co należy ująć w postanowieniu. Οὐ φαίνεται αγαθόν, to, co czyni działanie właściwym, nie jawi się, chyba że człowiekowi dobremu, σπουδαῖος ἀνὴρ, który ustalił w nim cel wszystkich swoich działań, całego swojego istnienia”²⁸. Dobro jest więc tutaj nie tylko wartością moralną, ideą regulatywną, ale czymś danym w naoczności kategoryjnej, co można ujrzeć na sposób wglądu intelektualnego. W wygłoszonym w 1926 roku

²⁵ GA 62, s. 139–141.

²⁶ Arist. *Eth. Nic.* VI.13 1144a34. Por. GA 19, s. 122 i nast., 166.

²⁷ *Dasein und Wahrsein*, odczyt w Kant -Gesellschaft w Kolonii z 2 grudnia 1924 r., maszynopis Franza -Josefa Brechta, s. 14: „Ἀγαθόν οὐ φαίνεται, es zeigt sich nicht, es sei denn dem ernsthaft danach strebenden”.

²⁸ GA 80.1, s. 80. Por. *Eth. Nic.* VI.6 1113a15 i nast. oraz *Pol.* 1332a18 i nast.

wykładzie *O podstawowych pojęciach filozofii antycznej* Heidegger interpretuje platońską metaforę jaskini. To tutaj po raz pierwszy pojawiają się wypowiedzi na temat źródłowego pojęcia dobra jako tego, co umożliwia widzenie i doświadczanie zjawisk, a zarazem samo ich bycie. Tutaj dobro nie jest już rozumiane w kategoriach moralnych, ale w kategoriach *explicite* ontologicznych²⁹. W analizie twierdzeń na temat dobra w *Państwie* (517b8, c2–3, 511b7, 509b) Heidegger dochodzi do konkluzji, iż pojęcie dobra jest tu figurą tego, co przekracza byt i determinuje istotowo samo pojęcie bycia, co nie przynależy już nawet do ontologii, lecz do „meontologii, teologii”, wskazując na „najbardziej pierwotną możliwość, która wszystko źródłowo umożliwia”³⁰. Kluczowe jest, zdaniem Heideggera pytanie, dlaczego u Platona (ἀγαθόν jako ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή, *Resp.* 511b7) i później u Arystotelesa pojęcie dobra jest rozumiane jako zasadnicze (transcendentalne) określenie bytu jako takiego (*omne ens est bonum*), a zatem nie w sensie różnicującym, moralistycznym³¹.

Heidegger rozwija tę analizę w wykładach o Platonie wygłoszonych w latach 1931/32 i 1933/34³², a wcześniej jeszcze w rozprawie *O istocie podstawy* (1929) oraz w streszczającym wykład kursowy eseju *Platońska doktryna prawdy* (1931/32), obu ogłoszonych następnie w tomie *Znaki drogi*³³. Otóż w *O istocie podstawy* twierdzi on, iż „nie przypadkiem

²⁹ GA 22, s. 105–107, 114, 255–261.

³⁰ GA 22, s. 106.

³¹ GA 22, s. 114.

³² GA 34 i GA 36/37.

³³ GA 9, s. 123 i nast, s. 203 i nast.

ἀγαθόν jest treściowo nieokreślony, tak iż wszelkie próby jego zdefiniowania i interpretacji muszą się kończyć niepowodzeniem³⁴. „Wyjaśnienia racjonalistyczne zawodzą tak samo jak irracjonalistyczna ucieczka w tajemnicę. Zgodnie ze wskazówką, którą daje sam Platon, rozświetlanie ἀγαθόν ma na celu istotową interpretację związków między prawdą, rozumieniem i byciem. Pytanie o wewnętrzną możliwość tego związku jest zmuszone do wyraźnego dokonania przejścia, które z konieczności zachodzi we wszelkim jestestwie jako takim, lecz zazwyczaj niejawnie. Istota ἀγαθόν polega więc na tym, że samo sobie jest ono władzą jako οὐ ἕνεκα, jako ‘ze względu na...’ [cel działania, *causa finalis*] jest ono źródłem możliwości jako takiej. A że z kolei to, co możliwe, stoi wyżej niż to, co rzeczywiste, to właśnie ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις, istotowe źródło możliwości, μειζόνως τιμητέον [*Resp.* 509a]”³⁵. W tej błyskotliwej analizie ontologicznej, transponującej Platońską alegorię jaskini na dyskurs fenomenologii, Heidegger ustanawia paralelę między stosunkiem dziedziny zjawisk (rzeczywistości, faktyczności) do tego, co ją poprzedza i umożliwia jako przewyższające ją źródło. Zmuszające do wyraźnego dokonania przejścia postawienie pytania stanowi fenomenologiczną περιαγωγή τῆς ψυχῆς, ruch ku dobru jako źródłu wszelkiego jawienia i celu wszelkiego działania.

Najciekawsza wypowiedź znajduje się w *Platońskiej doktrynie prawdy* (1931/32): „W momencie, gdy tłumaczymy ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα dosłownie jako *die Idee des Guten*,

³⁴ GA 9, s. 160.

³⁵ GA 9, s. 160–161.

wówczas zupełnie nie możemy zrozumieć tego, co Platon właściwie mówi”³⁶. Termin „dobro” (*das Gute*) ma bowiem dla nas dziś przede wszystkim wydźwięk moralistyczny, tym samym zakrywając swą ontologiczną istotę. Jeśli w ogóle mielibyśmy ujmować je w kategoriach praktycznych, mówilibyśmy raczej o doskonałości w sensie zdatności (*Tauglichkeit*), o uzdatnianiu i umożliwianiu, co wyzyskuje Heidegger w swojej analizie: „wyrażenie idea dobra, nader zwodnicze dla nowożytnego myślenia, jest nazwą tej wyróżnionej idei, która jako idea idei pozostaje dla wszystkiego tym, co je do czegoś uzdatnia, która sama tylko może nazywać się ‘dobrem’, gdyż w niej spełnia się istota idei, co znaczy, że w niej istota owa zaczyna się ziszczać, że z niej dopiero wynika możliwość wszystkich innych idei”. Dobro w sensie źródłowym jest więc nie tylko tym, co umożliwia wszelkie zjawiska, ale też – jako idea idei – tym, co umożliwia i właśnie jako taka jest ideą najwyższą. Jeśli idee są myślami absolutnego umysłu, to idea dobra jest jego arcymyślą, przemyślą. „Dobro można nazwać ‘najwyższą ideą’ w dwojakim sensie. Jest ona najwyższa w porządku umożliwiania, spoglądanie zaś ku niej jest w najwyższym stopniu niewygodne i dlatego najbardziej męczące. Mimo wysiłku związanego z właściwym jej uchwyceniem idea ta, która zgodnie z greckim rozumieniem istoty idei musi oznaczać ‘dobro’, pozostaje stale w polu widzenia wszędzie tam, gdzie w ogóle ukazuje się jakikolwiek byt”. Tu Heidegger ponownie wiąże powszechność, uniwersalność dobra z jego transcendencją: jest ono transcendentne, tzn. przekraczające

³⁶ GA 9, s. 215.

każdy partykularny byt jako warunek możliwości wszelkiego jawienia i istnienia. Właśnie dlatego, że umożliwia ono każdą partykularność, jest ono czymś, co stale, a nie tylko warunkowo właściwe jest bytowi (dobremu lub nie). Jako transcendentalne, musi ono być powszechne: *omne ens est bonum*. Heidegger parafrazuje tę myśl w kategoriach fenomenologicznych, używając zarazem imaginarium Platona z alegorii jaskini, będącej – czego tym samym dowodzi – emblematem fenomenologii: „nawet tam, gdzie postrzega się tylko jeszcze ukrywające swą prawdziwą istotę cienie, musi wszak już jaśnieć jakiś blask [...], mimo że ów blask nie jest właściwie rozumiany [...] wewnątrz jaskini słońce jest niewidoczne, a przecież cienie żywią się jeszcze jego światłem”³⁷. Figura zapomnienia bycia, skorelowanego z nim zapomnienia (upadku) dobra w jego źródłowym sensie oraz ponownego zwrotu ku niemu przyjmuje tu postać fenomenologicznej analizy jawności: „Jako idea dobro jest tym, co rozacza blask, będąc zaś czymś, jest tym, co udziela widoczności”³⁸. Zapomnienie źródłowo pojmowanego dobra jest ściśle związane z jego transcendencją: nie jest ono bowiem tym czy innym partykularnym bytem ani regionem bytowym, dziedziną bytową odgraniczoną od innej, przeciwnej sobie, nie-dobrej. Jako transcendentne jest też czymś z trudem dostrzegalnym, a przy tym właściwym przedmiotem fenomenologii niewidzialnego, jest bowiem samą widzialnością jako warunkiem możliwości bycia widzianym: „w obszarze tego, co poznawalne, idea dobra jest

³⁷ GA 9, s. 228–229.

³⁸ GA 9, s. 226.

tym, co dokonuje wszelkiego świecenia, toteż jest dopiero w końcu właściwie dostrzegalną widzialnością, to znaczy tak, że ona w nikłym stopniu i tylko z wielkim trudem może być właściwie widziana³⁹. Jej ujście, zwrot ku niej jest celem tak pojmowanej fenomenologii. Jest ono możliwe wszelako, twierdzi Heidegger, interpretując platoński zwrot ku źródłu w duchu nietzscheańskim, za sprawą przekroczenia moralistycznego pojmowania dobra jako wartości: „τὸ ἀγαθόν tłumaczy się za pomocą zdawałoby się zrozumiałego wyrazu ‘dobro’, przy czym ma się tu najczęściej dobro moralne, które nazywa się tak dlatego, że koresponduje z prawem moralnym, wykładnia ta obca jest dla myślenia greckiego, chociaż platońska wykładnia τὸ ἀγαθόν jako idei dała asumpt do myślenia dobra w sposób ‘moralny’, i w końcu do sklasyfikowania go ostatecznie jako pewnej ‘wartości’. Wyłaniające się w XIX wieku myślenie o wartościach, będące wewnętrznym następstwem nowożytnego pojmowania ‘prawdy’, jest najpóźniejszym i zarazem najślabszym potomkiem owego τὸ ἀγαθόν⁴⁰. Heidegger rozwija tu swą tezę z 1923 roku o upadku dobra w wartość, wpisując ją w kontekst historyczny, sugerując istnienie procesu kulturowego, który pierwotne pojęcie dobra zasłania, będącego czymś wtórnym i pochodnym wobec zasłonięcia samego dobra wskutek jego transcendencji. Powrót do źródłowego pojęcia dobra, przesłoniętego procesem historycznym bądź nieautentycznością *Dasein*, nie musi bowiem polegać na restytucji dawnych, historycznych form istnienia człowieka,

³⁹ GA 9, s. 226.

⁴⁰ GA 9, s. 226–227.

ani na interpretacji tekstów źródłowych, które rzekomo owo pierwotne pojęcie dobra przechowały. Chodzi raczej o to, ażeby „uchwycić istotę τὸ ἀγαθόν”, pojmując je także w jego wtórnej, pochodnej, upadłej postaci „jako ustanowione przez samo życie warunek możliwości życia”⁴¹.

Heidegger podsumowuje swą fenomenologiczną analizę idei dobra w wykładach o Nietzsche z 1936/37 roku, gdzie stwierdza, iż „idea dobra, ukazana jako słońce, nie tylko daje światło, ale umożliwia samą widzialność i nieskrytość (odkrytość, *Unverborgenheit*)”⁴². Dobro jest więc tu czymś, co umożliwia nieskrytość, jawność bytu, to znaczy sam fakt, iż rzeczy się jawią. Jawność bytu jest dobrem nie takie czy inne partykularne dobro, jest ona, mówiąc językiem filozofii klasycznej, transcendentalną własnością bytu; na takiej transpozycji idei dobra z dziedziny etycznej na ontologiczną polega Heideggerowski zabieg radykalizacji, przesunięcia sensu tego pojęcia z wtórnego ku źródłowemu, platoński w istocie ruch przekierowujący uwagę od doksy (zjawiska, *Schein*) do tego, co ją poprzedza, warunkuje i umożliwia (*Sein*). Ten źródłowy sens dobra nie ma jednak nic wspólnego z dobrem w sensie moralnym, ani z chrześcijańskim Bogiem-twórcą jako gwarantem moralności, jedynie „w czasach chrześcijańskich ἀγαθόν Platona interpretowano w sensie *summum bonum* jako *deus creator*”⁴³. W *Przyczynkach* Heidegger dodaje, iż „nie tylko chrześcijaństwo i jego wykładnia świata, lecz także wszelka

⁴¹ GA 9, s. 227.

⁴² GA 6.2, s. 200.

⁴³ GA 6.2, s. 201.

pochrześcijańska, antychrześcijańska i niechrześcijańska myśl zachodnia porusza się w ramach tej samej wykładni dobra, która zakrywa jego źródłową istotę⁷⁴. Innymi słowy, uznanie dobra za byt najwyższy oraz związana z nim interpretacja dobra w kategoriach wartości jest drogą fałszywą, którą trzeba przekroczyć, ażeby odkryć dobro jako źródłową, transcendentną ideę idei. Jak stwierdza Heidegger w innym miejscu wykładu o Nietzschem (w analizie *Fajdrośa*), musieliśmy już niegdyś widzieć bycie, o ile w ogóle nam ono przysługuje, o ile w ogóle jesteśmy⁴⁵. Fenomenologiczne analizy Heideggera pełnią funkcję anamnetyczną: przypominają to, co jako przyczyna i źródło stanowi istotę samego naszego bycia. Przypomnienie to dokonuje się jako widzenie: widzenie bycia (a więc i dobra w sensie źródłowym) w każdym bez wyjątku byciu. Wówczas dopiero, po zwrocie ku dobru samemu, każdy postrzegany człowiek – jako dobry, gdyż źródłowo pojmowane dobro absolutne jest ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (*Resp.* 511b7) – stanowi „*imago Dei* bez grzechu pierwotnego”⁴⁶.

Fenomenologiczna analiza źródłowo pojmowanego dobra prowadzi do wglądu, iż dobro obdarza byty nie tylko widzialnością, pojmowalnością i poznawalnością, lecz także samą ich faktycznością: tym, że są i czym są (*Daß-sein*

⁴⁴ GA 65, s. 211.

⁴⁵ GA 6.1, s. 195, gdzie znajduje się fraza z *Fajdrośa* 249e w przekładzie Heideggera („każda dusza ludzka spoglądała już, powstając, na byt w jego byciu, w przeciwnym wypadku nie doszłaby do tej żywej postaci”) i w jego parafrazie („aby człowiek mógł być tym oto żywym, cielesnym człowiekiem, musiał już spoglądać na bycie”).

⁴⁶ GA 83, s. 128.

i *Was-sein*, istnieniem i istotą). W tym udzielaniu (παρέχειν⁴⁷) przekracza je. Dlatego właśnie ono, czy raczej ona, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, jest Panią (κυρία, *Herrin*⁴⁸), która określa i umożliwia wszystko, a w tym „paniowaniu” włada (*sie ist selbst herrschend*⁴⁹). Takie udzielanie nie jest tylko daniem, ale „zarówno daniem, jak i trzymaniem – daniem i odpuszczaniem, a w dawaniu, trzymaniem”⁵⁰; stąd „dobro daje i wiąże”⁵¹ w swym władaniu. W szczególności wiąże ze sobą jawność i pojmovalność bytu (*ἀλήθεια* i *νοῦς*⁵²), spełniając się w wolnych istotach ludzkich. Jest bowiem umożliwianiem (*Ermöglichung*) bytom ich prawdy jako nieskrytości (*ἀλήθεια*), wychodzenia bytów na jaw ze skrytości (zakrycia) w ich byciu tym, czym są. *Ἀγαθόν* jest więc *λήθη* w *ἀλήθεια*, jest w takiej relacji do bytów, którym daje możliwość bycia, „jak *λήθη* należy do *ἀλήθεια*”, „nie jak cień do światła, lecz jako serce *ἀλήθεια*”⁵³; „wycofuje się dla bytów, aby mogły się ujawnić względem tego, czym są i jakie są”⁵⁴; „wycofuje ze względu na dar, który daje”⁵⁵ (wydarzenie bycia bytów tym, czym są), a wycofując się, objawia się w świecie – jako świat⁵⁶. Mimo swej istotowej skrytości, będącej warunkiem

⁴⁷ *Resp.* 508e–509b.

⁴⁸ GA 54, s. 7–8, 14.

⁴⁹ GA 22, s. 106.

⁵⁰ GA 36/37, s. 200.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ GA 14, s. 88; por. DK 28 B 1.29.

⁵⁴ GA 9, s. 188–189.

⁵⁵ GA 5, s. 337.

⁵⁶ GA 42, s. 216: „das Selbstwerden Gottes ist die Schöpfung der Dinge”.

wydarzania, ἀγαθόν „stale stoi w zasięgu wzroku wszędzie tam, gdziekolwiek jawią się jakiegokolwiek byty”⁵⁷. Przede wszystkim jednak, właśnie dzięki swemu wycofaniu, czyni on miejsce dla bytów, wśród nich dla człowieczego tu-bycia, ujawniając się jako bycie-w-świecie, w jego projektującej, samotranscendującej, światotwórczej działalności, w ostatecznym darze swego własnego ucieleśnienia⁵⁸.

⁵⁷ GA 9, s. 228.

⁵⁸ GA 13, s. 121: „Menschwerdung Gottes”; „Her-kunft des Gottmenschen”.

IV. Zakończenie

Włodzimierz Lengauer
Orfeusz i „orficy” w czasach Platona

Zacznę od pewnych usprawiedliwień i wyjaśnień. Chcę powiedzieć, po pierwsze, że nie czuję się wcale kompetentny, jeśli idzie o studia nad Platonem. Nie jestem historykiem filozofii, nie jestem filozofem, brak mi kultury filozoficznej. Po drugie, w gruncie rzeczy Platon i jego dialogi interesują mnie jako historyka – co lubię powtarzać – jako prostego historyka, który patrzy na Platona jak na dokument swojej epoki i szuka u niego informacji oraz danych na temat kultury i społeczeństwa, w których Platon żył, a nie samej myśli Platona. Z tych powodów mój wykład zatytułowałem „Orfeusz i orficy w czasach Platona”, co jest tak trochę obok samego Platona. To po pierwsze, a po drugie, o czym za chwilę więcej powiem, unikam pojęcia orfizm. Zamiast niego „Orfeusz i orficy”, przy czym „w czasach Platona”, a nie u Platona. Gdy idzie o samego Platona, to rzecz jest dobrze zbadana. W podstawowych wydaniach tekstów uważanych za orfickie (celowo mówię

tak ostrożnie) – czy to u Kerna¹ czy u Bernabé² – łatwo państwo znajdą wszystkie miejsca, gdzie u Platona występuje czy to Orfeusz, czy aluzja do czegoś, co jest uważane za orfickie. Poza tym od blisko ćwierć wieku (artykuł ukazał się w 1993 r.) istnieje gruntowne studium, które wszystkie te miejsca, w których pojawia się imię Orfeusz, w których pojawiają się jakieś pojęcia związane być może z orfizmem, omówił Agostino Masaracchia, znakomity włoski uczony. Jest to głębokie studium, które nazywa się zresztą *Orfeo e gli 'orfici' in Platone*. Właśnie *Orfeo* i *orfici* a nie *orfismo*, mimo że jest w tomie zbiorowym *Orfeo e l'orfismo*³. Co charakterystyczne, słowo *orfici* Masaracchia wzięło w cudzysłów i ten cudzysłów cały czas u mnie będzie się pojawiać. To jest moje pierwsze usprawiedliwienie.

Drugie jest związane z moim ulubionym credo metodologicznym, choć właściwie nie moim a Fraza Boasa. Otóż Franz Boas (powtarzam to oczywiście z drugiej ręki, z tego, co o Boasie czytałem) tłumaczył kiedyś jednemu z swoich uczniów czy współpracowników, że istnieją dwie kategorie ludzi – przez ludzi myślał oczywiście kolegów ze swojego fachu. Jedna obejmuje tych, którzy potrzebują wpiery szerokiej koncepcji ogólnej i wedle tej koncepcji dobierają, klasyfikują i układają fakty. Z kolei druga kategoria to ci, którym wystarczą tylko fakty. I Franz Boas uznał, że on się do tej drugiej kategorii zalicza. I ja też.

¹ O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.

² A. Bernabé (red.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*. Fasc. 1, München 2004, Fasc. 2, München 2005, Fasc. 3 Berlin 2007.

³ A. Masaracchia (red.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993.

Wobec tego zacznijmy od faktów i od tego, dlaczego właściwie unikam pojęcia „orfizm”. Jak zapewne państwo doskonale wiedzą, orfizm jest pojęciem nowożytnym. Nie ma odpowiedniego terminu, a przynajmniej ja takiego nie znam, który by w grece oddawał orfizm jako pewien kierunek czy jako pewien dział myśli czy czeokolwiek. Orfizm jest pojęciem wprowadzonym gdzieś w XIX w. Podaje się czasem, że za sprawą Ernesta Renana przyjął się jako termin oznaczający pewien kierunek i prąd religijny. Nie czuję się tu obowiązany referować dokładnej historii badań, ponieważ jest ona przedstawiona w znakomitej książce Lecha Trzcionkowskiego *Bios – thanatos – bios*⁴, którą państwu bardzo polecam. Jest to znakomita polska monografia, obejmująca, wbrew tytułowi, nieomal całość zagadnień związanych z pojęciem orfizmu. Na blisko 100 stronach autor dokładnie omawia historię badań nad orfizmem oraz historię samego pojęcia, odkrycie Orfeusza w myśli europejskiej i kształtowanie się pewnej wizji tego, czym jakoby orfizm jest lub był.

Nie mogę sobie odmówić przyjemności, żeby znów nie posłużyć się pewnym cytatem, tym razem z dzieła, które zapewne kojarzą państwo przynajmniej ze słyszenia. Dziś już go nie czytamy. Jedyńm spośród moich licznych kolegów, zarówno polskich, jak i zagranicznych, który to dzieło w całości przeczytał jest właśnie Lech Trzcionkowski. Ja znam tylko różne fragmenty. Mam tu na myśli słynne swego czasu i do dzisiaj cytowane dzieło Christiana Augusta

⁴ L. Trzcionkowski, *Bios–thanatos–bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013.

Lobecka *Aglaophamus*⁵ z 1829 r., które do dzisiaj jest uważane (i słusznie) za podstawę oraz za początek ścisłych badań naukowych na temat nie tylko tego, co jest w podtytule (*sive de theologiae mysticae graecorum*, czyli o greckiej teologii misteryjnej), ale na temat całości historii religii greckiej. Jeśli wezmą państwo klasykę do ręki, klasykę badań nad religią grecką, czyli do dziś obowiązujący podręcznik Nilssona *Geschichte der greschichen Religion*⁶, to on także zaczyna od Lobecka. Otóż Lobeck napisał zdanie, które muszę zacytować z ogromną przyjemnością: *De opertis Orphicis (...) neque est ulla pars antiquariae doctrinae, in qua fraus, vanitas, libido grassata sit effrenatius.* „Co do sekretów orfickich (...) to nie ma właściwie żadnej innej części starożytnej nauki, w której występnek, próżność i rozwiązłość szerzyłyby się bez jakichkolwiek zahamowań”⁷. Zdanie to jest właściwie po dziś dzień aktualne i chyba niewiele się w tym względzie zmieniło.

Gdyby zdobyć się na ogólny obraz obecnego stanu badań, to w uproszczeniu i trochę żartem powiedziałbym, że istnieją wyraźnie dwa obozy naukowe. Po pierwsze obóz madrycki, jeśli tak można go określić, tzn. skupiony wokół wybitnego filologa, jakim jest Alberto Bernabé. Jest on autorem ostatniego wydania fragmentów orfickich, które jest dziś w użyciu. Dokładnie chodzi tu o drugą część jego wydania

⁵ Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829.

⁶ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1992.

⁷ Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, dz. cyt., s. VII.

fragmentów epików greckich w trzech tomach – tak to tytułował. I ta druga część, trzy kolejne tomy, to są właśnie orficy, choć nie tylko, bo także Epimenides czy Muzajos. Nazywa się to i cytuje jako *Orphicorum fragmenta (Bernabé)*. W gruncie rzeczy jest to dzisiaj podstawa każdej pracy nad tak zwanymi fragmentami orfickimi. Każda tego rodzaju praca wymaga zapoznania się z wydaniem Bernabé i z wielkim dziełem (dwa tomy, blisko 2000 stron) pod redakcją tegoż Bernabé i jego zespołu *Orfeo y la tradición órfica*⁸. W tym obozie wyraźnie zajmuje się następujące stanowisko: istnieje zwarty, dosyć jednolity prąd religijny związany z pismami, które występują pod imieniem Orfeusza, z charakterystycznymi dla tej grupy i dla tych pism mitami, które ukształtowały się co najmniej w okresie archaicznym. W jednym ze swoich artykułów Bernabé rzucił myśl, że początki tzw. mitu orfickiego sięgają okresu brązu, drugiego tysiąclecia. Na to oczywiście jeszcze nie ma żadnych dowodów i być nie może ze względu na brak źródeł pisanych. Zdaniem Bernabé jest to bardzo dawny prąd religijny, który rozwijał się i zmieniał, choć charakteryzowała go pewna zwartość poglądów. Wszystkie pisma przypisywane Orfeuszowi, czyli występujące w starożytności jako pisma Orfeusza, są pismami, które reprezentują ten sam w gruncie rzeczy nurt religijny, który Bernabé nazywa orfizmem. Co więcej, początkiem i główną treścią mitu oraz treścią religijną orfizmu jest przekonanie o nieśmiertelności

⁸ A. Bernabé, F. Casadesús (red.), *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid 2009.

duszy człowieka i boskim jej pochodzeniu. Ten właśnie nurt badań określa mianem „orfeontuzjastów”.

Drugi nurt, szczególnie reprezentowany przez Radcliffe’a Edmondsa III w jego najnowszej książce *Redefining Ancient Orphism*⁹ i przez Lecha Trzcionkowskiego, to nurt, który określam mianem „orfeosceptyków”. Nurt ten owszem przyznaje (i tym będę się zajmował dalej), że istnieją bardzo liczne (będę starał się powiedzieć, jak liczne i o jakim znaczeniu) pisma pod imieniem Orfeusza co najmniej od V, a właściwie od VI w. p.n.e. (zaraz do tego powrócę), ale że są to pisma o bardzo różnej proveniencji i charakterze, i w gruncie rzeczy nic tych pism nie łączy. Przyznaję, że tu się nieco zagalopowałem mówiąc, że ich nic nie łączy. Są wśród nich jednak takie, których nic nie łączy i które reprezentują różne poglądy, idee i pomysły, a jedyną ich cechą wspólną jest to, że wszystkie przywołują Orfeusza jako ich autora ze względu na jego autorytet, na to kim on był w pojęciu ludzi tej epoki (myślę tu głównie o okresie klasycznym, tj. o V-IV w. p.n.e.). Różne pisma są przypisywane Orfeuszowi, w co ludzie być może wierzą, być może nie, ale uważają, że dobrze, aby takie pismo lub utwór, w którym występują pewne idee religijne (podkreślam, bardzo różne idee), podać jako pismo Orfeusza, bo to poeta.

Druga związana z tym rzecz, to właśnie pojęcie, które (jak powiedziałem) Masaracchia użył w cudzysłowie i ja także, a mianowicie pojęcie orfików, a nie orfizmu. Orficy, w odróżnieniu od orfizmu, to termin, który występuje w grece. Trzeba jednak pamiętać, że jeśli weźmiemy ὄρφικός

⁹ R. G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism*, Cambridge 2013.

i ὀρφικοί w liczbie mnogiej, to mamy do czynienia z dwiema możliwościami, ponieważ może to być rzeczownik, a może to być przymiotnik. W tego rodzaju sytuacjach przymiotnik może określać właśnie to, co ktoś wyczytał w piśmie przypisywanym Orfeuszowi. Jeśli są to ὀρφικοί jako rzeczownik, to rzecz jest bardziej skomplikowana i wymagająca uwagi. Otóż jeszcze w roku 1982 Walter Burkert opublikował bardzo interesujący artykuł *Craft Versus Sect*¹⁰. Była to właściwie polemika ze stanowiskiem Marcela Detienne’a, który niewiele wcześniej, w 1975 roku opublikował artykuł, w którym wywodził, że orficy – już nie mówiąc o orfizmie jako o prądzie, ale o orfikach, czyli o ludziach, którzy określali się jako orficy lub byli tak określani przez innych – to właśnie sekta religijna¹¹. Sekta w znaczeniu wręcz nowożytnym czy nowoczesnym, tzn. grupa, która ma zwarty system poglądów, poczucie tożsamości, łączności i odrębności oraz, jak samo pojęcie sekty na to wskazuje, odcina się od głównego nurtu religijnego, cokolwiek by to miało znaczyć. W warunkach antycznych, co Detienne bardzo mocno podkreślał, oznacza to przede wszystkim odrzucenie kultu oficjalnego, co już nie jest takie oczywiste i proste. Bo jak właściwie można to zrobić, tak całkiem odciąć się

¹⁰ W. Burkert, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans* w: B.F. Meyer, E.P. Sanders (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982 s. 1–22.

¹¹ M. Detienne, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme* w: *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6–10 ottobre 1974), Napoli 1975, s. 49–79; por. tegoż *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, s. 163–207.

od kultu oficjalnego, skoro w gruncie rzeczy człowiek, który nie bierze udziału w kulcie polis jest chyba określany przez cały okres klasyczny i później jako ἄθεος? Skoro nie bierze udziału w kulcie oficjalnym, znaczy że w bogów nie wierzy. Jak wobec tego wyglądałby stosunek do takich orfików i jak by się orficy zachowali w takiej sytuacji? Mimo to Detienne wskazywał bardzo mocno, że orficy przede wszystkim odcinali się od głównego nurtu religijnego, ponieważ nie składali krwawych ofiar, do czego tu jeszcze parę razy wrócę.

Na ten wątek wyraźnie wskazuje tekst Eurypidesa, którym jeszcze parokrotnie się zajmę. Tezeusz mówi tu do Hipolita, ojciec do syna, i wyraźnie jest to o tym, że on (tj. Hipolit) nie jada ἔμψυχα¹². Nawiasem mówiąc proszę zwrócić uwagę, na użycie czasownika καπηλεύειν. Καπηλεύω znaczy handlować, uprawiać drobny handel. Oto Tezeusz powiada do Hipolita, że on jakby handluje tym, że nie je mięsa. Ale on przecież nie handluje, to jest tylko pewna przenośnia. Dlaczego użyty tu jest czasownik καπηλεύειν, to nie jest wcale takie jasne, ale nie ma wątpliwości, że główny zarzut czy główna cecha wyróżniająca teraz Hipolita, różniąca go od innych, jest taka, że on wręcz chełpi się i popisuje tym, że nie jada mięsa, a skoro nie jada mięsa to znaczy, że nie składa ofiar krwawych.

Tu znów przepraszam za małą dygresję, ale jest ona konieczna. Sprawa czy Grecy jadali mięso poza okazją

¹² Eurypides, *Hipolit Uwieńczony*, w. 952–954: ἤδη νυν αὖχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς / σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων / βᾶκχευε πολλῶν γραμμᾶτων τιμῶν καπνοῦς. „Chełp się ponadto, że bezmięsną strawą / się żywisz oraz że wierzysz w Orfeusza; czcuj w szale mgliste niezliczone Pisma!” (przeł. R. Chodkowski).

składania ofiar, jest przedmiotem dyskusji. Coraz więcej materiału, także z analizowanych szczątków kostnych (a więc nie tylko materiału z tekstów literackich czy w ogóle pisanych) wskazuje na to, że jednak jadali i niekoniecznie tylko przy składaniu ofiar. Na dodatek przynajmniej jedno czy dwa miejsca u Arystofanesa i gdzieś w korpusie medycznym wyraźnie wskazują, że jadali nawet i padlinę. Wobec tego Grecy jadali mięso nie tylko przy składaniu ofiar. Jednocześnie całkowita rezygnacja z pokarmu mięsnego oznacza niejako, przez przenośnię, rezygnację ze składania ofiar. I to jest dla Detienne’a podstawowy argument. Orficy to sekta, która odrzuca podstawowe wierzenia, zwyczaje i kult, odsuwa się na margines polis. Detienne był przede wszystkim historykiem myślącym w kategoriach historii polis jako pewnego wzoru życia, nie tylko jako instytucji. To, co najbardziej interesowało Detienne’a i Vernanta to właśnie człowiek w polis i polis narzucająca sposób myślenia jednostce. Stąd tak bardzo mocno akcentował on, że orficy to sekta, która nie tylko ma jakieś oryginalne poglądy religijne, co nawet Detienne’a mniej interesowało, ale przede wszystkim świadomie, poprzez określony wybór postępowania i zachowania w tym przedmiocie stawia się na marginesie polis, wyłącza się z polis. Są to więc ludzie odrzucający i kontestujący wspólnotę. Powiedziałbym, że nie jest może bez znaczenia, że zwłaszcza w historiografii i antropologii francuskiej zainteresowanie kontestowaniem norm i odejściem na margines zbiorowości bardzo się nasiliło się w okresie po 1968 roku i w czasie pewnych napięć społecznych cywilizacji zachodu.

Z tym pojęciem sekty Burkert podjął całkowicie świadomie polemikę, stawiając jako drugie pojęcie *craft*, czyli

rodzaj wspólnoty zawodowej, coś zatem innego niż sekta. Podczas gdy mamy ową tradycję o prześladowaniu pitagorejczyków, zresztą raczej na tle politycznym niż światopoglądowym, to jakie mamy świadectwa obcości i odrzucenia orfików ze strony wspólnoty polis, rozumianej także jako wspólnota religijna? Gdzie widać, żeby ludzie zdawali sobie z tego sprawę, poza przywoływanym przed momentem Hippolitem i jeszcze jednym miejscem z Platona? Jeżeli rzeczywiście byli tacy sekciarze, którzy nie składali krwawych ofiar, nie jedli mięsa, to powinni być zauważeni, tak jak byli zauważani, jak się zdaje, pitagorejczycy. O orfikach jednak tego nie słyszymy. Natomiast w momencie, kiedy pojawia się rzeczownik ὀρφικοί w liczbie mnogiej – i to jest właśnie dowód, który wprowadził Burkert, wskazując wszystkie takie miejsca – to pojawia się on w zupełnie innym (a przynajmniej trochę innym) znaczeniu. Wszystkie późniejsze użycia wywodzą się z dzieła Apollodorosa. Oczywiście chodzi tu o Apollodorosa z Aten z II w. p.n.e., którego znamy tylko we fragmentach. Aczkolwiek właśnie u Pseudo-Apollodorosa w *Bibliotece* pojawia się też termin ὀρφικοί wzięty z Apollodorosa w tym właśnie znaczeniu. Chodzi tu o dzieło, którego oczywiście nie możemy odzalać, że zaginęło, a mianowicie Περὶ θεῶν Apollodorosa z Aten, w którym wyraźnie występują ὀρφικοί. Widać to wyraźnie chociażby w tym fragmencie, który jest u Pseudo-Apollodorosa i dotyczy katalogu postaci, które z podziemia wyprowadził Asklepios za co został, jak wiadomo, ukarany. Apollodoros przywołuje świadectwa różnych autorów na temat tego, jaką konkretną postać Asklepios wywołał z podziemia i stwierdza, że według orfików był to Hymenajos.

Orficy w tym wypadku, co nie ulega wątpliwości (Burkert jedynie na to zwraca uwagę), nie oznaczają ludzi wierzących w cokolwiek czy identyfikujących się religijnie, lecz ludzi, którzy są autorami pism przypisywanych Orfeuszowi. To właśnie są orficy.

Takich poświadczeń jest więcej niż to, które przed chwilą podałem. Znajdziemy je na przykład u Filodemosa. Chodzi tu zatem o autorów orfickich, autorów, którzy piszą pod imieniem Orfeusza albo piszą pisma, które są podawane jako pisma Orfeusza. Takie jest pierwsze znaczenie rzeczownika ὀρφικοί, które wskazał Burkert. Drugie jest właściwie zupełnie tożsame lub bardzo podobne do znaczenia innego terminu użytego przez Teofrasta, który mówi o δεισιδαίμων, o człowieku zabobonnym¹³. Bardzo interesujące w całości miejsce. Ten δεισιδαίμων τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεσταὶ κατὰ μῆνα πορεύεσθαι, „idzie do orfickich kapłanów odnawiać obrzęd wtajemniczenia”. To są Ὀρφεοτελεσταί, którzy wedle Burkerta (na co przytacza on dowody) są οἱ τὰ ὀρφικά μυστήρια τελοῦντες, „wtajemniczeni w misteria orfickie”¹⁴. I to właśnie jest jednym z możliwych określeń i znaczeń wyrazu ὀρφικοί.

Wobec tego ὀρφικοί to albo autorzy pism przypisywanych Orfeuszowi, albo właśnie ci dziwni Ὀρφεοτελεσταί.

¹³ Teofrast, *Charaktery* XVI.12: καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός – ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης – καὶ τῶν παιδίων. „Co miesiąc do orfickich kapłanów idzie z żoną (a jeśli ta nie ma czasu, to z piastunką), i z dziećmi odnawiać obrzęd wtajemniczenia” (przeł. I. Dąbska).

¹⁴ OF 70 (Kern) = OF 114iv (Bernabé); por. W. Burkert, *Craft Versus Sect*, s. 4.

I teraz pytanie: czy oni mają spójne poglądy? Jakie pisma są przypisywane Orfeuszowi i czego one dotyczą? Wreszcie, czy można mówić, że ze względu na takich ὀρφικοί – czy to autorów, czy „wtajemniczaczy” – mamy tu do czynienia z sektą lub z nurtem religijnym, czy jak to chcemy nazwać? Mówi o tym fragment *Geografii* Strabona, który dotyczy pewnych praktyk¹⁵. Na końcu tekstu dowiadujemy się o nich coś więcej i pada tam określenie καὶ τὰς Ὀρφικὰς, „i Orficy”. Jest to dygresja Strabona na temat bardzo dziwnych zachowań i obrzędów. Powiada on tu μεταλλευτικόν, co czasem tłumaczy się jako wszelkie prace związane z metalurgią i kopalnictwem. W tym miejscu słowo to jest porównane i związane z ὀρειβάσια, co wymagałoby w gruncie rzeczy oddzielnego potraktowania, gdyż jest to także termin ze sfery czynności kultowych. Oznacza on udawanie się w góry lub wędrowkę po górach. Tego rodzaju zachowanie, do czego nawiązuje Strabon, występuje w pewnych obrzędach, które w jego epoce są już nazywane obrzędami bakchicznymi czy orgiastycznymi. Zresztą są one poświadczane już we wcześniejszym okresie, począwszy od słynnej

¹⁵ Strabon, *Geografia* X.3.23: τῆ μὲν οὖν ὀρειβάσια τὸ μεταλλευτικόν καὶ τὸ θηρευτικόν [καὶ] ζητητικόν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων ἐφάνη συγγενές, τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικόν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς. ἀλλ' ἀπόχρη περὶ αὐτῶν. „Poszukiwanie metali, polowanie i wynajdywanie tego, co potrzebne do życia, są oczywiście ściśle związane z wędrowaniem po górach, podczas gdy wędrowne kapłaństwo i magia z religijnym szaleństwem, kultem i wróżbiarstwem. Podobnie jest w przypadku oddawania się praktykom, w szczególności praktykom dionizyjskim i orfickim. Ale dość na ten temat.”

inskrypcji z Miletu¹⁶. Ὀρειβάσια to zorganizowane wyjście w góry pod wodzą kapłanki, a więc zachowanie obrzędowe, religijne. Z tą orejbazją Strabon porównuje μεταλλευτικόν, θηρευτικόν, czyli powiedzmy polowanie, ζητητικὸν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων, czyli poszukiwanie rzeczy niezbędnych do życia, to wszystko ἐφάνη συγγενές, „wydaje się związane”. A teraz τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς, „ἀγυρτικὸν i γοητεία są bliskie”, ale czego? Otóż τῶν δ’ ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς, „szału, kultu i wróżbiarstwa”. Czyli po tej orejbazji występuje ἀγυρτικὸν i γοητεία. Ἀγυρτικόν stwarza pewien problem, bo słowo to nie oznacza, jak czasem się tłumaczy, po prostu żebractwa, tylko działalność tych, którzy są okreśłani mianem ἀγύρταις. Proszę pamiętać, że w gruncie rzeczy zaraz spotkamy ten termin także u Platona, gdzie jest on użyty trochę w sposób pogardliwy. Niemniej jednak ἀγέρταις to prędeż wędrowni kapłani, całkowicie akceptowani, a więc takie żebractwo kapłańskie. Nie znajduje odpowiedniego określenia po polsku, a nie chciałbym nikogo bulwersować mówiąc „chodzenie po kołędzie”, ale to właśnie robią ἀγέρταις, jest to takie chodzenie po kołędzie. Zresztą w Atenach, o czym wiemy dzięki glossie u paremiografów, nowożeńców odwiedzała kapłanka Ateny i trzeba jej było dać 4 obole lub podobną sumę i to było jakby obowiązkowe, a nazywało się to ἀγερμός, żebractwo, czyli chodzenie po kołędzie. To jest zaakceptowane obyczajowo i religijnie, choć może nabierać negatywnego charakteru, czy też w użyciu tego terminu można się czasem dopatrzeć takiego właśnie zabarwienia, jak to ma

¹⁶ IMilet. 733 = SEG 17, 503 = PHI 457.

chyba miejsce w omawianym tu fragmencie ze Strabona. Ἀγυρτικόν i γοητεία są tu porównane z różnymi dziwnymi czy wieloznacznymi zachowaniami, jak μαντική. Oczywiście proszę pamiętać, że całość τέχνη μαντική to bardzo poważne zajęcie, również akceptowane i posiadające swoje miejsce w polis, w pewnym przynajmniej sensie i zakresie. Dla Strabona jednak w tym miejscu wyraźnie ma charakter troszkę szarlatanerii. Następnie powiada on: τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς, „podobnie jest w przypadku oddawania się praktykom, w szczególności praktykom dionizyjskim i orfickim”. Kończy zaś stwierdzeniem: „ale dajmy temu spokój” (ἀπόχρη περὶ αὐτῶν). Proszę zwrócić uwagę na to, co Strabon nazywa Διονυσιακαὶ τέχναι, czyli τέχνη, jakież umiejętności dionizyjskie, orfickie τέχναι, Ὀρφικαὶ τέχναι. To są jakież τέχναι, jakież czynności, które do czegoś prowadzą, zaś przez Strabona potraktowane raczej niechętnie, negatywnie, jako coś podobnego do γοητεία. A γοητεία, przynajmniej w czasach Strabona, wydaje mi się mieć zabarwienie pejoratywne.

Jeśli wrócimy do rozróżnienia dwóch pojęć czy sposobów użycia terminu ὀρφικοί przez Burkerta, to powiedzmy sobie od razu, że wbrew różnym tłumaczeniom, u Platona ὀρφικοί, jako rzeczownik oznaczający pewną grupę ludzi, nie występuje. W pierwszym zaś znaczeniu, czyli jako autorzy pism przypisywanych Orfeuszowi (co czasem tłumaczy się na różne języki nowożytnie właśnie jako Orficy), *locus classicus* u Platona jest miejsce z *Kratylosa* 400c, gdzie Platon powiada οἱ ἄμφι Ὀρφέα („ci wokół Orfeusza”). To jest takie zupełne zdystansowanie się, bo nie wiadomo teraz,

kim są ci oi ἀμφὶ Ὀρφεία. Czy to są ludzie, których on uważa za tych, którzy towarzyszyli Orfeuszowi lub go naśladowają? To miejsce jest o tyle ważne dla całości studiów na temat tak zwanego orfizmu (świadomie tutaj mówię tak zwanego) i jego wpływu na Platona, ponieważ to jest ten słynny fragment nr 8 u Kerna. Kern jest tym dawniejszym, ciągle bardzo użytecznym wydaniem *Orphicorum Fragmenta*. Ósmy fragment u Kerna, czyli to miejsce, gdzie w *Kratylosie* jest ta przede wszystkim językowa zabawa σῶμα (ciało) i σῆμα (grób, znak). I właśnie to, że σῶμα to grób duszy, mówią oi ἀμφὶ Ὀρφεία, jest następnie w nauce nowożytnej podstawą całego wywodu o nauce o duszy u Orfików¹⁷.

Jak państwo widzą, rzecz jest troszkę wątpliwa. Chodzi o jakichś takich autorów, którzy upodabniają się do Orfeusza, którzy właśnie zapewne w tym znaczeniu, o którym pisze Burkert, są orfikami, czyli piszącymi teksty przypisywane Orfeuszowi, i tyle. Natomiast proszę zwrócić uwagę, że Kern przez sam dobór i układ fragmentów, przez strukturę swojego wydania, zaproponował pewną wizję orfizmu. Poprzedni jego fragment, fragment nr 7, co rzecz charakterystyczna, to jest z kolei *passus* z *Fedona* 62b. I stąd potem w nauce jako podstawa nieomal doktryny orfikiej

¹⁷ Platon, *Kratylos* 400c = OF 8 (Kern): „Niektórzy nazywają ciało (*sōma*) grobowcem (*sēma*) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie wyraża się (*sēmainei*) dusza, to słusznie jest ono nazywane znakiem (*sēma*). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować (*sōdzetai*), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, więzieniem (*sōma*) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery” (przeł. W. Stefański).

z V w. p.n.e. pojawia stwierdzenie σῶμα – σῆμα, że ciało jest grobem, oraz ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν, wszyscy jesteśmy w więzieniu¹⁸. Ciało albo egzystencja ziemską jest naszym więzieniem. Tam zresztą nie ma mowy u Platona, że to orficy tak mówią. Wspomina o tym jedynie scholiasta, co oczywiście cytuje Kern: ἐξ Ὀρφέως ληφθέν, „jest to wzięte od Orfeusza”. I tak już zostało, że to jest fragment orficki, który wywodzi się z jakiegoś pisma orfickiego o nieśmiertelności duszy. Natomiast jeżeli popatrzymy dalej na stosunek Platona do tych οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, to jest u Kerna jako *testimonium* 92 miejsce z *Protagoras* 316d, gdzie Platon pisze o σοφιστικῆ τέχνη, „sztuce sofistycznej”. Jak państwo doskonale wiedzą, σοφιστικῆ τέχνη, to nie jest komplement spod pióra czy z ust Platona. Ta σοφιστικῆ τέχνη to bardzo dawny wynalazek, to coś, co istnieje już od bardzo dawna. Nie jest tak, żeby dzisiejsi sofisci wynaleźli dawną σοφιστικῆ τέχνη, tylko ona kryła się za różnymi pozorami, zaś te pozory Platon przypisuje już Homerowi. Następnie wśród takich, którzy uprawiali te πρόσχημα, czyli pozory, zasłaniając właściwie swoją σοφιστικῆ τέχνη, Platon wymienia: τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησιμωδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον¹⁹. Czyli ci wokół Orfeusza, ἀμφὶ Ὀρφέα, właściwie uprawiali coś, co Platon chyba dosyć nie-

¹⁸ Platon, *Fedon* 62b: „toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać; ja w tym widzę pewną myśl: wielką i niełatwą do przejrzenia na wskroś” (przeł. W. Witwicki).

¹⁹ Platon, *Protagoras* 316d: „Ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywymi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji, jak Homer i Hezjod, i Simonides,

chętnie nazywa σοφιστική τέχνη. Pojawia się nam tu zatem nowy termin czy nowe pojęcie.

Powróćmy do Eurypidesa. Mamy tam²⁰ jedno ważne świadectwo, które mnie w tej chwili najbardziej interesuje, kiedy on wyraźnie powiada, że Hipolit jest pod wpływem Orfeusza (co nie ulega wątpliwości) i zaraz potem dodaje πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνός, „czcząc dymy licznych pism”. Tu nawiasem mówiąc też jest jeden problem, mianowicie z tym τιμῶν καπνός, czyli czczącym dymy. Proszę zwrócić uwagę, że w dużej części przekładów, jak chociażby u Łanowskiego, w ogóle się to pomija te καπνοί, bo nie wiadomo, o co tu chodzi. Co to znaczy „dymy licznych pism”? Są dwie interpretacje. Jedna, do której osobiście bym się przychyłał, głosi, że jest to przenośnia poetycka: opary wydobywające się z licznych pism. Pewny jednak nie jestem, bo nie mam tu zdania, więc tylko bym się przychyłał. Jest także druga interpretacja, która wyraźne w tym widzi nawiązanie do pewnych rytuałów. Oto te πολλὰ γράμματα są palone, coś się z nimi dzieje i stąd są καπνοί. Καπνός to jest przecież dym, który wydobywa się z ofiary. A skoro mowa tu o πολλὰ γράμματα, to wobec tego z pismami orfikimi coś szczególnego się robi. Ale to zostawiam na uboczu, bo w tej chwili interesuje mnie tylko to, że mamy tu niewątpliwe świadectwo (co do tego wątpliwości być nie może), licznych pism przypisywanych Orfeuszowi lub znanych pod imieniem Orfeusza w V w. p.n.e.

drudzy za tajemnice święte i wyrocznie; to ci z kół Orfeusza i Muza-josa” (przeł. W. Witwicki).

²⁰ Eurypides, *Hipolit Uwieńczony*, w. 952–954.

Mamy wobec tego liczne pisma i mamy licznych autorów, oί ἀμφὶ Ὀρφέα, piszących pod imieniem Orfeusza, choć nie wiadomo z jakiego okresu. To nie oznacza, że gdy u Platona w *Kratylosie* jest mowa o oί ἀμφὶ Ὀρφέα, byli to jego współcześni. Równie dobrze mogli oni pochodzić z wcześniejszego okresu. Mamy więc różnych autorów piszących pod imieniem Orfeusza i różne pisma Orfeusza, i ciągle nie bardzo wiemy, co je właściwie łączy i co one ze sobą mają wspólnego, a także w jaki sposób odnoszą się one do sfery religijnej. Jedyne świadectwo pochodzi tutaj od Eurypidesa i zgodnie z nim nie jedzą oni mięsa, czyli nie składają ofiary krwawej. Wniosek ten jest tutaj zupełnie uprawniony, bo Hipolit istotnie nie składa ofiary krwawej.

Ale jest trzecie znaczenie terminu ὀρφικοί, które wyodrębnia Burkert (choć nie tyle on, co raczej źródła). Znaczenie to jest niewątpliwe, choć zarazem najbardziej kłopotliwe jak tylko sobie można wyobrazić. Jak państwo zapewne zauważyli, mówiąc o „orfeosceptykach” miałem do nich odrobinną słabość. Właściwie całe rozumowanie, które państwu tu przedstawiłem, to jest rozumowanie „orfeosceptyków”. Uważają oni, że nie ma jednolitości poglądów i w ogóle takie grupy wyznaniowej jak orficy. Niestety, znalazła się. Chodzi tu o te trzy napisy (choć samych tabliczek jest więcej), na tabliczkach kostnych czy kościanych (nigdy nie jestem pewien polszczyzny w tym momencie). Właściwie należałoby mówić na nie płytki i chyba takiego określenia używa Trzcionkowski. Niewielkie, 3 na 4 cm, znalezione na terenie jednego z dwóch τεμὲνη w Olbii. Cały problem polega na tym, że to jest Olbia, czyli peryferie świata greckiego oraz bardzo wczesny okres. Znaleźisko nie jest dobrze datowane

dlatego, że właściwie można byłoby datować tylko na podstawie kontekstu archeologicznego. Nie pamiętam, czy Trzcionkowski dokładnie opisuje historię znaleziska, którą znamy z pierwszych publikacji tych tabliczek z artykułu Rusjaevy²¹. Płytki te zostały znalezione w roku 1952, włożone do szuflady w biurku w pracowni jednego z uczonych i zapomniane. Opublikowała je dopiero Rusjaeva w 1978 r. praktycznie bez kontekstu archeologicznego. Dziennik wykopalisk był dosyć szczątkowy i niechlujnie prowadzony. Dokumentacja archeologiczna w 1952 r. była zupełnie inna niż to się robi obecnie i właściwie kontekst archeologiczny odkrycia tych płytek jest słabo znany, a tylko on mógłby pomóc nam dobrze datować to znalezisko. Na podstawie całości datowania tego τέμενος uważa się, że płytki pochodzą około z początku V w. p.n.e. Rusjaeva opiera się tu na paleografii, co prawda wątpliwej, którą porównuje się oczywiście z późniejszymi, lepiej datowanymi napisami z Olbii, choć nie ma ich dużo. Ta paleografia jest dosyć niepewna. Co więcej, stan zachowania tabliczek nie jest najlepszy. Ja je znam tylko ze zdjęć i muszę powiedzieć, że gdy idzie o bardzo ważny moment co do jednego z tych napisów, o którym zaraz powiem, to nie mam zdania. Mimo bardzo dobrego zdjęcia poglądy są dwa.

Otóż jednym z tych napisów (poza tym, który jest w tytule książki Trzcionkowskiego: *Bios–thanatos–bios*) jest Διών, co niewątpliwie jest skrótem od Dionizos, zaś po nim jest Ὀρφικοί²². I problem jest właśnie z Ὀρφικοί, choć nie

²¹ A.S. Rusajeva, *Orfizm i kult Dionisa b Olbii*, Vestnik Drevnej Istorii 143, 1978, s. 87–104.

²² IGDOlbia 94a = SEG 28, 659 = Bernabé OF 463.

pamiętam teraz dokładnie tej paleografii, problemem jest jednak to, że końcówka tego wyrazu jest trochę zatarta. Nie jest jasne, czy tu jest omega, czy omikron. Jeżeli czytamy z omikronem – Ὀρφικοί – to czytamy tak, jak czynią to prawie wszyscy wydawcy dzisiaj. Tak czyta również Bernabé. Διόν jest skrótem Διονύσῳι, czyli *dativus*: Dionizosowi. Kto? Ὀρφικοί, Orficy: *masculinum, pluralis, nominativus*. Ale Διόν jest oczywiście tylko rozwiązaniem skrótu, więc nie bardzo wiemy, jak się z Ὀρφικοί łączy. Równie dobrze można czytać inaczej: Διονύσῳι to owszem *dativus*, lecz Ὀρφικοί to również *dativus* od ὀρφικός, czyli od przymiotnika i wtedy mamy „Dionizosowi orfickiemu”.

Są zatem te dwie interpretacje. Najlepsi paleografowie oraz ci, którzy widzieli oryginał, w tym profesor Bravo, który specjalnie swego czasu pojechał, żeby tę tabliczkę oglądać (ja jestem skazany tylko na zdjęcia, które zresztą aktualnie są bardzo dobre), nie mają jednak wątpliwości, że to jest omikron i że to są Ὀρφικοί, czyli „Dionizosowi orficy”. I tak samo nie miał wątpliwości Burkert. Co więcej, oni mówią jeszcze o tym, że tam w dziwny sposób łączą się te litery, bo ten omikron zachodzi na ni z „Dionizjosa”. Oczywiście trudno na ten temat się wypowiadać, jak się nie zna oryginału, przyjmuję więc stanowisko i Burkerta, i Bernabé, i Trzcionkowskiego.

Jest to rzeczywiście jedyne pochodzące z epoki klasycznej poświadczenie grupy, która określa się mianem Ὀρφικοί. To jest rewelacja, bo takich grup nie ma. Co więcej, teraz można by powiedzieć od razu dwie następne rzeczy o nich, co też jest bardzo ważne, zwłaszcza dla owej grupy „orfeontuzjastów” i dla Bernabé. Ci orficy charakteryzują

się dwoma rzeczami: czczą Dionizosa. Tu muszę oczywiście od razu powiedzieć, że nie wiadomo, czym jest ta płytka kościana i jakim celom ona służyła, czy to jest jakieś wotum, czy może znak rozpoznawczy. Dlaczego zostały łącznie bodajże cztery, choć trzy są z napisami? Tam jest jeszcze coś, w każdym razie kilka, a z tego, co Rusjaeva wspomina, tych płytek jest więcej, ale są niezapisanych i nie zostały opublikowane. Dlaczego takie płytki kościane zostały znalezione na terenie τέμενος? Zapewne znajdował się tam jakiś przybytek czy miejsce kultu czy cokolwiek innego związanego z Dionizosem, które było używane przez Orfików. No dobrze, ale dlaczego akurat tam te płytki zostały odnalezione? Jeżeli to jest coś w rodzaju, w cudzysłowie mówiąc, amuletu, to w takim razie człowiek powinien to nosić ze sobą i ewentualnie tak, jak tzw. złote tabliczki orfickie, o których jeszcze wspomnę, powinno być mu to włożone do grobu. Dlaczego więc te tabliczki znajdują się na terenie τέμενος? Czy to, jak niektórzy fantazjowali, nieomal bilet wstępu, który okazuje się przy jakichś obrzędach i potem na miejscu się go zostawia? Tego nie wiemy i moim zdaniem tego wiedzieć nie można. Każda interpretacja będzie tylko przypuszczeniem lub fantazją literacką. Ale rzeczywiście czczą Dionizosa, to nie ulega wątpliwości, jeżeli czytamy właśnie tak, jak teraz wszyscy to czytają, czyli Ὀρφικοί. Uważają się za grupę, która się określa mianem Ὀρφικοί. I rzeczywiście, jeżeli dobrze rozumiemy sformułowanie βίος–θάνατος–βίος, wierzą w nieśmiertelność duszy. Ponieważ, co już jest oczywiście interpretacją, a nie faktem, βίος – θάνατος – βίος zdaje się wskazywać na trzy etapy: bios obecny (ziemski) – śmierć – życie pośmiertne. A więc z tego

mielibyśmy dodatkowe argumenty za tym, że są to czciciele Dionizosa wierzący w nieśmiertelność duszy.

Istnieje oczywiście cała historia wtajemniczenia w kult bakchiczny Scyty Skylesa w Olbii. Olbia jako ośrodek kultu dionizyjskiego, dziwnego kultu, w który należy się wtajemniczyć. Jedyna relacja, jaką na ten temat mamy, jest w IV księdze *Dziejów* Herodota, którą zresztą bardzo państwu polecam²³. W relacji tej większych szczegółów nie mamy poza informacją, że wspomniany kult i wtajemniczenie jest bardzo greckie i tak zbulwersowało Scytów, że dla Skylesa cała ta sytuacja skończyła się tragicznie. Dodać można jeszcze także i to, że Herodot używa tu słowa *τελετή*, ale wyraz ten nie musi oznaczać misteriiów, jak większość chce uważać, lecz może też oznaczać każdy obrzęd religijny. Jednocześnie jest wyraźnie podkreślone, że należy być w ten kult wtajemniczonym, tzn. przejść obrzęd wstępny wprowadzenia. Nie jest to wobec tego kult dla wszystkich.

Dziwny kult w Olbii. Orficy w Olbii. Jeżeli teraz zapytamy, dlaczego oni nazywają się Ὀρφικοί, to niezależnie od tego, w co wierzą, jedno wydaje się oczywiste: muszą mieć poczucie, że coś ich łączy z Orfeuszem czy pismami Orfeusza. I tu wracamy do pierwszego zagadnienia, pism orfickich i postaci samego Orfeusza. Popatrzmy na to, co dzieje się w V-IV w. p.n.e. Na razie zupełnie świadomie i celowo abstrahuję od tego, co o Orfeuszu i orfikach piszą neoplatonicy – to na razie sobie zostawmy, a właściwie, gdy mówimy o V-IV w. p.n.e. to najlepiej o neoplatonikach na ten czas w ogóle zapomnieć. W V w. p.n.e. Orfeusz jest

²³ Herodot, *Dzieje* IV.78–80.

przede wszystkim poetą, wielkim poetą. Proszę pamiętać, u Pindara Orfeusz to *ᾠοιδᾶν πάτηρ*, ojciec pieśni²⁴. To chyba oznacza dla Pindara, że to był pierwszy poeta, a więc łączy się z nim sam początek poezji, skoro Orfeusz to ojciec pieśni. Nie ulega wątpliwości, że w V w. p.n.e. prowadzono, by tak rzec, badania nad Orfeuszem. Poświadcza to choćby odpowiednia glossa w *Księdze Suda*. Ferekydes z Aten, znany nam skądinąd autor, badał twórczość Orfeusza, podobnie jak sofista Hippiasz zajmował się Orfeuszem, chronologią i następstwem poetów. Kolejność poetów ustaliła się właśnie w V w. p.n.e., być może pod wpływem badań Ferekydesa i Hippiasza. Czwórka najstarszych poetów, pierwsi poeci: Orfeusz, Muzajos, Homer, Hezjod.

W tym miejscu mogą mi państwo od razu zaprzeczyć mówiąc, że ten pogląd był zapewne kwestionowany. Ale znów tylko „zapewne”. Proszę pamiętać o słynnym miejscu u Herodota w księdze II, rozdziale 53, gdzie powiada on, że Grekom bogów jako pierwsi dali, określili czy nazwali Homer i Hezjod, bo oni byli najwcześniejsi, żyli nie więcej niż 400 lat przede mną. I potem Herodot dodaje słynne zdanie: a ci inni poeci, o których się mówi, że byli wcześniejsi, to moim zdaniem po nich żyli²⁵. To jest bardzo

²⁴ Pindar, *Pyt.* IV 176: „Z potomków Apollina ruszył na wyprawę grający na formindze ojciec pieśni, piękną cieszący się sławą Orfeusz” (przeł. M. Brożek).

²⁵ Herodot, *Dzieje* II.53: „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer, jak sądzę, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie o więcej. A ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie.

charakterystyczne zdanie. Czy on tu myśli wśród tych poetów Orfeusza? A raczej, utwory przypisywane Orfeuszowi? Jest to bardzo możliwe, bo w jego czasach, czasach Herodota, bada się Orfeusza. To jest mniej więcej ta sama epoka, co Ferekydes, co Hippiasz. Już ma się te πολλά γράμματα Orfeusza i się je bada, a Herodot powiada, że ci inni poeci, to chyba żyli później. Bardzo charakterystyczne, ale niestety trochę enigmatyczne zdanie. Ten pogląd, że Orfeusz to najstarszy poeta i w dodatku z coraz bardziej usystematyzowaną, określaną i sprecyzowaną twórczością ustalił się gdzieś w V w. p.n.e. i to na bardzo długo. Opisując w tej samej II księdze *Dziejów* różne zwyczaje religijne Egipcjan, Herodot porównuje je do helleńskich praktyk „zwanymi orfickimi i bakchicznymi” by dodać zaraz, że są one w swej istocie „egipskie i pitagorejskie”²⁶. Zwolennikom tych prądów „nie wolno być grzebanym w wełnianych szatach”. Sam sprawy dokładniej nie wyjaśnia zaznaczając jedynie, że „o tym mówi święte podanie”. Pada tu termin ἱερὸς λόγος. Wydaje się

Owi zaś poeci, którzy mieli żyć przed tymi mężami, według mego zdania po nich żyli” (przeł. S. Hammer).

²⁶ Herodot, *Dzieje* II.81: Ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτοῦς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληθδὸν φορέουσι. Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. Ὅμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι. „Wdziewają na siebie lniane koszule, które dokoła ud obszyte są frędzlami, a nazywają je kalasiris. Na nich noszą, jako narzutki białe, wełniane płaszcze. Do świątyń jednak nie wchodzi w wełnianych płaszcach ani w nich nie są grzebani, bo to się nie godzi. Pod tym względem zgadzają się z tak zwanymi orfickimi i bakchicznymi zwyczajami, które jednak są egipskie i pitagorejskie” (przeł. S. Hammer).

oczywiste, że nie idzie tu o „podanie” w znaczeniu przekazu ustnego, lecz o spisany tekst zawierający wykład doktryny pitagorejskiej lub orfickiej i wyjaśnienie ich zwyczajów.

Bardzo interesujące jest także datowanie. Oczywiście nie powiedziałem tego, ale dla wszystkich państwa to pewnie oczywistość: Orfeusz to śpiewak Argonautów, trzeba więc tylko datować Argonautów. Bardzo interesujące jest jednak datowanie jego twórczości, które przyjęło się w czasach hellenistycznych. Chodzi tu o *Marmor Parium*, czyli kronikę hellenistyczną, która jest dobrze datowana na 264 r. p.n.e. Odnotowuje się w niej przybycie Orfeusza do Aten za króla Erechteusa. Orfeusz miał właśnie wtedy przybyć do Aten i napisać poemat o porwaniu Kory i poszukiwaniu jej przez Demeter. Od tego momentu, powiada autor tej kroniki, upłynęło 1133 lata, co daje nam (to nie ja obliczyłem, bo ja jestem w rachunkach ciężki, ale gdzieś tak ktoś obliczył) rok 1390 p.n.e. Opieram się w tym miejscu na *Marmor Parium* w jednym celu (nie chodzi mi o samo datowanie ani o całą chronografię antyczną). Oto mamy konkretną informację o pewnym utworze Orfeusza dotyczącym tym razem porwania Kory i jej poszukiwania przez Demeter. Nawiasem mówiąc wielu badaczy uważa, że dysponujemy fragmentem tego utworu (który zapewne był znany autorowi *Marmor Parium*), w postaci tzw. papirusu berlińskiego²⁷, który rzeczywiście jest jakąś szczątkową wersją innej (lub trochę innej) opowieści niż w Hymnie o Eleusis o poszukiwaniu córki przez Demeter. W każdym razie autor *Marmor*

²⁷ P. Berol. inv 13044 V; BKT 5.1, p.7–18 n° 12; O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 115–116.

Parium zna to. Co więcej, co jest właśnie jeszcze ciekawsze, nie tylko przypisuje on Orfeuszowi taki utwór, utwór o porwaniu Kory, ale dwa paragrafy wcześniej pojawia się inna informacja, którą autor tej kroniki jakby synchronizuje. Wedle *Marmor Parium* również za czasów Erechteusa, choć 10 lat wcześniej, do Aten przybyła Demeter. A więc przybyła Demeter, a zaraz po niej Orfeusz, który napisał poemat. I stąd wyłania się jego obraz jako tego poety, który pisze o ważnych rzeczach, a pisze bardzo, bardzo dawno, w czasach przed wojną trojańską, a więc jeszcze bardziej, by tak rzec, archaicznych niż wojna trojańska i wyprawa Argonautów, w czasach, w których do Attyki przybyła Demeter, zaś 10 lat po niej pojawia się tam Orfeusz. Wobec tego siłą rzeczy jest to oczywiście najstarszy i najlepszy poeta, bo dla antycznych co najstarsze to najlepsze. Oczywiście w tej tradycji o Orfeuszu znajdują państwo także i to, że Orfeusz jako pierwszy wynalazł heksametr. Pierwszy pisał heksametrem, wobec tego był najlepszy.

Oczywiście tu trzeba zaznaczyć, że pogląd na temat archaiczności i pierwszeństwa Orfeusza, a nawet jego istnienia nie był powszechny w czasach Platona, powiedzmy w IV w. p.n.e., być może ze względu na owe związki Orfeusza z argonautami i z epoką Demeter. Mamy niestety tylko fragment na podstawie Cyceronona, to jest fragment nr 7 Περὶ φιλοσοφίας w wydaniu fragmentów Arystotelesa Rosego²⁸.

²⁸ V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886: „Arystoteles powiada, że poety Orfeusza nigdy nie było, a inni mówią, że przypisywane Orfeuszowi wiersze pochodzą od jakiegoś pitagorejczyka imieniem Cerkon” (*De net. deor.* I.38; przeł. W. Kornatowski).

Arystoteles uważał, że Orfeusz w ogóle nie istniał. Nie było Orfeusza, to postać fikcyjna, nie ma kogoś takiego. Niezależnie od tego fragmentu nr 7 w innym miejscu w dziele *O rodzeniu się zwierząt* (734a19), kiedy Arystoteles mówi o różnych poglądach na temat etapów i sposobów powstawania organizmu zwierzęcego, w ogóle organizmu żywego, to jakby na marginesie powiada *ἐν τοῖς καλοῦμένοις Ὀρφέος ἔπεσιν*, o „tak zwanych utworach Orfeusza”²⁹. Czyli Arystoteles należał do tych, którzy w ogóle wątpili w istnienie Orfeusza (i chyba nie był w tym odosobniony). Moim zdaniem również Herodot przynajmniej powątpiewał w archaiczność Orfeusza albo w autentyczność pism tak archaicznego, tak dawnego i antycznego poety. Jeśli teraz wrócimy do obrazu Orfeusza w V w. p.n.e., to zgodzimy się, że to poeta. To właśnie stanowisko wtedy przeważa, a więc bardzo ważne jest to, że Orfeusz to *ᾠοιδᾶν πάτηρ*, jak mówi o nim Pindar.

Wróćmy jednak do tego miejsca u Eurypidesa, gdzie pominąłem celowo jedno wyrażenie. Pominąłem wyrażenie *βάκχευε*. Oto co pod wpływem owych pism Orfeusza ma robić Hipolit, bo tak chyba należy rozumieć ten fragment, że mając za pana *Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων...* Czyli to, co ma robić, czy co robi Hipolit, określane jest czasownikiem *βάκχεύειν* i dokonuje się pod

²⁹ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* (734a16–21): „Jak wobec tego tworzą się inne części organizmu? Albo wszystkie tworzą się równocześnie – serce, płuca, wątroba, oko itd. – albo tworzą się kolejno, jedno po drugim, jak w poemacie przypisywanym Orfeuszowi; [poeta] mówi w nim, że rozwój zwierzęcia jest podobny do plecenia siatki” (przeł. P. Siwek).

wpływem pism Orfeusza. Pisma Orfeusza mówią także o tym, co można by nazwać po prostu βακχικά, o „bakchizowaniu”, czy jak państwo chcą to nazwać.

Tu wyłania się kolejny problem, a mianowicie czy czasownik βακχεύειν i pochodne odnoszą się zawsze do obrzędowości religijnej w ogóle? To pierwsza rzecz. Można by przytaczać i znaleźć takie miejsca, gdzie βακχεύειν oznacza po prostu szaleć. Z drugiej strony, przynajmniej w języku tragedii, Renate Schlesier, znakomita znawczyni problemu, uznała, że wykazała (tak bym delikatnie powiedział), że zawsze, kiedy użyte jest μαινομαι czy βακχεύειν to jest to jakaś aluzja, bliższa lub dalsza, do obrzędowości i to obrzędowości dionizyjskiej. Czy wobec tego βάκχευε u Eurypidesa w odniesieniu do Hipolita oznaczać może udział w bakchicznych obrzędach ku czci Dionizosa? Jest to kusząca interpretacja, ale tylko interpretacja i moim zdaniem nie do końca pewna. Bardziej pewne jest powiązanie Hipolita z całością βίος ὀρφικός, o którym czytamy w wyimku z Platona³⁰, kiedy mówi on wprawdzie o tych okropnych

³⁰ Platon, Prawa 782c: Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρῶμεν πολλοῖσ'· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοός ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῆα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνά θύματα, σαρκῶν δ' ἀπέιχοντο ὡς οὐχ ὄσιον οὐ ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βομῶδες αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίῳ ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. „Widzimy, że składanie ludzi bogom w ofierze przetrwało do dziś dnia u wielu szczepów. A z drugiej strony znowu słyszymy o ludziach, którzy mięsa wołu tknąć się nie wazyli, nie zabijali zwierząt na ofiarę, lecz placki, owoce skropione miodem i inne tego rodzaju czyste dary składali bogom i uważali, że nie godzi się jeść mięsa i że nie godzi się plamić krwią ołtarzy

zwyczajach składania ludzi w ofierze, potem o tych, którzy nawet wołowiny nie jedzą i wstrzymują się od σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν. Wstrzymują się od mięsa i od tego, żeby krwią nie zanieczyścić – μιαίνειν – ołtarzy bogów, czyli to są właśnie ci, którzy nie jedzą mięsa, nie składają ofiar krwawych. I to są Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι, w liczbie mnogiej, „tak zwane żywoty orfickie”. Βίος ὀρφικός. Dla Platona istnieje βίος ὀρφικός, żywot orficki, czyli zgodny jak gdyby z czymś, co można wyczytać w pismach przypisywanych Orfeuszowi. Mamy więc jakiś obraz Orfeusza, który jest przede wszystkim poetą i pisał o porwaniu Kory. Jest Orfeusz, który napisał w ogóle jakieś liczne pisma lub są liczne pisma przypisywane Orfeuszowi, co wiemy z Hipolita. I teraz pytanie: co właściwie jest w tych pismach, skoro one mówią o wstrzymywaniu się od pokarmu mięsnego i o niezanieczyszczaniu ołtarzów? Co więcej, jeżeli jeszcze włączymy do tego nieprzytoczony tu przeze mnie wiersz z Żab Arystofanesa, gdzie on powiada, że Orfeusz odczytał nas φόνοσ, zabijania i nauczył nas misteriów, to oto nagle wyłania się Orfeusz, twórca misteriów³¹. Nie wiemy jednak jakich, tylko generalnie, że chodzi tu o specjalny kult.

Problem w tym, że pism, które by o tym wszystkim mówiły, poza tymi skromnymi śladami i aluzjami, ciągle nie

bogów. Słyszymy o tak zwanym życiu orfickim, które my, ludzie, prowadzić mieliśmy w tamtych czasach, spożywając to tylko, co nie tchnie życiem, a od wszystkiego, co jest ożywione duszą, powstrzymując się zupełnie.” (przeł. M. Maykowska).

³¹ Arystofanes, *Żaby*, 980–981: „Orfeusz – święt przestrzegać i unikać zbrodni nauczył nas” (przeł. A. Sandauer).

mamy. Mamy być może niewielkie fragmenty oryginalnego pisma przypisywanego Orfeuszowi, które pochodzi być może jeszcze z końca VI w. p.n.e. To jest temat na oddzielną wręcz monografię, zresztą są już takie. Myślę oczywiście o znanym na pewno państwu papirusie z Derveni. Ten papirus ma co najmniej drugie dno, to znaczy to jest uczony traktat, który podejmuje się alegorycznej interpretacji jakiegoś pisma Orfeusza i przytacza go w formie cytatów: „a poeta mówi”, „a Orfeusz mówi”. Tu jest poetycki cytat, co do tego nie ma wątpliwości. Na podstawie tego komentarza, a raczej wyimków z tego komentarza, Martin West zrekonstruował właściwie cały utwór poetycki, który znał ten komentator³². Mamy tu więc jakby dwie rzeczy, a jeśli datujemy sam papirus, to trzy, choć to ostatnie jest w miarę proste. Papirus jako materiał, książka, egzemplarz, pochodzi może z końca IV w. p.n.e., choć to nie jest takie istotne. Tekst komentarza to jest jeden problem, sam utwór poetycki to drugi problem. Nie wnikając i samemu nie przeprowadzając rozumowania przyjmuję z grubsza to, co swego czasu napisał Walter Burkert. Tekst poetycki, którym dysponuje ten komentator, to tekst starszy niż Parmenides, tekst, który może pochodzić z końca VI w. p.n.e. To znowu nie jest w tej chwili aż tak dla mnie ważne, z jakiego okresu pochodzi ten tekst, ale to, że niewątpliwie komentuje go autor w V czy na początku IV w. p.n.e., czyli właśnie w epoce Platona.

Co to jest za utwór, który jest komentowany przez autora papirusu z Derveni? Być może nosił on tytuł *Ἱερὸς Λόγος*, ponieważ w jednym momencie mówiąc o tym

³² M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 114–115.

tekście poetyckim i cytując z niego, autor komentarza powiada *hierologeitai*. Czyli być może jest to Ἱερός Λόγος i czasem się tak ten tekst nazywa: orficki ἱερός λόγος. Orficki, bo tam to jest *expressis verbis* powiedziane, że to Orfeusz mówi, co do tego nie ma wątpliwości. I teraz, proszę państwa, to, co jest niejako zmartwieniem dzisiejszych „orfeoentuzjastów”. Nie ma tam nic, co by pozwalało mówić, po pierwsze, o Dionizosie, orfickim Dionizosie, którego niby znamy z tabliczek z Olbii. Po drugie nie ma tam nic, co by pozwoliło sądzić o nauce o nieśmiertelności duszy i o życiu pozagrobowym. To jest teogonia, to jest tekst teogoniczny. Co prawda, właśnie szkoła Bernabé twierdzi, i może ma rację, że to jest jeden zwój, że to jest pierwsza księga, zaś sam traktat idzie w następne księgi, których nie mamy. Byłoby to więc wielkie dzieło poetyckie Orfeusza, zaś w pierwszej księdze komentowany jest jedynie początek. Ten fragment teogoniczny zawiera pewną generalną myśl, która pojawia się rzeczywiście jako myśl Orfeusza przede wszystkim w słynnym tzw. hymnie orfickim do Dzeusa z Arystotelesowskiego dziełka *De Mundo*, że całym światem jest Dzeus, że świat to właściwie tylko kolejne przejawy Dzeusa³³. Jest to teogonia, kosmogonia, kosmologia, jak państwo chcą nazywać, ale nie ma to nic wspólnego z tym, co się za klasyczne wątki orfickie pod wpływem neoplatoników uważa – i teraz już muszę do nich dojść.

³³ Arystoteles, *De mundo* 401a: „w orfickich hymnach nie bez powodu znajdują się słowa: Zeus stał się pierwszy, Zeus gromowładny ostatnim; Zeus głową, Zeus środkiem, przezeń wszystko ustanowione” (przeł. A. Paciorek).

Otóż jeśli popatrzymy na Orfeusza i orfizm neoplatoników, to gdy wezmą państwo Damaskiosa, to jego słynne dzieło o rozwiązaniu problemu z pierwszą przyczyną³⁴, to tam państwo od razu mają to, co Damaskiosa naprawdę interesowało w pismach Orfeusza i orfików. To są teogonie i on mówi o trzech teogoniach orfickich, i z tej trzeciej, z tej tzw. teogonii w 24 rapsodiach, obficie cytuje. Czyli także jego interesowała przede wszystkim teogonia. Wobec tego mamy prawo sądzić, że w epoce, z której pochodzi papirus z Derveni, zawarty w nim traktat oraz sam komentowany poemat (czyli VI-IV w. p.n.e.) cechą charakterystyczną poezji przypisywanej Orfeuszowi był nie mit Dionizyjski, nie życie pośmiertne tylko teogonia, która była inna niż teogonia Hezjoda. I w tym sensie oddałbym tu sprawiedliwość Kernowi, który jako pierwszy fragment orficki, pod nr 1 w dziele *Fragmenta veteriora* wydał ten słynny passus z *Ptaków* Arystofanesa, w którym, państwo jak pamiętają, początkiem stworzenia jest ptak, który wykluwa się, wyskakuje z jaja kosmicznego³⁵. To jest rzeczywiście motyw, który potem

³⁴ Damaskios, *De principiis* III.159–165.

³⁵ Arystofanes, *Ptaki*, w. 690–702: „Słuchajcie, bo prawdę powiemy wam: o sprawach nieba i ziemi, o ptaków naturze, o bogów powstaniu, o rzekach, Erebie, Chaosie. Gdy prawdę poznacie, to na Prodikosa będziecie mogli już splunąć. Więc najpierw był Chaos i czarny Erebus, i Noc, i Tartar szeroki, powietrza nie było ni ziemi, ni nieba; w nieskończonym łonie Erebu złożyła najpierw czarnoskrzydła Noc poczęte z wiatru prajajo. To z niego się wykluł, gdy nadszedł czas, bóg Eros miłość budzący; złociste mu skrzydła błyszcząły u bark, był szybki jak wichru powiewy. To on z Chaosem skrzydlatym złączony nocą w Tartarze szerokim wyhodował i spłodził nasz ptasi szczerp, jako pierwszy na świat wyprowadził. Nie istniał wtedy nieśmiertelnych ród, nim Eros nie zmieszał wszystkiego; gdy jedno z drugim

spotykamy obszernie jako motyw orficki, dlatego Kern go wydał. Bardzo możliwe, że jest to właśnie motyw znany już w V w. p.n.e., a w każdym razie świadczący o tym, co jest naprawdę istotą pism przypisywanych Orfeuszowi. Dlatego zresztą to zestawienie, które obejmuje Hezjoda i Orfeusza to przede wszystkim nauka o świecie jako o świecie bogów. W tym sensie bogów, że Gaia i Uranos to także bóstwa. Stąd jest to więc nauka o naturze świata. I być może dlatego Herodot w *Dziejach* księga II, rozdział 53 myśli także o Orfeuszu, bo tu on powiada, że o tym świecie i o bogach to Homer i Hezjod powiedzieli pierwsi, a nie tamci inni, mając na myśli orfickie teogonie, czyli znane mu pod imieniem Orfeusza. Dla lojalności znów odeślę państwa do literatury tj. do książki Trzcionkowskiego i do drugiej pracy, też w języku polskim, Karoliny Sekity. To była praca pisana pod moim kierunkiem i dotyczy złotych tabliczek, tzw. złotych tabliczek orfickich³⁶.

To jest kolejny problem, który jest argumentem generalnym i najważniejszym dla szkoły Bernabé i całej grupy madryckiej, mianowicie są to teksty, które niewątpliwie odnoszą się do życia pośmiertnego, co do tego nie ma wątpliwości. Są to teksty opowiadające, co dusza ma zrobić, gdy pojawi się w podziemiu i kogo tam spotka. Źródło pełne symboli i niejasnych obrazów, w które nie chcę się w tej chwili wgłębiać. Całą literaturę i wskazówki bibliograficzne znajdują państwo u Trzcionkowskiego. Co charakterystyczne i ważne, a w szczególności ważne właśnie dla grupy

poczęło się łączyć, wtedy niebo powstało i morze, i ziemia, i bogów szczęśliwych ród niezniszczalny” (przeł. J. Ławińska-Tyszkowska)

³⁶ K. Sekita, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Warszawa 2011.

madryckiej, to jedno przynajmniej miejsce z najbardziej czcigodnej (bo najstarszej) z tabliczek, pochodzącej z Hipponion. Nawiasem mówiąc te tabliczki, a właściwie znów blaszki czy płytki, znane są praktyczne z całego terenu świata egejskiego. No, trochę przesadzam, bo z Hiszpanii, o ile mi wiadomo, to nie, ale w każdym razie od Wielkiej Grecji przez Tesalię, Macedonię, wyspy Morza Egejskiego aż po Kretę (choć do tej pory nie ma żadnej z Aten lub z Attyki, co jest dziwne). To, co dla państwa wybrałem jako pewną ilustrację problemu, to zakończenie tabliczki z Hipponion³⁷, datowanej na około 400 r. p.n.e., a więc też jeszcze epoka Platona. To jest samo zakończenie, kiedy po pokonaniu wszystkich niebezpieczeństw dusza napije się ze źródła Mnemosyne. Mówi się tu: ὀδὸν ἔρχεαι, ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν. I po napiciu się tej wody z Mnemosyne pójdziesz drogą, idź drogą, którą szli – drogą świętą, ὀδὸν ἱερὰν – którą szli inni μύσται καὶ βάκχοι. I to jest niewątpliwy dowód.

Z gwarancją nieśmiertelności duszy, przynajmniej wedle tekstu tej tabliczki (a wydaje się, że i innych tabliczek także), wiążą się dwie rzeczy. Bycie μύσται, czyli udział w misteriach (jakichś misteriach) i zostanie bakchem. Tu trudno mieć wątpliwość, że określenie βάκχος oznacza kogoś wtajemniczonego w misteria typu dionizyjskiego,

³⁷ F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, London 2007, s. 4 (= Bernabé OF 474F), w. 14–16: καὶ δέ τοι δόσοσι πιεν τῆς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνα[ς]. / καὶ δὲ καὶ σὺ πῦδον ὀδὸν ἔρχεαι<1>, ἄν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχοσι κλεινοί. „i dadzą ci pić z jeziora pamięci. A ty, po napiciu się, pójdziesz świętą drogą, po której inni chwalebni wtajemniczeni i bachanci podróżują.”

mówiąc bardzo ostrożnie. Nie mówię już o innych tabliczkach, gdzie jeszcze parę bardziej interesujących rzeczy wskazujących na tropy dionizyjskie występuje, podobnie jak tropy misteryjne. Jak mówi Arystofanes w *Żabach*, misteria te wynalazł Orfeusz, czy to w ogóle jakieś czy wszystkie, a u Pseudo-Apollodorosa czytamy wyraźnie (przynajmniej od czasu hellenistycznego jest to wyraźne), że Orfeusz εὐρετὰ διονυσίου μυστήρια, misteria dionizyjskie wynalazł Orfeusz. Czyli misteria dionizyjskie w wydaniu orfickim, w wydaniu Orfeusza, które są jakimś przedmiotem nauki w pismach orfickich, gwarantują nieśmiertelność duszy. Wszystko to wiąże się właśnie z twórczością Orfeusza. Dotyczy to również zagadnienia, które tu na razie całkowicie pominąłem i chętnie jeszcze mogę jeszcze do niego wrócić, choć mój czas już się kończy. Chodzi mianowicie o zagadnienie, jaki to Dionizos i dlaczego Dionizos staje się nagle obiektem czy przedmiotem kultu, „wtajemniczaczem” boskim w misteria? Innymi słowy, dlaczego to są misteria Dionizosa? Co do tego nie ma wątpliwości, że takie były. Cyceron w *O naturze bogów*, jak państwo pamiętają, wymienia pięciu Dionizosów. Nawiasem mówiąc, ilekroć próbujemy policzyć, ilu wymienia Diodor, to się gubimy, gdyż w końcu nie wiadomo, który dla niego jest taki sam, a który inny. U Diodora jest więcej Dionizosów, ale Cyceron *expressis verbis* pisze, że ich jest pięciu. Ten czwarty to jest syn, uwaga, Jowisza i Luni: *cui sacra orphica putantur confici*³⁸.

³⁸ Cyceron, *De natura deorum* III.23: „Znamy także wielu Dionizosów. Pierwszy urodził się z Jowisza i Prozerpiny. Drugi z Nila, o którym powiadają, że zabił Nisę. Trzeci – to syn Kabirusa. Mówią o nim, że jako król sprawował władzę nad Azją. Na jego to cześć

Sacra *orphica* związane są wobec tego z Dionizosem. Także i z Platońskiego Protagorasa mamy informację o σοφιστικῆ τέχνη związanej z Dionizosem.

Jeżeli teraz weźmiemy dokładnie jeszcze to miejsce z Teofrasta, do którego odwoływałem się wcześniej, o owych ὄρφεοτελεσταί, to co właściwie przynoszą i co dają ὄρφεοτελεσταί i co robią owi orficy, którzy są ὄρφεοτελεσταί? Co to znaczy τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελετάς κατὰ μῆνα? Jeżeli by chcieli państwo tłumaczyć τελεσθησόμενος jako z zamiarem wtajemniczenia się, po to, aby się wtajemniczyć, to taki przekład jest raczej bez sensu. Nie można się wtajemniczać w misteria co miesiąc. W misteria eleuzyńskie człowiek wtajemnicza się raz czy powiedzmy dwa razy: najpierw, aby zostać mystą, a później ἐπόπτης i tyle. Jest już wtajemniczony. Na dodatek proszę zauważyć w tym tekście nr 3 (to jest ładne), on biega tam μετὰ τῆς γυναικός, czyli razem z żoną. Nie ma zatem rozróżnienia obrzędowego na mężczyzn i kobiety. Co więcej, udaje się tam nie tylko z żoną, bo jeśli ona nie ma czasu, to μετὰ τῆς τίθης – καὶ τῶν παιδίων czyli zabiera także dzieci. To jest rodzinna wizyta z dziećmi, z żoną, ewentualnie z niańką. W jakim celu? Nie jest to wtajemniczenie. Chodzi tu o to, co sugeruje ów obszerny tekst Platona z *Państwa*³⁹, który dotyczy nie tylko

ustanowiono Święta Sabazyjskie. Czwarty, syn Jowisza i Luny, to ten, na którego cześć odprawia się orfickie obrzędy. Piąty, urodzony z Nizusa i Tiony, rzekomo ustanowił Święto Trieteridów” (przeł. W. Kornatowski).

³⁹ Platon, *Państwo* 364b–365a: ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σοφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρῶν

tego, co dla mnie ogromnie ważne, a więc owego βίβλων ὄμαδος, stosu, tłumy lub nieprzebranej masy ksiąg, ale także tego, co orficy obiecują i czym się zajmują, co nie ma jakby nic wspólnego ani z teogonią, ani z mitem dionizyjskim, ani właśnie z tym, co robią ci ὀρφεοτελεσταί. To są obrzędy oczyszczające, obrzędy oczyszczenia.

Czym jest orfizm w czasach Platona? Jeżeli takiego pojęcia chcemy używać, to ten orfizm to co najmniej teogonie, μαντική, χρησμοί, καθαρμοί i może jakieś misteria, τελεταί. I teraz pytanie, czy jeżeli ja chcę się tak, jak w Olbi, nazwać

πιμῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὧς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. (...) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὧς φασί, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὧς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. „A tu zebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby za pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. A jeżeliby kto chciał jakiemuś wrogowi zaszkodzić, taki za niewielką opłatą zaszkodzi równie dobrze sprawiedliwemu, jak i niesprawiedliwemu – pewnymi zaklęciami, które wiążą i którymi on powiada, że potrafi bogów nakłaniać, aby mu byli posłuszni. (...) A ksiąg całe stosi podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedylek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne” (przeł. W. Witwicki).

orfikiem, to muszę uczestniczyć w tym wszystkim? Muszę znać orfickie teogonie, czyli przypisywane Orfeuszowi? Muszę znać jakieś χρήσιμοι? Muszę znać τέχνη μαντική, czy też wystarczy tylko coś z tego? Czy wystarczy, że wtajemniczę się w jakieś misteria? Jednym słowem dążę do tego, by stwierdzić, że powiedzenie, które znamy z Platona – fragment z *Fedona* 69c⁴⁰, który bardzo lubię i cenię – jest znacznie bardziej skomplikowane, jest szersze i mądrzejsze niż nam się wydaje i nie jest tylko rzucone czy to dla żartu, czy z goryczy: *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι*. I tym właśnie chcę zakończyć moje rozważania o orfizmie, że orfizm to po prostu zbiór bardzo różnych wątków, bardzo różnych ludzi, bez jednej spójnej doktryny i że bardzo różni ludzie mogli się tak określać i może się w Olbii określali i że o niczym to specjalnie nie świadczyło.

⁴⁰ Platon, *Fedon* 69c-d: εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὅς] φασι οἱ περὶ τὰς τελετάς, „ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι”. „Powiadają zaś ci od święceń, że wielu jest takich, którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza” (przeł. W. Witwicki).

Władysław Stróżewski
Metafora jaskini

Władysław Stróżewski (WS): Chciałbym poczynić kilka uwag dotyczących jaskini i potem ewentualnie wyjść poza ten problem w kierunku, który okaże się chyba dosyć oczywisty, choć może ważny dla Platona. W każdym razie medytując nad tą jaskinią o różnych rzeczach można pomyśleć. Pierwszy problem, który się narzuca, jest następujący: jak to się stało, że któryś z tych więźniów w ogóle pomyślał o tym, żeby z tej jaskini wyjść? Czy ten właśnie, który wyszedł, miał jakieś indywidualne przeżycia spowodowane głębokim namysłem nad tą sytuacją? Jest to możliwe. Czy może jakieś zewnętrzne objawienie pozwoliło mu pomyśleć o tym, że może być coś innego niż jaskinia? Zasadniczo ci więźniowie są w takiej sytuacji, że nie potrafią o niczym innym myśleć, mają tylko to, co jest im bezpośrednio dane. I świetnie tam jest powiedziane, że badają następstwa tego, co jest im dane, a więc tego, co dzieje się za ich plecami. Jednym słowem robią to, co proponowali robić neopozytywiści: opisać dane zmysłowe, badać je i zakładać,

że następstwa pomiędzy nimi są konieczne i zarazem wystarczające do opisanego rzeczywistości.

Ale skąd u nich w jaskini takie podejście do tej sprawy? Być może wykształciło się tak, jak opisywał to Hume: przyzwyczaili się do tego, że po wazonie pojawi się czara, a po tej czarze jakiś tam jeszcze inny przedmiot itd. Jeśli będą to klasyfikować i opisywać, to w ten sposób uzyskają wiedzę o świecie. Okazuje się jednak, że trzeba wyjść poza to. I to jest ten podstawowy, fundamentalny problem, który tutaj zachodzi. Ale oni początkowo nie mają prawa nic na ten temat wiedzieć. Stąd moje pytanie, jak to się stało, że któryś z nich doznał ośnienia, wewnętrznego czy zewnętrznego, i wygramolił się na zewnątrz jaskini i zaczęła się droga? Droga, która tu nie jest dokładnie opisana poza tymi kilkoma uwagami, że ten człowiek na początku nic nie widział, bo go słońce oślepiło. To jest jakaś analogia do tej drogi, która jest opisana w *Uczcie*, tylko że w *Uczcie* ona jest z góry traktowana jako pozytywna, jako droga, która od najbardziej elementarnych przeżyć erotycznych prowadzi do miłości, do piękna jako takiego. Z kolei w *Państwie* jest pokazane, że ta droga zaczyna się pewnym bólem, jakąś ślepotą, którą trzeba przezwyciężyć.

I kolejny problem: jak ją przezwyciężyć? Czy tu znowu potrzeba jakiegoś wewnętrznego oświecenia i aktów woli, czy też istnieje jakiś inny sposób zdobywania tej wiedzy? Na pewno potrzeba szczególnego otwarcia, otwarcia na to, co się teraz będzie działo i co się będzie widziało w tym drugim świecie. Jeżeli to się uda, to będziemy mieli prawdziwą wiedzę o rzeczywistości. Założenie jest takie, że właśnie tam jest ta prawdziwa wiedza, że to, cośmy widzieli do tej

pory prawdziwe nie jest więc musimy szukać czegoś innego. W pewien sposób można to porównać do Presokratyków i ἀρχή. Im także towarzyszyło przeświadczenie, że to, co widzimy, to nie jest jeszcze wszystko i że za tym kryje się coś jeszcze, co jest ważniejsze. Dzięki temu przeświadczeniu można było wysunąć postulat ἀρχή. To jest jedna sprawa. Druga, która z tym się ściśle wiąże i jest natury bardziej metodologicznej niż ontologicznej, jest taka mianowicie, że trzeba (prawie jak u Heideggera) zwrotu ku czemuś innemu. Ale znowu: skąd wiemy, że właśnie to jest potrzebne? A jeżeli już ten zwrot się dokonuje, to skąd uzyskać pewność, że jest on trafny, że dokonuje się we właściwym kierunku? Niemniej jednak tutaj Platon jakby zakłada, że ten zwrot jest trafny, że to jest μετάνοια, nawrócenie i że to nawrócenie jest niezbędne, czyli jest jakaś immanentna wartość w samym nawróceniu. Oczywiście to jest temat do dalszej dyskusji, chciałbym jednak ten wątek jeszcze w innym kierunku pociągnąć.

To, o czym w tej chwili mówimy, czyli nawrócenie przy wyjściu z jaskini, pojawia się u Platona również w innych miejscach. Mogę tutaj podać co najmniej dwa przykłady. Pamiętają państwo poszukiwania istoty prawdy i bytu w *Sofistcie*. Jest taki moment, bardzo dramatyczny, kiedy Gość z Elei mówi: musimy porzucić naszego ojca Parmenidesa i zobaczyć, jak to wygląda inaczej. Otóż to jest kolejny punkt, w którym pojawia się zwrot. Porzucić ojca Parmenidesa to jest nie byle co, a jednak trzeba tego dokonać. W ten sposób powstaje nowa teoria negacji, a co za tym idzie nowa teoria metafizyczna. Porzucamy tu negację, którą kiedyś nazwałem przekreślającą, a która nie otwiera

żadnych możliwości, jedynie odrzuca to, co jest. Nie chcę powiedzieć, że coś tutaj odkryłem, bo jeżeli nawet odkryłem, to tylko dla siebie. To rozróżnienie jest zawarte właśnie w *Sofistie*. Jest ono widoczne nawet na poziomie językowym, bo u Parmenidesa mówiło się ὄν i οὐκ ὄν (to οὐκ jest tu bardzo ważne), a u Platona będzie μὴ ὄν. U Parmenidesa jest niebyt, nicosć absolutnie przekreślająca wszystko, a więc byt i niebyt, to najbardziej radykalne przeciwstawienie jakie tylko można sobie pomyśleć. A Platon pokazuje, że muszą być jakieś niebyty, że to „nie” nie przekreśla niczego, tylko otwiera nową perspektywę, właściwie na nieskończoność innych możliwości. I to właśnie jest szalenie interesujące, bo to jest zupełnie inne spojrzenie na to, co było do tej pory.

Drugie miejsce, które pod tym względem jest analogiczne do jaskini, jest w *Timajosie*, choć na zupełnie innej płaszczyźnie. Pamiętają państwo, że tam w pewnym momencie Timajos mówi, że są takie rzeczy, o których właściwie mówić niepodobna. Głównie chodzi o boga. Znalezienie ojca wszechrzeczy jest niesłychanie trudne, a jak się znajdzie, to jest jeszcze trudniej.

Andrzej Serafin (AS): Niepodobna o nim mówić.

WS: Tak, to jest początek teologii negatywnej. Ale tam jest jeszcze jedna uwaga, a mianowicie skoro nie możemy czegoś dociekać na sposób ściśle naukowy, to musimy odwołać się do mitów. Tutaj jest jeszcze jeden zwrot, tym razem w kierunku mitu, który kiedyś uchodził u Platona za coś mało przekonywującego, bo sytuował się po stronie δόξα a nie ἐπιστήμη. Okazuje się jednak, że w kategoriach mitu można powiedzieć coś, co będzie prawdziwe. I właśnie w tym duchu Timajos zaczyna opowiadać o tym, jak to Demiurg

stworzył świat. Zresztą do dzisiaj ta opowieść jest komentowana na rozmaite sposoby. Jest to również jeden z niewielu starożytnych tekstów, którymi dysponowało średniowiecze i to dosyć wcześnie. *Timajos* był znany i to nawet z dobrymi komentarzami, m.in. tym Chalcydiusza. Jest taka legenda, że w szkole w Chartres (XII w.) na jednym pulpicie leżało Pismo Święte a na drugim *Timajos* i tamtejsi uczeni (a nie byli to byle jacy uczeni) konfrontowali wzajemnie ze sobą zdania, pojęcia i prawdy, które były w jednej i drugiej księdze. Więc to jest kolejny punkt, na który chciałbym zwrócić uwagę, przede wszystkim z metodologicznego punktu widzenia, choć ważnego, bo pociągającego za sobą pewne konsekwencje ontologiczne.

I wreszcie ostatnia sprawa, która przychodzi mi na myśl, to zwrot, o którym się w ostatnich dziesięcioleciach tyle mówiło, a mianowicie ku niepisanej doktrynie, ku ἄγραφα δόγματα. Moim zdaniem mają rację ci, którzy twierdzą (a tych jest chyba więcej), że to nie było porzucenie dawnego myślenia przez Platona, tylko krok dalej. Tak jak w jaskini szukał on pewnej metafizyki poza pozytywistycznie rozumianą fizyką, tak jak w *Timajosie* szukał czegoś głębszego niż prosty ogląd genezy świata, tak wydaje mi się, że w tej niepisanej doktrynie Platon szuka czegoś jeszcze głębszego, jeszcze bardziej zasadniczego niż to, co do tej pory miał do dyspozycji. Wyobrażam sobie ten Platoński świat w taki sposób, że on jest nie tyle dualistyczny, co pluralistyczny. Poza poziomem zmysłowym i fizycznym przychodzi poziom idei, które bardzo wiele tłumaczą, a ponad poziomem idei jest jeszcze Jednia, która, jak można sądzić, będzie źródłem wszystkiego, tym bardziej że towarzyszy jej Diada.

AS: Tak, choć Jednia jest nie tylko poza, ona jest jednocześnie wszechobejmująca.

WS: O to właśnie chodzi. Tak, Jednia jest ponad, ale równocześnie wszystko w niej partycypuje. Bo ta jedność daje się wykrywać w różnych zjawiskach.

AS: Jeśli można, mam parę pytań. Na przykład ten wątek nawrócenia czy też zwrotu. Mówiliśmy o jego religijnym i teoretycznym wymiarze, ale są jeszcze inne interesujące aspekty. Można przecież powiedzieć, że nawrócenie to kwestia odwrócenia się od dziedziny zmysłowej ku jakiejś innej i wtedy staje się ono sprawą czysto poznawczą. Niekoniecznie musi być więc określane w kategoriach religijnych. Chodzi tu o wejście do wnętrza, jak u Augustyna, a czym to wnętrze jest i co tam można odkryć, to już osobna sprawa. Ale to właśnie jest interesujące: co można odkryć poza zmysłami i jak tego zwrotu dokonać?

WS: To jest rzeczywiście pytanie szalenie ważne dlatego, że albo idziemy w głąb albo ku jakiejś radykalnej transcendentnej. Ale najzabawniejsze jest to, że oba te kierunki można łączyć. To, co Augustyn odkrywał w sobie jako najgłębszą prawdę, równocześnie uważał za wyraz prawdy transcendentnej, która jest mu objawiona w postaci tego, kogo on nazywał mianem *magister*, czyli nauczyciel. W dialogu *De magistro*¹ jest nauczyciel, który daje światło. Światło jest transcendentne, nauczyciel jest pośrednikiem. I oczywiście w jednym i drugim przypadku jest założenie odejścia od czy-

¹ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953.

sto zmysłowego świata, więc albo w górę, albo w głąb, albo jedno i drugie.

AS: To jest właśnie ciekawy moment, bo to jest kwestia odwrócenia się od świata zmysłów, żeby odkryć coś, co go przekracza albo warunkuje, jakkolwiek by tego nie nazwać. U Augustyna jest ta kontemplacyjna tendencja zachwytu, że gdy już dusza przestanie być oślepią tym światłem, to pragnie się w nie wpatrywać. Zarazem jednak jest tak zachwycona, że odwraca się od świata i już nie chce na niego patrzeć. U Platona jednak jest ten moment powrotu, który jest fascynujący. Z jakiegoś powodu wracamy do tej dziedzi zmysłów, choć ona prezentuje się już inaczej.

WS: Ale tutaj akurat robimy to, czego chce od nauczyciela Augustyn: wracamy jako nauczyciele prawdziwego świata. I to jest chyba nawet obowiązek.

AS: A po Platońsku myśląc? Jakby wziąć Augustyna na bok?

WS: Dokładnie tak samo tyle tylko, że Augustyn mówi w *De magistro* o nauczycielu, który utożsamia się z Logosem, z Chrystusem, a gdybyśmy to zaaplikowali do Platona, to pewnie Platon by mówił o jakimś chyba wewnętrznym głosie, który ukazuje prawdziwą rzeczywistość i każe iść do tych idei i słońca.

AS: Może być wewnętrzny głos, może być konkretna osoba, jak ten Sokrates, który budził.

WS: Może być i tak.

Bartosz Woźniak (BW): To jest wciąż niewyjaśnione, kto właściwie wyciąga i wyprowadza z tej jaskini i kto każe do niej wrócić, albo co. Z tego, co zostało powiedziane, wynikałoby, że tym, kto wyciąga jest ten, kto wraca.

WS: Tak, bo to musi być ktoś, kto najpierw był tu, później tam, a potem wrócił.

AS: Ale u Platona wyraźnie nie jest tak, że wystarczy wola, aby wyjść z jaskini. Wola sama w sobie jest niewyjaśniona, nie wiadomo skąd mogłaby przyjść, skoro my w jaskini jesteśmy ograniczeni. Dlatego musi pojawić się coś z zewnątrz. Inaczej jest w ogóle niemożliwe, żeby ktoś sobie zdał sprawę, że jest coś, co przekracza wszystko, co jest nam dostępne. Z jakiegoś powodu pojawia się znak, czy też sygnał, czy jakiś bodziec.

WS: Albo przynajmniej takie doświadczenie jak to, które mieli ci, którzy poszukiwali *archē*, a mianowicie że to, co my tu widzimy czy to czego doświadczamy jakoś nas nie zadowala, że musi być coś jeszcze.

AS: Może to być pragnienie czegoś trwałego i niezmiennego, bo zmienność rzeczy i ulotność jest w jakimś sensie nieznośna. Poszukiwanie jakiegoś oparcia czy fundamentu.

WS: To może być także szukanie czegoś, co sytuuje się nie na poziomie ontologicznym, lecz epistemologicznym. Szukanie czegoś, co jest pewne. Taka trochę Kartezjańska metoda: szukamy pewności, absolutnej pewności.

AS: Czyli prawdy innymi słowy?

WS: Czyli prawdy. Takiej prawdy, która jest niewątpliwie pewna. Ta linia przebiega przez Augustyna, później poprzez Anzelmą do Kartezjusza i Husserla.

AS: No tak, w ten sposób mamy tę linię platońską aż po dziś dzień. Ale można byłoby genealogię poprowadzić jeszcze w drugą stronę, sięgając przed Platona, chociażby do Parmenidesa.

WS: Oczywiście, dlatego mówię o szukaniu ἀρχή jako czegoś, co jest epistemologicznie pewne a ontologicznie najbardziej fundamentalne. Fundament fundamentów.

AS: Pan Profesor powiedział, że jaskinia jest dziedziną δόξα, czyli w jakimś sensie nieprawdy. Ale właśnie w jaskini istnieje ta możliwość, że wcale nie chodzi tu o nieprawdę w opozycji do prawdy. Ta dziedzina cieni jest jednak w jakiś sposób związana z prawdą, ze źródłem.

WS: Pojęcie cienia jest tutaj decydujące. Cień jest cieniem czegoś i jeśli dobrze mu się przyjrzeć to może w samym cieniu da się odkryć to, że jest cieniem.

AS: To prawda, tylko że tutaj ta metafora wydaje mi się bardzo interesująca, jeśli się spojrzy na to, że tam są dwa źródła światła. Z jednej strony jesteśmy wpatrzeni w cienie, ale w cieniu nie tego światła, które bije poza jaskinią i które jest słońcem. Tam jest jeszcze jakieś ognisko, które jest drugim źródłem światła i to mnie interesuje, bo w gruncie rzeczy my najpierw widzimy cienie rzucane przez światło ogniska, a nie przez światło słońca. Co to właściwie znaczy?

WS: To jest dobra uwaga. Być może jest właśnie tak, że odkrywamy po kolei te światła. Odkrywamy, że warunkiem koniecznym cieni, tych pierwszych cieni, jest jakieś ognisko. Być może dochodzimy do tego ogniska i widzimy, że ono wprawdzie rzuca ten cień, czy pozwala na to, żeby cień się pojawił, ale że to jeszcze nie jest to, co by nas zadowalało do końca, to jeszcze nie tłumaczy nam wszystkiego.

AS: Bo tam są jacyś twórcy tych dziwów rozmaitych, tego teatru. To mogą być po prostu ludzie, którzy tworzą ludzki

świat, a jest coś, co przekracza ten świat stworzony przez człowieka. Można to różnie interpretować.

WS: Tak, bo tam wyraźnie jest powiedziane, że oni noszą rozmaite artefakty. Na pewno można to zinterpretować tak, że są różne stopnie wtajemniczenia w światło i trochę jak w *Uczcie* po kolei dochodzimy do tego, co jest światłem samym w sobie. Tutaj mówi się o słońcu, ale wiadomo, że słońce jest tylko pewnym symbolem czy analogatem dobra.

AS: To, co jest poza jaskinią, można odkryć tylko wtedy, gdy zaneguje się to, co jest w niej dane, gdy weźmie się to w nawias. W tym sensie to coś, co ma się odsłonić jest zasadzone na negacji. Negacja jest warunkiem tego odkrycia. Zarazem to coś jest nazywane dobrem, ale dobrem, które przekracza wszelkie dostępne nam dobra partykularne.

WS: Tu jest jeszcze inna negacja, bo to jest ta negacja apofatyczna, która funkcjonuje w teologii negatywnej.

AS: Myślę, że tu zblizamy się zarówno do *Timajosa*, jak i do nauk niepisanych, bo ten moment teologii negatywnej faktycznie nas do tego zbliża i może problematyka negacji jest dla niego kluczowa. Co ta negacja tak naprawdę oznacza? Albo co oznacza ten zwrot poza zmysły? Bo to jest nie tylko kwestia abstrakcyjnego rozumienia negacji, tylko jakiegoś procesu świadomości, który się dokonuje.

WS: Zgoda.

BW: A co z relacją idei do Jedni?

WS: Jeśli się nie mylę, to są dwie koncepcje. Pierwsza, która głosi, że Jednia jest po prostu najwyższą ideą. Wobec tego „mieszka” ona w świecie idei, że się tak wyrażę. Druga koncepcja głosi, że Jednia jest ponad ideami. Na tę interpretację

wskazywałyby rozważania z *Sofisty*, gdzie się wyraźnie mówi, że we wszystkich ideach, czy w świecie idei w ogóle, musi być ten moment pozytywny i negatywny. Tam jest wyraźnie powiedziane: muszą być jakieś negacje. Co by się stało, gdyby ich nie było? Odebralibyśmy ideom możliwość życia i ruchu, a na to w *Sofiście* Platon nie chce się zgodzić.

AS: Jednia musi zatem mieć w sobie w jakimś sensie negację.

WS: No więc właśnie, bo tutaj, mówi się, że jest Jednia i Diada, ale podejrzewam, że ta Diada jest w środku tej Jedni, mówiąc obrazowo.

AS: Dokładnie. To jest też temat w dialogu *Parmenides*.

BW: Jeżeli to, że idee mają w sobie jakąś negację oznacza, że muszą być w ruchu, to jeżeli Jednia również ma w sobie negację, to znaczyłoby, że i ona jest w ruchu.

WS: I chyba tak jest. U Parmenidesa byt jest pozbawiony jakiegokolwiek negacji, on jest tylko bytem i dlatego może być także jednością, ale rozumianą czysto statycznie. Dzięki rozważaniom w *Sofiście* Platon wychodzi poza takie ujęcie. Trzeba jednak pamiętać, że tam jest jeszcze jedno założenie, a mianowicie że to, co jest dynamiczne, w ruchu czy po prostu żyje jest doskonalsze od tego, co pozostaje w bezruchu.

AS: To jest też *Timajos*, gdzie mówi się, że świat jest doskonałym żyjącym.

WS: I to właśnie świat żyjący, a nie świat statyczny.

AS: Jak gdyby świat był urzeczywistnieniem. Zawsze mnie fascynowało, że Pan Profesor w *Wykładach o Platonie*²

² W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 2021 (wydanie II uzupełnione).

przeprowadza cały wywód od *Państwa* przez *Parmenidesa*, *Sofistę*, *Fileba* aż do szczytu, ale brakuje tego ostatniego głosu, którym byłby *Timajos*. Tu jest takie niedopowiedzenie³.

WS: Skończył się semestr (śmiech). Nie było już więcej wykładów.

AS: Aż prosi się, aby tego *Timajosa* dopowiedzieć, a zamiast tego jest milczenie.

WS: Zacząłem robić tego *Timajosa* teraz, żeby w drugim wydaniu książki jednak ten ogon psu dołożyć i nie szło mi. Może jeszcze wrócę do tego, ale jak wtedy wykładałem Platona, chyba to były 2 albo 3 semestry, to byłem na haju, wczytywałem się w Platona na różne sposoby i rzeczywiście nieustannie o nim myślałem. Słuchaczy miałem znakomitych, bo to był ten rocznik, gdy studiowali Paweł Taranczewski, Karol Tarnowski i jeszcze paru innych mądrych ludzi. Dzielska chodziła na te wykłady, było więc do kogo mówić i z kim dyskutować. No ale przyszedł moment, kiedy to się urwało. A teraz, chciałbym do tego wrócić, całkiem szczerze, ale jakoś nie mogę, o innych rzeczach myślę, a poza tym jestem już stary. Jestem starszy od Platona. Platon miał 81 lat, a ja mam 85, także właściwie już, jeśli mogę coś takiego powiedzieć, to jak mi urządzili ten jubileusz w czerwcu tego roku, to ja więcej myślałem o śmierci niż o życiu.

AS: Co można myśleć o śmierci?

WS: Że musi przyjść, że może już czas.

³ Mowa tu o pierwszym wydaniu *Wykładów o Platonie* z 1992 r., które kończy się na wykładzie XXX *Fileb. Przyczyna i Umysł*. Wydanie drugie z 2021 r. zostało uzupełnione o rozdział XXXI poświęcony dialogowi *Timajos* (przyp. red.).

AS: U Platona czytamy, że filozofia jest ćwiczeniem się w umieraniu. Może właśnie odwrócenie od zmysłów jest takim ćwiczeniem.

WS: *Meditatio mortis*.

AS: Chciałbym poruszyć jeszcze jeden wątek. Interesujące jest, że u Platona nie ma czegoś takiego jak metafizyka, tzn. nie ma tego pojęcia. Jak patrzymy na *Timajosa*, to nieustannie tam mówi się o φύσις, o przyrodzie, a φύσις jest przecież tym doskonałym żyjącym, jest synem, jeszcze na dodatek jednorodnym.

WS: Tylko on jest jednak odbitką. Świat jest o tyle doskonały, ponieważ Demiurg stale spogląda na idealny wzór. Ingarden powiedziałby, że ten świat jest samodzielny, choć pochodny bytowo.

AS: Samodzielny i pochodny. Teraz urodził się mój syn, ma dwa lata, już chce być samodzielny, ale ciągle jest pochodny. Ja próbuję go wychować, ale on tak nie za bardzo chce słuchać, bo chce być samodzielny. Jak mówi Heidegger w rozprawie o Schellingu, „Do tego, żeby zaistniał syn, potrzeba ojca; ale zależny syn nie musi dlatego być tym, czym jest przyczyna, ojciec. [...] Jeśli Bóg jako podstawa objawia siebie w tym, co ugruntował, to może tam objawiać tylko siebie samego. Element zależny (pochodny absolut) musi sam być istotą, która w sobie działa w sposób wolny (samodzielny), właśnie dlatego, że zależy od Boga”⁴.

⁴ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, Warszawa 2004, s. 137–138.

WS: To wszystko jest przeanalizowane fenomenologicznie w *Sporze o istnienie świata*, tam są te bardzo precyzyjne pojęciowo sformułowania: świat jako samodzielny i pochodny⁵.

AS: Ale już Platon jest równie precyzyjny mimo pozorów swobodnego dialogu, niemalże gawędy. Jest u niego wykształcona bardzo precyzyjna metafizyczna pojęciowość.

WS: Jeżeli się przyjmie, że idee istnieją i wymagają, jak w *Parmenidesie* i *Sofiście*, osobnych badań, no to już jest właściwie metafizyka. I to w tym dosłownym rozumieniu słowa μετά.

AS: Jednocześnie jest też wątek polityczny, o którym dotąd nie wspomnieliśmy. W *Państwie*, które w zasadzie nie jest traktatem politycznym, lecz metaforą duszy ludzkiej, mimo wszystko doskonały ustrój i jego wersje upadłe są szczegółowo opisane. Zarazem pojawia się sugestia, że ten, który wróci do jaskini ma jakiś rodzaj obowiązku i to jest obowiązek polityczny troski o dobro wspólne.

WS: Platonowi rzeczywiście zależy na tym, żeby zbudować doskonałe państwo, które wychowałoby doskonałego obywatela. Z naszego punktu widzenia nie wygląda to tak całkiem idealnie, ponieważ państwo Platónskie niekiedy przypomina łagodniejsze więzienie.

AS: Wychodzimy z jaskini, która jest więzieniem, żeby znowu zaprowadzić reguły kolejnego więzienia.

⁵ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata, tom I: Ontologia egzystencjalna*, oprac. Danuta Gierulanka, Warszawa 1987.

WS: O to właśnie chodzi, to mu przecież Popper zarzucał w *Open Society*⁶.

AS: Czy obsesja doskonałej dobroci nie polega na tym, że platoński człowiek sprawiedliwy, który jest doskonale dobry, w swej doskonałości zniewala nie tylko innych, ale także i siebie?

WS: Pod każdym względem doskonały. Przypuszczam, że to byłoby nie do wytrzymania.

AS: Może dlatego, gdy czytamy ten opis doskonałego człowieka i doskonałego państwa, widzimy, jakie to wszystko jest już groteskowe, może to jest pewien rodzaj sugestii, że ta doskonałość jest zniewalająca?

WS: Gdy już dochodzimy do takiej sterylnej doskonałości, to staje się ona nie do zniesienia.

AS: Tak, jest nie do zniesienia i musimy wrócić. A jednak ten świat jest doskonały w swoim istnieniu. Taka sugestia pada w *Timajosie*, że jedyny żyjący jest doskonały i wcale nie trzeba go zmieniać.

BW: A jednak w *Państwie* opisana jest cała postępująca degradacja oraz jej przyczyny, przynajmniej jeśli chodzi o świat jaskini, świat pozorów i cieni. Wydaje się, że kiedy grupa filozofów zaczyna mówić o idealnym państwie, wówczas oni prędko wchodzą w pozycję twórców spektaklu, którzy starają się nadać formy ceniom, które są w tym świecie.

WS: Już nie pamiętam, czy w *Prawach* czy w *Państwie* jest ta wyróżniona grupa mędrców, którzy mają nieustannie zastanawiać się tylko i wyłącznie nad tym, co jest dobre.

⁶ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tom I, tłum. Halina Krahelska, Warszawa 2007.

BW: Ogląd nieustanny.

WS: Tak, nieustanny ogląd dobra, które ma być potem aplikowane do spraw państwa. Może by się przydała taka grupa mędrców także u nas.

AS: Tylko że to by mogło przyjąć niebezpieczny kierunek. To jest zawsze problem z dobrem, w szczególności z dobrem absolutnym, gdy ktoś twierdzi, że je zna i chce je narzucić innym.

WS: Tak, to już jest tragedia. Dlatego musi być margines tolerancji nawet w stosunku do tego, co się zrazu nie wydaje najlepsze, aby w ten sposób być zmuszonym do myślenia nad możliwością korekty.

AS: Jest pod koniec *Państwa* w ostatniej księdze takie sformułowanie, że dla sprawiedliwych nawet to, co złe i tak się ostatecznie obróci w dobro. Myśl jak z Augustyna. W tym sensie można przyjąć nawet zło, bo ono i tak, miejmy nadzieję, ostatecznie obróci się w dobro.

WS: Tak, ale to już jest inny problem, który trzeba by kiedyś rozważyć, chyba na gruncie filozofii polityki. Jak to naprawdę jest z tym dochodzeniem do dobrego ustroju w państwie? Wydaje się, że na razie doszliśmy do tego, że tym dobrym ustrojem jest jakaś liberalna demokracja, ale może wcale tak nie jest.

AS: Według Platona po demokracji musi nastąpić tyrania. Pytanie, co po tyranii, to znaczy, czy tyrania przekształci się w ustrój doskonały? To jest akurat wątpliwe.

WS: Chyba że to nie będzie tyrania tylko rząd Demiurga?

AS: Może ciągle mamy rząd Demiurga, który takie figle nam płała serwując rozmaite ustroje?

BW: Jest jeszcze kłopotliwa kwestia oczyszczeń. Jest pierwszy stan, w którym jest jakiś inicjalny błąd, coś ciemnego, co sprawia, że nie da się pójść dalej. I to jest właściwie ten pierwszy moment drogi filozofa, to oślepienie. Drugi moment to ten, w którym następuje przekroczenie tego stanu. Myślę, że moment oczyszczenia jest kłopotliwy, ponieważ jest to coś pokrewnego między stadium tyranii a stadium miasta doskonałego. Wydaje się, że różnica jest w sposobie dochodzenia do sprawiedliwości. Kiedy jest niesprawiedliwość w tyranii, to ona wokół niego dalej się rozprzestrzenia. Hipotetycznie jakiś moment oczyszczeń mógłby nawet i to tyraniczne państwo przekształcić w idealne. Ten moment decyzji kogoś, kto wchodzi w funkcję filozofa, który ma wyjąć ten zły ustrój ze stanu, w jakim go zastał i następnie zmienić. Funkcja oczyszczenia w polityce jakoś niepokoi. Co oczyszczać i z czego?

AS: Tyran nie przekształci się tak łatwo w Gandhiego. Wydaje mi się niemożliwe, że nastąpi jakieś nawrócenie wewnętrzne tyrana.

WS: Również nie sędzę, żeby to było możliwe. Jest tylko jeden taki przypadek znany w historii ludzkości, gdzie może nie tyle tyran, a w każdym razie władca absolutny zrezygnował z tego i stał się głosicielem pokoju dla wszystkich zwierząt i ludzi. To był Aśoka.

AS: A więc kwestia buddyźmu. Istnieje zaskakujące pokrewieństwo, jeśli wręcz nie zbieżność między platonizmem i buddyźmem. W buddyźmie też jest idea, że świat jest swojego rodzaju pozorem, cieniem, mamy tam też ideę oczyszczenia duszy, ideę wyzwalającej przemiany oraz ideę

reinkarnacji, metempsychozy, czy też, jak mówi Ireneusz Kania, przerodzin.

WS: Tak, to prawda, istnieją liczne prace, które idą bardzo daleko w kierunku wykazania jedności buddyizmu i platonizmu.

AS: Na okładce ostatniej książki Johna Dillona *The Roots of Platonism* widnieje oblicze Buddy. Jak pisze autor we wstępie: „Doskonale zdaję sobie sprawę, że twarz wychylająca się spośród korzeni na okładce nie jest twarzą Platona, lecz Buddy. Niemniej jednak obraz wydawał się tak trafny, że wraz z redaktorem tomu postanowiliśmy go wykorzystać, *faute de mieux*, ponieważ nie mogliśmy go zmienić! Zachodzi bowiem daleko idąca analogia z rozwojem różnych systemów buddyjskich, która bynajmniej nie jest bezpodstawna”⁷.

BW: Z kolei mit Era z ostatniej księgi *Państwa* jest dokładnym powtórzeniem, ścisłą analogią z *Tybetańską księgą umarłych*. Powiada ona o tym, że po śmierci dusza ma ogląd przyszłej potencjalnej drogi po ponownym wcieleniu. Zupełnie tak samo, jak w micie Era, gdzie mowa o porzrzucanych losach, które dusze mogą sobie wybrać. To dziwne, że Platon kończy tę księgę w ten sposób, że jest wybór, choć przeszło się całą drogę.

AS: Mnie natomiast fascynuje zbieżność ontologii buddyjskiej z platońską: fundamentem ontologii buddyjskiej jest pojęcie pustki (*śunja*), które można utożsamić z nicością Heideggera, boskim *Ungrundem* Boehmego (który

⁷ J. Dillon, *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge 2019, s. X.

Mickiewicz tłumaczy jako „bezdeń”). Pustka jest każdą formą, a każda forma jest pustką, jak mówi *Sutra Serca*. Tak pojmowana pustka jest niczym i zarazem wszystkim, potencjalnością bytu. Gdzie byśmy odnaleźli jej ekwiwalent u Platona? W Idei Dobra, która jest zasadą wszelkiego bytu i która sama jest bezzasadna, ἀρχὴ ἄναρχος? Czy może raczej w jej bezzasadności, w niebycie?

WS: Proszę Pana, o niebycie nie mogę nic powiedzieć. O niebycie można tylko milczeć.

Damaskios
O Niewypowiedalnym¹

Czy to, co nazywamy jedyną i najwyższą zasadą wszystkim, jest poza wszystkim, czy też jest pewną określoną częścią wszystkiego, na przykład kulminacją rzeczy, które się z niej wywodzą? Co więcej, czy mamy twierdzić, że wszystko jest wspólnie z pierwszą zasadą, czy też jest po niej i z niej się wywodzi? Jeśli bowiem dopuścimy taką możliwość, wówczas byłoby coś, co jest poza wszystkim, a jak miałyby to być możliwe? To, czemu nie brakuje niczego, jest przecież absolutnie wszystkim; ale jednak wtedy brakowałoby mu Początku, a zatem to, co jest po początku i poza jego obrębem nie byłoby absolutnie wszystkim.

O Niepoznawalnym nie mówimy, że jest to jakaś rzecz, która ma niepoznawalną naturę, po prostu nie możemy w ogóle niczego o tym orzec. O absolutnie Niewysławialnym nie możemy nawet postulować, że jest niewysławialne.

¹ Damaskios, *De Primis Principiis* (περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν) I.1, I.10–11, I13, I.21

Z drugiej strony, Jedno jest niewysławialne w taki sposób, że wymyka się ono wszelkim ustaleniom i opisom; nie podlega także żadnym rozróżnieniom, a wśród nich zróżnicowaniu na poznającego i przedmiot poznania. Trzeba je pomyśleć całkowicie inaczej, jako rzecz najprostszą i najbardziej zrozumiałą; nie jako jedno posiadające tę wyjątkową własność bycia jednym, lecz raczej jako Jedno-wszystko i Jedno przed wszystkim, a nie jedno wśród wszystkiego. Jeśli zatem ma ono istnieć jako prawdziwie transcendentne, to nie może nawet być określone jako transcendentne. Albowiem nazwa, która dosłownie oznacza transcendencję, nie nazywa go poprawnie, ponieważ nazywa coś, co jest już jakoś usytuowane w ramach jakiegoś układu, wobec czego należy zanegować także tę nazwę. Zarazem negacja czegoś jest sama w sobie pewnym sposobem mówienia o czymś, a to, co się neguje, jest przedmiotem mowy. Wszelako to, co niewysłowione, w ogóle nie jest czymś, a zatem nie można tego zanegować, ponieważ jest to całkowicie poza sferą języka i nie można tego w żaden sposób poznać, a także nie można zanegować jego zanegowania. Wywód, o którym mówimy, ujawniający nam to, co niewysłowione, polega raczej na całkowitym przekroczeniu języka i myślenia. Cóż jednak może być poza granicą języka, jeśli nie milczenie, które nie ma mocy, aby je ujawnić, a także zgoda, by nadal nie wiedzieć niczego o tym, czego poznać nie wolno, skoro wciąż trwa jako niedostępne?

Przełożyła Justyna Horbowska

