

Dorota Zygmunowicz

O Platońskiej i Nietzscheańskiej wiedzy tragicznej

*Okazuje się, że to było tylko nieporozumienie.
Dosłownie wzięto, co było tylko próbą.
Rzeki zaraz wrócą do swoich początków,
Wiatr ustanie w krążeniu swoim.
Drzewa zamiast pączkować będą dążyć do swoich korzeni.*

*Starcy pobiegną za piłką.
Spojrzą w lustro i znów są dziećmi.
Umarli przebudzą się, nie pojmujący.
Aż wszystko, co się stało, wreszcie się odstanie.
Jaka ulga! Odetchnijcie, którzyście dużo cierpieli.
(Cz. Miłosz, *Ten świat*)*

Nietzsche miał wiele Platonowi za złe. Był dla niego „pseudogrecki”, nawet „antygrecki”, w jego moralizmie i dialektyce ujrzał wynaturzenie rozumu – „patologię”¹. „Przezwyciężeniem platonizmu”², a tym samym wybawieniem od *décadence* w życiu i myśleniu, zapoczątkowanej przez dialektykę Sokratesa i Platona, jest nauka Zaratustry o wiecznym powrocie. Wydaje się więc, że Platona i Nietzschego różni wiele, ale – przywołując słowa Hanny Buczyńskiej-Garewicz – „właśnie czym głębsze różnice, tym ciekawsze stają się analogiczne drogi myślenia. Albowiem to właśnie dzięki tym różnicom jeszcze wyraźniej ukazują się pewna istotnościowa tożsamość sensu”³. Stawiam zatem pytanie, czy zbieżność nauki Nietzscheańskiej o wiecznym powrocie z mitem Platona z dialogu *Polityk* o dwóch

¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. St. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, s. 14–19, 56, 120, 121; *Ecce Homo*, przeł. L. Staff, Kraków, wyd. II, s. 63; *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905–1906, s. 185; *Poza dobrem i złem*, przeł. St. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 2, 3, 14; i wiele innych miejsc.

² M. Heidegger, *Wieczny powrót tego samego*, przeł. M. Werner, W. Rymkiewicz, w: *Nietzsche*, t. I, Warszawa 1998, s. 432–433.

³ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 183; zob. też s. 204.

cyklach świata dotyczy tylko szczegółów, przy zasadniczo odmiennym sensie głównym, czy też różnice szczegółów kryją wspólny sens ogólny. W drugim przypadku nihilizm zostałby przez Nietzschego przewyższony w potwierdzeniu myśli późnego Platona z dialogu *Polityk*.

Obaj żywią lęk przed podobieństwem. Dla Nietzschego stanowi ono największe niebezpieczeństwo dla myślenia, które, kierując się łatwością, bierze dwie podobne rzeczy za tożsame i pięknie kłamie⁴. Z tego powodu i Platon nazywa je „najbardziej śliskim rodzajem”⁵. Sama cykliczność jest pozornym pomostem między nauką Platona a Nietzschego. Nawet bowiem zwierzęta Zaratustry, świadkowie jego samotnego myślenia, zwodzą podobieństwem, czyniąc z myśli o wiecznym powrocie melodię powtarzaną przez katarynkę⁶. Rozbrzmiewa ona w różnych kulturach od pradawną, w greckiej od presokratyków⁷. Nie o takie więc podobieństwo chodzi. Ujawnić się ono może tylko w tym, czego nie ma w mowie karła i zwierząt. Jest to tragiczna wiedza Zaratustry, która ma moc wyzwolenia od żmii dławiącej w gardle – od nihilizmu. Tej wiedzy Zaratustra staje się nauczycielem. I choć Nietzschego wyzwala ona od platonizmu, to pytaniem jest, czy Zaraturę, myślącego z dala od emocji i zgiełku świata, czyli tam, gdzie spotykają się wszyscy mędrcy, gdzie nie ma już miejsca na żadne -izmy, nie zbliża ona do Eleaty, nauczyciela z dialogu Platona *Polityk*.

1. Zewnętrzne podobieństwa i różnice. Obaj przedstawiają swą myśl zmysłowo, w obrazie, przed którym stając, za każdym razem widzi się go inaczej, nieprzewidywalnie. Nie dają więc nauki wyuczalnej, przekazywalnej w logicznym ciągu, lecz obraz, który wszedłszy przez zmysły, czeka na gotowość odczytania i przyjęcia nauki. W obu obrazach systematyzująca myśl komentatorów dostrzeżga wiele wymiarów: mit Platona zawiera wiedzę kosmologiczną, teologiczną, metafizyczną, antropologiczną, polityczną⁸. Koncepcja Nietzschego ma wymiar moralny, kulturowy, metafizyczny⁹. Obie uchodzą za „tajemnicze i niejasne”¹⁰. Ich tłem historycznym jest kryzys współczesności i wysiłek jego przewyższenia, przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej: u Platona kryzys *polis* z IV w. p.n.e.¹¹,

⁴ Zob. *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 270; M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 305.

⁵ *Sofista*, 231a8.

⁶ *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 270–271.

⁷ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 125–152.

⁸ Zob. też Ch. Horn, *Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte*, w: M. Janka, Ch. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, s. 138, 148.

⁹ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 48.

¹⁰ O obrazie Nietzschego: H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 93; M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 255; o obrazie Platona: Ch. Horn, dz. cyt., s. 137.

¹¹ Zob. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Warszawa 2003, s. 359.

u Nietzschego dekadencja XIX w. Główną charakterystyką dziejowego kryzysu jest dla Platona „odejście Boga”, dla Nietzschego „śmierć Boga”¹². Obaj stają się nauczycielami życia w świecie bez Boga i przygotowują na to, co trudne.

Ale pierwsze, zewnętrzne spojrzenie odsłania też różnice. Mit Platoński mieści się w jednym dialogu, myśl Nietzschego o wielkim powrocie rozproszona jest w wielu jego dziełach. Inaczej niż Platon, Nietzsche nadaje jej nazwę – „wieczny powrót”, „myśl nad myślami”, „nauka podstawowa”. Nazwami tymi posługuje się jak hasłem odnoszącym albo do projektu nauki, albo do myśli już dojrzałej. Platońska opowieść nie ma tytułu, nie jest nawet nazwana nauką, jest to tylko zabawa (*paidia*, 268d8), mit skierowany do dzieci (268e5). Nie poprzedza jej tak poważna zapowiedź jak u Nietzschego: „Najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można”¹³. Platon nazywa ją „zabawną wstawką”, opowieścią splecioną z dawnych podań (o odwróceniu kierunku biegu słońca i Plejad; o złotym królestwie Kronosa; o ludziach zrodzonych z ziemi, 268e–269c). Jednakże, choć adresowana jest do dzieci, ma powiedzieć to, o czym nikt do tej pory nie mówił: „jakie doznanie jest przyczyną tych wszystkich [dawnych dziwnych zdarzeń]” (269c). Z pewnością dzieci nie dopatrzą się w tym dwuznaczności, traktują siebie i to, co do nich się mówi, z zupełną powagą. Dorośli, doświadczeni, czytani, będą się spierać o „prawdziwy charakter mitu”¹⁴, czy jest on tylko zabawnym przerywnikiem po nużących dialektycznych rozważaniach, czy też kryje „kto wie jaką mądrość”¹⁵. Zestawiając z sobą wyrażone w *Państwie* słowa niewiary,

¹² *Polityk*, 272e5; *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 6.

¹³ *Ecce Homo*, wyd. cyt., s. 85.

¹⁴ *Platons Dialog Politikos*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig 1922, s. 125, przyp. 36.

¹⁵ W swej ocenie mitu Apelt idzie już z Proklosem, który wyraził wątpliwości co do powagi mitu, wbrew zasadniczo zgodnej postawie neoplatoników (*Timaeum* 88 EI, p. 289, ed. Diehl) – odsyłać do Proklosa za Apeltem, dz. cyt. Pytanie, jaką rolę pełni mit z *Polityka*, stawia Ch. Horn (dz. cyt., s. 139–144). Generalnie wyróżnia on rolę substancjalną, gdy mit transcenduje racjonalną formę prezentacji, stanowiąc sposób wyrażania pierwotnych filozoficznych intuicji, sięgających wyższych prawd, i rolę instrumentalną, gdy mit jest tylko ilustracją poznania filozoficznego, nawiązującą do tradycyjnych wyobrażeń Greków. W obrębie funkcji substancjalnej Horn wyróżnia: 1) mit ma nonkognitywną, sugestywną moc perswazyjną na duszę; 2) stanowi eksperyment myślowy, bez roszczeń prawdziwościowych, i jest etapem wstępnym argumentacji filozoficznej; 3) jest funkcją intuicyjnego, transracjonalnego poznania, które nie może lub nie musi posiadać uzasadnienia. Rola kognitywno-instrumentalna obejmuje: 1) funkcję alegoryczną, zakładającą istnienie treści ukrytych (*hyponoiai*), ale dających się racjonalnie rozszyfrować, dostrzeganą zwłaszcza przez neoplatoników; 2) funkcję ilustracyjno-sugestywną, możliwą dzięki formie estetycznej; 3) funkcję pedagogiczną, dostosowaną do poziomu adresata nauki; 4) mit poświadcza pewną wspólnotową prawdę, odwołując się do *common sense*; 5) funkcję substancjalno-instrumentalną, gdy mit jest surogatem, daje wiedzę prawdopodobną, dotyczy bowiem przedmiotów zmysłowych, niebędących przedmiotem wiedzy prawdziwej (*episteme*), lecz tylko mniemania (*doksa*). Takim *eikos mythos* byłby opis świata w *Timajosie*. Sam Horn argumentuje za przyznaniem mitowi z *Polityka* wyjątkowej roli, niewyczerpującej się w jednej z podanych wyżej opcji. Mityczny materiał jest w nim oddany na służbę argumentacji filozoficznej. Nazywa go „einen doktrinalen Mythos” (s. 144), zawierającym przesłanki metafizyczne (s. 146).

wbrew Solonowi, „żeby starzejąc się ktoś potrafił nauczyć się wiele, z pewnością mniej niż biegać, wszystkie wielkie i liczne trudy są przecież dla młodych” (536d), z przyznaniem w *Prawach* ludziom dojrzałym funkcji obserwatorów, wzmacniających zastane kruche dobra (951d), lub strażników, czuwających, by ład *polis* nie został zniekształcony (964c), mit adresowany do dzieci ukazuje się jako nowa i trudna nauka. Nietzscheański Zaratustra woli rozmawiać z dziećmi, chętnie „spoczywa, gdzie dzieci igrają”, tylko dla nich i dla zwierząt jest jeszcze uczonym – dla niewinnych¹⁶. Jego uczoność nie jest przeciwieństwem dziecięcej niewinności. Przeobrażony Zaratustra, po 10 latach zstępujący z gór, sam stał się przecież dzieckiem¹⁷. Sam mógłby słuchać bajki Eleaty z *Polityka*, młody Sokrates z dialogu Platona mógłby zaś słuchać nauk Zaraturstry. Ale czy „dziecko nietzscheańskie” miałoby większe zaufanie do anonimowego gościa z Elei niż do Platona – jak Nietzsche? Czy rozpoznałoby, że za Eleatą skrył się sam Platon?

I Platon, i Nietzsche sprowadzają swych mędrców ze szczytów w doliny ludzkiej codzienności. Muszą zejść, są i muszą być jak Słońce, które udziela swej jasności¹⁸. Nietzsche przeznacza naukę Zaraturstry „dla wszystkich i dla nikogo” – bo każdy może być „nietzscheańskim dzieckiem”, ale kto rzeczywiście nim jest? Platon opowiada bajkę dla dzieci, która mówi o tym, co dojrzałemu trudno dojrzeć.

2. Związek dialektyki z mitem. Platoński mit ma poprawić to, co odsłoniły dialektyczne podziały. Ich celem było określenie polityka, czyli tego, kto zstępuje w codzienność. Sprawność dialektyczna tu nie wystarcza, w przypadku polityka chybia swego celu (*hamartano*, 274e2, e5). Oceniany pod tym względem dialog *Polityk* wydaje się kruchy i niejasny, przypomina raczej szkic niż gotową myśl¹⁹. Wrażenie tej niedoskonałości zniknie, jeśli przyjmie się, że droga do polityka nie wiedzie tylko przez procedury analizy i syntezy, wyrazem których jest dialektyka, że celem dialogu nie jest tylko wyćwiczenie w dialektyce, ale wywołanie stanu niezadowalania się tym, co metodycznie racjonalne (ujmowalne w dającą się wyćwiczyć metodę). Bycie *dialektikoteroi* (*Polityk*, 285d7, 287a3) nie wystarcza dla zrozumienia rzeczywistości politycznej, choć jest warunkiem koniecznym²⁰. Właśnie mit odsłania to, co nie daje się ująć dialektycznej racjonalności; ukazuje drugą stronę rzeczywistości. Z ironią, czyli odpowiednio dwuznaczenie, nazwany jest wielką kolubryną świata (*Polityk*, 277b4), nadmiarem materiału wobec gotowej rzeźby (277b), mówi zatem więcej, niż wymagają tego doraźne cele dialogu: poprawienie definicji polityka. Pytając – dlaczego metoda dialek-

¹⁶ *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 5, 150.

¹⁷ Tamże, s. 5.

¹⁸ Platon, *Państwo*, 540b; Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 4.

¹⁹ Ch. Horn, dz. cyt., s. 137.

²⁰ Zob. *Prawa*, 630e–631b.

tyczna nie była w stanie ukazać tego, co ukazuje mit? czy tylko język mitu mógł temu sprostać? czy językiem mitu Platon mówi o „innej” mądrości? – trzeba mieć na uwadze, że dialektyka jest dwojako zintegrowana z mitem. Po pierwsze, aby posłużyć się mitem do doraźnych celów, wyznaczanych przez temat toczonej rozmowy, trzeba zastosować diairezę, odrywając, według metody zaprezentowanej we wcześniejszej części dialogu, część mitu od części (268d8–e3)²¹. Wielka bajka, sięgająca najgłębiej, bo samych początków kosmosu, na kilku stronach skupiająca kosmogoniczną naukę *Timajosa* i ontologiczną *Fileba*, mówiąca więcej niż należy (277a7), nie może być nawet metaforą, lecz hiperbolą. Takim wykraczającym ponad każdą oczekiwaną odpowiedź mitem nie można się posłużyć (*proschresasthai*) – odnieść go (*pros*) do swoich potrzeb (*chreomai*), jawiących się pytań. Można jedynie użyć jakiejś jego części (*sychno merei dei megalou mythou proschresasthai*, 268d8), w czym najdoskonalszym narzędziem jest metoda diairetyczna. Ale oparta na niej racjonalna rekonstrukcja mitu zawsze coś pozostawia poza sobą; wiedzę zawartą w pewnej oderwanej od całości części, stosownej do jawiącego się problemu badawczego²², przekłada na wiedzę osiągalną w metodycznym postępowaniu, ale nie unosi wszystkiego. Jest coś pozostawionego, (jeszcze) irracjonalnego, jak obszar, przez który żadna droga (metoda) jeszcze nie prowadzi, ale przecież już widziany – dostępny na razie intuicyjnie, który odsłania się podczas procedury racjonalnej – dialektycznej. To mit obejmuje diairezę, nie odwrotnie. Ten drugi aspekt zintegrowania dialektyki z mitem ukazany jest językiem mitu, we fragmencie, w którym postępowanie diairetyczne staje się częścią (tematem) mitycznej opowieści. Ukazana jest w nim podstawa, ugruntowana w samej rzeczywistości, umożliwiająca dokonywanie diairetycznych podziałów (271d). Tak jak mit wykracza ponad racjonalną metodę, będąc materiałem, na którym ona „pracuje”, pierwotniejszym i niesprowadzalnym w całości do doraźnych celów (por. 277b), tak rzeczywistość (całość tego, co jest) obejmuje, a zatem i wykracza poza ową podstawę. Uzasadnieniem tego jest sam przekaz zawarty w micie:

3. Rozum i beżład. Mit mówi o dwóch cyklach świata.

Raz sam bóg prowadzi ten poruszający się do przodu wszechświat i zakręca go, a raz go opuszcza, gdy obiegi już osiągną miarę czasu przynależnego światu, i wtedy świat mocą swej myśli (*automaton*) obraca się w przeciwną stronę, będąc żywy i wzięwszy rozum od swego zestroiciela (*synarmosantos*) na początku (269c4–d2).

²¹ Zwraca na to uwagę również Ch. Horn, dz. cyt., s. 144–145.

²² Por. np. różne podziały sztuk w *Sofistice* (219b), w *Polityku* (285e), w *Gorgiaszu* (450c) i w *Państwie* (601d) – uzależnione od stawianego pytania.

Po czym następuje wyjaśnienie, dlaczego świat musi (*eks anankes*, d3) obracać się w drugą stronę, czyli najtrudniejsza i nowa nauka, zapowiadana w 269c. Przyczyną jest to, że dwie zasady, z których bóg złożył świat, element tożsamy oraz element różny (269d5-e3), przed utworzeniem kosmosu istniały osobno, w słowach mitu jako rozum (*phronesis*, 269d) pokrewny bogu (*theiotatos*, 269d6) i dawna natura, z którą „zrosnięte” jest ciało (*to tes palai pote syntrophon*, 273b5), bezładna (*polle ataksia*), pierwotniejsza wobec kosmosu (*prin eis ton kosmon aphikesthai*, 273b6). Nie jest ona nazwana chaosem, słowo to w micie nie pada, choć nadaje się do języka mitu²³. W zamian użyte są inne wyrażenia: „dawna dysharmonia” (*palaia anarmostia*, 273c7), „*apeiron* niepodobieństwa” (*anomoiotetos apeiron*, 273d6), bycie inne niż „według tego samego i stale w ten sam sposób” (*to kata tauta kai hosautos echein aei*, 269d5)²⁴. Ukazanej *explicite* opozycji rozum-dawna natura (cielesna) odpowiada opozycja zawarta *implicite*: bóg-bezład²⁵. Tak jak w *Filebie* zmieszanie *peras* z *apeiron* powoduje „narodziny bytu”, tak tu wprowadzenie harmonii (połączenie według proporcji) między naturą rozumną (tym, co tożsame – elementem boskim) a naturą cielesną (tym, co różne) jest jednoznaczne z utworzeniem kosmosu-ładu. Kosmos, zbudowany z elementu pierwotnie bezładnego, nie może więc pozostawać względem niego w opozycji kontradyktoryjnej, podobnie jak względem pierwiastka rozumnego (boskiego). Prynypialna pełna opozycja staje się w nim przeciwieństwem już tylko relatywnym, niejako pozostałością po przeciwieństwie pełnym – pierwotnym, przedkosmicznym. Z chwilą bowiem utworzenia przez boga kosmosu bezład przestał samodzielnie istnieć, jako że nic nie pozostało poza światem (*Timajos*, 32c5–d).

Aporie, do jakich prowadziło w *Parmenidesie* oddzielenie (*choris*) i przeciwstawienie sobie świata idei i świata zmysłów, podważające ostatecznie samą filozofię (*Parm.*, 135c5), w dialogach późniejszych (*Polityku*, *Filebie*, *Timajosie*) uzyskują głębszą, rzeczywistą postać, a nie tylko świadczącą o niewyćwiczeniu się w filozofii (*Parm.*, 135c6–d5). Jest w nich mianowicie mowa o aporii („zamięcie”) należącej do samej natury świata. Skoro dwie zasady istniały oddzielnie (przed stanem kosmosu), znaczy to, że mogą istnieć oddzielnie. W tym potencjalnym *choris* tkwi siła, dążąca do pierwotnego, aktualnego rozdziału. Pierwotny bowiem element, z którego świat-kosmos został za pomocą rozumu uporządkowany, wciąż daje o sobie znać, pociągając go ku bezładowi – ku temu, co nierozumne. Swym stałym naporem powoduje wreszcie, że rozumny świat „z ko-

²³ Tylko raz używa Platon słowa ‘chaos’ (*Sympozjon*, 178b), przywołując Hezjoda. Nie jest to więc słowo z języka Platonińskiego.

²⁴ W wyrażeniach tych nauka z *Fileba* o *peras* i *apeiron* łączy się z nauką *Timajosa* o tożsamym i różnym. Uzasadniają one utożsamianie obu par zasad.

²⁵ Por. *Timajos*, 29e, 30a1–a6: gdzie przeciwieństwo między bogiem a widzialnym (cielesnym) bezładem, poprzedzającym stan ładu-kosmosu, jest przeciwieństwem między tym, co dobre, a tym, co liche i szpetne. Zob. też *Polityk*, 273c: od boga pochodzi wszystko to, co jest dobre, od natury bezładnej to, co jest w świecie „trudne i niesprawiedliwe” (*chalepa kai adika*).

nieczności wrodzonej jego naturze idzie w przeciwnym kierunku” niż bóg (*Polityk*, 269d2). Wciąż zachowując rozumność (przejawiającą się w ruchu okrężnym) – czyli mocą myśli, którą świat dostał od boga i która stała się już elementem świata, zatem jego własnej (*auto-maton*) – a z drugiej strony ulegając temu, co stale jest zmienne („bezkresnemu morzu niepodobieństwa”), wybiera zmianę najmniejszą z możliwych. Jest nią zmiana kierunku obrotu (269e3). Zachowanie ruchu okrężnego jest możliwe tak długo, dopóki świat pamięta boską naukę. Jednak stopniowo pamięć słabnie. Element cielesny zyskuje przewagę nad rozumnym, harmonia zostaje zachwiana, światem kieruje nie myśl, lecz wrodzona mu żądza (272e6). Ruchomy świat coraz bardziej traci środek obrotu i zbliża się do ruchu bezładnego²⁶ – ku pierwotnemu bezkresowi. Wielkie dobra a małe zła stają się małymi dobrami z wielkim złem. I gdy świat jest już o krok od zagłady (*diaphora*, 273d3), bóg dokonuje apokatastazy – na nowo chwytą ster świata i przypomina mu o utraconej rozumności.

Utrzymanie harmonii między obiema pierwotnie rozdzielonymi zasadami wymaga udziału siły przeciwstawnej – łączącej. Zmaganie się tych sił i powstałe na skutek tego napięcie oddane jest wyrażeniem *kata dynamin*, odnoszącym się zarówno do stanu świata (*Polityk*, 269e1, 273b2), jak i do działania boga (*Timajos*, 30a2): zaprowadzony przez niego ład-kosmos jest ładem „według możliwości”, zależnych od natury boskiej i bezładnej²⁷; zła (*phlauron*) nie ma tylko „według możliwości” (*Timajos*, 30a3). Stąd nawet w cyklu boskim w świecie są małe zła (*Polityk*, 273c4). Właśnie względ na obie natury oddaje słowo ‘przeznaczenie’ (*heimarmene*), w znaczeniu którego wymiar pozaczasowy, skoro sięgający tego, co poprzedza wszelką historię, czyli przedkosmiczny, łączy się z wymiarem czasowym, determinując historię: „światem kręci w przeciwną stronę przeznaczenie i wrodzona mu żądza” (*Polityk*, 272e6). Świat jest czymś więcej niż tylko podstawą dla metodycznego-dialektycznego postępowania. Daje mu tę podstawę, ale się w niej nie wyczerpuje. Nietzscheańskie „odwrócenie platonizmu”, jeśli rozumiane jest jako odwrócenie hierarchii między tym, co zmysłowe, i tym, co rozumne, to w nauce późnego Platona nie znajduje bilarnego schematu, który mógłby zostać zmieniony – nie ma w niej czego odwracać. Zmysłowość i nadzmysłowość nie tworzą hierarchii, lecz są z sobą zharmonizowane według matematycznej proporcji, zapewniającej jedność (*Timajos*, 32a). Platońskiego „świata prawdziwego” nie da się rozbić na odwracalny raz tak, raz tak schemat. Jeśli zaś zrozumie się owo „odwrócenie” jako „przemianę *schematu* hierarchii”, polegającą na odebraniu realności temu, co nadzmysłowe²⁸, skutek będzie taki sam, jak przy odebraniu realności temu, co zmysłowe – zginie świat.

²⁶ Zob. *Timajos*, 43b: ruch bezładny (*ataktos*) jest w sześciu kierunkach.

²⁷ Odnośnie do *apeiron* jako pewnej *physis*, zob. *Fileb*, 25a; różnego – zob. *Timajos*, 37a, b.

²⁸ M. Heidegger, *Wola mocy jako sztuka*, przeł. C. Wodziński, A. Gniazdowski, w: *Nietzsche*, wyd. cyt., s. 226–238.

4. Dwa kręgi. Dwie siły, z których jedna, skierowana ku światu, jednoczy go, druga zaś, wychodząca od niego (skoro bezład poza światem nie istnieje, *Tima-jos*, 32c5-d), rozrywa, dążąc do pierwotnego rozdziału (*choris*) i bezładu, ukazane są w micie jako dwa koliste ruchy: „według tego samego” – stale okrężnie, i „według różnego” – przechodzący ostatecznie w ruch bezładny. Kroczenie boga wraz ze światem i udzielanie mu ruchu okrężnego jest jednoznaczne z obdarzaniem go rozumnością, czyli z nadawaniem mu sensu – kierunku obrotu. Bezsensowne przemijanie zostaje obdarzone sensem, zmienność porządkiem i stałością. Jeśli uzna się to za przeciwieństwo nihilizmu, przywoła się naukę Nietzschego. Sens jest w ruchu okrężnym – w cykliczności²⁹.

Symbolem cykliczności są w nauce Zaratustry orzeł i wąż: „Oto orzeł ciągnie górą, szerokie zataczając koliska; zawisa na nim wąż, wszakże nie jako łup, lecz jako druh: gdyż owija mu się wokół szyi pierścieniami kręgi”³⁰. Orzeł żyje na wysokościach, jest tym, który „już się nie zmienia”³¹. Jego szyję oplata wąż, ze swej natury z jednej strony pełzający brzuchem po ziemi, z drugiej zdolny opleść się w kręgu na szyi orła i wznieść się z nim w górę; przeobraża się, jest zmienny³². Bez orła wąż nie wzbije się wzwyż ani nie zatoczy kręgów. Sam może jedynie zwinąć się w krąg i pozostać tak nieruchomo – nie może zataczać cyklów. A przypuśćmy – wpatrując się w obraz Nietzschego – że wąż, skutkiem jakiegoś poruszenia otwierającego splot, jaki zrobił na szyi orła, zsuwa się z niej. Wtedy przez jakiś czas, siłą rozpędu nadanego przez krążenie orła, będzie sam (po platońsku: *auto-matos*) zataczał kręgi, spadając, aż wreszcie stoczy się po linii prostej w dół. Orzeł może krążyć niezależnie od węża (nie zmienia się), ale może też chwycić węża, nim ten roztrzaska się o ziemię – skoro są przyjaciółmi, to zapewne tak zrobi.

Wspierając się Nietzscheańskim obrazem, unaocznia się ten moment myśli Platońskiej, w którym bóg, idący obok świata, opuszcza go. Jest więc czas, w którym bóg i świat zataczają podwójny krąg. Świat idzie obok boga „na jednej małej nóżce” (270a7), mając ogromną masę – jest dzięki temu najlepiej zrównoważony. Zatacza krąg, ale tylko dzięki krążeniu boga; podobnie krążenie węża zależne jest od krążenia orła. Metafora małej nóżki nie jest jasna. W *Tima-josie* (34a5) świat nie ma nóg, przez co jest wolny od zmiany rodzaju ruchu i kierunku – od błędzenia. Stopa świata umożliwiałaby mu zatem zmianę ruchu, z drugiej jednak strony, będąc najmniejsza, powoduje, że zmiana ta jest powolna (nim ruch okrężny przejdzie w ruch bezładny, świat odbędzie niezliczone mnóstwo obrotów,

²⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 48.

³⁰ *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 21.

³¹ M. Heidegger, *Wola mocy...*, wyd. cyt., s. 297–298.

³² Por. tamże.

270a7)³³. Gdy wpatrujemy się w oba obrazy, Platoński i Nietzschego, odsłania się jeszcze inny aspekt: noga potrzebuje oparcia, skoro poza światem niczego nie ma, oparcie to może jej dać tylko bóg – u Nietzschego orzeł, symbol niezmienności, niesie zmiennego węża. Gdy bóg odchodzi od świata, ten, jak zrzucony wąż, przez jakiś czas zatacza kręgi, aż wreszcie spada. Choć samodzielny ruch świata w przeciwną stronę nie ma odpowiednika w powyższym obrazie Nietzschego, to jednak obie myśli spotykają się w innym miejscu: tam, gdzie Platon stawia pytanie: który cykl jest szczęśliwszy, z bogiem czy bez, i gdzie jest miejsce na filozofię? (272b-d). W obrazie Nietzschego wąż jest najroztropniejszym zwierzęciem, ma wiedzę o tym, co zmiennie, „włada nad grą bycia i pozoru”, wie, jak zmienność się manifestuje³⁴. Ale aby to pytanie podjąć, trzeba najpierw odpowiedzieć, dlaczego bóg odchodzi od świata.

5. Wiedza tragiczna – odejście boga. Konieczność dokonania przez świat zmiany kierunku ruchu jest w Platońskim micie wyraźnie podkreślona. Sądzić nawet można, że cały mit chce ją ukazać. Zdanie wprowadzające w mit brzmi: „to zaś kroczenie wstecz jest mu [światu] wrodzone z konieczności z tego powodu. Z jakiego?” (269d2) – po czym następuje opis natury boskiej i świata. Słowo ‘konieczność’ nie jest użyte przy podaniu powodów odejścia boga od świata: „a ruszać się raz tak, a raz znowu odwrotnie, nie godzi się jemu [bogowi]” (269e5). Zwrot ‘*ou themis*’ – ‘nie godzi się’, ‘nie prawem bożym’ – nadaje temu zdaniu podniosły ton. Powstrzymuje też od prowadzenia czczych spekulacji w rodzaju, czy bóg może podnieść kamień cięższy od siebie³⁵. Ukazuje on, że boska *themis* jest zgodna z kosmiczną *ananke*. Wyrażenia *themis* i *ananke* przywołują poemat Parmenidesa, w którym stanowią one dwie charakterystyki jednej bogini Dike, otwierającej drogę prawdy-bytu. Również w *Polityku* stanowią one dwie charakterystyki jednego: jednej prawdy o naturze dwóch zasad. U Parmenidesa między *themis* i *ananke* nie ma jednak tego napięcia, jakie jest między przedkosmicznymi zasadami, gdzie *themis* odpowiada ruch według tożsamości, *ananke* zaś ruch według róż-

³³ Por. O. Apelt, dz. cyt., s. 126, przyp. 40: jedna stopa symbolizuje obrót w jednym punkcie. Jednakże, przywołując podany wyżej fragment z *Timajosa* (34a5), ze względu na obrót w jednym punkcie świat nie ma żadnej stopy. Można, za P. Friedländerem (*Platon*, Bd. III, Berlin 1960, s. 264), pytać, gdzie jest więcej zabawy, w dialektyce czy w tym micie. Ale właśnie w kontekście tego pytania, odsyłającego do wcześniejszych dialektycznych podziałów, które ironicznie ukazały, że świnia może szybciej biegać od króla (266c8), ilość nóg stanowiłaby o doskonałości: im mniej nóg, tym doskonalej. Między światem na jednej stopie a czworonogami jest dwunożny człowiek. Powaga spleta się z komedią, jak w *Filebie* i w *Prawach* przyjemność z bólem, a w micie rozum z bezładem.

³⁴ *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 21; zob. M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 298.

³⁵ Por. *Timajos*, 30a6: „nie godziło się i nie godzi, aby to, co najlepsze, robiło coś innego niż to, co najpiękniejsze”.

go. Tak jak pierwszy porządkuje według rozumu, drugi destrukuje według „wrodzonej żądz” – innymi słowy, ruch boski uczy (273b2), drugi ruch przymusza, czyli – można powiedzieć – jeden, odwołując się do rozumu, przekonuje, drugi wbrew rozumowi posługuje się przemocą. Rozumne przekonywanie i przemoc przynależą światu, są mu tak właściwe, jak tożsame i różne, które w wymiarze kosmosu stanowią harmonię. O tym, że elementowi różnemu przynależy przemoc, mowa jest również w *Timajosie*. Demiurg, składając duszę świata z elementu tożsamego i różnego, użył przemocy (*bia*) w stosunku do elementu różnego (35a5–b). Przemoc tkwi w naturze świata. Nie jest drogą niebytu, jak w poemacie Parmenidesa (DK B7). Wraz z łagodną, rozumną namową (*peitho*) wyznacza ona charakter świata.

Bóg, będący „według tego samego i stale ten sam” (269d6), nie zmienia się w stosunku do świata, to świat zmienia się w stosunku do boga, to on opuszcza boga – z konieczności wynikającej z jego natury. Sytuacja świata i człowieka jest tragiczna. Podobnie jak u Nietzschego – nie ma ona związku z moralnością, jest pierwotniejsza od wszelkich ocen, skoro jest przejawem samego istnienia. Cierpienie, które jest skutkiem cyklicznych przemian, odczuwane zwłaszcza przez istoty żywe (270d), należy do porządku świata i ma charakter kosmiczny. Z chwilą bowiem, gdy świat zostaje sam, na krótki czas się zatrzymuje. Następuje zagłada istot żywych; na nielicznych, którzy przeżyją ten kosmiczny wstrząs, spadają wielkie klęski (270d, 273a). Po chwili świat zaczyna się obracać w przeciwną stronę. Ta wielka przemiana ma odpowiednik w mikrokosmosie: wiek każdej istoty się zatrzymuje, po czym przemijanie toczy się w przeciwnym kierunku. Świat stopniowo nawyka do nowego ruchu. Pamiętając naukę bożą, odnajduje w „świeckiej sytuacji” porządek (273b). Ale z czasem ją zapomina i tępieje (*amblyteron*, 273b4), do głosu dochodzi dawna dysharmonia, a wraz z nią niepamięć (*lethe*, 273c6).

Jaki jest kierunek „obrotu świeckiego”, każdy doświadcza: wszystko rodzi się w bólach, dojrzewa, starzeje i umiera. W cyklu boskim ludzie wychodzili z ziemi jako starcy, wraz z biegiem życia ich policzki wygładzały się, włosy czerniały, stawali się coraz młodszy, mniejsi, aż wreszcie jako noworodki, pod względem fizycznym i duchowym, wracali do ziemi. Tam bóg składał ich ponownie (270e). Sam dbał o cykl stawania się (271d3). Świat, jako całość obejmującą wszystko, co jest, pomniejsi bogowie (dajmony) podzielili na części-rodzaje i rozdziłili między siebie (*diairein*, 271d5, d7). Każdy rodzaj został więc przydzielony jakiemuś dajmonowi, który jak pasterz pasł przydzielone mu stado – karmił je i troszczył się (271d5–e). Ten fragment mitu ukazuje więc podstawę metodycznego – diairetycznego postępowania. Podział na rodzaje i gatunki jest podziałem boskim dokonany w celu troski nad światem, ma zatem wymiar praktyczny; dla nas może stać się środkiem władania nad światem. Ale po oddzieleniu się (*chorizomenos*, 273c4) od boga i dajmonów każdy rodzaj został sam, bez swego pasterza, czyli istoty doskonalszej od stada (271e7) – idee i rzeczy zostały oddzielone (*choris*).

Odtąd ludzie muszą rodzić się z siebie, z trudem odkrywać pierwotne związki między światem boskim (ideami) i rzeczami, boskiego pasterza (*nomeous*) muszą zastąpić politykiem-prawodawcą (*nomo-thetes*), sami muszą się troszczyć o siebie – ostatecznie słabi panują nad słabymi. Zdani są na własną, mniej lub bardziej utraconą mądrość, samodzielnie odkrywając ślady pierwotnej, boskiej diairezy³⁶.

5. Niebezpieczeństwa mowy w sytości. Pytanie, jakie postawione jest po opisie życia z bogiem, czyli wieku złotego: które życie jest szczęśliwsze, obecne czy tamto (272b4), dziwi. A jeszcze bardziej niewiedza młodego słuchacza, jak na nie odpowiedzieć (272b5). Wydaje się przecież, że świat, w którym jest więcej dobra niż zła, a życie w nim nie wymaga bólu i trudu, jest szczęśliwsze od życia z przewagą zła i trudów. Właśnie chłopak, który nie wyrósł jeszcze z lat dzieciństwa (268e5) i nie ma za sobą złej przeszłości, czyli któremu na przeszkodzie nie staje pamięć, powstrzymuje się z odpowiedzią, tak oczywistą dla „doświadczonego”. Złe doświadczenia z przeszłości nie zakłócają mu chwili obecnej, w której ma rozstrzygnąć³⁷. Czuje ciężar tego pytania, którego nie można zrzucić, uciekając od przeszłości. W tym zawieszeniu, gdy ważą się oba cykle, odpowiadający musi zaś postawić się poza nimi, niejako „przysiąc na ich progu”, pojawia się miejsce dla filozofii. Pytanie to pyta bowiem, w którym cyklu jest możliwa filozofia. Jeśli ludzie, karmieni przez boga (*hoi trophimoi*, 272b8), mieli wiele wolnego czasu i potrafili rozmawiać również ze zwierzętami, poświęcając te rozmowy filozofii (*epi philosophian*, 272c), to „bardzo łatwo rozstrzygnąć, że owi [ludzie] różnili się od dzisiejszych pod względem szczęścia niezmiernie, ale jeśli napełnieni jadłem i napojem opowiadali sobie i zwierzętom [bajki], tak jak teraz mówią, to i to [...] łatwo jest rozstrzygnąć” (272c5–d2). Po podaniu tych dwóch warunków rozmowa wraca na swój poprzedni tor, mit jest kontynuowany, a pytanie nadal jest zawieszone.

Gdy Zaratustra, karmiony i pielęgnowany przez zwierzęta, powrócił do zdrowia, w rozmowie ze zwierzętami cały świat stał się dla niego ogrodem, wszystko „jawi się, dłonie sobie podaje, śmieje się, pierzcha – i powraca”³⁸. Zaratustra słyszy z ust zwierząt pieśń-naukę o wiecznym powrocie. Ale rozpoznaje, że jest to śpiewka, która krzepi znękaną duszę, przyjemnymi dźwiękami płasza nad wszystkimi rzeczami, kryjąc ból i grozę przynależne życiu.

Jak to możliwe, że mowa może być pusta, a nauka stać się „katarynkową śpiewką”³⁹; jak możliwe, że w Platońskim świecie z bogiem ludzie opowiadają

³⁶ Czy konsekwencją zamętu kosmicznego, znoszonego najgorzej przez istoty żywe (270c7–10, 274d6), nie byłby również ukazany w *Filebie* stały zamęt w naszej mowie, według której „jedno i mnogie stają się tym samym” (*Fileb*, 15d4–16b4)?

³⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 94–95.

³⁸ *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 270–271.

³⁹ Zob. M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 308–309.

sobie bajki? Bezpieczeństwo, świat jako ogród otwarty dla człowieka, sytość – i dla Platońskiego Eleaty, i dla Zaratustry nie wyczerpują prawdy o istnieniu. Nie może jej zawierać bajka opowiedziana pod wpływem sytości, jest bowiem drugi cykl, z bólem i trudami. Wiedza, jaką ma Zaratustra, wymaga zaangażowania, skierowania się woli ku całemu życiu, na każdy ból i radość – jest wiedzą tragiczną, „spojrzeniem prawdzie w oczy”⁴⁰. Z doznania braku i pożądania Platoński eros-filozof dąży do prawdy. Stale pomiędzy bogiem i światem „tłumaczy i przenosi sprawy ludzkie bogom, a ludziom sprawy boskie” (*Sympozjon*, 202e3). Jest więc świadomy złożenia rzeczywistości, czyli tego, że jest jakieś „pomiędzy” (*metak-sy*), które powoduje jego niedosyt i pobudza myśl do ruchu. W sytości nie ma filozofii, nie ma wiedzy, że bóg odchodzi. Tak jak niedostatek i ból odsłaniają istotę filozofa, tak cykl bez boga odsłania pełne znaczenie filozofii⁴¹. Ale skoro z konieczności, cyklicznie, człowiek doznaje bezładu i zła, albo wszystko powraca – jak u Nietzschego, można zobojętnieć lub z rezygnacją biernie znosić swój los⁴². Dla Nietzschego jest to właśnie nihilizm, dla Platona zaprzeczenie filozofii.

6. Wiedza radosna. Platońskie cykle z bogiem i bez boga w pełni charakteryzują życie⁴³. Dla Nietzschego życie, cierpienie i krążenie stanowią jedność – „być w całości”⁴⁴. Mit w *Polityku* służył ukazaniu, kim jest polityk. Wielki kosmogoniczny obraz, ukazujący bierność doznawanego przez nas losu, wyznaczanego przez cykliczne przemiany, umożliwia spojrzenie na nasz *pathos*⁴⁵ z dystansu – przed obrazem możemy stanąć. Dopiero po jego osiągnięciu możliwy jest dyskurs na temat tego, co wynika z owych doznań dla ładu ludzkiego – dla jednostki i *polis*. Dzięki temu człowiek może świadomie uczestniczyć w obejmujących również jego zdarzeniach kosmicznych. Po odejściu boga sam musi troszczyć się o siebie (*ten epimeleian autous hauton echein*, 274d5), przypominając sobie naukę bożą (273b2). W *Prawach* powiedziane jest więcej: człowiek ma pomagać bogu w dziele kosmicznym, przez troskę nad jego częścią, *polis*⁴⁶. Dyskurs ten, rozpoczęty w *Polityku*, zajmie 12 ksiąg *Praw*, w których prawodawstwo jest oparte na dwóch koniecznych cyklach świata: ładu i bezładu, namowy i nakazu (przy-

⁴⁰ H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 48.

⁴¹ Por. Ch. Horn, dz. cyt., s. 153.

⁴² Na temat przeciwstawienia się Schopenhauerowskiemu fatalizmowi wiecznego powrotu zob. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 108–110.

⁴³ Na to, że płytka jest interpretacja, która widzi w micie Platona tylko kolejne i różne „etapy cyklicznej ewolucji”, zamiast „dwóch współistniejących w rzeczywistości aspektów tego samego świata”, wskazuje również P. Vidal-Naquet (dz. cyt., s. 362), przywołujący J. Bollacka.

⁴⁴ M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 302.

⁴⁵ *Polityk* 269b5, 269c, 270b3, 270d2; por. też *Państwo*, 514a, gdzie sytuacja ludzi siedzących w jaskini jest dla nich *pathos*.

⁴⁶ P. Friedländer, dz. cyt., Bd. III, s. 409.

musu), będących skutkiem złożenia dwóch pierwotnie opozycyjnych zasad⁴⁷. Nietzsche swoje myślenie, przewyżczające dziejowy nihilizm, nazywa „wielką polityką”⁴⁸. Zrozumienie, że istnienie nie wyczerpuje się w istnieniu samego świata (ładu), jest istotnym elementem Platońskiej mądrości politycznej. Dla Nietzschemu „wielka polityka” oparta jest na rozpoznaniu, że piękno (światu) przynależy tragiczność. Dla obu jest ona nauką panowania nad szczęściem i nieszczęściem, nad przyjemnością i bólem. Przygotowuje na przyjęcie wstrząsu, uczy, jak na niego odpowiadać, by nie zginąć w zawierusze lub w pesymizmie. Jest to wiedza najtrudniejsza. Ale pokazując, gdzie jest miejsce na wolność człowieka – jest ona wiedzą radosną.

W Nietzscheńskim obrazie bramy przeszłość zderza się z przyszłością. W tej bramie, zwanej „chwilą” – „teraz” – jest miejsce na wolność, na potwierdzenie przez wolę „swego chcenia w przyszłości”⁴⁹, bo to, co spełnia się teraz, staje się przeszłością i powróci w przyszłości. Tylko w chwili tego „zderzenia głowami” przeszłości i przyszłości człowiek ma możliwość opanowania wstrząsu wywołanego tym zderzeniem. Jeśli jego wola, nieosłabiona resentymentem, nie daje się zachwiać i zdolna jest powiedzieć „tak” w teraźniejszości, świadomie i w sposób wolny uczestniczy w tym, co powróci.

Zanim w Platońskim micie świat zmieni kierunek obrotu i przeszłość stanie się przyszłością, świat na chwilę staje, wszelkie przemijanie i powstawanie się zatrzymuje (270d7, 273e7). Można powiedzieć, że w chwili tej przyszłość i przeszłość „zderzają się głowami”. Jest to chwila największego wstrząsu (270d). Właśnie od zdolności oparcia się mu zależy, czy człowiek przeżyje. Jest to chwila wspólna wszystkiemu, co jest, w której ważą się losy świata – jest to „teraz”⁵⁰. Tylko w „teraz” możemy oprzeć się bezładowi. Sposób, w jaki człowiek panuje nad chwilą i danymi w niej bólami i radościami, jest warunkiem kolejnego cyklu, albo z bogiem, albo bez.

Taka myśl musi zmienić „życie od podstaw” i ustanowić „całkiem nowe miary dla wychowania”⁵¹. Platon i Nietzscheński Zaratustra muszą nauczać⁵²; człowieka trzeba przygotować do kryzysu, któremu będzie musiał sprostać. Podczas tej nauki Platon i Nietzsche spotykają się jeszcze w jednym punkcie, nazwać go można Dionizyjskim. W *Prawach*, podczas wyrażanego żalu, że człowiek nie do-

⁴⁷ Rozumna namowa i nakaz (przymus) w postaci ustanowionych praw, stosowany wobec tych, którym namowa nie wystarcza, stanowiące dwie podstawowe części *Praw* – jako *proomium* do 735, wraz z całą ks. X, nazwaną „wielkim *proomium*”, i jako poszczególne *nomoi* – znajdując swoje przedkosmiczne uzasadnienie w micie.

⁴⁸ Za: M. Heidegger, *Wola mocy...*, wyd. cyt., s. 180.

⁴⁹ H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 102.

⁵⁰ Por. *Timajos*, 37e, gdzie teraźniejsze „jest” odnosi się do bytu wiecznego.

⁵¹ M. Heidegger, *Wieczny powrót...*, wyd. cyt., s. 419.

⁵² H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 111.

stał daru pomagającego mu zmierzyć się z bólem i lękiem (647e), odkryty zostanie inny dar – od Dionizosa. Pomaga on zmierzyć się z wstrząsami wywołanymi przez przyjemność i śmiałość, towarzyszącymi odurzeniu się (*methe*). Nieprzygotowanego do doznania szczęścia lub przyjemności prowadzą one do *hybris* (640a–b, 649aff), bezładu moralnego. Opór stawiany temu bogu, na początku *Praw* przez czcigodnych i rozsądnych starców Megilloso i Kleiniasa, jest istotną częścią kultu Dionizyjskiego⁵³.

W nauce Nietzschego o cykliczności, mającej przewyciężyć platonizm, obie myśli się spotykają. Ale nawet jeśli przywoła się pominięte tu racje, że jest to „zderzenie głowami” dwóch myśli idących z przeciwnych kierunków, to owa chwila, w której rozstrzyga się to, co najważniejsze, jest im wspólna.

⁵³ Skutki tego oporu ukazuje Eurypides w *Bachantkach* – rozszarpanie opornego Pentheusa (dosł. Bolesciwego) przez moce dionizyjskie, menady.