

## **Bartosz Jastrzębski: Platon szary, Platon błękitny**

Cóż nam jednak dziś po Platonie? Co wyjaśnić może, co oświetlić, jego filozofia po przebiegłych dwudziestu pięciu wiekach, w świecie technologii, masowości, upadku umysłowej kultury i zaniku metafizycznego przeżywania rzeczy – i nas samych?



Cóż nam jednak dziś po Platonie? Co wyjaśnić może, co oświetlić, jego filozofia po przebiegłych dwudziestu pięciu wiekach, w świecie technologii, masowości, upadku umysłowej kultury i zaniku metafizycznego przeżywania rzeczy – i nas samych?

Teodot

*„Kim jesteśmy? Skąd przyszliśmy? Gdzie jesteśmy? Gdzie zostaliśmy rzućeni? Ku jakiemu celowi spieszymy? Od czego zostaliśmy wykupieni? Czym jest narodzenie? Czym odrodzenie?”*

Od Platona uwolnić się – w moim przekonaniu – nie sposób. Są oczywiście tacy, którzy twierdzą, że dokonali tej sztuki: obwieszczają tryumfalnie światu, iż ich postrzeżenie

wolne jest od wszelkich kategorii ateńskiego Mistrza, że nie widzą już świata podwojonego i rozdartego ontologicznym dualizmem, marnego – w swych „niższych” sferach – bezrozumną biernością materii, nieświadomie oddającego niema cześć własnym iluzjom transcendentnych doskonałości. Przede wszystkim zaś nieuchronnie „zmoralizowanego”, co jest przecież nieuniknionym skutkiem stopienia ze sobą porządku ontologicznego i aksjologicznego – porządku bytu i dobra. Tego wszystkiego już oni nie widzą, widząc w zamian coś innego: lepszego i prawdziwszego jak twierdzą. Być może więc taka emancypacja jest dla niektórych możliwa i dostępna. Dla mnie chyba nie – choć i prawdą jest, że nigdy o nią nie zabiegałem zbyt gorliwie, dobrze czując się w obrębie platońskiego widoku świata, jako że wiele istotnych rzeczy udanie on wyjaśnia – na tyle, na ile to możliwe. Oczywiście nie tylko o intelektualne samopoczucie chodzi, ale też o przekonanie, że w myśli wielkiego Ateńczyka zawarte jest coś nadzwyczaj ważnego, bo nader trafnie ujmującego ludzkie bycie w świecie. Bycie z całym jego uposażeniem: z lękami, nadziejami, dojmującymi tęsknotami; z całym jego niedokonaniem, rozbiciem, niecałkowitością i niespełnieniem. I mimo, że można mieć do tego czy owego w jego myśli słuszne zastrzeżenia (np. do jego teorii państwa),

to jednak nie ulega wątpliwości, że Platon pozostaje gigantem, który pchnął europejską kulturę intelektualną na wybrane przez siebie i przez siebie przygotowane tory. A po szlakach tych myśli (przynajmniej ta uskrzydłona) wciąż docierać może w najdalsze krańce mikro i makrokosmosu.

Zacznijmy jednak od początku, od ścieżek, którymi wkroczyć można do komnat Platońskiej filozofii. Pierwszą z nich jest oczywiście Sokrates. Platon osiem lat „chadzał” – jak to się wówczas ujmowało – z Sokratesem. I były to lata kluczowe dla jego rozwoju intelektualnego, bo takim jest dla każdego człowieka ów okres pomiędzy dwudziestym a dwudziestym ósmym rokiem życia. Kształtuje się wówczas w swych zrębach intelektualny profil jednostki, formują wrażliwość i typ umysłowości, które będą podstawą jej dalszego intelektualnego życia, bez względu na to, jakimi szczegółowymi zagadnieniami przyjdzie jej się później zajmować. Niewątpliwie Platon zawdzięczał Sokratesowi kilka arcyważnych myśli, których śladem wytrwale podążać będzie w swym późniejszym, dorosłym myśleniu założyciel Akademii. Pierwsza zaś z tych myśli jest taka: w świecie materii nie znajdziemy nic niezmiennego – jest on fascynującym może, ale i przerażającym spektaklem nieustannych przemian, powstawania i ginięcia, unicestwiających wszelkie tożsamości zanim te na dobre zaistnieją. A przecież tylko to, co niezmienne zasługuje na miano bytu prawdziwego; tylko to, co niezmienne jest w stanie zaspokoić jakieś dziwne ssanie dręczące ludzką duszę, ten niemożliwy do ugładzenia niepokój, który nieustannie nam towarzyszy, odkąd zaczynamy przytomnie patrzeć na świat. Niepokój ten jest wyraźnie związany ze zmiennością właśnie – z nieprzewidywalnością przyszłości, w której rzeczy znikają (niestety także te ukochane) i pojawiają się (także te znienawidzone). Zmienność zadaje śmierć naszym przywiązaniom (poprzez unicestwienie ich obiektów), które są wszak źródłowymi

ekspresjami duszy. Tylko to, co niezmiennie jest tedy wystarczająco bogate i pełne aby nasycić, uspokoić i uszczęśliwić. A w świecie materii – jak się rzekło – nic takiego nie znajdujemy, choć wiemy – czytając wnikliwie litery własnego Pragnienia – że gdzieś coś takiego być musi. I jest, przyzywając z oddali.

Druga istotna sugestia, którą nasz filozof zawdzięcza Sokratesowi, wskazuje na to, że ów byt prawdziwy ma charakter moralny. Nie jest to jakaś wydestylowana z życia, moralnie indyferentna, metafizyczna totalność, ale Dobro, Dobro i Szczęście, które mają tak zbliżoną do ludzkiej duszy naturę, że nieomal stanowią z nią Jedno, mimo iż zrazu dusza nie widzi wyraźnie ani siebie samej, ani też żyjącego w niej Dobra. Zrazu niczego zresztą nie widzi ona wyraźnie, nazbyt będąc poruszoną feeryczną zmysłowością świata – zmysłowością, która przyciąga i hipnotyzuje, prezentując się jako nasze jedyne domostwo. Nie zmienia to faktu, że rozum ludzki oddycha i porusza się w uniwersum wartości, nieuchronnie zatem ocenia i osądza, a podług ocen tych wyznacza bieg życia, szukając tego, co dobre i unikając tego, co złe. Tej władzy moralnego sądzenia nie możemy się z umysłu pozbyć ani też jej dezaktywować – stanowi ona jego niezbywalną, zawsze aktywną część, tak jak aspekt moralny stanowi konieczny wymiar bytu jako takiego – nie jest tylko łatką niestarannie przypiętą do istotowego „poza dobrem i złem” kosmosu. Niedorzecznością jest więc postulat aby „nie oceniać” – oceniamy w sposób nieunikniony. Możemy jednak czynić to właściwie bądź błędnie, a od tego jak będziemy to robić zależy nasze codzienne, praktyczne życie – jego duchowy tryumf lub porażka.

I trzecia w końcu myśl nadzwyczajnej wagi, którą Sokrates zostawił w spadku swemu wybitnemu uczniowi: człowiek jest tym, co duchowe, duchowym zaś jest to, co rozumne – czyli intelekt, zdolność myślenia.

Żadne inne stworzenie – podług ludzkiej wiedzy – takiej zdolności nie posiada, pozostaje więc ona dla człowieczeństwa cechą konieczną i wyróżniającą – atrybutem. Ciało zaś nic do człowieczeństwa nie wnosi – to tylko balast, sam w sobie martwy twór, worek mięsa i kości, w którym przyszło nam – na skutek niepojętej woli bogów – czas jakiś bytować. Człowiek zaś właściwy to dusza – czyli świadomość, nasze ja myślące i oceniające. Ciało natomiast to „pojazd”, który musi owa dusza sobie jakoś podporządkować, by móc użyć go do własnych, rozumnie określonych celów. Owo dusza jest przy tym znacznie bardziej obszerna, nawet otchłanna niż byśmy byli zrazu skłonni sądzić. Znajdują się w niej rzeczy cudowne i niepojęte, stąd stanowcze przykazanie: *gnothi seauton*, „poznaj samego siebie”. „Samopoznanie” staje się u Sokratesa wielkim tematem filozoficznym, bo ono właśnie jedyną drogą do prawdziwej wiedzy, która jest tożsama z – jak już wiemy – prawdziwym Dobrem. Przez duszę właśnie wiedzie trop prowadzący do wyzwalającej z egzystencjalnych trosk Niezmienności; dusza i Niezmiennosc tej samej są bowiem natury, tego samego pochodzenia. Choć u początku obserwacji dusza-świadomość wydaje się jedynie strumieniem ulotnych stanów i doznań, chaotycznym kłębowiskiem uczuć, wyobrażeń i poruszeń woli, to jednak w głębi ujawnia się z jej natury coś zupełnie innego. Dlatego duszę należy badać, duszę przeszukiwać, jej tajemnice i ukryte prowincje odsłaniać, cała zaś reszta nie warta jest zgoła uwagi, bo też i do niczego nie potrzebna. W duszy odnajdujemy wszak Wartości- żywe światła, w blasku których dopiero da się żyć w sposób świadomy i pełny. Skąd jednak w duszy wartości owych światła? I dlaczego dusza tak daleko od nich odpadła – aż w materię martwą i zimną? Tego już Sokrates dokładnie nie wyjaśnił, zostawiając młodemu Platonowi tę kwestię w kłopotliwym spadku.

Kolejną ścieżką, która wiedzie do Platona jest ta prowadząca od Parmenidesa i Heraklita i przesławnego sporu eleatów i heraklitejczyków o to, co istnieje naprawdę, a co istnieć się tylko wydaje. Debata ta należy jeszcze do filozofii presokratejskiej, jej zaś przedmiotem były fundamentalne zagadnienia ontologiczne (choć już nie tylko fizyczne), których starożytni długi czas rozwiązać nie potrafili. Oto bowiem Parmenides swe brawurowe iście rozumowanie oparł na aksjomacie pozornie zupełnie oczywistym i w oczywistości swej niegroźnym. Powiada on po prostu – byt jest, niebytu zaś nie ma. Twierdzenie to zawiera jednak prawdziwy intelektualny ładunek wybuchowy. Oznacza bowiem, że pojęcia niebytu w żaden sposób w myśleniu filozoficznym używać nie wolno (bo jest pustym dźwiękiem tylko, któremu żadna rzeczywistość – myślowa czy jakakolwiek inna - nie odpowiada). A skoro tak nie można mówić ani o powstawaniu (które jest „wyłanianiem” się bytu z niebytu, ani też o ginięciu (które znowu „przechodzeniem” bytu w niebyt), czyli czymś niemożliwym i nie do pomyślenia zgoła jest to, co zwiemy przemijaniem. „Tak więc powstawanie jest stłumione, a ginięcie niewyobrażalne”[1]. Nie może być zresztą inaczej: z niczego istnienie nie może przecież powstać i podobnie, coś już będącego nie może się po prostu w nicość rozpląnąć. Takie wyobrażenia są niemądre i należą raczej do domeny umysłu magicznego nie zaś racjonalnego. Coś, co jest, musi być odwieczne i nieginące, musi istnieć zawsze – innej możliwości rozum nie dopuszcza. I nie tylko pojęcie przemijania rozumowi urąga: także i wielość i różnica i ruch i czas i jakakolwiek zmiana są nie do pomyślenia. Wszystkie te terminy w definicjach swoich zawierają pojęcie niebytu (lub jego bliższe lub dalsze pochodne), a przeto są wadliwe i niedorzeczne, wskazując tym samym na absurdalność tego, co usiłują nieudolnie i błędnie definiować. Głęboką, dyskwalifikującą poznawczo, skazą dotknięte są również nasze zmysły, skoro świat

owych niemożliwych, wewnętrznie sprzecznych zjawisk przed  
wejrzenie nam nieustannie podsuwają, sugerując uporczywie i nachalnie  
ich realność. Wnioski z Parmenidesowych rozważań płyną następujące:  
Byt jest jeden, pełny, całkowity, w sobie samym równomiernie  
rozłożony, niepodzielny, niezmienny i nieruchomy; doskonały i boski,  
nigdy nie powstał i nigdy nie zginie, trwa poza czasem, w jakimś  
wiecznym „teraz”, zatopiony bez reszty w swej doskonałej, w sobie  
zamkniętej sferyczności. Byt ów nie tylko jest więc różny od tego, co  
prezentują nam zmysły, ale jawnie przeciwstawny, będąc logiczną  
negacją wszystkiego co możemy zobaczyć, dotknąć czy usłyszeć.  
Dociera do niego tylko czysta myśl - właściwie docierać nawet nie  
musi, a tylko pojąć wyraźnie, że „myśl i bycie są tym samym”[2], co  
oznacza – jakbyśmy to dziś powiedzieli, że byt jest tożsamy ze swoim  
własnym pojęciem. I on tylko może być przedmiotem prawdziwej  
wiedzy, a może nawet nie tyle wiedzy we współczesnym tego słowa  
znaczeniu, ale raczej jakiegoś intelektualnego oglądu, któremu  
niedaleko do czystej, pełnej czci kontemplacji. W Parmenidejskiej  
konstrukcji świat fizyczny w zasadzie nie istnieje, będąc zaledwie  
szczególną formą chronicznej halucynacji, która przesłania myśl o  
bycie prawdziwym, czyli sam ów byt.

Heraklit znowu inaczej zupełnie rozumuje. Nie tylko zmysłowo  
postrzegalnej zmienności rzeczy nie odrzuca, ale czyni z niej punkt  
wyjścia i fundament swoich rozważań. Równocześnie radykalnie  
wzmacnia jej pojmowanie: nie tylko rzeczy jednostkowe zmieniają się  
nieustannie, ale też nie ma niczego stałego, co byłoby tych zmian  
podłożem. Zmienność to nie tylko powierzchniowe przekształcenia  
tożsamej ze sobą, wiecznej prasubstancji *arche* – zmienność jest samą  
istotą realności ponieważ realność to właśnie wydarzanie się, jak  
byśmy dziś powiedzieli – proces. Nic nie jest, a wszystko się staje, a  
stawanie się jest wiecznym ruchem, zawsze szybszym od

krystalizowania się i stygnięcia tożsamości. Obrazem stawania się, owej procesualności, uczynił, jak wiadomo, Heraklit ogień, choć w słynnych swych zdaniach odwołuje się równie chętnie do obrazu rzeki. Mistrz z Efezu zdawał sobie sprawę z tego, iż świadectwo zmysłów z jednej strony potwierdza jego pogląd, faktycznie ukazując nam dokonujące się wokół zmiany, z drugiej jednak strony te same zmysły podsuwają nam iluzje rzeczy zachowujących względnie trwałe cechy. Pojmował on, że nie wszystkie zmiany osiągają, by tak rzec, próg zmysłowej postrzegalności, a wciąż te same słowa, którymi określamy rzeczy błędnie sugerują ich trwałość i tożsamość. Heraklit wie, że „istota lubi się skrywać”[3]. Motorem owej procesualności jest zaś walka przeciwieństw. Ona właśnie wyzwala energię konieczną dla ruchu i zmiany. „Wojna jest królem i ojcem wszystkich” powiada filozof, każąc nam spoglądać na nią jak na przekleństwo i dopust Boży, ale jak na podstawową kosmiczną siłę, dzięki której świat uzyskuje swą postać i dopełnia swoje przeznaczenie. Tylko dla umysłu nieuczzonego i pospolitego walka przeciwieństw „rozdiera”, rani i niszczy świat i zamieszkujące go istoty. Filozof dostrzega w tym spektaklu wyższą formę porządku, a ostatecznie - ukrytą przed pospółstwem, migoczącą w rozbłyskach wszechjedność, z którą mędrzec musi się zidentyfikować: „ Bóg jest dniem nocą, zimą latem, sytością głodem; zmienia się jak ogień, kiedy zmieszany z ziołami nazwany zostaje według zapachu każdego z nich”[4]. A także: „Wojna jest ojcem wszystkich, wszystkich królem; jednych ukazuje jako bogów, innych jako ludzi, tych czyni niewolnikami, tamtych ludźmi”[5]. W tym Heraklitejskim obrazie świata brakuje wszakże jeszcze jednego istotnego elementu. Oto widzimy przecież, iż pomimo wszechobecnych zmian nie jest tak, że wszystko zmienia się we wszystko. Dąb przekształca się nieustannie, ale przecież nie może stać się sosną, ciała niebieskie krążą bez ustanku, lecz ani o jotę nie mogą zmienić swych orbit. Istnieje więc kosmiczny czynnik ładu, który Heraklit określa mianem Logosu – Myśli przenikającej wszystko i wszystko jednoczącej,

pomimo wiecznej walki, która leży u podstaw świata. „Mądrość polega na jednym: poznać Logos, który rządzi wszystkim przenikając wszystko”. To ów Logos powoduje, że w owej kosmicznej wojnie nikt i nic ostatecznie nie wygra (ale też nie przegra) – będzie ona trwała zawsze - że przeciwstawne siły pozostawać będą w dynamicznej, ale nieuchronnej równowadze, harmonii i jedności. Tylko ów Logos, jako odwieczne prawo stawania się, jest w Heraklitejskiej koncepcji niezmienny. On jedynie zdolny jest objąć w sobie to, czego nieoświecony ludzki umysł pogodzić ze sobą nie potrafi; jego tylko natura może być przedmiotem prawdziwej *theoria* – umysłowego oglądu.

Jak już wspomniałem długo nie potrafiono „pogodzić” Parmenidesa i Heraklita, choć obie koncepcje cieszyły się wielkim szacunkiem i poważaniem. Tyle, że proponowane w ich ramach wizje świata wydawały się istotowo niezgadnialne, a nawet po prostu ze sobą sprzeczne. I także tę sprzeczność, po gigantach przeszłości, odziedziczył młody Platon i z nią się będzie twardo zmagał.

Młodego Platona fascynowały jednak nie tylko czysto teoretyczne i ściśle filozoficzne badania. Pociągały go także pewne nurty myśli religijnej czy religijno-filozoficznej, w wierzeniach których odkrywał, jak sądził, ważne prawdy dotyczące świata i człowieka – choć podane w „niedojrzałej” jeszcze, obrazowej i mitologicznej formie (sam zresztą od takiej właśnie formy nigdy się całkowicie nie uwolni). Pierwszym z tych nurtów był orfizm. Ślady spotkania z nim – i niewątpliwego wrażenia, jakie to spotkanie wywarło – znajdujemy jeszcze w stosunkowo późnych dialogach, co dowodzi, że orficka teologia towarzyszyła Platonowi i niepokoiła go wiele lat.

I tak, w „Gorgiaszu” filozof powiada:

„Ba, ależ bo i tak, jak ty mówisz, straszne życie. Toteż nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada:

Kto wie, czy życie to nie śmierć,

A śmierć, czy nie jest życiem?

I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego męża, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób. A ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam”[6]

W *Kratyllosie* zaś wspomina o orfikach wprost:

„Niektórzy nazywają ciało ‘grobowcem’ duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie ‘wyraża się’ dusza, to słusznie jest ono nazywane ‘znakiem’. Wydaje mi się, że to zwłaszcza orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować, ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa ‘więzieniem’ duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win”[7]

I dziś jeszcze mit orficki uwodzi i przyzywa. Jest swoistą melancholijną fantazją, w której ujawnia się z jednej strony marność ludzkiego losu, z drugiej zaś świetlista nadzieja wynikająca z pewności, że oto „bogowie i ludzie jednego są rodu”, przy czym jedność ta – nawet jeśli w obecnym stanie bytu naderwana – zostanie najpierw mistycznie, potem zaś eschatologicznie przywrócona; światło powróci do światła. Przypomnijmy pokrótce najbardziej rozpowszechnioną postać orfickiego mitu.

Olimpiodor tak go streszcza:

„[...] według orfików cztery królestwa przekazane są w tradycji. Pierwsze Uranosa, którego Kronos zastąpił, wykastrowawasz ojca. Po Kronosie zaś Zeus zapanował, strąciwszy ojca do Tartaru. Następnie Zeusa zastąpił Dionizos, którego samego, mówią [orficy], zgodnie ze spiskiem Hery Tytani rozdarli i ciała jego kosztowali. I tych rozgniewany Zeus poraził piorunem i z sadzy wyziewów zgromadzonych z nich materiał powstał, z którego utworzeni zostali ludzie”[8].

Dalej dowiadujemy się, że jednak nie wszystek Dionizos został pożarty, bo jego serce ocaliła Pallas Atena. Zeus uczynił z tego serca napój, który dał do spożycia Semele, dzięki czemu odrodził się świeży i czysty bóg życia Dionizos-Zagreus. Cóż w tym micie jest najważniejsze dla nas, a być może było także dla Platona? Piotr Świercz uważa, iż chodzi o dwie następujące kwestie: „po pierwsze, dusza ludzka jest częścią Dionizosa; po drugie, aby Dionizos mógł spełnić swą funkcję boga-władcy, który na powrót zjednoczy kosmos, konieczne jest zjednoczenie

samego Dionizosa. Aby to mogło nastąpić, poszczególne części rozszarpanego i zjedzonego przez Tytanów Dionizosa, czyli ludzkie dusze, muszą uwolnić się z tytanicznego dziedzictwa, czyli z ciał”[9]. W micie orfickim pojawia się zatem myśl niezwykle doniosła, a także – jak pokażą dalsze dzieje filozofii i religii – płodna i długowieczna: istnieje w człowieku element konsubstancjalny – lub wręcz tożsamy – z najwyższym i najdoskonalszym wymiarem bytu, czyli, jak się to przez wieki określało, z bóstwem. Stanowi on niezbywalną część uniwersalnego Umysłu. Choć człowiek zdaje się kruchy i marny – bo takim rzeczywiście jawi się w swej doczesnej kondycji – zawarta jest w nim część zupełnie innej i znacznie doskonalszej natury. Jest to część tajemnicza i głęboko ukryta pod grubymi osadami ludzkiej zwyczajności, codziennej, egzystencjalnej powierzchniowości. Jednak jej obecność sprawia, że człowiek staje się istotnym, nawet niezbędnym, elementem procesu kosmicznego: jego bowiem dzieje, to w jakimś sensie dzieje bóstwa. Teogonia staje się antropogonią, teologia – antropologią. Wszystko staje się człowiecze, nawet Bóg – szczególnie On. Jednak istoty ludzkie z tego wewnętrznego krwioobrotu boskości wypadły, oddzielone odeń zostały – czy to ze swej winy, czy za sprawą innych kosmicznych sił – nieprzeniknionym murem materii; mrocznej, choć dziwnie pociągającej, krainy ciała. A także niewiedzy – nie mniej nieprzeniknionej i ciemnej niż materia. To zaś jest dla nich przyczyną niekończących się cierpień – pośród żywiołów, pośród czasu i przemijania – a co więcej uniemożliwia restytucję bóstwa i przywrócenie wszechbytowej harmonii. To, co Istniejące nadal więc krwawi. Ta myśl, gdy jej się uważnie przyjrzeć, okazuje się jedną z najbardziej wzniosłych w całej historii ludzkiej ducha. Znał zapewne Platon przejmujący, poetycki jej wyraz, zawarty w Empedoklesowych *Oczyszczeniach*:

„Dajmony [dusze], które otrzymały długie życie

Trzy razy po dziesięć tysięcy lat błąkają się z dala od błogosławionych,

W tym czasie odradzają się jako różnorakie formy śmiertelne,

Zmieniając ciężkie drogi życia jedna na drugą.

Siła powietrza bowiem pcha ich na morze,

Morze zaś na powierzchnię ziemi, ziemia do blasku

Świecącego słońca, ogniste powietrze zaś wrzuca w wir.

Jedno od drugiego otrzymuje, wszystkie zaś się nienawidzą.

Teraz i ja wśród nich jestem, wygnaniec, z dala od bogów

Szalejącej ufając nienawiści”[10]

Poruszający to obraz ludzkiego losu, zapadający głęboko w umysł, zawrotnie niepokojący. Nie dawał on spokoju również Platonowi, choć w ciągu swego długiego i pracowitego życia różnymi sposobami usiłował go on oswoić, obłaskawić, a pod koniec życia wprost stępić jego egzystencjalne, filozoficzne i religijne ostrze.

Podobny nastrój i bardzo bliskie tym powyższym metafizyczne intuicje odnajdywał wielki Ateńczyk również w myśli Pitagorasa (czy też w tym, co za nią uważano). Późniejsza tradycja (ustami Porfiriusza) takie nam o tym na poły mitycznym myślicielu przekazuje wieści: „przede wszystkim powiadał, że dusza jest nieśmiertelna, następnie, że przechodzi ona w inne rodzaje istot żywych; ponadto, że po dokonaniu się określonego obiegu czasu to, co niegdyś zostało zrodzone, rodzi się na nowo, słowem, nie istnieje nic nowego; dalej, że wszystkie istoty żywe należy uważać za pokrewne sobie [...]. Uprawiał filozofię, której celem było wyrwanie danego nam umysłu niczym z więzów i kajdan i przywrócenie mu wolności. Bez niego bowiem nikt nie może nauczyć się niczego słusznego ani prawdziwego, ani też posługiwać się zmysłami. Według niego bowiem umysł wszystko postrzega i wszystko słyszy; wszystko inne zaś jest ślepe i głuche”[11]. Rozpoznamy tu dobrze już znaną orficką niechęć do niweczącego duchową wolność ciała, ale też rosnący podziw względem umysłu. Wyraźnie staje się on tu dominantą ludzkiego bytu. Co ważne, chodzi tu o intelekt, zdolność myślenia logicznego i abstrakcyjnego, „obrachowywania” rzeczywistości w oderwaniu od jej kłopotliwej konkretności, nie zaś o wizyjne i oniryczne trzepotania irracjonalnej duszy, które można spotkać w starogreckich religiach misteryjnych . Z tej zapewne przyczyny w nauce Pitagorasa pojawia się jeszcze jeden nadzwyczaj istotny dla filozofii platońskiej temat – matematyka. Odkrycie istnienia uniwersum bytów matematycznych, ściśle, strukturalnie związanych z tym, co jawi naszym oczom, było wielkim osiągnięciem pitagoreizmu. Oto bowiem okazało się, że (niemal) wszystko opisać można w języku liczb i zależności matematycznych (włączając w to oczywiście geometrię). Co jest podstawą takiej zależności? Jaki jest status ontologiczny bytów matematycznych, czyli: „gdzie” i jak istnieją? Sam Pitagoras, wedle Porfiriusza, „posługiwał się badaniami

matematycznymi dla oglądu tego, co jest między bytami cielesnymi a niecielesnymi i jakby na ich pograniczu (mając trzy wymiary, jak byty cielesne, nie mając jednak ciężaru, jak byty niecielesne), traktując je jakby wstęp do kontemplacji i badania tego, co istnieje rzeczywiście, a w kunsztowny sposób odwracał oczy duszy od tego, co cielesne, zmienne, nigdy nie pozostające takie samo i w takim samym porządku, i kierował je ku właściwym przedmiotom badań. Z pomocą badań matematycznych, przez kontemplację tego, co rzeczywiście istnieje, uczynił ludzi szczęśliwymi”[12]. Dla pitagorejczyków matematyka była przeto wstępem do kontemplacji porządku rzeczy, który poprzez nią właśnie się realizował. Taką funkcję zachowa ona także w Akademii Ateńskiej: nad wejściem do niej widnieć miał napis: „*niech nie wchodzi nikt nieobeznany z geometrią*”. Jednakże pitagorejczycy nie rozwiązali należycie – bo rozwiązać nie mogli, nie mając jeszcze stosownych ku temu, myślowych narzędzi – problemu ontologii bytów matematycznych. W ich filozofii mają one status istności quasi-materialnych, proces abstrahowania ich z fizyczności daleki był jeszcze od ukończenia. Platon pozostał więc na polu myślowych zmagania z owym niepokojącym i otwierającym dziwne głębie pytaniem: w jaki sposób istnieją liczby i relacje matematyczne?

Powyżej przedstawiłem w ogólnym zarysie intelektualny pejzaż, jaki zastał dorastający do lat męskich, a co za tym idzie niezależnego użycia rozumu, Platon. Można by oczywiście ów obraz dalej różnicować i uszczegóławiać, jednak wydaje mi się, że wymienione tu zostały jego najistotniejsze komponenty. Przyglądając się bliżej filozofii platońskiej zaczniemy może od końca – ostatniego wątku – od matematyki. Spróbujmy, na swą skromną miarę, odtworzyć tok rozumowania założyciela Akademii, zobaczyć, w jaki sposób mógł on wstąpić na drogę, która ostatecznie zawiodła go do monumentalnego gmachu teorii idei.

Zgodzić się trzeba, że liczby (i figury geometryczne) nie istnieją w świecie fizycznym. Nie posiadają żadnego „ciała”, czyli wymiarów, tego, co późniejsza filozofia określała mianem rozciągłości, a dzięki czemu rzeczy postrzegamy zmysłami. Nie można ich więc ni dostrzec, ni zważyć czy w inny sposób zmysłowo objąć. Platon pojął wyraźnie, że to, z czym mamy do czynienia w świecie empirycznym to przecież nie liczby same, ale ich ułomne, zmysłowe reprezentacje czy „odbicia”: dwa stojące obok siebie krzesła to przecież nie dwójka sama, a jedynie przygodna zupełnie owej dwójki manifestacja; podobnie wycięty z papieru czy namalowany na tablicy trójkąt nie jest trójkątem samym w sobie, a tylko jego niedoskonałym „widziadłem”. Ustawione krzesła czy wyrysowane trójkąty rozpadną się przecież w końcu w proch i pył, co nie oznacza, rzecz oczywista, że unicestwieniu ulegną dwójka i trójkąt jako takie. Prawdziwie byty matematyczne istnieją tedy jedynie w umyśle, tam je widzimy w formie „czystej” i właściwej. Nie można wszakże ich bytu sprowadzić do istnienia wyłącznie wewnątrzumysłowego, bo opisują i tłumaczą relacje rzeczywiście istniejące pomiędzy przedmiotami, a także zachowania tych ostatnich – dlatego tory poruszania się np. ciał niebieskich mogą zostać ujęte w stosownych równaniach, które opisywać będą (a nawet przewidywać) ich rzeczywisty, obserwowalny ruch. Nie są więc byty matematyczne wytworem ludzkiego umysłu (choć w nim są rozpoznawane), lecz muszą mieć odeń niezależne pochodzenie i byt. Muszą istnieć gdzieś jeszcze „poza” umysłem, wszakże w „przestrzeni” do tej umysłowej podobnej. Jesteśmy przeto myślowo przymuszeni żeby przyjąć, iż taka sfera rzeczywiście istnieje – obiektywność i poznawcza efektywność matematyki zadowalająco jej dowodzi. Cóż jeszcze o tej sferze rzecz możemy? By odpowiedzieć na to pytanie przyjrzyjmy się teraz charakterowi matematycznej wiedzy. Ażebyśmy w ogóle mogli mówić o wiedzy muszą zostać spełnione konieczne formalne warunki jej

zaistnienia, to znaczy musi istnieć podmiot wiedzy i jej przedmiot, przy czym zarówno ten pierwszy, jak i drugi muszą być obdarzone względnie trwałymi cechami. Gdyby podmiot nie był stabilny wiedza nie miałaby gdzie „tkwić”, nie miałaby swojego „miejsca”, „podłoża”, niezbędnego dla siebie „archiwum” – czyli biblioteki. Gdyby znowu przedmiot nie miał stałych własności (taka opcja zdaje się zagrażać myśli heraklitejskiej), wiedza o nim byłaby niemożliwa: dezaktualizowałyby się bowiem natychmiast, nigdy nie nadążając za zmianami, którym przedmiot by podlegał. Innymi słowy niezmiennosc – a przeto pewność - wiedzy zakłada jako warunek konieczny niezmiennosc jej przedmiotu. Która zaś z nauk może poszczycić się największą trwałością? Której twierdzenia zachowują swoją ważność przez setki, a nawet tysiące lat? Tylko matematyki. A zatem ma ona za swój przedmiot krainę bytów nie tylko zmysłowo niepostrzegalnych, lecz także i niezmiennych. Jak jednak to możliwe, że byty matematyczne wymykają się wszechwładnemu, jak się może wydawać, prawu zmienności? Dziać się tak może – stwierdza Platon – tylko przy założeniu, że nie są materialne. Materia bowiem, zmienność ma wpisana w swój istotowy wzór, jest to jest cecha naczelna i konieczna. Jeżeli przyjrzeć się materii samej, nie wzbogaconej o to szczególne „coś”, które powoduje, że mamy do czynienia z przyrodą ożywioną, to zobaczymy zmienność jako jej podstawowy (obok możliwości przyjmowania na siebie formy) atrybut. Co więcej, jest to zmienność, by tak rzec, jednokierunkowa: objekty materialne zmieniają się zawsze w kierunku rozpadu danej formy na formy mniej złożone, a w końcu całkiem elementarne. By podać przykład najprostszy: krzesło, kubek, czy budynek, pozostawione na odpowiednio długi czas same sobie, mogą się jedynie rozpaść do bardziej nieuporządkowanej postaci związków chemicznych, pierwiastków, atomów w końcu. Nic innego stać się z nimi nie może – bez udziału jakichś przyczyn zewnętrznych nie wyłonią z siebie nowych złożonych form. Dzisiejsi uczeni zwą ten mechanizm prawem entropii. W języku współczesnej fizyki i w zgodzie

z drugą zasadą termodynamiki, wyrażone jest ono następująco: jeżeli układ termodynamiczny przechodzi od jednego stanu równowagi do drugiego (a przejść musi, bo jest to wymuszone tzw. strzałką czasu, która stanowi o jednokierunkowości i nieodwracalności wszystkich procesów), bez udziału czynników zewnętrznych (spontanicznie), to jego entropia zawsze rośnie. Entropia zaś jest miarą stopnia nieuporządkowania układu, a więc – wracając do języka filozoficznego - stopnia rozpadu formy, zniszczenia rzeczy mówiąc po prostu. A zatem materia ma w sobie wpisany mechanizm rozkładu tej formy, którą posiada. Ów rozkład jest możliwy ze względu na inną cechę materii: jej rozciągłość, czyli trójwymiarowość, rozpościeranie się w przestrzeni przy posiadaniu gęstości i masy. Każdy taki rozciągły obiekt jest tym samym podzielny: może być podzielony za sprawą czynników zewnętrznych, a jeśli tak się nie stanie, będzie dzielił się sam z siebie, na mocy wyżej wspomnianego prawa. Mamy więc następującą sekwencję logicznie wzajemnie zależnych cech atrybutywnych materii: rozciągłość – podzielność – zmienność (rozpad, zniszczalność). Natomiast byty matematyczne nie posiadają żadnej z tych własności (nie są układem termodynamicznym), dlatego właśnie zmieniać się czy rozpadać po prostu nie mogą: nie będąc rozciągłe, nie są podzielne (nie składają się z części jak to niegdyś określano) więc nie mogą się rozpaść, a przeto nie mogą być zniszczalne. Na czym bowiem ich zniszczalność miałaby polegać ?

Tak oto docieramy do centralnego punktu myśli platońskiej, do takiego umysłowego posunięcia, które zwane jest niekiedy „drugim żeglowaniem” filozofii w ogóle: Platon upewnia się, że muszą istnieć byty całkowicie niematerialne, czyli, jak je będzie określał, idealne. Do tego momentu, w obrębie filozofii greckiej terminy byt i materia były niemalże synonimiczne – choć wyróżniano oczywiście różne rodzaje „subtelnej”, niewidocznej zrazu materii. Teraz jednak Ateńczyk

stanowczo twierdzi, że istnieją byty całkowicie z materialności wyzute – tylko takie bowiem obiekty mogą być niezmiennie i wieczne, a więc stanowić przedmioty prawdziwej wiedzy. Wszystko, co zawiera w sobie choćby ślad materii z konieczności choruje na przemijanie i śmierć – strzałka czasu jest bezlitosna i nie dopuszcza wyjątków. A niewątpliwym przykładem bytów niematerialnych są właśnie byty matematyczne. Nie im jednym wszakże taki sposób bycia przysługuje. Dowiódłszy istnienia innej sfery Platon przystępuje do kreślenia jej dalszej topografii.

I tak, następnym bytem należącym do świata niematerialnego będzie dusza-świadomość (czy może dusze-świadomości – jeśli jest ich więcej). Przekonuje nas o tym samo-oglądanie, do którego, jako istoty rozumne, jesteśmy zdolni. Przypatrując się własnej świadomości, pojmujemy, że nie ma ona natury fizycznej (materialnej): nie jest z całą pewnością rozciągnięta, nawet jeśli do rozciągłości ciała jest jakoś „przymocowana”. Nie posiada masy, wielkości, kształtu, objętości czy konkretnego usytuowania w przestrzeni. Z tego wynika, analogicznie do pierwszej, omawianej wyżej klasy bytów niematerialnych, że nie może dzielić się, rozpadać i ulegać zniszczeniu. Jest więc nieśmiertelna – nie może być inaczej. Jakże bowiem może się rozpaść nie mając żadnych wymiarów, jak rozproszyć nie mając „części”? Rozumowanie to, wydaje się, wciąż zachowuje, przynajmniej do pewnego stopnia, swą moc. Bo jeśli zgodzimy się z tym, że świadomość nie jest fizycznej natury (a zgodzić się z tym chyba trzeba skoro nikt jak dotąd jej fizyczności nie zaobserwował i nie uchwycił), to okazuje się, że nie mamy żadnych narzędzi myślowych, które pozwoliłyby nam na zrozumienie tego, czym miałyby być jej kres. Tym bardziej że – pamiętajmy - „ostateczny kres” w ogóle nie jest logicznie możliwy (o czym uczył już Parmenides), nawet w odniesieniu do materii, gdzie mamy przecież do czynienia jedynie z redukcją do prostszych form, nie

zaś „znikaniem”. Potocznie jednak (choć chyba nie tylko) mówimy o „gaśnięciu”, „rozpraszaniu się”, „ulatywaniu” itp., świadomości, a przecież widać wyraźnie, że są to pojęcia zaczerpnięte ze świata fizycznego i opisujące zachowania należące do tego właśnie uniwersum przedmiotów. Gasnąć może płomień, rozpraszać się - pył, ulatywać - dym. Pojęcia te w żaden sposób nie mogą więc dotyczyć tego, co fizyczne nie jest. W odniesieniu do świadomości i jej stanów stają się więc co najwyżej tylko metaforami - o czym łatwo się zapomina. I biorąc pod uwagę ontologiczną różnicę między tym, co fizyczne, a co nie, są to metafory zwodnicze i karkołomne, bo dyskretnie (a równocześnie nachalnie) stawiające umysł w rzędzie obiektów materialnych. Oczywiście brak adekwatnych terminów opisujących „śmierć” duszy, niemożliwość wyobrażenia sobie tego czy wypowiedzenia w jakikolwiek sposób, nie są rozstrzygającym dowodem na to, że faktycznie ona nie umiera. Są jednak zachowującym pewną moc argumentami.

Jako kontrargumenty wszakże przywołuje się zwyczajowo wyraźne, obserwowalne związki pomiędzy świadomością i jej stanami, a tak zwanym materialnym podłożem umysłu - czyli ciałem, a ściślej mózgiem. Wszelkie zmiany w mózgu powodują zmiany w świadomości - tak nam się rzeczy jawią, tak je obserwujemy i na tej podstawie także np. ludzi leczymy. Najmniejsze bodaj zaburzenia w gospodarce chemicznej czy energetycznej mózgu, jakiegokolwiek uszkodzenia organiczne znajdują swe odzwierciedlenie w kondycji świadomości. Ciężkie zaś choroby mózgu lub jego mechaniczne zniszczenie owocują całkowitym zanikiem funkcji świadomości - przynajmniej wedle znanych nam narzędzi obserwacyjnych i diagnostycznych. Na tej podstawie wyciąga się wniosek, iż sprawnie działający mózg jest warunkiem koniecznym istnienia umysłu. Umysł jest bowiem epifenomenem - produktem ubocznym procesów fizykochemicznych.

Tak się te sprawy prezentują w świetle współczesnych badań - konkludują przeciwnicy nieśmiertelności duszy. Ale czy inaczej jawiłyby się gdybyśmy przyjęli na przykład, że mózg pełni względem świadomości rolę analogiczną do tej, którą pełni radioodbiornik względem „eteru” – fal radiowych? Przecież każda dysfunkcja czy uszkodzenie tego pierwszego powoduje najpierw zakłócenie, potem deformację przekazu; zniszczenie radia owocuje zanikiem jakiegokolwiek w ogóle przekazu. Nikt jednak nie sądzi przy tym, że anihilacji uległy przy tym same fale – po prostu utraciliśmy narzędzie do ich odbioru, do nadawania im zmysłowej formy. Gdyby więc – przyjmijmy na chwilę – tak właśnie było, to czy relacje między świadomością a mózgiem jawiłyby się inaczej? Inaczej mówiąc, kontrowersja ta przypomina trochę spór między zwolennikami systemu geocentrycznego a stronnikami heliocentrycznego. Ci pierwsi przez wieki odwoływali się do oczywistości zmysłowej: słońce krąży wokół Ziemi, ponieważ wyraźnie tak to widzimy. Musiały minąć tysiąclecia, aby zwolennicy drugiej opcji sformułowali pozornie proste pytanie: a jak będziecie to postrzegać gdy przyjmiecie, że jednak jest odwrotnie?

Założmy więc zatem wraz z Platonem, że dusza jest niematerialna i wieczna. Jedną rzeczą wszakże w jej naturze niepokoi – jej fluktuacyjność. Wskazaliśmy bowiem wyżej rozumowanie, które wykazało, że rzecz wieczna musi być tym samym niezmienna, a dusza-świadomość wcale się taką nie wydaje. Przeciwnie: cechuje ją ruch nieustanny, uobecnia się jako niepowstrzymana i nawet nie do końca kontrolowana sukcesja myśli, doznań, percepcji, poruszeń woli, uczuć i wyobrażeń itp. Poznajemy ją jako aktywną, wciąż siebie samą samej sobie opowiadającą (narracyjną) i – by tak rzec – interaktywną, otwartą strukturę, nie zaś jako czysty bezruch umysłowej, wszechbytowej autokontemplacji. Jakże więc z tym problemem radzi sobie Platon? Można wskazać tu kilka rozumowań. Po pierwsze więc – w zgodzie z

platońskim trójpodziałem duszy – można argumentować, iż „niecała” dusza jest nieśmiertelna, a przeto niezmienna. Zmienność dotykałaby więc jedynie wegetatywne i animalne (zmysłowe) części duszy, czyli te, które i tak w wieczności nie mają udziału. Niższe części duszy (czy raczej niższe dusze) są, poprzez mechanizmy cielesności oraz zmysły, strukturalnie z materią powiązane (choć nie pojmujemy jak się to dzieje), i za jej sprawą zmiennością poniekąd „zainfekowane” - wariabilność fizycznego świata, z którym są bardzo blisko, wprawia je w ruch. Natomiast dusza rozumna, czysty intelekt, żyjący wśród rzeczy niezmiennych (np. bytów matematycznych i innych wiecznych praw) i ku nim zwrócony, musi mieć z nimi właśnie wspólną naturę. Chodzi tu Platonowi o ducha wyższego, od materialnych uwikłań dalekiego, oddychającego jedynie pełnią inteligibilnego świata – ten jest niezmienny, nieśmiertelny i wolny.

Można jednak jeszcze inaczej na rzecz niezmienności duszy argumentować: twierdzić mianowicie, że jej *varia* są „powierzchniowe” w tym sensie, że dotyczą ledwie jej stanów, ale nie substancji. Niech posłuży nam tu analogia ze świata fizycznego (choć wiem, że sam przed nią ostrzegałem): woda może przyjmować trzy stany skupienia, w których posiada, jak wiadomo, zupełnie inne cechy. Stany te są jednak odwracalne ponieważ substancja wody nie ulega żadnej zmianie – to wciąż ta sama woda, choć tak różne postacie przyjmująca. I być może podobnie jakoś jest z duszą: owszem, zmienia się, jednak tylko co do stanów – ale nie co do swej substancji i tożsamości. W języku filozoficznym powiemy, że zmienia się w swych przypadłościach, ale nie w istocie; zmiany zaś przypadłościowe w niczym istoty, czyli substancji, nie naruszają.

Można też, w kwestii niezmienności duszy, jeszcze innym podążać tropem: zakładać, iż jej przemiany w ogóle są pozorne: są jedynie odbiciami zmiennego duszy (wcielonej) środowiska. Niech dusza będzie zwierciadłem, a świat materii spektaklem rozgrywającym się wprost przed nim. Lustro będzie reflektować zachodzące zmiany – tworzyć ruchome zjawy. Ktoś o mechanizmie lustrzanym nie mający pojęcia, łatwo mógłby owe widziadła wziąć za rzeczywistość i twierdzić stanowczo, że w zwierciadle samym zachodzą rozmaite ruchy i zmiany. Gdyby lustro miało świadomość nawet ono samo mogłoby dojść do przekonania – przyglądając się sobie – że jest fluktualne... Wedle tego rozumowania dusza byłaby jedynie ekranem, na którym odzwierciedlają się przemiany fizycznego świata, ekranem, który nieraz błędnie zakłada, że jest tym, co na nim wyświetlają.

Poświęciliśmy problematyce duszy więcej miejsca, bo zajmuje ona niewątpliwie kluczową pozycję w całym systemie filozofii Platonskiej – należało więc przyczyny owego centralnego usytuowania przybliżyć. Tak oto widzimy, że jest ona istotnym składnikiem wiecznego świata idei – wszystko, co z tego świata dane jest nam poznawać, oglądamy w niej i poprzez nią. A z uniwersum idei przeświecają jeszcze inne, znacznie jaśniejsze niż byty matematyczne, światła. Chodzi mianowicie o wartości moralne. Przyjrzyjmy się więc teraz temu, co Platon uczynił z Sokratejskim spadkiem.

Sofiści, przeciw którym występował Sokrates, nauczali, że wartości są względne. Oznacza to, że pojęciom etycznym ludzie nadają różne znaczenia, zależnie od czasu, miejsca, okoliczności i charakteru wspólnoty, która się tymi pojęciami się posługuje. Inaczej mówiąc, ich znaczenia są wynikiem konwencji, a konwencje – jak wiadomo – mogą

się zmieniać, jeśli zechcą tego ci, którzy je ustanowili. Nic więc, w ostatecznym rozrachunku, nie jest ani dobre ani złe, szlachetne czy podłe. Wszystko bowiem zależy od okoliczności. Tej myśli – a tym bardziej jej praktycznych, moralnych konsekwencji – Sokrates nie przyjął, uznając ją za szkodliwą, a przede wszystkim nieprawdziwą. Musiał tym samym dowieść, że jest inaczej, że pojęcia moralne posiadają obiektywne, niewzruszone znaczenia, obowiązujące zawsze, wszędzie i każdego. Poszukiwał więc tego, co niezmiennie – niezmiennie prawdziwe i dobre – w naszym myśleniu podług wartości. Sprawa jednak okazała się nieprosta, a argumenty sofistów i przywoływane przez nich na poparcie swej tezy obserwacje, niewygodne i odporne na krytykę.

Jak więc istnieją wartości? Trudno rozdzielić tutaj zwarty sokrato-platoński duet i rozstrzygnąć co twierdził ten pierwszy, a co jego uczeń. Sokrates niewątpliwie sądził, że przy prawidłowym użyciu rozumu możemy dotrzeć do nierelatywnych definicji podstawowych pojęć moralnych. Trudności w tej materii nie dowodzą niemożliwości dzieła, tak jak zawiłości, kłopoty i z konieczności czynione w matematyce błędy nie przesądzają o jej aporetyczności. Trzeba po prostu więcej czasu i rozumu – nieustępliwego badania. Czego zaś nie można póki co zdefiniować, to trzeba życiową ukazać praktyką, w czym Sokrates, jak zgodnie potwierdza tradycja, celował. Jedno wszakże zdaje się być pewne: jeśli chcemy odsłonić prawdziwe wartości, niewłaściwym byłoby wysnuwanie ich z empirycznej rzeczywistości. W tej bowiem wszystko ukazuje się w zdeformowanej samą naturą materii formie. To znowuż tak jak w matematyce: nie znajdziemy w świecie zmysłów idealnego koła czy trójkąta choćbyśmy szukali wieczność całą. Odnajdujemy jedynie ułomne odbicia. Co więcej, nawet te ostatnie rozpoznajemy (i rozpoznajemy jako ułomne właśnie) tylko dlatego, że już wprzód mamy w sobie czyste figur tych obrazy – choć potrzeba

odpowiedniej mocy rozumu, by sobie to uświadomić oraz woli, by chcieć to zrobić. I nie inaczej jest z wartościami: dobro, sprawiedliwość, odwaga występują w świecie materii (czyli empirycznie oglądanej społeczności) w postaciach mniej lub bardziej zdeformowanych, a czasem diabolicznie wręcz wynaturzonych: stanowi o tym, zmienny, chaotyczny i splątany charakter ludzkich spraw, będący ontologicznym odpowiednikiem bezładnej ruchliwości materii, w której są one zanurzone. Gdy oglądamy odbicie własnej twarzy w falującej wodzie, oczom naszym ukazuje się obraz często makabryczny, ledwo (a przy tym karykaturalnie i prześmiewczo)przypominający swój pierwowzór – taka jest bowiem natura wiecznie ruchliwej wody, że jedynie tego rodzaju odbicia może generować. Tak samo dziwaczne, wewnątrz sprzeczne i rozedrgane obrazy wartości odnajdujemy w świecie zmysłów. Nie powinno więc dziwić, że ci, którzy na podstawie tych obrazów próbują wartości definiować dochodzą – jak sofiści – do relatywizmu i niewiary w ich obiektywne istnienie. Tymczasem – zdaniem Sokratesa, a po nim też Platona - trzeba postępować zupełnie inaczej. Trzeba zamknąć oczy zmysłowe, wejść w siebie i tam szukać pierwowzorów. Nie jest to zadanie proste, bo w środku zalega mgła i zdradliwie migocząca nieprzejrzystość. Umysł jest zrazu zupełnie zaczadzony oparami zewnętrżności. Wewnątrz siebie widzimy najpierw jej liczne powidoki oraz snujące się za nimi emocje, wyobrażenia, przybierające zmysłowe kształty lęki, marzenia i rozmaite fantazje. Myśli są niezdolne do skupienia, rozbiegane jak źrebięta, jak sam ten świat. Ten powierzchniowy osad umysłu okazuje się gruby i nieprzepuszczalny, sugerując tym samym, że głębiej już nic nie ma. Że umysł to taki ciemny pokój (użył tej metafory zdaje się Locke), do którego przez pięć niewielkich okienek (zmysłów) wpadają okruchy zewnętrżnego świata, nakładając się na siebie, mieszając i plącząc – tworząc miraże i złudzenia. Oto i cała zawartość umysłu, w której filozof może co najwyżej spróbować zaprowadzić jaki taki porządek. Platon uważa jednak inaczej; należy w tę ciemność wejść i drażyć ją

nieustępliwie, fedrować i rozbijać stopniowo aż przebijemy się do światła, które uwięzione jest głębiej. W słynnym fragmencie „Listu VII” pisze on: „Jednocześnie je bowiem poznawać należy, i fałsz jednocześnie i prawdę o wszelkim istnieniu, w ustawicznym ścieraniu się z trudnościami i w długotrwałym wysiłku, jak to powiedziałem na początku. Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkich możliwości”[13]. Oto więc Platowska metoda: myślowo mieć i rozdrabniać tę zasłonę, rozkładać ją na części pierwsze, przeświecać rozumem i rozgrabiać, by ujrzeć w końcu jej pozbawioną substancji naturę; by pojąć, że jest ona tylko stężalnym w kształty słów i obrazów metafizycznym niepokojem; lękiem, by nie spoglądać w ontologiczne „wstecz”. Praca umysłu musi być nieustanna, jego uważność doprowadzona do granic możliwości, cierpliwość zaś w oczekiwaniu na wynik – bezbrzeżna. Dzieło jest wykonalne, choć arcytrudne. I choć pracę tą wykonuje aktywny intelekt, to jej ostatecznym efektem jest – o ile dobrze Platona rozumiem – czysta kontemplacja tego, co nie daje się już ująć ani w słowa (definicje) ani w obrazy:

„Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, **zapala się w duszy światło** [podkr. – B.] i płonie już odtąd samo siebie podsycając [...]. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby

dla mnie piękniejsze zadanie w życiu, ażeby pisać o tych **tak zbawczych prawdach** [podkr. – B.]i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy? ”[14]

Światła nie da się opowiedzieć, zdefiniować czy objaśnić w słowach, tym, którzy go sami nigdy nie widzieli. Już opisanie blasku słońca fizycznego osobie od urodzenia niewidomej, przekracza możliwości językowego wyrazu, tu zaś mówimy o rzeczywistości zdecydowanie subtelniejszej, tak subtelnej, że świadome swej niemożliwości próby jej opisów spiętrzać się będą później u neoplatoników w istne kaskady apofatycznych paradoksów. Można co najwyżej posłużyć się metaforą opartą na zmysłowym obrazie, która nie uchwytuje jednak treści tego, co się widzi, a jedynie sprawę zdaje z samego oglądania, przekonując umysł, że jest ono w ogóle możliwe. To właśnie robi Platon w słynnym ustępie *Fajdrosa*, słowami wskazując na nadniebną sferę:

„Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy, ani kształty, ani słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, **ogłądać** [podkr – B.] może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje, aż ją obręcz drogi znowu na to samo miejsce przyniesie. A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”[15].

Widzimy zatem, iż ostatecznie, pomimo koniecznej aktywności rozumu, wartości są przedmiotem swoistej formy umysłowego oglądu – nie sposób ich istnienia zadowalająco dowieść, trzeba je po prostu zobaczyć. Praca definicyjna, dialektyczna jak ją niegdyś określano, ma w stosunku do owego oglądu charakter wstępny i przygotowawczy, jej wynikiem jest bowiem ta wiedza „która się z wolna tworzyć musi”. Wierzę Platonowi, iż naprawdę te rzeczy widział. A jeśli widział on – mogą także zobaczyć także inni, o ile mocno zechcą i się do tego przygotowują.

Wszystkie wartości wypływają z jednego źródła, ze wspomianej „istotnie istniejącej istoty” (i w tym sensie są jedynie jej modyfikacjami), którą można odnieść do najwyższej idei – idei Dobra. Dobro – powiada Platon – jest tym dla świata duchowego, czym Słońce dla świata fizycznego: warunkiem istnienia i poznawalności. Wartości nie są więc czymś co nieudolnie acz nieraz nachalnie staramy się „dokleić” do moralnie indyferentnej rzeczywistości fizycznej – wartości stanowią fundament bytu, nawet tego pośledniego bytu (a właściwie quasi-bytu) materialnego. Ustanawiają każdą realność, choć czynią to w sposób skryty przed naszym codziennym spojrzeniem (istota bowiem – co wiemy już dzięki Heraklitowi – lubi się skrywać). Nie może być inaczej skoro wartość najwyższa – Dobro – okazuje się być tożsama z czystym i jasnym istnieniem. Świat jest przeto pierwotnie aksjologiczny, a dopiero wtórnie fizyczny. Światło jest bowiem we wszystkim co istnieje i posiada formę, jego granicą jest zaś czysta materia z całym swym tępym i denerwującym bezwładem: empirycznie wprawdzie realna, ale ontycznie pusta, czysto prywatywna. Platoński paradoks polega na tym: materia jest i równocześnie, w głębszym sensie, właściwie jej nie ma. Jest mroczna, groźna, pochłaniająca, a jednak w zasadzie nie istnieje, jest swoistym myślowym

nieporozumieniem, wynikłym z nieporadności zmysłów. Platoński dualizm asymptotycznie zbliża się do monizmu. To napięcie przenika całą metafizykę ateńskiego mistrza. Do kwestii tej przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Tak oto ujawnia nam się w pełni topografia Platońskiego świata idei. Wspomnieć jeszcze należy o ideach rodzajów i gatunków. Materia, jako rozumności pozbawiona i skazana na wieczny rozkład, nie mogłaby wytworzyć sama z siebie żadnej formy. Oznacza to, że każda forma, w tym również te, które obserwujemy w świecie przyrodniczym, musi mieć swój idealny pierwowzór – przyczynę formalną, jak będzie to określać Arystoteles. Istnieć tedy musi idealny kraj (z duchowymi i niematerialnymi roślinami, zwierzętami, górami i strumieniami – jakże je sobie wyobrazić?) zwany przez Platona Duszą Świata, którego widzialna ziemia jest tylko cieniem. I jak cień właśnie ona bytuje: jest postrzegalna, możemy ją oglądać, badać mierzyć, obserwować ruchy i zmiany, jakim podlega, możemy nawet się nią zachwycać, a równocześnie pojmować musimy, że cały pozór istnienia zawdzięcza wyłącznie temu, czego jest cieniem, sama z siebie nie posiadając żadnej substancji. Cała jej soczysta zmysłowość, jej upojne kształty, barwy, smaki są tylko widmami igrającymi na chropawych, twardych i zimnych ścianach głębokiej jak studnia jaskini.

W całym tym pejzażu idealnego świata punktem newralgicznym, ściągającym nieuchronnie uwagę i namysł, jest człowiek. Stanowi on bowiem punkt przecięcia dwóch światów, „miejsce”, w którym to, co najwyższe spotyka się z tym, co najniższe: wbrew prawdopodobieństwu, wbrew myślowym nawykom, spotykają i dotykają się jakoś przeciwstawne bieguny bytowej architektury. Ta swoista różnica potencjałów generuje wielkie metafizyczne napięcie,

kosmiczne iskrzenie, określające cały ludzki (i być może nie tylko ludzki) los. Spotkanie wiecznego z czasowym, doskonałego z marnym, umysłowego z bezrozumnym, czującego z nieczułym, zachodzące na skutek złączenia duszy i ciała, jest naczelnym wydarzeniem dziejów bytu. Grecy określali je niekiedy słowem *tolma*, jako że jego nieuchronnym skutkiem stało się wkroczenie cierpienia - które odtąd kształtuje postać widzialności i jej bycie - w świat.

Jak właściwie doszło do tego upadku, do owego fatalnego w skutkach „zmieszania”, którego widowym efektem jesteśmy my sami – ludzie - w tej dziwacznej, hybrydalnej, doczesnej kondycji, którą tak uporczywie – choć nieskutecznie – usiłujemy uznać za właściwą nam i pierwotną? Platon wielokroć krąży wokół tego tematu, wydeptując myślowe ścieżki, które przemierzać będą potem neoplatonicy, gnostycy, a do pewnego stopnia także rzymscy chrześcijanie i mędracy żydowscy. Problem upadku stanowi jedno z najbardziej niepokojących, a równocześnie nieprzeniknionych zagadnień, które stają przed ludzkim umysłem. Przecinają się w nim drogi metafizyki, teologii, antropologii, etyki, soteriologii i – codziennego życia. Mniej lub bardziej dosłownie wyrażoną intuicję upadku znajdujemy w całym szeregu heterogenicznych opowieści mitologicznych i doktryn religijnych rozsianych po całym globie. Przypuszczenie, że „coś jest nie tak”, „że coś się stało” z ludzką kondycją towarzyszy człowiekowi niemal od zarania, począwszy od pierwszych odczytywalnych dziś dla nas śladów, jakie pozostawił ludzki duch. I w większości przypadków strukturalnie powiązane jest ono z dręczącym pytaniem: *unde malum?* Te dwie kwestie wydają się ściśle do siebie przylegać: upadek i zło, podług tej intuicji, łączy bowiem związek przyczynowy. Jak to możliwe, że taka intuicja pojawia się w ludzkim umyśle? Jak można by ją wywieść ze struktury świata samego? Co powoduje, iż człowiek postrzega sam siebie jako „upadłego”? Upadłego w porównaniu z czym, z jakim swoim

istnieniem? I co o tym wcześniejszym istnieniu może wiedzieć? Platon stara się odpowiedzieć na te pytania. I, jak ma to w swoim zwyczaju gdy sięga do prawd naczelnych i zbawczych, posługuje się przy tym barwnymi zmysłowymi obrazami, mającymi niejako zrekompensować nieuchwytność i trudność rzeczy samej, uzmysłowić to, co istotowo niezmysłowe.

Oto, co mówi on w *Fajdrosie*: dusza mianowicie

„doskonała jest i skrzydlata, więc po niebie lata i całym światem włada, i gospodaruje w nim jak u siebie w domu. A jeśli pióra straci, spada, aż coś stałego napotka, uchwyci i zamieszka tam, ciało ziemskie na siebie wzięwszy, które teraz, niby samo z siebie, poruszać się zaczyna dzięki jej sile i nazwę otrzymuje wszelkiej istoty żywej. Taki kompleks duszy i ciała nazywa się śmiertelnikiem. [...] Ale dlaczego dusza skrzydła traci, dlaczego jej odpadają, weźmy to – przyczyna jest taka mniej więcej: Przyrodzoną mają skrzydła siłę, to, co ciężkie podnosić w górę, w niebo, gdzie bogów rodzina mieszka. Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek – to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy. Takim pokarmem się żywią i z niego rosną najszybciej pióra duszy, a od bezceństwa i zła marnieją i nikną. [...]”[16].

Dusze podążają w orszaku bogów, okrążając Równinę Prawdę, jednak

„Rydwany bogów równiuteńko idą, łatwo nimi kierować; inne wozy gorzej. Bo koń, który **ma w sobie zło** [podkr. – B.], ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie, jeśli go woźnica dobrze nie wychował. Tu się dusza

najwięcej trudzić i wyęźać musi”[17].

Utrzymanie się w orszaku bogów, kontemplacja „tego, co ponad niebem”, okazuje się być jednak zadaniem, któremu trudno sprostać duszom. Do niebiańskiej krainy zakrada się groźny nieporządek, nie licująca z pełnią i spokojem nadniebnych krain dysharmonia:

„A z innych dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najpodobniejsza, ponad głowę woźnicy w miejsce poza niebem zagłąda i drogę okrężną odbywa, ale jej konie przeszkadzają ciągle, tak że ledwo może bytom rzeczywistym się przyjrzeć. A inna raz się podnosi, raz zniża; konie jej patrzeć nie dają, więc jedno zobaczy, drugiego nie dojrzy. A inne za nią, choć się wszystkie rwą do góry, nie mają sił dotrzymać kroku, toną w tłumie, który je okrężną drogą niesie, depcą się nawzajem i roztrącają, bo się jedna ciśnie przed drugą. Robi się ciżba, hałas, ścisk i pot okropny. Przez niedołęstwo woźniców niejedna tam zostaje kaleką; niejednej się skrzydła połamią. Wszystkie razem zmordowane strasznie, jako iż niegodne były bytu rzeczywistego oglądać, odchodzą, a odszedłszy pożywają pokarm prawdopodobieństwa. A czemu się tak rwą gwałtownie, żeby oglądać zagony prawdy, widzieć, gdzie one są – to dlatego, że tam właśnie na tym łąnie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry” [18]

Choć obraz ten niepozbawiony jest pewnego dramatyzmu Platon, jak na klasycznego Greka przystało, ze spokojem wyraża ową wizję upadku dusz (spokoju tego braknie późniejszym neoplatonikom, a zwłaszcza gnostykom), mimo pełnej świadomości jego ponurych konsekwencji. Przyczyny zatem owego kolapsu – wyczytać tu możemy – leżą bez

wątpienia po stronie dusz, z których jednak każda – co istotne – zawiniła indywidualnie. To każdy z nas z osobna i osobiście, drogi Czytelniku, tłoczył się i tumult robił tam, pod Równiną Prawdy, nie mogąc zapanować nad narowistym, pełnym żądz „czarnym rumakiem”, którego gdzieś w sercu nosimy. I to w jakim dziś jesteśmy stanie wprost od owej przewiny zależy. Jeśli bowiem dusza jest nie tylko nieśmiertelna, ale i odwieczna, jej historia, staje się historią kosmiczną, o nieogarnialnym wręcz zasięgu. Jest to bowiem jedna z nieuniknionych konsekwencji złożenia jej samej (tego, co wieczne) i ciała (tego, co czasowe i krótkotrwałe), że ta pierwsza – przed zaistnieniem tymczasowego kompleksu, którym dziś jestem – miała swoją pre-historię i będzie miała po nim historię dalszą. Platon skłonił się ostatecznie do koncepcji metempsychozy, która wyjaśniała przebieg dziejów duszy, a równocześnie rozwiązywała zagadkę przygnębiającej, wyjściowej nierówności losów poszczególnych istot ludzkich.

W każdym razie przyczyna upadku duszy tkwi w niej samej – nikt jej w materię siłą nie strącił, ani przemocą w ciemność nie porwał. Z przywołanego wyżej opisu możemy wywnioskować, że jest w niej jakaś skaza, jakieś pierwotne zło, uosobione w postaci czarnego konia, który „ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie”. Stanowi on elementem „rydwanu” symbolizującego całą wewnętrzną strukturę duszy. To element anarchiczny, nieprzewidywalny i krnąbrny, który z niewyjaśnionych przez Platona przyczyn, odwraca się od Światła i rwie się ku ciemnościom niebytu – czyli materii - jak gdyby w duszy od początku była pierwotna, „grzeszna” chęć wcielenia; a być może pożądanie osobności (posiadania odrębnego od wszystkiego, samowładnego „ja”) lub pragnienie ekspandowania – pochłaniania i czynienia własną dokolnej rzeczywistości? Może to umiłowanie mroku bądź żądza ślepa szukająca dopiero swojego przedmiotu, przedmiotu, który objawi się w końcu jako zmysłowa rozkosz – sycenie się materią, ekstazy

ofiarowywane przez własne ciało? W każdym razie w duszy jest coś „czarnego”, domagającego się kontroli, „przepracowania”, oczyszczenia... Pozostałe składowe duchowego organizmu – koń biały i woźnica – wpatrzone są jednak na nadniebną krainę. Nakierowanie to jest nawet natarczywe, nachalne, chciałoby się powiedzieć – przepełnione pragnieniem. To właśnie ta namiętność powoduje – okazuje się w nie mniejszym stopniu niż „czarne” porywy duszy - ów tragicznych w skutkach ścisk i chaos, na skutek którego okaleczone dusze spadają w otchłań, albo – zrezygnowane – same zaprzestają poznawania prawdy: odwracają się i odchodzą w milczeniu. Wydaje się, że to sama pożądlivość jest przyczyną upadku: bez względu na to czy skierowana jest „w dół” czy „w górę”, przynosi fatalne konsekwencje: okaleczone dusze udają się na bolesne wygnanie – wpadają w doczesny świat. Pożądanie jest zawsze jakimś wychodzeniem z siebie, z własnej autarkii, poszukiwaniem inności, by się z nią związać i w niej zaczepić. A wyjście z siebie jest znowu odkryciem i obnażeniem siebie – wydaniem na zawód, niedosyt, zranienie. W każdym razie, w świecie materii pojawia się cierpienie ponieważ pojawia się świadomość i czucie[19].

W *Fedonie* Platon opisuje stan wcielonej duszy, a opis ów jest wyraźnie emocjonalny, mistrzowi nie udało się zachować racjonalnego chłodu i dystansu do sprawy:

„jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami

różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie. Toż i wojny, i rozruchy, i bitwy znikądinąd nie pochodzą, tylko z ciała i jego żądz. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni. I dlatego nie mamy kiedy oddawać się filozofii; przez to wszystko. A koniec wszystkiego jest taki, że jeśli ono komuś z nas da kiedy pokój i człowiek się zwróci do rozważań nad czymś, ono znowu podczas rozważań zaczyna się zgłaszać na wszystkie sposoby, sprawia nam zamieszanie i niepokój i myśl płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy. Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli ktoś z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, wedle tego toku myśli, a za życia nie. [...]. A jak długo żyjemy, najwięcej się chyba potrafimy do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmazy, póki nas Bóg sam nie wyzwoli. Wtedy czysti, wyzwoleni z nie rozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane”[20].

Tak oto widzi Platon ciało i duszy z nim przebywanie. Nazywa je „wielkim złem” ze względu na moralny, poznawczy i egzystencjalny wpływ, jaki wywiera na uwięzioną w nim duszę. Związek ich jest toksyczny: dusza w ciele nigdy nie osiąga tego, co jest przedmiotem jej istotnego pragnienia. Pragnienie to bowiem mogą zaspokoić tylko rzeczy wieczne, a takim nie jest ani ciało ani nic z tego, czym się ono otacza. Ku czemukolwiek się umysł w tym świecie zwróci, cokolwiek

zechce uczynić swoim i własnym, to rozpada się niemal na jego oczach, rozciągnięte aż do zniknięcia w strumieniu czasu – rozpuszczone w nim w końcu bez śladu. Chwytnie się czegokolwiek w świecie materii przypomina dziecięce uganie się za mydłanymi bańkami: moment uchwycenia jest równoznaczny z unicestwieniem tego, co zostało złapane. I, podobnie jak dzieci, nie zrażeni tym faktem, rzucamy się ku następnym bąbelkom. Ale w końcu ta gonitwa przestaje być zabawna, w końcu pojmujemy – przynajmniej powinniśmy pojąć – że jest absurdalna i tragiczna. Że boli. Że odsłaniając się w pragnieniu skierowanym ku materii wydajemy swój umysł na męki niespełnienia i drażniącego niedosytu, wiodące ostatecznie w bure odmęty metafizycznej melancholii. Co więcej, ciało rzeczywiście wymaga nieustannej troski i służby. Jego materia, dzięki duszy, staje się żywym, czującym stworzeniem. Naszym własnym stworzeniem, przywiązany do nas niczym pies do pana. Raz godnym litości i troski, innym razem nieposłusznym, krnąbrnym, w końcu przerażającym w swej dzikiej zachłanności, ale zawsze próbującym nas sobie na różne sposoby podporządkować – uczynić swe własne sprawy jedynymi sprawami. Ciało w istocie potrafi wznieć takie umysłowe żądze, które wywołują wojny i niszczą światy. Nasz obecny świat zapewne też zostanie zniszczony przez ludzką, zachłanną pożydlwość – znieśliśmy bowiem wszelkie dla niej ograniczenia, podsycamy jej płomień najbardziej łatwopalnymi fantazjami i pragnieniami. A ciało, jako część świata materii, jest niczym starożytny wąż Urobuos, odwiecznie pochłaniający sam siebie, odwiecznie sam siebie głodny. Bo materia zaprasza nieustannie do rozkoszowania i napełniania się nią, do smakowania jej, do błogiego i pełnego przyjemności jej zażywania. Uwodzi i czaruje kształtami, barwami, smakami i zapachami. Jest dla nas wystrojona, wymalowana i pachnąca. Kokietuje formami, rozpala wolę swą senną uległością. Zaleca się i zachęca, by po nią sięgnąć. A kiedy staniemy się jej powolni odpływamy, odklejamy się od siebie, wpadając w jej dialektykę: szybko nasyceni, jeszcze szybciej stajemy się

znów głodni. I tak bez końca. Albowiem jakkolwiek rzecz materialną posiadamy, nawet najdelikatniej z nią obcuując, już od razu przeczuwamy jej pełzający w czasie kres – pożegnanie zawarte jest już w samym z nią powitaniu.

A jednak, w tym dziwnym świecie materii i ciała, widoczne są jakieś przebłyski, oświetlają go niekiedy osobliwe prześwity, odsyłające do czego innego niż on sam. Coś się w umyśle aktywuje, uruchamia nieczynna dotąd potencja, tak iż widzi on jakby „poprzez” materię i „poprzez” czas; anonsuje mu się wówczas - i w końcu ujawnia w oglądzie niczym znak wodny – migoczący delikatnie, transcendentny Wzór rzeczy, pozaczasowa architektura Bytu. To trochę tak jak wówczas gdy oglądając fotograficzny negatyw nagle spośród jego niezrozumiałych plam i kształtów wyłania się w myślowej wizji to, czego jest on odwróconym obrazem. A dzieje się tak wtedy, gdy przypominamy sobie moment, w którym fotografia została zrobiona, gdy sięgamy w głąb czasu - czyli w głąb umysłu. Owo wspomnienie przemienia czarnobiałą, turpiczną w swoim odwróceniu formę negatywu w żywy, napełniony znaczeniem, życiem i kolorami obraz. Platon owe intruzje prawspomnienia nazywał anamnezą. (Z tej samej sfery co owe praobrazy pochodzą chyba także te rzadkie, bo jasne, pogodne i uwalniające, odczucia dotyczące śmierci). Między światem idei a tym zmysłowym istnieje bowiem relacja naśladownictwa tego pierwszego przez ten drugi; dlatego jeśli wiedzieć jak patrzeć i jak rozumieć świat empirii, wyprowadzać nas on może poza samego siebie, ku temu, czego jest odbiciem i czego – jako refleks właśnie – zachowuje istotny sens. To jakby powrót do domu albo wybudzenie się ze snu. Albo wyjście z jaskini jak ujmował to autor *Fedona*. Zmiana postrzegania jest bowiem przemianą bycia, to pierwsze jest od tego drugiego właściwie nieodróżnialne: jesteśmy tym, co i jak widzimy, zarówno w zewnętrznym, jak i wewnętrznym oglądaniu. Dlatego

właśnie przemiana postrzegania może nas przenosić w inne światy. Do takiej metafizycznej przeprowadzki Platon nas z całą mocą zachęca – pokazuje, że jest ona i możliwa, a tym samym konieczna.

Cóż nam jednak dziś po Platonie? Co wyjaśnić może, co oświetlić, jego filozofia po przebiegłych dwudziestu pięciu wiekach, w świecie technologii, masowości, upadku umysłowej kultury i zaniku metafizycznego przeżywania rzeczy – i nas samych? W świecie wszechobecnego nadmiaru zmysłowych form i mentalnych śmieci coraz gęściej opasujących swymi wirtualnymi chmurami, zmęczony i wydrążony świat? Świat wyraźnie już schyłkowy, znużony samym sobą i swymi cyrkularnymi przemianami odwiecznie tego samego w nieuchronne to samo, wydrenowany z wiary w ostateczną ważność i prawdziwość czegokolwiek?

Otóż może właśnie w takim świecie platonizm w pełni ujawnić może swoją nieprzemijalną wartość. Nigdy nie brakowało ludzi, którzy czuli się nieswojo, obco w widzialnym uniwersum. Wbrew wszelkiemu naturalizmowi czy biologizmowi, który każe odnajdywać się w świecie jak we własnym domu, a co za tym idzie akceptować jego prawa, ogarnięci byli wyraźną, antyświatową awersją. Nie uznawali oni zastanych zasad, mając pełną świadomość, że nie da się ich zmienić; buntowali się, wiedząc, że bunt ów nie ma szans powodzenia; rozpaczali nad obecnością cierpienia, śmierci i przemijania, mimo, że desperacja w obliczu tego, co „naturalne” nie ma, wydaje się, żadnego sensu. Cała ta ich duchowa postawa była możliwa dlatego, że mogli pomyśleć i wyobrazić sobie inny świat, że mogli tego innego świata zapragnąć i żyć niemal wyłącznie tym pragnieniem. George Steiner powiada w tym kontekście: „Przeczenie (czy jest możliwe cokolwiek innego?), podejrzenie – tak oporne na falsyfikacje – że jest jakaś

nieosiągalna ‘inność’, nadaje naszej rozgrywającej się w prostocie świata egzystencji charakter niespełnienia. Jesteśmy stworzeniami przenikniętymi wielkim pragnieniem. Zaciekle chcącymi powrócić do miejsca, któregośmy nigdy nie poznali. ‘Irracjonalność’ tego poczucia transcendencji **nadaje rozumowi godność** [podkr. – B.J]. Pragnienie wzlotu wyrasta nie z tego, że ‘tam coś jest’, lecz z tego, ‘że nie ma tego tutaj’”[21]. Skąd jednak w człowieku możliwość owej niewyraźnej, półsennej jakby, choć przejmującej do szpiku imaginacji? Jak z tego tutaj kosmosu można wywieść wyższe i szlachetniejsze dziedziny, ową świetlistą inność? Skąd impuls i siła do tego, by odrzucać ten ponury spektakl, który narzuca się jako jedyna realność? Z jakiego źródła wypływa pragnienie innego zupełnie domostwa? I w końcu: czy byłoby ono w ogóle możliwe gdybyśmy gdzieś w duszy nie nieśli prawspomnienia Domu Istotnego? Wszak nie podobna chyba chcieć usilnie tego, czego w żaden sposób się nie zna i zupełnie nie pojmuje. Jakiś ślad, jakiś znak radykalnej inności – pozaświatowości - musi chyba w umyśle zalegać, niepokoić go, przyprawiać o bezsenność, odsyłać poza gwiazdy i wszelkie niebieskie sklepienia. W każdym razie, wszelcy metafizyczni dysydenci od wieków znajdowali schemat wyjaśniający ich biedę u Platona właśnie i jego następców. I sądzę, że nie brak ich także dziś – owych kontestatorów, outsiderów, życiowych wykolejeńców i rebeliantów bez armii - choć może trudno im dziś swą opozycyjność wyrazić, jako że wiele niezbędnych po temu metafor dawno już skostniało i straciło swą moc. Nie bardzo też wiadomo do kogo i po co mieliby o swych odczuciach mówić – nie mieszczą się one wszak w konwersacyjnej normie zwyczajowego *small talk’u*, są zbyt intymne dla zużytych w codzienności słów. Wśród masy ludzi przygniecionych i omotanych gęstwiną tego świata, zmęczonych jałowością dni, samotnością, pustką własnych umysłów i powierzchownością sprokurowanych z byle czego marzeń, z pewnością jest jednak wielu takich, którzy odnajdują lub odnaleźć mogą – jeśli zechcą – u Platona przekonujące i myślowo wykwiłtne objaśnienie

własnej kondycji. Mistrz woła z metafizycznego „Skądinąd”, którego współczesnemu człowiekowi brakuje - boi się on bowiem dać wiarę przekonaniu, że jest jakieś „gdzie indziej”, w stosunku do którego obecne bytowanie jest tylko pracą przygotowawczą – szukaniem podstawy. Paradoksalnie, taki „eskapizm” jest chyba warunkiem koniecznym godnej egzystencji i tworzenia wysokiej kultury („godności rozumu”). W każdym razie, taki wniosek można wysnuć przypatrując się dziejom kultury.

Ale chyba nie o to tylko chodzi. Można bowiem na całą współczesną cywilizację spojrzeć z Platońskiego kierunku. Byłaby ona wówczas jakąś osobliwą – w pewien sposób nawet godną podziwu - próbą urzeczywistnienia w materii idealnego, szepczącego gdzieś z nieświadomości prawzoru. Współczesny świat chce bowiem wieczność odnaleźć pośród materialnych dziwotworów, stworzyć niezmiennosc i doskonałość w samym sercu czasu i przemijania. Nie chce on rezygnować z rozkoszowania się materią, a równocześnie jeszcze za życia pragnie wkroczyć w świat idei, ale idei zmodyfikowanych, zmysłowych – dotykalnych i konsumowalnych. Formy materii muszą stać się – i nad tym właśnie pracujemy – równie doskonałe, co ich niezmysłowy wzorzec, ciała równie nieskazitelne co wyobrażenia ciał. Z pomocą przychodzi nam tzw. wirtualny świat: wciąż jeszcze zmysłowy, a równocześnie już uwolniony od ciężaru i chorób rozciągłości, przez co posłuszny myślom i marzeniom. Zresztą, od zarania człowiek miał – jak inne stworzenia – przystosowywać się do środowiska, wołał, dostosowywać je do swych życzeń i fantazji. Od początku potrafił stwarzać w umyśle światy lepsze niż ten, który jest wokół. Dziś, dzięki technologii, czyni to z większą łatwością niż kiedykolwiek dotąd. Chce tedy, przede wszystkim, uwolnić materię od przemijania, wyjąć z niej jej własne serce, a w zamian włożyć własne pragnienie bezmiernego trwania (czyż nie to postulowało także chrześcijaństwo ze swą nauką o

cielesnym zmartwychwstaniu?). Uporczywie stara się on oczyścić świat z cierpień, chorób i śmierci i w ogóle wszelkich śladów przemijania, przyznając tym samym rację Platonowi, że obce są one najgłębszej ludzkiej naturze. Nie znosimy wszak oznak rozpadu we własnym otoczeniu i we własnym ciele – wytrawiamy je instynktownie niczym ogniska gangreny, choć ich pojawianie się winno być dla nas równie naturalne co wschody i zachody słońca. Pragniemy nieśmiertelności tworząc długowieczną kulturę (wytwarzając przedmioty, które „przeżyją nas samych) i chodząc na badania profilaktyczne. Nie lubimy odpadających tynków i zacieków rdzy, zmarszczek i próchnicy. Odłóżonych tapet i starych ubrań nietaktownie przypominających minione nie wiadomo kiedy lata. Krępują nas i napawają smutkiem niedołęzni ze starości ludzie i umierające zwierzęta – cała ta niepokojąca a zarazem bezwstydną fizjologiczność materii. Wszystko to jakoś brzydko odstaje od hołubionych w wyobraźni idei. My chcemy soczystej pełni istnienia. Chcemy wieczności. Tyle że, w przeciwieństwie do Platona, zupełnie już nie wiemy gdzie ich szukać. I jak bez nich żyć.

*Prof. Bartosz Jastrzębski*

[1] Cyt. za: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wociał, Kraków 2007, s. 169.

[2] Ibidem, s.160.

[3] I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 42.

[4] Cyt. za: W. Jaeger, op. cit., s 186-187.

[5] Ibidem, s. 185.

[6] Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Gorgiasz. Menon*, Kęty 2002, s. 78.

[7] Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990, s. 19.

[8] Cyt. za: P. Świercz, *Mythos i logos w orfickiej koncepcji nieśmiertelności*, [w:] *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. K. Kołakowska, Kraków-Lublin 2011, s. 140.

[9] Ibidem

[10] Cyt. za: K. Kołakowska, *Orficki charakter poematu Empedoklesa*, [w:] *Orfizm i jego recepcja...op. cit.*, s. 49.

[11] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 10-19.

[12] Ibidem, s. 18.

[13] Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, 344b

[14] Ibidem, 341c-d

[15] Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, 247 D-E

[16] Ibidem, 246C-E

[17] Ibidem, 247B

[18] Ibidem, 248A-C

[19] W późnym dialogu *Timajos* (41e-42d, przeł. P. Siwek) Platon już inaczej przedstawia przyczynę wcielenia duszy: dzieje się to na mocy celowej aktywności Demiurga, który taką decyzję podjął, realizując tym samym ich przeznaczenie. Starzejący się Platon chce się jakby pojednać ze światem i z Demiurgiem: ten ostatni uczyniłszy dusze z „mieszaniny podrzędnych stopni”, „Wyznaczył jedną duszę dla każdej gwiazdy. Umieścił je na nich jak na rydwanach i pouczył o naturze świata. Potem ogłosił im **prawa przeznaczenia** [podkr – B.]: pierwsze urodziny będą te same dla wszystkich, aby nikt nie był skrzywdzony przez niego; każda dusza zasiana w czasie, który jej odpowiadał, miała wydać na świat żyjące jestestwo, które by było najzdolniejsze do

oddawania czci Bogu; [...]. Gdyby w chwili gdy dusze będą **pod wpływem konieczności** [podkr – B.] wszczepiane do ciał, dodało się coś do tych ostatnich, a coś innego od nich odjęło, wtedy z konieczności zrodzi się we wszystkich jestestwach żyjących najpierw ta sama naturalna zdolność odbierania wrażeń zmysłowych obudzanych gwałtownymi podnieceniami, następnie miłość zmieszana z przyjemnością i bólem, ponadto strach, gniew i skłonności, które z nich wypływają lub przeciwnie, które są im z natury przeciwnie. Jeśli ludzie zapanują nad tymi skłonnościami, będą żyli w sprawiedliwości. Jeśli, przeciwnie, zostaną przez nie opanowani, będą żyli w niesprawiedliwości”. Platon stara się unieważnić w ten sposób cały dramat wcielenia: dramat nie jest dramatem – lecz rozumnym działaniem – skoro jest celowy. Dusze od początku, w zgodzie z przeznaczeniem, miały się wcielić, by wzrastać w ciałach niczym w inkubatorach, wzrastać „na chwałę” Demiurga i ku jego czci. Wcielenie to może bolesny, ale konieczny, całkowicie wpisany w kosmiczny porządek mechanizm.

[20] Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, 66B-67A.

[21] G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2004, s. 22-23.