Cezary Wodziński

Agathon Fragmenty epifaniczne

Dla Wielkiego Agatologa z Łopusznej

Na granicy widzenia

„Poza byciem i bytem” – „poza dobrem i złem”: granice tego, co dostępne widzeniu. Ograniczenie przestrzeni regulowanej przez metafizykę różnicy ontologicznej i metafizykę różnicy aksjologicznej. „Poza...” nie odsyła tu „na zewnątrz”, nie odkrywa porządku „poza widzeniem”, nie może bowiem odsłonić czegoś, co niewidoczne. Zakreśliła jedynie granice (horyzont) fenomenologicznej widzialności. „Tam” nic już nie widać. Język poprzestaje na opisie momentu granicznego. „Dalej” – brak języka.

Dopóki pozostajemy na gruncie fenomenologii – a przecież przebywamy na tym gruncie „zawsze”. Nie potrafimy przenieść się „gdzie indziej” – „tam”, gdzie nie obowiązuje już zasada fenomenologicznej tożsamości między „widać, że...” i „wiadomo, że...”. Jedyne dostępne nam grunto widzenia opuszczamy bezwiednie. Na skutek „doświadczeń epifanicznych”, które usuwając wiadomy i widomy grunt, rzucają nas w *Abgrund* „niewidomego” i „niewiadomego”. „Poza bycie i byt” – „poza dobro i zło”: w owo „Nic”, które zatrzymując się na granicy języka ontologii i aksjologii nazwalibyśmy pochoinnie porządkiem pre-

-ontologicznym i pre-aksjologicznym zarazem. „Pochopnie”, albowiem chcielibyśmy w ten sposób nazwać to, co w tych właśnie językach wymyka się nazywaniu.

Być może jednak brak języka nie oznacza braku słów? Być może docierają do nas „stamtąd” słowa, których sens potrafimy – z trudem – odczytać, choć nie znamy języka, w jakim zostały wypowiedziane? „Z trudem”, jako że ich sens wymaga od nas wysiłku samozakwestionowania znaczenia języka, dzięki któremu możemy cokolwiek widzieć. Zdać się na niewidzenie i bezwiedność – na pozbawienie języka (samoślepienie?), by przemówiły do nas „słowa” spoza granicy widzenia? Z pewnością jest to jedyna „pozytywna” nauka płynąca z epifaniki (i apofantyki) zła. Lecz „zło” – zło epifaniczne – którego sens stał się radykalnie nieczytelny w języku różnicy ontologicznej i różnicy aksjologicznej, nie jest jedynym słowem „spoza”...¹

Słowo „spoza”

Platon powiada: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. My rozumiemy w naszych językach: „idea dobra”. Heidegger przestrzega: pojmujemy τὸ ἀγαθόν zgoła nie po grecku, dokonując takiego – zdawałoby się: oczywistego, dyktowanego semantycznym i historycznym pokrewieństwem – przekładu (zob. PL, 224–225). Zwłaszcza, że „dobro” myślimy jako „dobro moralne” i – ostatecznie – lokujemy je w porządku „wartości”. Jeśli zaś, zgodnie z nowożytnym ujęciem idei jako *perceptio* (przedstawienie podmiotowe), idea dobra jawi się nam pod postacią „idei najwyższej”, która ma zarazem stanowić najwyższą „wartość” samą w sobie, w jakimś hierarchicznym porządku partycypacji, wówczas nie pojmujemy już niczego z pierwotnego Platńskiego sensu ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

Kłopotliwość naszej sytuacji hermeneutycznej polega na tym, że aby dotrzeć do źródłowo greckiego (tu: Platńskiego) sensu tej idei, musimy, po pierwsze, pozbyć się naszych „naturalnych” (wrodzonych) nawyków językowych (*sc.* dokonać redukcji znaczeń, które pozwalają się nam orientować „w”- i „ku”- dobru); po wtóre zaś, zdani jesteśmy na szczątkową zaledwie rekonstrukcję sensu greckiego, albowiem całość kontekstu językowego, w jakim ów sens został zapisany, nie jest dla nas

¹ Fragment większej całości.

dostępna. Idea το ἀγαθόν pozostaje tedy słowem „spoza” języka w podwójnym znaczeniu.

Praca dekonstrukcji

Droga wiodąca od idei ἀγαθόν do „idei dobra” w znaczeniu aksjologicznym nie przebiega jednak po przypadkowych manowcach. Platon nie jest bez winy – ponosi szczególną odpowiedzialność za zniekształcenie źródłowego sensu, które dziedziczą nasze języki. „Ponosi odpowiedzialność” w mocnym znaczeniu, ponieważ projektuje tor, w którym zachodnie myślenie toczy się po dziś dzień, tj. po „czasy Nietzschego”. Tym torem jest „metafizyka”, spajająca Platońską „ideę dobra” z Nietzscheańskim „myśleniem wartości”. W lapidarnym skrócie (szerzej zob. HPZ, 510–532): posługując się formalnym greckim schematem semantycznym, zgodnie z którym istotą ἀγαθόν jest „umożliwianie czegoś” (zob. dalej), Platon utożsamiał „ideę dobra” z byciem bytu, a tym samym wyłożył bycie jako warunek możliwości, jako „apriori”, umożliwiający i warunkujący pojawienie się wszystkiego, co jest (*sc.* bytu). „Poprzez Platońską wykładnię idei jako ἀγαθόν bycie stało się tym, co umożliwia byt jako taki, stało się warunkiem możliwości bytu, stało się warunkującym. [...] Wraz z Platońską wykładnią bycia jako idei zaczyna się filozofia jako metafizyka” (N, 301–302). Meandryczna droga metafizyki zorientowana jest „od początku” na myślenie bycia jako woli mocy, która ustanawia wartości i stanowi ich aprioryczny warunek możliwości – co „u kresu” metafizyki dochodzi do głosu w filozofii Nietzschego. Platońska idea ἀγαθόν nie ma wprawdzie nic treściowo wspólnego z pojęciem wartości u Nietzschego, ale funduje formalny schemat – bycie jako „apriori” bytu – który w rozmaitych kształtach powiela się w kalejdoskopicznych dziejach metafizyki. Wykładnia bycia w formie „apriori” przesądza również o podstawowym charakterze dziejów metafizyki jako ontoteologii (zob. szerzej: HPZ, 448–454). Bycie umożliwiające byt wykładane jest w dalszym przebiegu (od Arystotelesa, który toruje drogę teologii i filozofii chrześcijańskiej) jako to, co będące w stopniu najwyższym, *sc.* jako byt najwyższy, oznaczający „pierwszą podstawę”, „praprzyczynę”, „rację ostateczną” czy „samoistną przyczynę” wszystkiego, co jest, a więc jako *Deus Creator*. W ten sposób idea ἀγαθόν może zostać utożsamiona z teologiczną ideą Boga jako *summum bonum*.

Dekonstrukcji ciąg dalszy

Początek metafizyki ugruntowany jest – wedle Heideggera – w przemianie istoty prawdy, która dokonuje się w myśli Platona. Zwrot w rozumieniu źródłowo greckiej istoty prawdy umożliwia ostatecznie dalekosiężne metafizyczne zniekształcenie sensu ἀγαθόν. Zaznaczmy od razu: zwrot obciążony nieusuwalną dwuznacznością, dzięki której możliwa jest w ogóle praca dekonstrukcji hermeneutycznej. Z jednej bowiem strony „Platona nauka o prawdzie” wprawia w ruch dzieje metafizyki i trwając po dziś dzień – tj. wyznaczając panującą do dziś wykładnię prawdy – odpowiada za segmentacyjny i w ramach myślenia metafizycznego nieusuwalny dystans odgradzający nas od greckiego „praźródła”, z drugiej jednakże, dokonując się w bezpośredniej bliskości „przemienianej” (odwracanej) istoty prawdy, zachowuje relief tego jej ujęcia, które – by użyć instruktywnego paradoksu – jest „bardziej greckie” niż Platońskie. W zależności od tego, które ze znaczeń tej dwuznaczności wyeksponujemy, Platon będzie się nam jawił jako „mniej” lub „bardziej” grecki. Dekonstruktywne rozszczepienie janusowego oblicza Platona nie powinno się wahać przed wyciągnięciem tej niekoherentnej konsekwencji, w myśl której otrzymamy, zgodnie z „logiką” Heideggerowskiej interpretacji (sam Heidegger nie doprowadza jej „do końca”), dwie kontrowersyjne możliwości lektury Platońskiej „paraboli jaskini”, a nawet więcej: dwie kontrowersyjne „figury autor-skie”. Niezbędny to jednak warunek, skoro mamy dotrzeć do niedostępnego w naszym języku („platońskim”, bo metafizycznym) źródłowego sensu ἀγαθόν („platońskiego”, bo premetafizycznego). Platon *contra* Platon – innego sposobu nie ma.

Parabola „prawdy”

Przywykliśmy odczytywać Platońską parabolę jaskini z VII księgi *Państwa* (514a–517a, 7) jako opis statycznej struktury prawdy czy też w akademickiej konwencji – jako metaforyczną wykładnię hierarchicznej koncepcji idei. Relacje między cieniami na ścianach jaskini, widocznymi dzięki płonącemu w środku ogniovi, rzeczami (przedmiotami fizycznymi) przesuwającymi się za plecami uwięzionych, „rzeczami” na zewnątrz jaskini (ideami) oraz ideą najwyższą, której obrazem

jest słońce, ujmujemy w linearnej sekwencji, zgodnie z przedstawionym w zakończeniu poprzedniej księgi „podziałem odcinka”. Tymczasem, jak przekonuje Heidegger, istotą paraboli jest zobrazowanie dynamicznego procesu dziania się „prawdy”. Ściśle: istota tej paraboli realizuje się w dynamicznych „przejściach” między kolejnymi stopniami „prawdy”. Platońska parabola skonstruowana jest z niezwyłą precyzją i intencją – w taki sposób, że traktując o istocie „prawdy”, sama istotę opisywanego procesu „izomorficznie” odtwarza. Jest więc opowieścią „o”, a zarazem o tym, „jak” opowiada. Sposób obrazowania odwzorowuje to, co obrazowane; dynamice dziania się „prawdy” odpowiada procesualny – „przejściowy” – paraboliczny obraz. (Dodajmy na marginesie – nie będzie to bowiem przedmiotem naszych rozważań – że Platońska parabola „prawdy” jest jednocześnie wizerunkiem *paideia* – dochodzenia do „prawdy” po stopniach „prawdziwości” – która przyjmując postać *periagoge*, wymusza na uczestniku „zwrot całej duszy”, radykalne i całościowe przeobrażenie własnej istoty. I także w tym wymiarze Platońska opowieść „o” *paideia* i „o” *periagoge* sama nosi charakter *paideiczny* i *periagogiczny*; w ostatecznej konsekwencji domagając się od czytelnika zaangażowania w przemianę własnej istoty.)

Proces aletheiczny

Nie bez powodu słowo „prawda” jest tutaj „cudzysłowem”. Rzymski termin *veritas*, który stanowi źródłosłów „prawdy” w innych językach europejskich, zaciera to, co konstytutywne dla greckiego pierwowzoru: prywatywne α - w α -λήθεια, a tym samym gubi procesualność dziania się „prawdy”. Podstawowe greckie doświadczenie α λήθεια polega na „doświadczeniu nieskrytości bytu” (zob. PL, 221–222). Nie-skrytość odniesiona jest jednak źródłowo do tego, co skryte i skrywające się ($\lambda\eta\theta\epsilon$), a nawet samoskrywające się – i określające w ten sposób byt w jego obecności i dostępności. Skrywanie się tego, co jest stanowi również modalność uobecniania się i udostępniania. α λήθεια oznacza tedy źródłowo proces wydobywania na jaw ze skrytości, proces odkrywania tego, co zakryte, czy wręcz wydzierania „na światło” skrywającego się bytu. Proces nieprzerwany, dokonujący się nieustannie „wewnątrz” samego bytu – niekończąca się „wewnętrzna” gra bycia – której niepodobna spetryfikować w jakiś zastygły

stan „prawdy” w sobie. Platon z rozmysłem umieszcza „początek” procesu aletheicznego w głębi jaskini, jako że sam jej obraz odzwierciedla taki rodzaj przestrzeni, która sama dla siebie otwarta pozostaje zamknięta dla tego, co „poza” nią; i na odwrót – to, co „na zewnątrz” jaskini, co ukazuje się w świetle słonecznym jako nieskryte, pozostaje zakryte dla tego, co dzieje się „wewnątrz” przestrzeni jaskiniowej. Nieskończoność procesu aletheicznego eksponuje Platon poprzez motyw „powrotu” – wydobyć się „na zewnątrz” nie zamyka drogi ku nieskrytości, przeciwnie, wymaga ponownego zanurzenia się w krainie cieni. Parabola jaskini jest na wskroś „grecka” w tym sensie, że odpowiada źródłowo greckiemu doświadczeniu ἀλήθεια.

Funkcjonalność idei

Właściwa „gra” w paraboli jaskini nie rozgrywa się jednak wedle dialektycznych reguł „wewnętrzności” (zamkniętości) i „zewnątrżności” (otwartości). Gra toczy się w relacjach między cieniami i blaskiem ognia, między „rzeczami” i światłem słonecznym, wreszcie między światłem słonecznym i jego źródłem: słońcem. Właściwym „bohaterem” aletheicznego dramatu jest światło w swoich kolejnych modalnościach.

Proces aletheiczny zobrazowany w paraboli jest stopniowalny: trzy pierwsze opisane przez Platona stopnie wyznaczają drogę „wzwyż”: wydobywanie się z jaskini na światło słoneczne; czwarty – przedstawia drogę „w dół”. Sekwencją etapów wstępujących rządzi modyfikowana zgodnie z „przejściowym” charakterem procesu miara aletheiczna. W stosunku do cieni, ukazujących się w odbłasku ognia, Platon używa przymiotnika ἀληθές (nieskryte – cienie rzeczy jawią się uwięzionym w jaskini jako to, co nieskryte); na wyższym stopniu, na którym „rzeczy” pojawiają się w świetle słonecznym, obowiązuje miara ἀληθέστερα (to, co bardziej nieskryte); wreszcie słońce jako źródło światła określone zostaje jako ἀληθέστατα (to, co najbardziej nieskryte). Gradacji aletheicznej odpowiada ściśle gradualizm ontologiczny: będące – bardziej będące – najbardziej będące. Rozstrzygające pytanie, które zadaje sobie Platon brzmi: jak możliwa jest wewnętrzna gradacja procesu aletheicznego (jednocześnie: stopniowalność modalności ontologicznych)?

Odpowiedzi udziela Platońska „koncepcja idei” – której zadaniem jest nie tyle wyjaśnienie relacji między odbiciami rzeczy i ich idealnymi

prawzorami, ile wydobycie na jaw istoty procesu aletheicznego. Jeśli wszystko, co jest, pojawia się w świetle – w modalnościach światła i samo stosownie do tych modalności zgradualizowane – to jak możliwa jest widzialność tego, co widziane? Co umożliwia proces nieskrytości czy najlakońicznej: jak możliwa jest ἀλήθεια? Rzec można, zgodnie z wykładnią Heideggera, choć on sam tego tak nie formułuje, że jest to pierwsze pytanie „niegreckie”, albowiem w myśleniu „greckim” (tu: przedplatońskim) proces aletheiczny był czymś tak samooczywistym, że nie mogło pojawić się pytanie o warunki jego możliwości.

Aletheia w jarzmie idei

Idea umożliwia wgląd w to, co pokazuje się jako będące – jest tedy wyglądem bytu. Co to znaczy? Nie chodzi o to, że idea pozwala pojawiać się (świecić) czemuś, co znajduje się poza nią, ale o to, że sama jest tym, co świeci. Istotą idei jest świetlistość, dzięki której byt ukazuje się takim, jakim jest. Idea sprawia, że byt ukazuje się w swoim „co” – w swojej istocie (w εἶδος; bycie bytu oznacza u Platona „bycie czymś”, sc. „bycie bytu w swojej własnej istocie”). W istocie wyświetlanej dzięki świeceniu idei.

Rozważmy konsekwencje:

[...] tym, co idea uwidacznia i czego zobaczenie umożliwia, jest dla skierowanego na nią spojrzenia nieskrytość tego, w czym i jako „co” się ona jawi. W ten sposób to, co nieskryte, zostaje pojęte z góry i wyłącznie jako to, co w uchwytowaniu idei uchwycone, jako to, co w poznawaniu poznane. Owo νοεῖν i νοῦς dopiero w takim sformułowaniu uzyskują istotowe odniesienie do „idei”. [...] Odtąd „nieskrytość” zawsze oznacza to, co nieskryte, jako to, co dostępne dzięki świetlistości idei (PL, 223–224).

Ἀλήθεια zostaje „uzależniona” od światła przenikającego idee – popada w jarzmo idei: „istota prawdy nie kształtuje się już z pełni własnej istoty jako istota nieskrytości, lecz przenosi się na istotę ἰδέα. Istota prawdy wyzbywa się fundamentalnej cechy nieskrytości” (PL, 228). Proces aletheiczny zostaje zakwestionowany w swej autonomiczności i autoteliczności, okazuje się uwarunkowany – a jego warunkiem możliwości jest proces ideacyjny. Wyjaśnienie aletheiczności – na drodze eksplikacji warunków możliwości – prowadzi do jej znieśienia.

Wprawione w ruch pytanie o warunki możliwości ἀλήθεια nie zatrzymuje się jednak w tym miejscu, pociąga za sobą kolejną kwestię: dzięki czemu możliwa jest relacja między „widzeniem” i „widzianym”, „poznawaniem” i „poznany” czy wreszcie – między ἰδεν a ἰδέα? Innymi słowy: co umożliwia proces ideacyjny? Odpowiedź na to pytanie kryje się w Platońskim ujęciu idei ἀγαθόν; zarazem – całkiem nieoczekiwanie – możliwość przewrócenia ἀλήθεια odebranej autonomii (będzie to tematem rozważań w dalszych fragmentach).

Ortotetyka

Prymat procesu ideacyjnego nad aletheicznym implikuje przekształcenie istoty prawdy. Postawę wobec tego, co jest określa widzenie (ideacyjne – ἰδεν) bytu w jego wyglądzie (ἰδέα). W konsekwencji przechodzenie przez kolejne stopnie „prawdy” w Platońskiej paroli jaskini polega na ćwiczeniu się w coraz bardziej prawidłowym widzeniu, na osiąganiu „prawidłowości spoglądania”: ὀρθότης. „Widzenie” usiłuje upodobnić się do „widzianego” (ἰδεν do ἰδέα), stać się – ὁμοίωσις, a więc zapewnić „zgodność” poznania z tym, co poznawane. Proces aletheiczny przeobraża się ostatecznie w ortotetykę, co oznacza, że „prawda” z fundamentalnej charakterystyki samego bytu staje się wyróżnikiem procesu poznawczego. Logiczną konsekwencją przekształcenia istoty prawdy okazuje się Arystotelesowska definicja prawdy. Odtąd prawda jako zgodność (*adaequatio*) „intelektu” („sądu” *etc.*) z rzeczami będzie wyznaczać dzieje europejskiego myślenia, dzieje metafizyki aż po Nietzschego, który określając prawdę jako „nieprawidłowość myślenia” (prawda jako błąd – jako „wartość” służąca podtrzymaniu życia) dokonuje jedynie odwrócenia w ramach utrwalonego paradygmatu.

Opowiedziana w paroli jaskini historia umożliwia spojrzenie na to, co właściwie dzieje się teraz i w przyszłości dziejów uformowanego na sposób zachodni człowieczeństwa: człowiek rozumie przez istotę prawdy prawidłowość przedstawiania każdego bytu według „idei”, oceniając podług „wartości” wszystko to, co rzeczywiste. Okazuje się, że ostatecznie decydujące jest nie tylko to, jakie idee i wartości zostają ustanowione, lecz że w ogóle to, co rzeczywiste, interpretuje się według „idei”, że w ogóle mierzy się „świat” podług „wartości” (PL, 235).

Aksjologizacja europejskiego myślenia – u kresu metafizyki – okazuje się dalekosiężną konsekwencją dokonanej „na początku” przemiany istoty prawdy: wyrzeczenia się istoty nieskrytości.

Pytanie o agathon

Powróćmy do Platońskiej ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, co pozwoli nam przemieścić nasze rozważania do właściwego obszaru dwuznaczności. Z dotychczasowej wykładni wynika bowiem nie tyle, że idea ἀγαθόν jest „obcym słowem” w naszym zaksjologizowanym języku, ile, wręcz przeciwnie, że stanowi ona słowo kluczowe – archetypowe – w słowniku, wedle którego myślimy. Przypomnijmy – jako istotną wskazówkę hermeneutyczną – zastrzeżenie Heideggera:

[...] musimy wystrzegać się wszelkiego sentymentalnego wyobrażenia idei dobra, ale zarazem także wszelkich perspektyw, ujęć i określeń, oferowanych nam przez moralność chrześcijańską i jej zsekularyzowane odmiany (albo rozmaite inne etyki), gdzie dobro ujmowane jest jako przeciwieństwo zła, a zło jako obciążone grzechem. Nie chodzi tu w żadnym razie o zasadę etyczną czy moralną, ani też o zasadę logiczną czy nawet teoriopoznawczą” (VWW, 100).

Aby uchwycić sens „idei dobra”, porzucić trzeba przetarty właśnie tor myślenia: tor metafizyki.

Formalna struktura semantyczna idei ἀγαθόν rozumianej „po grecku” (tu: pre-metafizycznie) jest następująca: sprawiać, by coś stawało się zdatnym (przydatnym, stosownym – Heidegger używa do eksplikacji znaczenia tej idei wyrażenia *zu etwas tauglich machen, taugen zu etwas*) do czegoś. W tym najbardziej formalnym znaczeniu ἀγαθόν odpowiada najogólniejszej charakterystyce idei jako takiej. Uchwycenie treściowej zawartości idei ἀγαθόν wymaga istotnych uzupełnień:

1. Sprawić, by to, co jest, mogło się ujawniać takim, jakim jest, *sc.* pokazywać się w swej istocie.

2. Umożliwiać, by to, co jest, ukazywało się jako nieskryte (oba te „uzupełnienia” odnoszą się również do idei w ogóle). Moment, który istotowo wyróżnia ideę ἀγαθόν spośród innych idei.

3. Jest „najwyższa” w porządku umożliwiania (uzdatniania do...) – jest tym, co w ogóle umożliwia (uzdatnia – *das Tauglichmachende, das Ermöglichende, das Ermächtigende*). Jako „idea idei” („idea najwyższa”) to ἀγαθόν znaczy: uzdatniać (umożliwiać) do świecenia to wszystko, co świetliste (idee) – sprawiać, by dzięki ideom jako świetlistym dokonywał się proces świecenia: wyświetlania i prześwietlania tego, co jest.

Dlatego Platon – umieszczając ideę ἀγαθόν „na szczycie” w hierarchicznej strukturze idei – określa ją jako τοῦ ὄντος τὸ φανοτατόν: to, co w bycie najbardziej świetliste (518c 9). (Nawiasem mówiąc: zarówno czysto formalna, jak i ontologiczna charakterystyka ἀγαθόν – wywiedziona z Platońskiej paraboli – wolna jest całkowicie od jakichkolwiek rozstrzygnięć aksjologicznych; znajduje to zresztą, zdaniem Heideggera, potwierdzenie w potocznym greckim użyciu tego wyrażenia: „dobre” to tyle, co nadające się do pewnego użytku (dostosowane do..., jak „dobre” buty, które nadają się do chodzenia); zob. szerzej: VWV, 109–111).

Ἰδέα τελευταία

Określenie ἀγαθόν jako „to, co w bycie najbardziej świetliste” rozpisane zostaje przez Platona na szereg ontologicznych dookreśleń o fundamentalnym dla greckiego myślenia znaczeniu. Bezpośrednie odniesienie do ἀγαθόν mają takie kategorie, jak παντὸς ἀρχή – prazasada wszystkiego (511b 7); αἰτία – moc, siła sprawcza – tego, co piękne i prawe (517c 2); κυρία – pani (panująca), strzegąca tego, co prawdziwe i dostępne rozumowi (rozumieniu) (517c 3), wnosząca światło do wszystkiego, co jest (517c 3); πέρας – granica w porządku rozumienia i poznania (517b 8).

Najistotniejsza jednak w porządku ontologicznym charakterystyka mieści się w wyrażeniu ἰδέα τελευταία (517b 9) – od słowa τέλος – koniec, kres, cel. Określenie jest dwuznaczne. Ἀγαθόν jako ἰδέα τελευταία oznacza, po pierwsze, miejsce, w którym spełnia się ostatecznie proces ideacyjny, *sc.* ziszcza się istota idei jako takiej (miejsce, które wyznacza możliwość wszystkich idei w ogóle). „»Idea najwyższa« oznacza to, co jest ideą w najwyższym stopniu; τελευταία mówi o tym, w czym wypełnia się istota idei, tj. o tym, dzięki czemu jest ona od początku określona” (VWV, 98–99). Τέλος nie jest tu jednak kresem czy zakończeniem, lecz granicą, do której dociera się w porządku ideacyjnym („na końcu”) i która jest źródłem („od początku”) całego procesu fosforescencji. Dopiero dzięki wejrzeniu w źródło światła, którego obrazem jest słońce, zostaje osiągnięta granica widzenia, poza którą nie ma już „nic”, co można by zobaczyć. Granica wszelkiego myślenia, granica wszelkiego zapytywania. Drugim znaczeniem wpisanym

przez Platona w *τελευταία* jest „trudność”, z jaką idea *ἀγαθόν* udostępnia się widzeniu: *μόρις ὁρᾶσθαι* – spoglądanie na nią jest w najwyższym stopniu męczące, ściślej: jest męczące i trudne do tego stopnia, że właściwie jej widzenie wydaje się niemożliwe. Stąd pytanie o *ἀγαθόν* przekształca się w pytanie o to, czego nie można zobaczyć, a co umożliwia widzialność jako taką – widzenie i to, co widziane.

Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Osobliwe przekształcenie, jako że wszystkie dotychczasowe charakterystyki zostają jak gdyby w tym momencie zawieszone, wzięte w nawias; jako że zostajemy jak gdyby wytrąceni z dotychczasowego toru zapytywania. Pytaliśmy, jak możliwa jest widzialność – jak możliwe jest widzenie i to, co widziane. Warunkiem możliwości widzialności jako takiej okazał się wielostopniowy proces świecenia (fosforescencji): od ledwo widzialnych cieni do tego, co najbardziej widzialne – idei. Ale oto stoimy na granicy widzialności.

Za Platonem pytamy: co znaczy *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*? Owa najbardziej zagadkowa i w najwyższym stopniu paradoksalna – zdaje się bowiem nie tylko stać w sprzeczności z całą zdobytą do tej pory „doksą”, ale i kwestionować jej prawomocność – charakterystyka *ἀγαθόν*. Kluczowy fragment rozmowy między Sokratesem i Glaukonem z zakończenia VI księgi *Państwa* (509a 10, b 10):

– Powinienesz przyznać, że słońce, jak sądzę, zapewnia rzeczom widzialnym nie tylko własność stawiania się widzialnymi (widzialność), ale także powstawanie, wzrastanie, odżywianie – choć samo słońce nie jest stawianiem się.

– Jakże tedy jest?

– Trzeba teraz powiedzieć także, że dzięki dobru przysługuje rzeczom poznawanym nie tylko ich poznawalność, ale również to, że są i to, czym są – przysługuje im tylko dzięki dobru, chociaż samo dobro nie jest byciem, lecz czymś jeszcze poza (i ponad) byciem (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), przewyższającym je rangą (godnością) i mocą (za VWW, 107).

Meta-ontologia

Co znaczy ta kłopotliwa, aporetyczna formuła? Również Heidegger zdaje się mieć w tym miejscu olbrzymie kłopoty z jednoznacznym uchwyceniem jej znaczenia:

To, o co tu chodzi jest mroczne. Pytanie o bycie transcenduje samo siebie. **Problem ontologiczny upada!** Metaontologicznie... ἰδέα ἄγαθόν: po prostu przedkładana nad wszystko, **nad-wszystko**. Bycie w ogóle i nad-wszystko. Jeszcze **poza-dalej** bytu, przynależna **transcendencji** bycia, określająca istotowo ideę bycia! Najbardziej źródłowa możliwość! Wszystko źródłowo umożliwiająca (GAP, 106).

Uporządkujmy tę zdumiewająco samozaprzeczną charakterystykę. Na czym polega owa „mroczność”, pojawiająca się w miejscu, w którym przeświecać powinno to, co najbardziej świetliste? Uchwytywanie tego, co jest wymaga światła – ażeby byt ujawnił się „w świetle”. Światło podlega modyfikacjom – od „sztucznej” poświaty, którą w jaskini roztacza ogień, do światła „naturalnego”, słonecznego, na zewnątrz jaskini – w zależności od stopnia „prawdy”. Niemniej jednak „w świetle” znaczy – wedle Heideggera – każdorazowo: „w świetle bycia”. Proces aletheiczny – przechodność kolejnych stopni „prawdy” – równoznaczny jest z „rozumieniem bycia”, które początkowo zacięte, ledwo uchwytnie, staje się – w miarę wydobywania się „na światło” – coraz wyraźniejsze.

Dzięki wyższemu (rodzajowi) rozumienia bycia to, co dotychczas uznawane było za jedynie będące, uchwycone zostaje dopiero w swoim byciu; tj. aby dojrzeć i zrozumieć wszelki byt i jego sposoby bycia, potrzebne jest najwyższe rozumienie bycia, wiedza o tym, co właściwie znaczy bycie. [...] Rozumienie bycia: umiejętność widzenia światła, byt oświeclany jako byt (GAP, 104).

Zatem proces aletheiczny przebiega jako coraz wyraźniejsze ujawnianie się „różnicy ontologicznej”, jako ontologiczna transcendencja bytu dzięki rozumieniu (jego) bycia – aż po bycie jako takie, *sc.* aż po „najwyższe rozumienie bycia”, które dane jest pod postacią ἰδέα τοῦ ἄγαθοῦ. Wydobywanie się na światło – aż do granicy światła, *sc.* jego źródła – to sposób urzeczywistniania się transcendencji jako „różnicy ontologicznej”. Przypomnijmy dla jasności: osiągnięcie granicy nie oznacza „zakończenia”, „uwieńczenia” procesu aletheicznego – transcendencja nie ustaje wraz z wydobyciem się na światło słoneczne. Ustawiczość procesu, jego nieskończoność eksponuje w paraboli Platońskiej „stopień czwarty”, obrazujący konieczność powrotu w głąb jaskini. Proces aletheiczny jako nieustanna gra nieskrytości; i od drugiej strony – jako nieprzerwana transcendencja ontologiczna.

Oto aporia: „problem ontologiczny upada”! – „metaontologicznie”! Idea ἀγαθόν: „poza byciem”. Nie tylko nieustająco „poza bytem” w drodze ku byciu, ale wykraczająca poza (ponad) „wszystko”, co zdaje się oznaczać – samozaprzeczenie – odrzucenie reguł gry różnicy ontologicznej. Gra ustaje, skoro „jest” coś, co ją przekracza, a przynajmniej toczy się zgodnie z innymi regułami – regułami innej transcendencji! „Pytanie o bycie transcenduje samo siebie”. Jak zrozumieć coś, co poza granicami rozumienia bycia? Jak możliwe jest ujawnienie się czegoś poza różnicą ontologiczną, skoro różnica między bytem i byciem określa warunki ujawniania się wszystkiego? Więcej – skoro jest warunkiem możliwości wszelkiej różnicy? Czy transcendujące samo siebie pytanie o bycie (sc. o transcendencję) jest pytaniem o możliwość jakiejś niemożliwej na gruncie różnicy ontologicznej trans-transcendencji (różnicy meta-ontologicznej)?

Modele widzenia

Skoro popadliśmy w tak kłopotliwe położenie – w bezwyjściową, jak się wydaje, aporię – spróbujmy raz jeszcze przemyśleć „wszystko” od początku. Przy założeniu, że Platońska formuła ἐπέκειναι τῆς οὐσίας istotnie daje nam „coś” do myślenia, nie jest zaś tego rodzaju pustym zaułkiem – sprzecznością wszystkich sprzeczności – który, choćby dla zabawy, kwestionowałby możliwość (sensowność) gry myślenia. (Na marginesie: eskapistyczną ewentualność zawsze możemy uzasadnić wykładnią Platońskiego *Parmenidesa* jako nieprzekraczalnej dialektyki aporii czy dialektycznej aporetyki. Taka lektura dialogu jest bezpiecznym przytułkiem dla wszystkich znużonych myśleniem...)

Wypracowana przez Platona w paraboli jaskini struktura aletheiczna stanowi odwzorowanie greckiego modelu „poznania” jako θεωρεῖν (złożenie θεά – spojrzenie i ὁρᾶν – widzieć). Model ów zawiera się, wedle Heideggera, w figurze trójkąta (zob.: W, 105–106; 326),

którego wierzchołki tworzą: słońce – umożliwiające – widzenie i to, co widziane (współprzynależne do siebie); powierzchnię trójkąta wypełnia światło – zapośredniczenie między słońcem a widzeniem i tym, co widziane (sc. widzialność jako taka). Odpowiednio do tego schematu Platon buduje model procesu ideacyjnego,

w którym relacje między poszczególnymi „momentami” przebiegają analogicznie.

Zgodnie z tym modelem, pytanie o ἄγαθόν oznacza pytanie o relację zachodzącą między „prawdziwym widzeniem” (voεῖν) i tym, co „naprawdę widziane” (voομένον), ściśle zaś: pytanie o relację umożliwiającą tę relację.

Jarzmo

W VI księdze *Państwa* pyta Platon, co sprawia, że widzenie i to, co widziane są we wzajemnej relacji tym, czym są? Jakiego rodzaju „jarzmo” (ζυγόν) spaja je ze sobą (508a 1)? Odpowiedzią na to pytanie jest oczywiście znów „koncepcja idei” – idei, w których „światle” ujawnia się to, co naprawdę jest (byt widziany udostępnia się widzeniu). Pytanie o sens „jarzma” nie zostaje jednak dzięki tej odpowiedzi uchylone, ale przeniesione na wyższy, ontologiczny poziom. Idee określone są bowiem przez Platona podwójnie superlatywnie: (a) jako to, co najbardziej będące – w ich świetle byt pokazuje się takim, jakim jest – idee są tedy byciem bytu; (b) jako to, co najbardziej nieskryte – źródłowa nieskrytość, dzięki której byt jako taki w ogóle może się pokazać (oba te określenia nie stoją w sprzeczności z analogiczną charakterystyką „idei idei”, która ma sens „relatywny” – „ze względu na” istotę idei jako takiej).

„Co” i „jak” rządzi tą podwójną superlatywnością – sprawia, że idee są najbardziej „będące” i najbardziej „nieskryte”? Nieskrytość (bytu) i bycie (bytu) domagają się „jarzma”, które umożliwia ich wzajemną relację. Zwróćmy uwagę, że „umożliwianie” (to, co umożliwiające – *das*

Ermöglichende, das Ermächtigende w terminologii Heideggera) – zarządzające ruchem pytania o ἀγαθόν – nie ma tu znaczenia „apriori”, *sc.* transcendentalnego warunku możliwości, ale „wymuszania” na tym, co umożliwiane, by było ono tym, czym jest. Zatem „bycie i nieskrytość jako takie przymusić do tego, czym są” (VWW, 99). Stąd w tym kontekście Platoński termin: αἴτια (przyczyna sprawcza, moc).

Poszukiwanym „jarzmem” – metarelacją, metasuperlatywem – jest ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. To ona ostatecznie „ujarzmia” bycie i nieskrytość – umożliwia, by byt w ogóle był (w swym byciu) oraz by w ogóle pokazywał się jako nieskryty (w nieskrytości). „Ujarzmione” w ten sposób bycie i nieskrytość jawią się jako ἀγαθοειδῆ – „agatho”-nośne – zawdzięczają bowiem idei ἀγαθόν swój „wygląd” i swoją wewnętrzną „istotę” (509 a 3; zob.: VWW, 104).

Trójjedność

Dzięki owej metarelacyjnej strukturze idei ἀγαθόν możliwa jest swoista trójjedność „prawdy, rozumienia i bycia” (*sc.* ἀλήθεια – νοεῖν – οὐσία).

Troista charakterystyka ἀγαθόν ukierunkowana jest na pytanie o możliwość prawdy, rozumienia i bycia – tj. we współprzynależności tych fenomenów – na pytanie o źródłowo-ujedniającą podstawę możliwości prawdy rozumienia bycia. [...] Owo ἀγαθόν jest właśnie ἔξις (potęgą), która zarządza możliwością prawdy, rozumienia i nawet bycia, i to w ich trójjedności (VWG, 158; zob. też: VWW, 105).

W konsekwencji należy stwierdzić, że ἀγαθόν jako wewnętrzna możliwość agathonicznej trójjedności w ogóle „niczym” nie jest (po-nieważ, dopowiedzmy w nawiasie, zakres „bycia czymś” wyczerpany jest w trójkącie „prawdy, rozumienia i bycia”).

Pytanie CZYM jest ἀγαθόν okazuje się źle postawione. Jeśli ἀγαθόν umożliwia bycie bytu i jego nieskrytość (*sc.* rozumienie bycia w jego prawdzie), jeśli ma wieloimienny charakter ἔξις, ζυγόν, αἴτια, δύνμις – przy czym wszystkie te „imiona” podkreślają jego wyłącznie „relacyjny” sens – a więc charakter pomiędzy byciem a nieskrytością, znaczy to, że jedyną charakterystyką, którą można „idei idei” (ściśle: meta-idei) przypisać, jest charakterystyka w kategoriach JAK.

Na tym też polega wspomniana wcześniej „trudność” w wypowiedzianiu się o ἄγαθόν – istotowa „niedefiniowalność” tego, co umożliwia „zdefiniowanie” czegokolwiek. „Apofantyczną” charakterystykę ἄγαθόν potwierdzi później Platon w *Sofistie* (247 d, e) oraz w VII liście (344 b), gdzie w ogóle nie pada już „nazwa”, choć najwyraźniej mowa o ἄγαθόν jako „czystym umożliwianiu i niczym więcej”.

Nic tajemniczego

Sens zagadkowej formuły ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nie kryje się w żadnej meta-ontologicznej trans-transcendencji. W ogóle nigdzie się nie kryje, nie jest bowiem „niczym więcej” aniżeli JAK, rządzącym relacją pomiędzy byciem a nieskrytością. To owa κυρία – władająca całością „przestrzeni” między ἀλήθεια, νοῦς i οὐσία (zob. 517c 3). Inaczej mówiąc: „wewnętrzny” warunek możliwości różnicy ontologicznej i procesu aletheicznego zarazem – w ich wzajemnym odniesieniu. Nawiązując do Heideggerowskiej charakterystyki: immanentna samo-transcendencja.

W tym sensie jest „granica”. „Poza” nią nie ma już „nic więcej”. „Poza” nią nie sięga już żadne pytanie. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nie oznacza tedy „poza” graniczności, nie przenosi nas „poza bycie” (i „poza nieskrytość”) – nie ma charakteru meta-fizycznego (tu: meta-ontologicznego i meta-aletheicznego). Domniemana „metaontologiczność” jest tu, przeciwnie, określeniem intro-ontologicznym; wydobywa swoje „wewnętrzne” napięcie (między umożliwianiem a tym, co umożliwiane) – dynamizm samego myślenia ontologicznego. Pod warunkiem, że przystaniemy na taką – źródłowo grecką, jak przekonuje Heidegger – wykładnię. Umożliwianie, by bycie i nieskrytość były tym, czym są – ἄγαθόν jako owo „umożliwianie” jest „poza” byciem i nieskrytością, ale nie jest „niczym więcej”. Nie odkrywa żadnego „trzeciego świata”, nie odsyła do „zaświatów”. Źródło jest „poza” tym, co z niego wypływa, ale tylko w tym sensie, że umożliwia ono ten nieprzerwany proces. Metafora „źródła” jest tu jednak o tyle ograniczona – podobnie jak wszystkie pozostałe metagoryczne charakterystyki – że ἄγαθόν jako ἐπέκεινα τῆς οὐσίας jest właśnie tylko „ze względu na”, stąd jakakolwiek treściowa, choćby metaforyczna eksplikacja przypisuje ἄγαθόν owo „coś więcej”, czym właśnie ono nie jest.

Dodajmy, że w tym poza-ontologicznym i poza-aletheicznym „ujęciu” traci również prawomocność „ujmowanie” ἀγαθόν jako idea. Pozostając „poza” byciem i nieskrytością, nie jest ono ideą owego pozo-stawiania „poza”. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας znaczy wyłącznie, że byt jest możliwy jako nieskryty i że jest możliwy jako będący. Oto istota Platońskiego „dobra” w źródłowo greckim znaczeniu. „Słowo”, które wymyka się nie tylko byciu i nieskrytości, ale w dalszym – metafizycznym ciągu – pozostaje radykalnie nieuchwytnie w językach różnicy ontologicznej i różnicy aksjologicznej.

Aletheia raz jeszcze

Dwuznaczność jest nieusuwalna z Platońskiego myślenia. Platon jawi się jako fundator zachodniej metafizyki, kiedy oddaje ἀλήθεια w jarzmo idei, a bycie wykląda w postaci „apriori”; z drugiej zaś strony kontynuuje myślenie premetafizyczne, które jest żywiołem, jak twierdzi Heidegger, myśli Heraklita i Parmenidesa (częściowo także Anaksymandra i Protagorasa). Znajdujemy u Platona nawet prefigurację samego terminu „metafizyka”, którego odkrycie przypisuje się Arystotelesowi. Przedstawiając proces osławiania się wzroku ze światłem idei, powiada Platon, że myślenie zmierza μετ' ἐκείνα (516c) – „ponad” to, co prezentuje się w postaci cieni i odbić, ku temu, co bardziej będące, ku ideom (zob. PL, 233). Z drugiej jednak strony – i na tym polega właściwa przewrotność drugiego znaczenia – zaprezentowana interpretacja ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jakościowej charakterystyki ἀγαθόν, pozwala przywrócić źródłowe „proporcje” między ἀλήθεια a ideami. Skoro bowiem ἀγαθόν oznacza wyłącznie wewnętrzną regułę procesu aletheicznego, to idee jako agatho- i światło-nośne uzależnione są w swym byciu od owej „reguły reguł”. Proces ideacyjny odbywa się zgodnie z regułami aletheicznymi.

W tym sensie myślenie Platona stanowi „logiczną” kontynuację namysłu nad „prześwitem”, zadanego myśleniu zachodniemu przez Platona i przemyślanego po raz pierwszy właśnie przez niego, czego zdaje się nie dostrzegać Heidegger, eksponujący pierwsze, metafizyczne znaczenie „platońskiej” dwuznaczności. „Ἀλήθεια, nieskrytość, musimy myśleć jako prześwit, który udziela dopiero bycia i myśli, umożliwia ich uobecnianie się ku sobie i dla siebie nawzajem. Spokojne serce

prześwitu to miejsce ciszy, które jest źródłem czegoś takiego jak możliwość wspólnoty bycia i myśli” (KF, 217). Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας w wyłożonym tu sensie jest pierwszą konsekwentną próbą przemyślenia „prześwitu”, umożliwiającego widzenie (tu: myśl) i to, co widziane (tu: bycie), „wcześniejszego” nie tylko od gry światłocienia, ale i od samego światła, które pojawić się może „dopiero” w prześwicie. Zwrot w myśleniu istoty „prawdy” możliwy jest tedy pod warunkiem przemyślenia przez Platona jej przed-zwrotnej istoty, której zapoznanie – zainicjowane przez samego Platona – umożliwiło dzieje zachodnioeuropejskiej metafizyki.

Nota bibliograficzna

- PL – M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, [w:] *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- VWG – M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- N – *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, Frankfurt/M. 1986.
- GAP – *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Frankfurt/M. 1994.
- VWW – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Frankfurt/M. 1988.
- KP – *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przekł. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
- HPZ – C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.