

Andrzej Serafin

Ostatnie słowo Platona

Scribens est mortuus -- umarł pisząc -- mówi o Platonie Cyceeron w traktacie o starości¹. Z rylcem w dłoni, ślęcząc przy pulpicie, uparcie kreśląc zmanierowaną ręką znaki na woskowych tabliczkach. Miał osiemdziesiąt jeden lat, jak oznajmia pismo. I jeszcze w ostatnich chwilach musiał dać upust słowu, jak gdyby to, co powiedział wcześniej, nie wystarczało, niedoskonałe było i domagało się uzupełnienia. Niczym prorok, który objawia światu prawdę, bo świat by bez niej sam sobie nie poradził. Jak obca jest ta patetyczna misja nonszalanckiemu Sokratesowi, który wydaje swe słowa na pastwę ateńskich uszu, niebaczny na to, czy ktoś je utrwali w piśmie, a tuż przed śmiercią składa mowę wiązaną ezopowe bajeczki, jak gdyby losy świata nie w jego gestii były. Nikt jednak nie chce słuchać ostatniego słowa Platona. Nasz Platon nie jest Platonem *Praw*, tego suchego wióra czy raczej niestrawnego zakalca. Wymaga nie lada odwagi wędrówka w te rejony, by nie rzec intelektualnej perwersji lub kaskaderstwa. O ile przyjemniejsza jest łechtająca wyobraźnię lektura zmysłowej *Uczty*, bajkowa przypowieść kapłanki Diotymy o pięknie tak czystym, że aż niewyobrażalnym, groteskowa baśń o smutnym czworonożnym stworze, rozciętym przez świetlistego boga na pół, jaskiniowa *camera obscura*, z której wydobyć chce nas *Państwo*, czy też wieńczący je mit o żołnierzu Er, prototyp Dantowskiej *Komedii*. Platon stereotypu, Platon podręczników, a nawet Platon platonizmu nie jest Platonem *Praw*. Nie raz zadawano pytanie o jedność Platońskiej doktryny, usiłowano pogodzić niezborne myśli i raz na zawsze ustalić, co myślał właściwie Platon. Rzecz jednak komplikuje, czy wręcz uniemożliwia z zasady, przyjęty tryb wypowiedzi, a także kłopotliwy stosunek Platona -- człowieka pióra -- do pisma. Sugerowano ewolucję poglądów, protreptyczny charakter dialogu, czy nawet istnienie tajemnej, ezoterycznej doktryny. Za sedno nauki Platona uznawano raz "teorię idei" (która to nazwa w jego pismach wszelako się nie pojawia), to znów sekretną naukę o dwu metafizycznych pryncypiach. Każdy bowiem korpus wszak musi jakieś serce skrywać. Platon: my z niego wszyscy. Niemniej ta jakże liczna progenitura niewdzięcznie odrzuciła ostatnią wolę ojca, wypierając ów niewygodny testament, niepokojąco przypominający wielbioną przez Nietzschego aryjskie *Manusmryti*. Nic zresztą dziwnego. Czytamy przecież *Tractatus*, *Zaratusztrę* i *Sein und Zeit*, a nie tysiące stron pozostawionego przez ich autorów *Nachlassu*. A czymże innym są *Prawa* niż właśnie Platońskim *Nachlassem*?

Świadectwo Diogenesa: "Wszystkich autentycznych dialogów Platona -- według Trazyllusa -- jest

¹ Cyceeron, *De senectute* V.13 (wyd. Huxley, Oxford 1887).

pięćdziesiąt sześć jeśli *Państwo* [...] liczyć za dziesięć dialogów, a *Prawa* za dwanaście. Tetralogii zaś jest dziewięć, jeżeli się *Państwo* traktuje jako jedno dzieło i *Prawa* także za jedno. [...] Dziewiątą tetralogię tworzą: *Minos*, czyli *O prawie*, dialog polityczny, *Prawa*, czyli *O prawodawstwie*, dialog polityczny, *Dodatek do praw*, czyli *Nocne zgromadzenie* albo *Filozof*, dialog polityczny, i jako ostatnia część trzynastu listów [...] Niektórzy też powiadają, że Filip z Opuntu przepisał *Prawa* Platona, które były wypisane na woskowych tabliczkach, i że tenże Filip jest autorem *Dodatku do praw* (*Epinomis*)"². *Epinomis* zaczyna się tam, gdzie *Prawa* się urywają. I tak jak Schopenhauer stwierdza w *Woli*, że bez uprzedniej lektury *Korzenia* rzecz cała zgola pozbawiona jest sensu, podobnie *Epinomis* jako odrębny dialog wyrwany jest ze swego sensodajnego podłoża. Nim jednak przejdziemy do sensu, pochyłmy się najpierw nad kwestią autorstwa, skoro już zostało ono podane w wątpliwość. O *Prawach* wprost mówi Arystoteles jako o dziele Platona³. Jemu wypada nam ufać. Jest jednak rzeczą niewątpliwie dziwną, że *Epinomis*, funkcjonuje jako odrębne dzieło, skoro jego sytuacja dramatyczna i tematyka tak ściśle wiąże się z *Prawami*. Dlaczego bowiem Platon, jeżeli jest autorem obu tekstów, nie potraktował ich po prostu jako spójnej całości? Dlaczego przeniósł rozmowę na temat wychowania do odrębnej księgi? Możemy stwierdzić po prostu, że tekst jest fałszywką, nędzną imitacją, jak uczyniło już wielu. Jeżeli jednak ma go kompromitować śmieszny z dzisiejszej perspektywy pitagoreizm, cóż począć chociażby z *Timajosem*? Załóżmy zatem, że tak nie jest. W grę wchodzi kilka prawdopodobnych scenariuszy. Autorem tekstu może być sam Platon. Wówczas musiałby mieć on dobry powód, ażeby rozdzielić oba te dialogi. Możemy pójść tutaj tropem straussowskim i uznać, że pomny tego, co spotkało jego nauczyciela, kierował się Platon lękiem przed prześladowaniem i postanowił ukryć w niedostępnym pospólstwu piśmie sedno swojej doktryny, by "nie sprowadzić na siebie zarzutu bezbożności" oraz "zazęgnąć grożące niebezpieczeństwo"⁴. Sam Strauss podkreśla przy tym fakt, że *Epinomis* to jedyny dialog traktujący jawnie o tematyce najwyższej, czyli kosmicznych bogach, których "naturalizacja", jaką jest dokonane tutaj zrównanie teologii z astronomią, potraktowana by była niechybnie jako bluźnierstwo⁵. Argument sensowny, gdyby *Prawa* przeznaczone były dla mas, co jest wątpliwą tezą.

Druga możliwość: autorem *Epinomis* jest wspomniany przez Diogenesa Filip z Opuntu, sekretarz Platona, jak wiemy z zewnętrznych źródeł. Suda mówi o nim, co następuje: "podzielił *Prawa* Platona na dwanaście ksiąg; powiada się, że sam dodał trzynastą; był uczniem Sokratesa i samego Platona;

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. W. Olszewski, Warszawa 2004, s. 180, 188-190.

³ Arystoteles, *Polityka* 1264b, 1271b.

⁴ Platon, *Prawa* 900b (przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960).

⁵ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago 2001, s. 128-129.

zajmował się badaniem niebios"⁶. Tuzin, pierwotna liczba magiczna, którą do dziś jeszcze przechowują uparte zegary i kalendarze. Czy nie tyle ksiąg powinno liczyć ostatnie dzieło Platona? Triskaidekafobia odciska swe piętno i tutaj. Lecz gdyby nawet wziąć za dobrą monetę świadectwa Diogenesa i Sudy, nie muszą nas one koniecznie prowadzić do wniosku o fałszerstwie. Prawdopodobny jest bowiem również następujący scenariusz: stary Platon umiera, pozostawiając niedokończonym swoje ostatnie dzieło, w woskowym notatniku, który służy za podstawę edycji uczniowi i sekretarzowi, Filipowi. Ten jednak uznaje, że tego, co najważniejsze, w wydanych przezeń *Prawach* nie ma i rekonstruuje rdzeń nauki (na podstawie rozmów z akademikami? dostępnych mu notatek? rozmów z samym Platonem?) oraz ogłasza go jako *Dodatek do Praw*, czyli *Epinomis*. Nie znaczy to jednak przecież, że drukuje go w nakładzie pięciu tysięcy egzemplarzy i przekazuje do dystrybucji księgarskiej, lecz raczej, że zapisuje na zwoju, który umieszcza w bibliotece i katalogu Akademii, być może przekazując kopię do Liceum i kilku zaprzyjaźnionych instytucji. Niepokojący tytuł dialogu, tak nietypowy dla Platona, odnoszący się nie do treści, lecz do relacji z innym tekstem, nie przesądza wszelako kwestii autorstwa. Ciśnie się tutaj na myśl nie mniej problematyczne, choć bardziej brzemienne w skutki τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Wszystkie nieomal komentarze do *Epinomis* skupiają się na kwestii autorstwa, jak gdyby zażenowane jego treścią, niechętnie się nią zajmujące. Tak jakby ich autorzy obawiali się przyznać, że pismo tego rodzaju mogło wyjść spod pióra samego -- tego samego -- Platona. Mało kto mówi wprost o swoim zażenowaniu, choć pewien komentator wysunął na rzecz autentyczności tekstu hipotezę starczego uwiadu. Znamienny jest tutaj jeden z ostatnich głosów, rozpoczynający się od pokornej deklaracji: "W niniejszym tekście zamierzam przedstawić argumenty świadczące przeciw autentyczności *Epinomis*, nie odnosząc się jednak do jego treści, aby uniknąć przeciwstawiania go *Prawom*, gdyż rodzi to znaczne problemy interpretacyjne. Chciałbym więc pokazać, dlaczego autorem dialogu *Epinomis* nie jest Filip z Opuntu oraz dlaczego nie powstał on w ramach Starej Akademii"⁷. Autor tekstu zgodnie z obietnicą nie odnosi się wcale do treści, opierając argumentację wyłącznie na zewnętrznych źródłach, jak młody Nietzsche, który z gorliwością filologicznego inkwizytora tropi źródła Diogenesa Laertiosa. Mamy więc do czynienia z sytuacją, kiedy do rangi naczelnego problemu urasta kwestia atrybucji, prowadząc myśl na manowce, podobnie jak w przypadku palącej niegdyś "kwestii homeryckiej" bądź jałowego sporu o autorstwo dramatów Shakespeare'a. Znamy współczesne przypadki redakcji tekstów filozoficznych, w których redaktor, urastając czasami do rangi skrytego współautora, rekonstruuje dzieło na podstawie notatek oraz rozmów (znamienna jest tutaj relacja Husserl-Stein i Husserl-Fink).

⁶ Suda, *Lexicon* s.v. Φιλόσοφος.

⁷ L. Brisson, *Epinomis: Authenticity and Authorship*, w: K. Döring (red.), *Pseudoplatonica*, Stuttgart 2005, s. 9.

Znamy też oczywiście scenariusze przeciwne (niechlubny casus *Woli mocy*). W obu tych wypadkach uzyskaliśmy jednak z czasem dostęp do rękopisu, na co w przypadku Platona nie ma raczej co liczyć. Filologiczna paranoja, która za problem najwyższej rangi uznaje zawartość rubryki w katalogu, nie może przesłaniać tego, co jest właściwym sensem lektury filozoficznego tekstu. Pytaniem filozofii jest *τί*, nie *τίς* -- nie kto, lecz co. Zdanie nie będzie bardziej prawdziwe dlatego, że wyszło spod pióra Platona, chyba że za kryterium prawdy uznamy rangę autorytetu. Każdemu zdaniu i całemu tekstowi należy postawić najprostsze z pytań: czy tak właśnie jest? W przeciwnym razie będziemy jak ci zagubieni hermeneuci, o których mówi w *Epinomis* Ateńczyk, że sztuka ich pozostaje "bez związku z mądrością", gdyż ich interesuje tylko "co dana wypowiedź oznacza, lecz nie, czy jest ona prawdziwa"⁸.

Spróbujmy zatem zobaczyć przynajmniej, jaki jest sens tego dialogu, kwestię jego prawdziwości odkładając chwilowo na bok. Sens ten zawisły jest od sensu macierzystego łożyska, którym dla niego są *Prawa*, gdyż łączącej je pępowiny niepodobna rozciąć. Otóż *Prawa* traktują o organizacji państwa, choć nie państwa doskonałego, opartego na przyjaźni i zamieszkałego przez bogów oraz bożych synów, lecz drugiego po nim (*δευτέρα πολιτεία*⁹), najlepszego, jakie można stworzyć, mając przy tym to pierwsze nieustannie za wzorzec. Prawa są w nim konieczne właśnie przez ową niedoskonałość. Ich podstawową funkcją jest utrzymywanie obywateli w cnocie, pozwalającej im żyć w szczęściu, którego bez praw by nie zaznali. Ostatecznym celem życia politycznego, a zatem i państwa, jest wychowanie do cnoty. Państwo jest więc przede wszystkim instytucją pedagogiczną. Ponieważ władza państwowa naśladuje władzę boską, a warunkiem cnoty jest utrzymanie właściwej hierarchii, toteż bogom należy oddawać należną im cześć, zaś wiedza o nich jest najwyższą wiedzą i mądrością. Osnową ustroju, konieczną dla jego trwania, jest Nocna Rada, której członkami mają zostać najlepsi, aby sprawować boskie rządy dzięki najwyższej wiedzy o ostatecznym celu państwa, któremu podporządkować należy wszystkie jego działania. Muszą zatem posiadać wiedzę o cnocie, jeżeli mają ją wdrażać swoim podwładnym, a także wiedzę o bogach, opierającą się na dwóch fundamentach: wiedzy o duszy, która "istniała zanim cokolwiek zrodziło się do życia, jest nieśmiertelna i rządzi wszystkimi ciałami"¹⁰ oraz wiedzy o "ruchach gwiazd i innych ciał niebieskich, którymi włada umysł, sprawca ładu i porządku we wszechświecie"¹¹. Wiedza ta nie jest jednak szczegółowo wykładana w *Prawach*, ponieważ "co się tyczy tego, czego uczyć się powinni strażnicy [...] niesłuszne z pewnością byłoby zdanie, że o tych rzeczach w ogóle mówić nie należy, najśluszniej można twierdzić natomiast, że nie należy o nich

⁸ Platon, *Epinomis* 975c.

⁹ Platon, *Prawa* 739a.

¹⁰ Platon, *Prawa* 967d.

¹¹ Platon, *Prawa* 966e.

mówić przedwcześnie"¹². Chociaż więc Ateńczyk, wykładający Klejniaszowi i Megillosowi zasady najlepszego z możliwych ustrojów, nie wyjawia w *Prawach* tej najwyższej wiedzy, to jednak "gótów jest ryzykować [...] wykładając i wyjaśniając, co myśli o tym wykształceniu i wychowaniu, o którym wypadło nam teraz mówić na nowo. A waży się tu rzecz niemała doprawdy i nie dająca się porównać z niczym innym"¹³. Deklaracja ta nie znajduje wszelako pokrycia w dalszej części tekstu, który po paru zdaniach kończy się postanowieniem rychłego założenia projektowanego państwa. Złożona obietnica domaga się jednak realizacji, a jest nią ciąg dalszy wykładu Ateńczyka, zawarty w *Epinomis*.

Zgodnie z obietnicą Ateńczyk przedstawia szczegółowo treści, których uprzednio nie chciał przedwcześnie wyjawiać. Cóż zatem jest poszukiwaną wiedzą najwyższą, zbawczą mądrością wyzwalającą od cierpienia, pozwalającą osiągnąć błogość i szczęście? Jest nią swoiście pojmowana, poddana zabiegowi naturalizacji teologia, która przymuje tutaj postać astrologii sprzężonej z numerologią, lokująca bogów na nieboskłonie, uznająca naukę o liczbie za wiedzę konieczną dla ich poznania. Podobne tezy miały być, zgodnie ze świadectwem uczniów, treścią skandalicznego wykładu Platona o dobru, w którym omawiał on sedno swojej doktryny wbrew oczekiwaniom słuchaczy, nie mówiąc o etyce i dobrach ludzkich, lecz o "matematyce, liczbach, geometrii i astronomii"¹⁴. Opis ten pasuje do *Epinomis* jak ulał, co jednak świadczy nie tyle o autentyczności dialogu, lecz raczej o zgodności panującego w Akademii mniemania na temat rdzenia doktryny platonizmu. Wszelako miał Platon nie powierzać wiedzy o "sprawach najważniejszych" nieodpowiedzialnemu pismu, które "nie jest zdolne przyjść z pomocą słowem"¹⁵ i żaden "mąż poważny o rzeczach takiej wagi pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej" oraz "na nienależyte i nieprzystojne przyjęcie"¹⁶. Albo więc wiedza wyłożona przez Ateńczyka w *Epinomis* nie jest wiedzą najwyższą, albo też spisał ją "mąż niepoważny", który stwierdził, że "w dostatecznym stopniu wiadomości te opanował [...] opierając się na tym, co tu i ówdzie posłyszał [...] ode mnie bądź od innych [i] miał napisać coś o tym, co wtenczas usłyszał"¹⁷. Lecz wówczas i tak nie byłaby ona wiedzą najwyższą, lecz tylko za taką chciałaby uchodzić, w istocie -- rzekłby Platon -- pozorem będąc i nędznym jej cieniem.

W tym miejscu nieuchronnie nasuwa się szereg pytań. Czy może w ogóle istnieć taka wiedza -- czyli doktryna, zespół sądów na temat świata -- która mogłaby uczynić człowieka szczęśliwym? Innymi

¹² Platon, *Prawa* 968e.

¹³ Platon, *Prawa* 969a.

¹⁴ Arystoksenos, *Elementa harmonica* II.30-31 (wyd. Macran, Oxford 1902).

¹⁵ Platon, *Faidros* 276c (przeł. L. Regner, Warszawa 2004).

¹⁶ Platon, *List VII* 344c-d (przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987).

¹⁷ Platon, *List VII* 341b.

słowy, czy szczęście człowieka zależy od jego wiedzy, od określonej wiedzy, którą można osiągnąć? A jeśli nawet tak, to dlaczego ma nią być astronomia, a nie jakiś inny rodzaj filozofii pierwszej, i to na dodatek taka astronomia, która mieści w swych ramach demonologię oraz naukę o bytach eterycznych? Co więcej, dlaczego ta wiedza ma nie być dostępna dla mas, dlaczego jest przeznaczona jedynie dla garstki wybrańców, "najlepszych" spośród nas, jeżeli sprowadza się jedynie do określonego dogmatu, który należy przyjąć, aby osiągnąć upragniony stan. Wreszcie dlaczego posiadanie jakiejś wiedzy miałyby uprawniać jednych do rządzenia drugimi? Czy może w ogóle istnieć taka wiedza, takie poznanie, gnoza, która uprawnia człowieka do podporządkowania sobie innych? Nie tylko wiedza techniczna, która to władztwo umożliwia, dając dogodnie doń narzędzia, lecz wiedza wyższego rzędu, która uprawomocnia, dostarczając metafizycznej sankcji do sprawowania władzy i decydowania o tym, co dla kogo dobre oraz do egzekwowania tej decyzji siłą. Innymi słowy -- takie pytanie stawia Platon w *Państwie* -- czy może istnieć prawdziwa wiedza, której posiadanie usprawiedliwiałoby pozycję władcy i prawodawcy? Bo gdyby taka wiedza nie istniała, to wówczas każde prawodawstwo i każda władza nie byłyby niczym więcej niż manifestacją siły lub wypadkową stosunku sił -- tak właśnie twierdzi Trazymach, z którym wszelako Sokrates "się zaprzyjaźnił, chociaż i wcześniej nie byli sobie wrody" ¹⁸.

Być może zatem owa najwyższa wiedza jest mitem, fabułą, opowieścią dla gawiedzi, "szlachetnym kłamstwem służącym do przekonania władców, czy nawet całej reszty państwa" ¹⁹, którego właściwą funkcją jest uzasadnienie prerogatywy do ustanawiania i egzekwowania prawa, a więc do decydowania o tym, co dobre i co złe nie z perspektywy jednostkowego sumienia, lecz z perspektywy totalności. Ktoś bowiem, kto się rozumie na takich rzeczach, kto posiadał wiedzę najwyższą o tym, co na górze, musi też jak nikt inny, *per analogiam*, znać się i na tym, co tu na dole, a zatem on tylko ma prawo, by stanowić prawo. Jedynie najwyższe poznanie uprawnia do formułowania sądów normatywnych, które w przeciwnym przypadku byłyby tylko uzurpacją i manifestacją siły. Mit jest więc zasłoną, która maskuje faktyczność, zakrywając słowem ów *factum brutum*, że jeśli metafizyka w istocie jest fizyką, a bogowie planetami, to wówczas jedyną racją sprawowania władzy jest siła władcy i zgoła nic ponadto, zaś umysł -- patrząc z perspektywy Trazymacha -- jest niczym więcej niż wyrafinowanym mięśnieniem, być może mięśnieniem najwyższym i najskuteczniejszym, lecz ostatecznie jedynie instrumentem siły. Lecz jeśli tak, czy znaczy to, że najwyższej mądrości nie ma? A może jest nią właśnie owa surowa perspektywa faktyczności, której z pewnych względów lepiej nie ujawniać, gdyż nie leży to w interesie tego, kto by ją głosił (vide Spinoza, Nietzsche, Makiawel oraz ich infamia). Byłyby wówczas *Prawa* li

¹⁸ Platon, *Państwo* 498d (wyd. Burnet, Oxford 1903).

¹⁹ Platon, *Państwo* 414c.

tylko grą szklanych paciorków, igraszką umysłu, który dla zabicia czasu buduje państwo ze słów? Co w takim razie ze szczęściem? Z mądrością, która ma nam dać błogość? Być może owa perspektywa próżni metafizycznej jest właśnie tą upragnioną wiedzą radosną, która przedwcześnie wyjawiona "wywołuje w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzgardę dla tych spraw, a drugich wzbija w pychę i napełnia próżnością czczych wyobrażeń o sobie"²⁰. Być może wiedza ta nie jest żadną głęboko skrywaną, przeznaczoną dla nielicznych wybrańców mistyczną doktryną astrologiczną, lecz czymś, co zawsze leżało przed nami, co "w najkrótszych, jak tylko można, zamyka się słowach"²¹, co paretysta Sokrates nieustannie tłukł nam do głowy, choć w tak ironiczny sposób, że nie potrafiliśmy tego dostrzec. "Ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἷδα. Unum scio quod nihil scio. O jednym wiem tylko: o niczym.

Co w takim razie z prawami? Jak ma się nicosć do praw? "»Prawo«, »wola boża«, »księga święta«, »natchnienie«" -- odpowie na to pytanie Nietzsche -- "wszystko tylko słowa na warunki, pod którymi kapłan dochodzi do mocy, z pomocą których utrzymuje moc swoją, -- pojęcia te znajdują się u podwalin wszelkich organizacji kapłańskich, wszystkich kapłańskich lub filozoficzno-kapłańskich ustrojów władczych. »Kłamstwo święte« [...]: nie brak go u Platona. »Prawda jest tutaj«: to znaczy, gdziekolwiek się głosi, kapłan kłamie". Dlaczego jednak to robi? Otóż "na pewnym stopniu rozwoju pewnego ludu oznajmia najbaczniejsza, to jest wstecz i w dal patrząca jego warstwa, że doświadczenie, wedle którego żyć trzeba -- to jest m o ż n a , -- jest skończone. [...] Należy zapobiec trwaniu płynnego stanu wartości, badaniu, wybieraniu, krytykowaniu wartości *in infinitum*. [...] Księga praw nie mówi nigdy o pożytku, argumentach, kazuistyce w przeddziejach jakiegoś prawa: przez to właśnie utraciłoby ono rozkazodawczy ton, »powinieneść«, warunek tego, że się słucha". Manusmryti, "aryjską księgę praw najczystszej rasy", łączy z *Prawami* Platona jedno: "zasadnicza różnica w porównaniu z wszelkiego rodzaju Biblią: dostojne stany, filozofowie i wojownicy dzierżą wraz z niem tłum w swojej ręce. [...] Najwyższa kasta ma jako doskonała także przywileje najmniej licznych: tu włącza się przedstawicielstwo szczęścia, piękności, dobroci na ziemi. Tylko najbardziej duchowi ludzie mają pozwolenie na piękność, na piękno: tylko u nich dobroć nie jest słabością. *Pulchrum est paucorum hominum*: dobro jest przywilejem. [...] Najbardziej duchowi ludzie, najsilniejsi, znajdują swe szczęście w tem, w czymby inni znaleźli swą zgubę: w labiryncie, w srogości dla siebie i innych, w próbie; ich rozkoszą jest przewyżczanie siebie. [...] Panują, nie dlatego że chcą, lecz dlatego że są; nie jest im dane do woli być drugimi". Cel ich wszelako jest szczytny: "świadomość krok za krokiem wyprzeć z życia uznanego za słuszne [...] tak, że osiąga się doskonały automatyzm instynktu, -- ten warunek

²⁰ Platon, *List VII* 341e.

²¹ Platon, *List VII* 344e.

wszelkiego rodzaju mistrzostwa, wszelkiego rodzaju doskonałości w sztuce życia. Ustanowić księgę praw w rodzaju Manu znaczy pozwolić jakiemuś ludowi [...] dążyć do najwyższej sztuki życia. Na to stać się on musi nieświadomym: to cel każdego świętego kłamstwa"²².

Czy zatem bogów nie ma? Ani w niebiesiech, ani na Olimpie? Gagarin na to pytanie, zadane mu przez Chruszczowa, miał odrzec po powrocie, jak wiemy od towarzysza Leonowa, że boga widział, istotnie, na co rozmówca zareagował krótko: "nikomu o tym nie mów". Gdy na to samo pytanie zadane przez patriarchę Moskwy Aleksego odparł, że boga jednak nie widział, reakcja była dokładnie taka sama. Platoński mechanizm państwa funkcjonuje zatem po dziś dzień, czyniąc je powiernikiem i stróżem najwyższej mądrości kosmicznej, która nadaje sens jego istnieniu, zarazem je uprawomocniając. Lecz zatem czy jest ona tylko -- jak ujął to w zwięzłej definicji Arystoteles -- "mityczną opowieścią dla pozyskania wiary tłumu i dla zapewnienia poszanowania praw i dobra wspólnego"²³. Czy pytanie o bogów ma w ogóle jakikolwiek sens poza pragmatycznym kontekstem instytucjonalnym? A może odpowiedź, jakiej udziela *Epinomis*, nie jest jedynie użytecznym mitem, lub przynajmniej nie musi wyłącznie nim być, lecz również czymś więcej, czymś wobec niego źródłowym. Z pomocą przychodzi tu Cyceon, przytaczając z zaginionego dzieła Stagiryty przypowieść o platońskim rodowodzie, łączącą w sobie alegorię jaskinii z doktryną najwyższej mądrości zawartą w *Epinomis*: "Gdyby istnieli ludzie, zawsze mieszkający pod ziemią w pięknych i świetnie urządzonych domach, przyozdobionych posągami i malowidłami oraz wyposażonych we wszystko, co w obfitości mają ci, których poczytuje się za szczęśliwych; gdyby ludzie owi nigdy nie wychodzili na powierzchnię ziemi, na podstawie jednak zasłyszanych pogłosek dowiedzieli się, że istnieje jakaś potęga i moc boska; gdyby potem wskutek rozstąpienia się w pewnej chwili otchłani ziemskich mogli oni wyjść ze swoich ukrytych siedlisk i przyjść do okolic, gdzie my mieszkamy -- to kiedy by ujrzeni nagle i ziemię, i morza, i niebiosą; kiedy by spostrzegli ogrom chmur i poznali moc wiatrów; kiedy by zobaczyli słońce i pojęli zarówno jego wielkość i piękno, jak też skutki jego oddziaływania, polegające na tym, że rozlewając po całym niebie światłość, tworzy ono dzień; kiedy by wraz z pogrążeniem się ziemi w cień nocy ogarnęli oczami niebo upiększone i przystrojone gwiazdami oraz poznali, jak księżyc zmienia swoją jasność, raz przybывая, to znów ubывая, jak wszystkie te ciała niebieskie wschodzą i zachodzą, jak wreszcie przez całą wieczność krążą stale po tych samych drogach; kiedy by to wszystko ujrzeni, z całą pewnością uznaliby zarówno to, że istnieją bogowie, jak i to, że tak ogromne dzieło jest ich tworem"²⁴.

²² Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 87-92.

²³ Arystoteles, *Metafizyka* 1074b (przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996).

²⁴ Cyceon, *De natura deorum* II.37 (przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960).

Ten sam Arystoteles w innym miejscu dodaje, że "inicjacja" (czyli poznanie mądrości najwyższej) nie jest "poznaniem jakiejś doktryny", lecz "doświadczeniem czegoś", którego warunkiem jest "osiągnięcie określonego stanu"²⁵. Skądinąd wiemy wszelako, o jaki stan tutaj chodzi. Διὰ τὸ θαυμάζειν ἡ σοφία. To stan źródłowy, opisany w powyższej alegorii, gdy wszystko, na co patrzymy, widzimy jak gdyby po raz pierwszy, oczyma nieprzywykłymi do światła i do świata, odurzonymi jaskrawością wszystkiego, co jest, a czego zgoła mogłoby nie być, z perspektywy nicości spoglądając na świat w splendorze jego faktyczności, a nie na jego surogat, ideę bądź hipostazę. I wtedy dopiero "z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło"²⁶. Doświadczenie to można następnie opisać, a nawet uznać za nieuchronne wnioski, do których "z całą pewnością" nas doprowadzi. Te wnioski wszelako, zakute w okowach słowa, pod jakże wzniosłym kryptonimem prawdy, cierpią na notoryczną skłonność do odrywania się od pierwotnego doświadczenia, do transformacji w dogmat, którego obowiązywania strzeże powoływana po temu instytucja strażnicza. Przykładów na to historia dostarcza bez liku, chociażby pod postacią skostniałego platonizmu trzynastej księgi *Praw*, świadectwa tego, że kiedy w Akademii zabrakło Platona, pozostałą po nim próżnię zapełnił jego kult. Ośrodkiem kultu stał się logos, jednakże nie wielki logos świata, lecz mały logos Platona wraz z nieodłącznym sporem o to, co mistrz w istocie powiedział i pomyślał. Platon swoimi szerokimi barami zasłonił platonikom świat. Zaś temu, kto ośmieli się pomyśleć *amicus Plato, sed...*, dla kogo słowa Platon i *veritas* nie są synonimami, nie pozostaje nic innego niż tylko podążyc mozolną, acz jedynie owocną drogą własnej myśli. Rzeczywista filozofia nie jest bowiem doktryną: platonizmem, fenomenologią, kognitywistyką lub astrologią, lecz "zmieniającą się w czasie i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, pozostawioną do spełnienia przez myślących"²⁷. I tylko wówczas ostatnim słowem nie będzie wzywające do powołania wyniosłej rady συλλήψομαι czy παρακαλεῖν Platona²⁸, lecz tylko nasze własne słowo, które za każdym razem stwarza świat na nowo.

²⁵ Arystoteles, frag. 15 (wyd. Rose, Leipzig 1886).

²⁶ Platon, *List VII* 341c-d.

²⁷ M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, przeł. C. Wodziński, Aletheia 1990 nr 1(4), s. 81.

²⁸ Ostatnie słowa *Praw* i *Epinomis*: "pomogę [zakładać państwo]", "powołać [Radę Nocną]".