

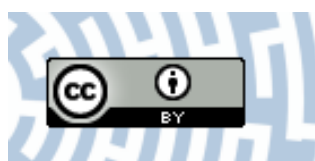


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Platona spory z helleńską kulturą religijną i artystyczną

Author: Dariusz Rymar

Citation style: Rymar Dariusz. (2011). Platona spory z helleńską kulturą religijną i artystyczną. „Littera Antiqua” (Nr 2 (2011), s. 56-65)



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Platona spory z helleńską kulturą religijną i artystyczną.

W antycznej kulturze słowa stałym punktem odniesienia są motywy mityczne. Nie ograniczają się do sfery religijnej czy poezji, ale obecne są również w sztuce oratorskiej i stanowią istotny kontekst w filozoficznej refleksji. Mit sięga „pamięcią” do samych narodzin ludzkiej duchowości, stanowiąc niejako archetyp człowieczego myślenia. W znacznej części wielkich tradycji mitologicznych można wyróżnić kilka wspólnych tematów: niezróżnicowany jakościowo stan pierwotny, utratę dotychczasowej równowagi, pojawienie się boga lub bóstw, różnicowanie pierwotnej materii, narodziny świata i jego biosfery. Szczególne zaś miejsce zajmuje tu antropogeneza. Mity na ogół wyrażają przekonanie, że ludzki rodzaj został stworzony dopiero po osiągnięciu określonego poziomu złożoności. Z kolei powstanie filozofii, jak wynika z uwag Maksymosa z Tyru, byłoby pochodną rozwoju cywilizacyjnego, gdzie wraz ze wzrostem złożoności relacji międzyludzkich, pojawiała się potrzeba bardziej jednoznacznego uzasadnienia właściwych, ludzkich zachowań.¹

Przekonującą wydaje się hipoteza, że praktyczny umysł Greków doszedł do filozofii wskutek intuicyjnej potrzeby ekonomii myślenia. Helleni spotykali się z nazbyt wieloma znaczącymi tradycjami religijnymi, by możliwe było stworzenie jakiejś syntezy w postaci wielkiej pan-religii. Jednocześnie Grecy starali się unikać twardego dogmatyzmu w postaci sztywnego kanonu religijnego. Wykształcanie się filozofii można zatem tłumaczyć tym, że godzono się z lokalnymi tradycjami, poszukując zarazem takiego poziomu myślenia, które byłoby w znacznej mierze niezależne od mitologicznego kontekstu. Filozofia zdawała się obiecywać możliwość udzielenia odpowiedzi wobec największej ilości pytań, przy najmniejszym wysiłku wyobraźni i pamięci; obiecywała stworzyć przestrzeń uniwersalną, przede wszystkim przesunęła akcenty ze sfery wyobraźni do dziedziny myślenia. Nie jest to jednak tendencja jednokierunkowa, można tu mówić o swoistej dialektyce pomiędzy sferą myśli i wyobraźni. Abstrakcyjne spekulacje filozofów zwrótnie przekładano na język obrazów, dostosowując niejako mit do nowej sytuacji, jaka powstała chwilą, gdy Grecy docenili wartość intelektu. Z kolei, kiedy filozofia przesunęła swoje zainteresowania z

¹ Por. Maksymos z Tyru, *Oracja 4. 4.1*, [w:] M.B. Trapp, *The Philosophical Orations. Translated, with an Introduction and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 33.

zagadnień kosmogonicznych na *antropologiczne*, wówczas religijność również znalazła się w obszarze refleksji.

Szczególną rolę odegrała tu Platońska dialektyka, ze względu sprobematyzowanie doświadczeń religijnych. Nie oznacza to jednak wyparcia się tradycji mitycznej, ile jej przekroczenie, mit będzie odtąd pełnił rolę żywej ilustracji, pobudzającej wyobraźnię; będzie przygotowywał wyższy poziom poznawczy niż zdroworozsądkowe myślenie oparte na bezpośredniej obserwacji. W filozofii przedsokratejskiej nie podważa się poetyckiego sposobu przedstawiania świata, lecz jego obrazowość jest wykorzystywana dla uwypuklenia istotnych treści, a często również dla zamaskowania aporii. Oniryczne obrazy ubrane w szaty odświętnego słowa, choć niejasne, pozwalały na chwilowy przebłysk sensu.

Proces dojrzewania myśli został streszczony w Platońskim *Protagorasie*. Dialog ten w filozoficznym sensie zaczyna się od wstępnego określenia stanowisk przez głównych dyskutantów: tytułowego bohatera i Sokratesa. Protagoras rozpoczyna dyskusję z Sokratesem od apologii sofistyki, wskazując na jej szlachetne pochodzenie. Wywodzi ją od poezji Homera, Hezjoda, Simonidesa, włącza w to także rytuały religijne i tradycje mityczne. Ojciec sofistki, dla poparcia swoich założeń, odwołuje się do mitologicznego dziedzictwa retoryki oraz poezji. Protagoras „w mitycznej przypowieści” w sugestywny sposób wskazuje przyczyny progresji kultury, co zarazem oznacza jej wzrastającą złożoność i zmniejszającą się uchwytność w myśleniu poprzestającym na zdrowym rozsądku. *Implicite* wynika stąd, że człowiek w łatwy sposób gubi znaczenie wyższych poziomów samoświadomości, przez co zagraża mu cofnięcie się do stanu przedkulturowego.

Pierwszym momentem wyodrębniania się ludzkiego świata była umiejętność rozpalania ognia, jednakże tym, co zadecyduje o zrodzeniu się jakościowo nowej istoty jest zdolność do rozwijania różnych umiejętności, ogień miał być pierwszą spośród nich. Zdolność tworzenia pozwala człowiekowi zmniejszać uciążliwość nieprzyjaznego środowiska. *Techne* jest pierwszym darem, który jak mówi Gadamer „umożliwia widzenie”, innymi słowy jest tym osiągnięciem, dzięki któremu człowieczy duch może wznosić się, aż do uzyskania jednoczącego wymiaru samoświadomości.² Stąd też Platoński Protagoras mówi:

„Zastanów się nad tym: Czy jest coś jedno, czy nie ma nic takiego, co musi koniecznie przysługiwać wszystkim obywatelom, jeśli państwo ma istnieć? W tym bowiem znajduje rozwiązanie ta właśnie trudność, którą przedstawiłeś, lub nigdzie indziej. Jeśli bowiem [państwo]

² Por. Gadamer H.G.: *Platos dialektische*, [w:], *Gesammelte Werke. Griechische Philosophie I*. J. C. B Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985, Band 5, s. 16 – 17, a zwłaszcza s. 86.

istnieje, to istnieje to jedno, nie będące sprawnością czy to budowniczą, czy to płatnerską, czy to garncarską, lecz sprawiedliwością, rozważą, zbożnością i – krótko mówiąc – to właśnie nazywam cnotą obywatelską.”³

Człowiek zapoznając się z własnymi słabościami poszukiwał możliwości wsparcia na solidnym gruncie, przekraczającym człowieczą chwiejność i skłonność do upadku. W ramach wykształcania się świata człowieczego, obok wytwórczości utylitarnej pojawiła się religia, której medium stała się sztuka. Ta ostatnia umożliwia konkretyzację i utrwalenie niewyraźnych i chwilowych refleksów wyższego świata. Stąd też człowiek:

„[...] pierwszy i [ze względu na wspólne z bogami pochodzenie] jedyny spośród stworzeń uznał bogów, stawiał im ołtarze i wznosił posągi.”⁴

Platoński Protagoras, antycypując nauki założyciela Akademii, wskazuje na istotną rolę, jaką sztuka odgrywać może w procesie *paidei*, przyczyniając się do odpowiedniego nastrojenia dusz młodych ludzi:

„[...] z miarą i zgodnością brzmienia, aby się stawali coraz bardziej łagodnymi i aby zdobywając coraz większy ład i harmonię wewnętrzną, byli zdolni do mówienia i działania. W całym bowiem życiu człowieka potrzeba ładu i harmonii.”⁵

Wbrew tęsknotom za przedkulturowym „złotym pokoleniem”, Protagoras przestrzega przed powrotem do jakiegoś pierwotnego stanu natury. Możemy wnioskować na podstawie wcześniej przytoczonej opowieści mitycznej, że przy takim eksperymencie „ród ludzki” popadłby w te same zagrożenia, z których – dzięki kulturze – w znacznej mierze się wyzwolił. Z wywodu Protagorasowego wynika, że dany poziom kultury nie jest dany raz i na zawsze, lecz wymaga podejmowania nieustannego wysiłku przywracania człowiekowi jego duchowego dorobku, swoistej *anamnezy*.

Ojciec sofistyki wyraża przekonanie, że edukacja artystyczna powinna być szczególnie istotna we wczesnym etapie kształcenia, kiedy proces przyswajania jest spontaniczny. Później dopiero przychodzi czas na treści o charakterze racjonalnym. Tą *paideuetyczną* funkcję sztuki, kilka stuleci później u schyłku epoki antycznej, określi Maksymos z Tyru:

³ Platon, *Protagoras*, 324e – 325a, tłum. Leopold Regner, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2004.

⁴ Tamże, 322 a.

⁵ Tamże, 326 b.

„Ludzie których pamięć jest wyśmienita, którzy mogą sięgnąć otwarcie nieba i w swoich duszach i spotykać ducha, być może w ogóle nie potrzebują obrazów. Ale nie jest to kategoria powszechna wśród ludzi, i nikt też nie może spodziewać się by kiedykolwiek spotkał cały lud uznający to, co boskie, który mógłby obyć się bez tego rodzaju pomocy. [Artyści] [...] tak jak pierwsi nauczyciele wymyślają pomoce [...] jako rodzaj ścieżki pamięci.”⁶

Według Protagorasa *paidea* poprzez sztukę dokonuje się na wczesnych etapach bezwiednie. Dopiero po osiągnięciu odpowiedniego stopnia dojrzałości można wprost przedstawić powinności i prawa. *Implicite* z wywodu Protagorasowego wynikałoby, że gdyby były dzieła sztuki, które reprezentują fałszywy obraz świata, w sensie preferowania niewłaściwej hierarchii wartości, to owi ludzie, niedojrzali do samodzielnego myślenia, bezwiednie przejmowałiby wypaczone ujęcie rzeczywistości. To zagrożenie stanie się przyczynkiem do Platońskiej krytyki naiwnego upodobania twórczości artystycznej, podejmowaną także w szeregu innych dialogach. Poglądy Platońskie *implicite* zostały wyrażone w reakcji Sokratesa na Protagorasowe określenie sztuki poetyckiej. Protagoras sprowokował polemikę swoją bezwarunkową afirmacją poezji:

„[...] najważniejsze miejsce w wykształceniu człowieka zajmuje znajomość utworów poetyckich, to znaczy: umieć rozmawiać [...] które są zbudowane poprawnie, które nie, umieć je też objaśnić i zadawać pytania.”⁷

Sofista chciał osiągnąć gładkie zwycięstwo, kiedy uzyskał od Sokratesa zapewnienie o wysokiej wartości poematu Simonidesa. Wystarczyło, bowiem dowieść wewnętrznych sprzeczności wiersza, by następnie efektownie pokazać niekonsekwencje w myśleniu swego interlokutora. Sokrates jednak, korzystając z niejednoznaczności słów, interpretuje utwór tak, by uzyskać poprawność logiczną. Zamiast jednak szczyć się wygraną, jak zapewne uczyniłby Protagoras, wskazuje na bezwartościowość rozprawiania o walorach poezji, dla rozstrzygnięć w kontekstach poza-poetyckich:

„Bo mi się nawet wydaje, że rozprawianie o poezji jest bardzo podobne do tych biesiad prostaków i wałkonii, którzy z braku wykształcenia, nie mając przy kielichu nic od samych siebie do powiedzenia ani swoim własnym głosem, ani swoimi słowami, [...] wynajmując sobie cudzy głos

⁶ „People whose memories are strong, and who can reach straight out for the heavens with their souls and encounter the divine, may perhaps have no need of images. But this is a category ill-represented among men, and one could not hope ever to encounter a whole people mindful of the divine and able to dispense with that kind of assistance.” Maksimos z Tyru, Oracja 2. 2. Cyt. za M. B. Trapp, *Maximus of Tyre. ...*, s. 18.

⁷ Platon, *Protagoras*, 339a, tłum. L. Regner.

[...] biesiadują. Gdzie natomiast mężowie znakomici i wykształceni uczują, tam [...] prowadzą rozmowę bez pustej paplaniny i młodzieńczych zabaw.”⁸

Pojawia się tu jakby sprzeczność pomiędzy erudycją Sokratesa, który popisuje się biegłą zdolnością interpretacji utworów poetyckich, a dezaprobatą wobec erudycyjnych popisów w interpretacjach dzieł sztuki. Utwór poetycki może być na tyle wieloznaczny, że dopuszcza zgoła przeciwstawne interpretacje. Stąd też sama hermeneutyczna biegłość nie jest wystarczająca dla osiągnięcia mądrości. Ta, bowiem powinna – zdaniem Platona – sięgać do najgłębszych pokładów duchowości, gdzie może odnaleźć uniwersalny, tj. wspólny dla wszystkich istot myślących, charakter.

Platońskie rozważania o sztuce poetyckiej świadczą o tym, że poezja nie jest jeszcze filozofią. Założyciel Akademii zauważał, że powszechne i bezkrytyczne uwielbienie sztuki ułatwiało ludziom pozbawionym skrupułów, manipulowanie zachowaniami społecznymi a przez to osiągnięcie partykularnych celów, najczęściej niezgodnych z interesem publicznym. Analogiczne niebezpieczeństwa – według Platona – związane są z powierzchownym doświadczeniem religijnym, w którym nie dopuszcza się odstępstw od zwyczajowych reguł, nawet za cenę moralnej słuszności. Założyciel Akademii widzi zarówno w wieszczbiarstwie, jak i w sztuce, niebezpieczeństwa osłabienia siły charakteru, ponieważ mogą oddziaływać ze znaczną sugestywnością, zmniejszając potrzebę samodzielnego wysiłku intelektualnego. W *Państwie* drwi z niektórych praktyk religijnych i ich szafarzy:

„A tu zebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. [...]

A ksiąg całe stosy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz, Wedle tych ksiąg oni ofiary składają a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedijek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne.”⁹

Platoński stosunek do religii nie jest jednoznacznie krytyczny, lecz jest dialektyczny. Podobnie też jest z rozumieniem roli, jaką pełnić ma poezja. Z jednej strony rozprawianie o poezji jest trwonieniem czasu; z drugiej strony, dialogi Platońskie, takie jak *Fajdros* czy

⁸ Tamże, 347c-d.

⁹ Platon, *Państwo*, 364bc – 365a, tłum. Władysław Witwicki.

Uczta są nasycone motywami zaczerpniętymi z poezji. Ponadto poetycka *orthos maneis* ma już ten sam boski charakter, co natchnienie filozoficzne. Widać to zwłaszcza we fragmencie 249d *Fajdrosa*, gdzie filozofia, wraz z miłością piękna i miłością Muz zajmują najwyższe miejsce w hierarchii ludzkich sposobów bycia.

Mit, religia i krasomówstwo mają dla Platona o tyle wartość, o ile służą odsłonięciu prawdy, ta zaś jest zdeponowana, gdzieś w głębi duszy. Wbrew typowym wyobrażeniom o Platońskiej nauce, której zarzuca się dogmatyzm, założyciel Akademii akcentuje ograniczony charakter człowieczego myślenia. W *Parmenidesie* pokazuje zarazem niedostępność boskiej sfery w racjonalnej argumentacji, jak też nieprzewycięzalność podstawowych aporii w spekulacji filozoficznej. Przede wszystkim wskazuje, że przyjęcie perspektywy ogólnej niemal wyklucza rozumowanie na poziomie szczegółowe, natomiast perspektywa skupiona na wymiarze lokalnym najczęściej przekreśla możliwość całościowego rozumienia. Niemniej dialektyka przeciwstawnych ujęć może prowadzić do przewyciężenia ich jednostronności. Analogiczną relację pokazuje w *Fajdrosie*, gdzie dialektyczną parę stanowi mit oraz myślenie racjonalne. Sokrates pytany przez tytułowego bohatera o prawdę zawartą w mitach odpowiada:

„Jak to wiesz Fajdrosie, uważam za rzeczy bardzo miłe, ale żeby się tym zajmować, do tego trzeba kogoś, kto ma dużo zdolności, sił, czasu, cierpliwości, choćby dlatego, że potem musisz centaury stawiać na dwie nogi ...a potem zatrząsienie innych Gorgon, Pegazów a innych jakichś dziwolągów [...] Jakby człowiek [...] brał się do wytłumaczenia wszystkiego [...] to bardzo dużo czasu potrzeba...”¹⁰.

Innymi słowy z racji na ekonomię myślenia, człowiek nie może dojść do tego, co kluczowe ani poprzez „wykład mityczny”, ani poprzez wykład racjonalny. Potrzebne są obydwie formy, jedna jest dopełnieniem drugiej. Mit jak mówi Charles Griswold:

„[...] w przeciwieństwie do sylogizmu, ma zdolność oddziaływania, tak jak złożone zwierciadło, w którym ludzie mogą rozpoznać siebie jako nie tych, którymi są, ale tych, którymi mogliby być w swoim najlepszym wydaniu. Platoński mit jest lustrem, w którym nie tylko mogą odzwierciedlić się nadzieje, ale także wysiłki dla zrozumienia samego siebie. Mit zachowując kontakt z naszym zwykłym samo-rozumieniem i zarazem je pogłębia.”¹¹

¹⁰ Platon, *Fajdros*, 229d – e, tłum. W. Witwicki.

¹¹ “A myth, unlike a syllogism, has the capacity to act as a complex mirror in which people can recognize not just who they are but who they might become at their best. Platonic myth is a mirror that can not only reflect one's hopes but also seek to realize them. While it preserves contact with our ordinary self-understanding, it also deepens it.” [Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London: Yale University Press, 1986, s. 147 – 148].

Centralnym punktem *Fajdrosa* jest obrazowy opis wędrowki zaprzęgów konnych. Platon stara się wskazać, dlaczego pomimo, że w każdym człowieku zdeponowana jest potrzeba *anamnezy* boskich zasad, poszukujących jest tak niewielu; i dlaczego nie wszystkim spośród tych ostatnich, udaje się wytrwać w zamiarze uszlachetniania myślenia i postępowania. Wprawdzie każdy człowiek ma zdolność rozpoznania źródłowego piękna, jednakże nie każdy ma na tyle sprzyjające warunki, by ten potencjał rozwinąć.

Obok zewnętrznych konfliktów niebezpieczeństwa tkwią w samej strukturze ludzkiej duszy, która ma trzy podstawowe składniki znajdujące się w chwiejnej równowadze. Dynamika stanów duszy opisana jest w obrazie zaprzęgu konnego kierowanego przez woźnicę, który ma wielkie problemy z opanowaniem zaprzęgu.¹² Woźnica jest alegorią rozumu, potrzebuje celu i rozpoznania właściwej drogi. Najwyższym celem do jakiego człowiek może dążyć jest mądrość. *Fajdros* wyraża przekonanie, że człowiek w głębi swej duszy ma zdeponowane pragnienie boskości, tzn. rozpoznania uniwersalnych zasad i postępowania według nich.

Dopiero w ujęciu racjonalnym wyjaśni się dlaczego Sokrates, zarazem posługuje się mitotwórstwem, jak i pozwala sobie na krytykę tego rodzaju doświadczenia. Pomimo, że intuicje poety, jak i przeżycia religijne, mogą się brać z najwyższych form duchowego natchnienia, nie mają, jako takie, wpisanego poziomu meta-refleksji, zatem nie mogą ustalić jaką rolę pełnią wobec człowieczego świata. Dlatego też Platoński Sokrates nie poprzestaje na poetyckiej sugestywności *palinodii*. Lekcja nie kończy się na oczarowaniu młodego słuchacza. Przeciwnie, wywołanie afirmatywnego stosunku do przedmiotu zaledwie inicjuje drogę poznawczą, ona sama jest już jednak pozbawiona spektakularnej atrakcyjności estetycznej. Stąd Sokrates reaguje z ironią na aplauz *Fajdrosa*:

„I nie wiem, jak w przedstawieniu obrazowym namiętnej miłości dotknęliśmy może tu i ówdzie prawdy, łatwo jednak odbiegając również do nieprawdy zmieszanej z niecałkiem niewiarygodnymi wypowiedziami, w sposób oględnie i przyjaźnie żartobliwy uczciliśmy mego i twojego, *Fajdrosie*, pana, *Erosa*, opiekuna pięknych chłopców, baśniową pieśnią.”¹³

Sokrates w *palinodii* dał popis wyśmienitego retorycznego warsztatu. Jednakże w dalszym, racjonalnym już wywodzie, wskazuje, że nie wystarczy mieć rację, trzeba dotrzeć do tych, wobec których adresuje się mowę. *Implicite* wynika stąd, że wprowadzenie do

¹² Por. Platon, *Fajdros*, 253d – 256e.

¹³ Tamże, 265b-c, tłum. L. Regner.

filozofii takiego ożywionego ducha, jaki reprezentuje młody Fajdros, wymaga oczarowania literackim rozmachem. Innymi słowy mit pełnić ma rolę *protreptyczną* dla racjonalnego myślenia.

W *Fedonie* Platon ukazał dodatkowy rys samopoznania w świetle zagadnień eschatologicznych. Sokrates ukazany jest tu jako mędrzec posiadający wewnętrzną *aretę*, która rozpoczyna się od erudycji a kończy na przewycięzeniu lęku, w obliczu ostatecznego doświadczenia. Wstępnie Sokrates jawi się jako mentor, który przedstawia argumenty przemawiające za nieśmiertelnością duszy, tak, jak gdyby zagadnienie było już ostatecznie rozwiązane. Bytom zmysłowym zmiennym, odpowiadać miałyby niezmiennie byty idealne, np. matematyki czy geometrii. Te niematerialne i niezniszczalne przedmioty rozpoznaje się oczyma duszy. Podobne ujmowane jest przez podobne, zatem dusza, która uchwytuje to, co niezniszczalne, sama również jest nieśmiertelna. Dusza ponadto doświadcza rzeczywistości nadzmysłowej, przeczuwając istnienie bóstw. Hierarchię dusz ludzkich wyznacza stopień ich czystości, to znaczy niezależności od przemijających dóbr ziemskich. Oczyszczona z przywiązania do ziemskich wartości dusza jest najbliższa rzeczywistości boskiej, dlatego też tylko taka dusza może dostąpić chwały wiecznego obcowania z istotami doskonałymi. Platoński Sokrates, omija aporie, powołując się ogólnie na intuicje dawnych autorytetów:

„[...] ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy, ale oni istotnie, dawno już odgadli, że kto nie wtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się uświęci i oczyści zanim tam przyjdzie, ten między bogami zamieszka.”¹⁴

Platoński Sokrates zdaje sobie sprawę, że argumenty *apologetyczne* nie prowadzą do uzyskania dowodu *sensu stricto*, są to raczej tylko przesłanki zewnętrzne, wobec wewnętrznych przeżyć podmiotu. Autentyczną wiarę można uzyskać tylko na poziomie wewnętrznego doświadczenia. Zdrowie duszy wymaga jednak by przyjąć owe niepewne poznawczo założenia z niezachwianą pewnością:

„Więc naprzód – powiada – tego się wystrzegajmy i obwarujmy duszę przed tym, jakoby w ogóle nie istniały dowody zdrowe i mocne, ale pomyślmy raczej, że to my jeszcześmy do zdrowia nie doszli. Ale trzeba być mężczyzną przecież i trzeba sobie powiedzieć: będę zdrow; ty i wy wszyscy dlatego, że macie jeszcze całe życie przed sobą; ja dlatego, że mnie właśnie śmierć czeka.”¹⁵

¹⁴ Platon, *Fedon*, 69 c-d, tłum. Władysław Witwicki.

¹⁵ Tamże, 90 e.

Platon stara się wskazać, że w warstwie językowej nie dotyka się jeszcze istoty problemu. Dyskurs często jest pewną grą zmierzającą do uzyskania doraźnej przewagi intelektualnej; bywa on bardziej erystyką niż rozpoznaniem stanu rzeczy. Takie gry są przejawem powierzchownego myślenia. Stąd też platoński Sokrates, dokonuje jakby refutacji swoich wcześniejszych wniosków o wieczności duszy, wskazując na jałowość sporów religijnych:

„Tymczasem w tej chwili odnoszę się do tej kwestii bodaj że nie tak, jak filozof, tylko raczej jak człowiek bez żadnej kultury, który się spierać lubi. Tacy ludzie, kiedy się spierają mało się troszczą o to, jak się ma rzecz sama, a którą idzie w dyskusji, a tylko o to dbają, żeby i drudzy byli tego zdania, które oni założyli w rozmowie. Ja mam wrażenie w tej chwili, że i ja sam tym tylko się od nich różnić będę, że nie tyle o to będę dbał, aby drudzy, tu obecni, uważali za prawdę to, co powiem, chyba żeby się to ubocznie zdarzyło, ile raczej o to, żebym ja sam jak najbardziej był tego zdania.”¹⁶

Nieco dalej Platon, jak gdyby antycypuje rozwiązanie, które po stuleciach przedstawi Blaise Pascal w postaci „zakładu”:

„Bo liczę sobie tak, przyjacielu miły - zobacz, jaki jestem wyrachowany: Jeżeli jest przypadkiem prawdą to, co mówię, to ładnie jest być o tym przekonanym. A jeżeli nic nie ma po śmierci, to przynajmniej przez ten czas, teraz przed śmiercią, mniej się będę uprzykrzał towarzystwu skargami. A ta moja pomyłka nie będzie trwała, dalej razem ze mną – to byłoby źle – tylko niedługo potem zginie.”¹⁷

Ufność w *Boski Trybunał*, jest oczekiwaniem, że wszystkie intencje i czyny ludzkie zostaną zmierzone według doskonałej miary, osąd zaś w pełni odzwierciedli rzeczywiste zasługi i przewiny. Wiara ta winna niepokoić jedynie tych, których skala przewin przeważa rozmiar zasług.

Według Platona wierzący już w wymiarze doczesnym uzyskuje *dobrą nadzieję* (*euelpis*) niezależnie od życiowych okoliczności, tzn. niezależnie od tego, czy sytuacja życiowa jest korzystna, czy też nie. Motywem zasadniczym *Fedona*, a podobnie też i *Gorgiasza*, jest możliwość uzyskania najpełniejszego wymiaru godności, której nie jest w stanie odebrać nawet bezpośrednie zagrożenie życia. Platon wskazuje na dwa wzajemnie dopełniające się źródła, które uwalniają człowieka od lęków: wiarę i rozum. *Implicite* wynika z opisów Platona, że Sokrates dzięki sile swej wiary uzyskał niezłomność charakteru, objawiającą się zdolnością do przewyciężenia instynktownego odruchu rozpaczony w obliczu

¹⁶ Tamże, 91a–b.

¹⁷ Tamże, 91 b–c.

nadchodzącego kresu życia. Sokrates, który znajduje się w sytuacji granicznej zdobywa się na ujawnienie źródła swojej siły charakteru; jest ona, jak się okazuje, osadzona w intuicjach eschatologicznych.

Uogólniając można powiedzieć, że analizie naukowej wymyka się niemal powszechnie dostępne ludzkie doświadczenie, takie jak miłość, kontemplacja rzeczy pięknych, twórczość artystyczna a zwłaszcza przyszłość. Antycypacja jest jednym z istotnych aspektów w rozwiązywaniu aktualnych problemów, a przecież opiera się na znacznym udziale nieokreśloności. Granicznym doświadczeniem poznawczym jest śmierć, nie jest ona jednak granicą w świecie wyobraźni, odczuć i myślenia. Można tu mówić o swoistej *empirii* ducha, wszak powszechnie dostępnym jest intencjonalne wyjście poza sferę doczesnego życia.

Platon obok tego immanentnego doświadczenia, wskazuje jeszcze na zewnętrzne formy poszukiwania wieczności. W *Uczcie* rozpoczyna argumentację od ukazania biologicznej *sztafety pokoleń*:

„[...] natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności. A znaleźć ją może tylko na tej jednej drodze, że zostawia inną jednostkę młodą na miejsce starej.”¹⁸

W dalszym wywodzie Platon wskazuje, że człowiek dąży do przekroczenia własnej doczesności, np. poprzez osiągnięcie heroicznej sławy, która trwa dłużej w pamięci potomnych niż krótki refleks ludzkiego życia. Wyższą formę *komemoratywną* można osiągnąć poprzez swoisty *heroizm twórczy*, w którym dorobek artysty, uzyskując wymiar powszechny, zasługuje sobie na trwałą obecność w kulturze. Platon wymienia Homera i Hezjoda, jako egzemplifikacje tego rodzaju „nieśmiertelności”. W scenariuszu zapisanym przez historię, do tego panteonu „wiecznych” postaci wszedł nie tylko autor *Uczty i Fajdroś*, ale i główny bohater dialogów, co jest jeszcze jakimś dodatkowym przejawem ponaddyskursywnego wymiaru dialektyki; wszak ani Platon, ani tym bardziej Sokrates nie mogli być pewni takiego rezultatu swoich słownych potyczek ze światem.

¹⁸ Platon, *Uczta*, 207d, tłum. Wł. Witwicki.