



2(2)/2011

PIOTR GRACZYK

**Od anamnezy do *mimesis*
i z powrotem**
Przyczynki do sporu między
czytelnikami Karola Marksa
i Friedricha Nietzschego

Fedon jest jedynym dialogiem Platona, w którym Sokrates ukazany został jako poeta – jako ten, który „robi muzykę”. Motyw sztuki muzycznej Sokratesa przewija się w całym dialogu. Filozof najpierw opowiada o swoich wierszowanych przeróbkach bajek Ezopa oraz hymnie ku czci Apollina, następnie porównuje własne słowa do proroczego śpiewu umierającego łabędzia (ptaka apollińskiego), potem mówi o sobie jako o kimś, kto uspokaja śpiewem („przyśpiewywaniem czarów”) przestraszone dziecko, w końcu, opowiedziawszy przyjaciółom mit o zaświatach, podsumowuje: „trzeba sobie samemu takie słowa wieszczce niby do snu śpiewać”. Muzyka Sokratesa ma charakter magiczny i apolliński, to znaczy – wieszczbiarski. Jest ona jak opium, środek łagodzący ból i usypiający – przynoszący sen o przyszłym życiu.

O ile sztuki plastyczne naśladują rzeczy w ich aspekcie przestrzennym, o tyle sztuki muzyczne (choreja: śpiew, poezja, taniec; w konsekwencji również dramat) są naśladowaniem czasu.

W przypadku poezji Sokratesa – czasu przyszłego. To paradoks, bo przecież Sokrates przez całe życie był człowiekiem czynu, a nie naśladowcą: był drugim, prawdziwszym Achillem, a nie mitem udającym Achillesa. Żył w czasie realnym – *Kairom* – a nie w udawanym „czasie scenicznym”. W tym ostatnim – czasie naśladowanym – odpada czynnik rzeczywistego ryzyka: pojedynki są sfingowane, nikt w nich nie wygrywa ani nie przegrywa, a jedynie odgrywa zwycięstwo i klęskę – tymczasem Sokratesowi chodziło o to, aby rzeczywiście wygrać pojedynkę o duszę swoich słuchaczy. Dlatego nie pisał (nie tworzył poezji – nie naśladował) tylko działał – to znaczy rozmawiał. Wykazywał w ten sposób odwagę – i to, w odróżnieniu od swego homeryckiego pierwowzoru, „pierwszego Achillesa”, odwagę prawdziwą, a nie podszytą strachem.

Odwaga Achillesa – sugeruje Sokrates – podszyta była bowiem *aidos*, czyli wstydem, co grozi utratą szacunku, *time*. Inspirująco omawia ten temat Eric R. Dodds, pisząc o homeryckiej „kulturze wstydu” przeciwstawionej tragicznej kulturze winy; ta pierwsza nie zna rozdziwienku między zjawiskiem a istotą, imieniem a działaniem – ta druga zakłada przepaść między nimi: rzeczy nie są tym, czym się jawią – ta oto różnica stanowi metafizyczną winę. Razem z winą do greckiego świata wkracza tragedia, a postacie eposu okazują się dwuznaczne: podszyte własnym przeciwieństwem.

To samo, co o odwadze, powiedzieć można również o umiarkowaniu, samoopanowaniu i roztropności bohaterów Homera. Ich *sofrosyne*, *enkrateia* i *fronesis* podszyte są rozwiązłością, rozpustą i szaleństwem: zastępują oni jeden rodzaj przyjemności cielesnej (prywatny) innym rodzajem tej samej przyjemności (społecznym). Tymczasem Sokrates jest mężny i umiarkowany nieskończenie, a nie tylko relatywnie – jego męstwo nie jest połączone dialektyczną relacją z tchórzostwem. To samo powiedzieć można o filozofii jako takiej: nie poddaje się ona dialektyce przeciwieństw (nie stanowi dialektycznej pary z „mizologią”), lecz panuje nad nią (leżąc jako rozum, nieśmiertelny czynnik w duszy, u jej podłoża). Prawdziwym działaniem nie jest zatem walka o szacunek rozgrywająca się w przestrzeni *doksa*, ale walka o prawdę toczona w obecności samego siebie: własnej duszy i *dajmoniona*. W tym drugim agonie sztuka pomóc nie może. Ona produkuje tylko wyobrażenia i opinie. Jak wszystko, czego można się nauczyć (a więc jak wszelkie t r e ś c i

nadające się do zapamiętania), nie jest ona czymś pobudzającym prawdziwą pamięć. Pamięć u Platona nie przypomina magazynu; jest zwrotem, ukierunkowaniem duszy ku własnemu początkowi. Prawdziwa pamięć polega na pewnego rodzaju ruchu, na zwróceniu się ku prawdzie, nieraz opisywanym u Platona za pomocą metafory lotu. Uczenie się w sensie magazynowania wiedzy jest zaś czymś, co prawdziwą pamięć – pamięć prawdy – blokuje, obciążając ją i brudząc, a w konsekwencji zmieniając ją we własną, pozbawioną życia atrapę.

Ale teraz, gdy siedzi w celi śmierci, przychodzi Sokratesowi do głowy, że sen, który miał już dawniej (sen, w którym bóg nakazywał mu „robić muzykę”, co wzięte dosłownie oznaczałoby namowę do udawanego działania kosztem działania prawdziwego), nie stanowił jedynie zachęty do dalszego uprawiania filozofii, ale również wezwanie do *mimesis*. Gdyby nie zachęta od boga, taki regres – cofnięcie się do poziomu naśladownictwa – byłby w oczach filozofa marnowaniem czasu. Bogiem poręczającym słuszność tych działań artystycznych jest jednak sam Apollo, który w interpretacji Sokratesa stał się bogiem samopoznania, choć dla dawniejszych Greków był raczej bogiem przestrzegającym przed jego niemożliwością – *ethos* człowieka spoczywa bowiem w rękach boga, *ethos anthropo dajmon*, zgodnie ze słowami Heraklita.

Dzięki Apollinowi domniemane marnotrawstwo „czasu realnego” – którego zostało już i tak niewiele – zmienia się w misję. Tylko boska misja usprawiedliwić może odwołanie się do *doksa* – oddziaływania na emocje, namiętności, budzenia obrazów, a więc zawsze – naśladowania (to przypadek mitu, będącego *mimesis* boskości). Celem tej misji jest przetrwanie filozofii. Chodzi o to, żeby przekonać uczniów do wytrwania w filozofowaniu, a tym samym zażegnać niebezpieczeństwa mizologii. Mizologia i mizantropia w jednym stoją domu. Nie tylko ich geneza jest podobna (ekstrapolacja lokalnych niepowodzeń na całość), łączy je prawdopodobnie głębsza więź. Otóż człowiek bez *logosu* nie wart byłby przyjaźni – nie byłby bowiem zdolny do prawdziwej wolności, tkwiłby zawsze w okowach opinii. Skoro jednak *logos* istnieje w duszy ludzkiej – nie można porzucić wiary w człowieka, nie porzucając zarazem *logosu*, czyli jedynego celu życia (na przypominaniu o tej współzależności polegała zresztą aktywność Sokratesowego *dajmoniona*:

jak pamiętamy, interweniował on na przykład w chwili, gdy Sokrates stracił nadzieję, że uda mu się nawrócić na filozofię Fajdrosa). Śmierć Sokratesa mogłaby popchnąć jego uczniów do mizologii (i co za tym idzie mizantropii) – gdyby pokazała, że filozofia jest bezradna wobec bólu, jaki niesie z sobą śmierć bliskich (oraz strach przed własną śmiercią).

Ogromna jest siła ludzkich namiętności w obliczu śmierci – wobec śmierci zawsze jesteśmy bowiem niedojrzali. Niemożliwością jest dorosnąć do śmierci. Tak odczytać można figurę „małego chłopca w nas, który się takich rzeczy boi” (wedle sformułowania Kebesa). Temu chłopcu można tylko „czary przyśpiewywać co dnia”. Taką więc przyśpiewką zaczarowującą strach przed śmiercią – wobec którego nikt nie jest panem – jest Sokratejska muzyka: jego łabędzi śpiew, kiedy występuje jako wieszczek dobrodziejstw czekających go w Hadesie. Dobrodziejstwa, o których mówi – idee – ma same w sobie dobrze przemyślane; moment uludy (pocieszycielskie „czary”) ukrywa się w twierdzeniu, że to jego osobiście – tego właśnie Sokratesa, który teraz siedzi jeszcze w swojej celi i rozmawia z uczniami – dotyczą jego argumenty; że można wejść do krainy tego samego („równości”), zabierając z sobą swoją różnicę – a więc to wszystko, co sprawia, że jest się tym oto człowiekiem (w kontraście do tego złudzenia, podtrzymywanego przez Sokratesa ze względów taktycznych, odważna decyzja, polegająca na odrzuceniu tej możliwości osobistego przetrwania śmierci, stanowi punkt zwrotny losu w ramach filozofii M. Heideggera – tylko ten żyje właściwie, kto postanawia, że całkiem umrze).

Dlatego to kłamra fikcji (literatury, muzyki) spinać musi w *Fedonie* dwie rzeczywistości: ludzką rzeczywistość rozmowy, przyjaźni (Sokrates bawi się włosami Fedona – ta pieszczota należy, jak się wydaje do tego samego rodzaju „argumentów” muzycznych, do jakich sięga Sokrates) – i transcendentálny świat „równości”, który jest właściwym przedmiotem argumentacji filozoficznej.

Ten drugi temat wprowadzony zostaje do dialogu pod osłoną maszyny dialektyki. Po raz pierwszy machina zaprezentowana zostaje na samym początku dialogu, gdy omawiana jest dialektyka przyjemności. Sokrates drapie się po nodze, co jest przyjemne – ale tylko dlatego, że noga ścierpła wcześniej od kajdan. A zatem – Sokrates nie traci ani chwili, od razu przechodząc od drapania do

filozofii: nie ma przyjemności bez przykrości. Miał rację L. Wittgenstein, twierdząc, że filozofia odpowiada głównie na jedno pytanie: jak podrapać się tam, gdzie swędzi! Przyjemność i przykreść wykluczają się nawzajem – wypierają się i zakładają, tak jakby się przyciągały („jakby były związane wierzchołkami”). Podobna dialektyczna współzależność dotyczy – jak się później okazuje – również życia i śmierci. Dla Greków żadna to nowina: *fizis* – przyroda – jest przecież również cyklem życia i śmierci. Aby to dostrzec, wystarczy zastanowić się nad porami roku: są one cyklem śmierci i zmartwychwstania. Teraz jednak w cykl *fizis* wprowadzony zostaje – jako jego jądro – cykl anamnezy, czyli właściwej biografii filozoficznej człowieka. Otóż anamneza to dialektyka wiedzy i niewiedzy, które pozostają do siebie w podobnym stosunku jak przyjemność do nieprzyjemności i życie do śmierci. Wykluczają się one i zakładają nawzajem. Niewiedza jest bowiem nieświadomą wiedzą, którą w procesie *paidei* człowiek na nowo musi sobie przyswoić. Czego dotyczy anamneza? Tego, co stanowi konieczne założenie wszelkiego życia – pojęcia równości albo raczej równości pojęcia. Pojęcie to równość tego, co nierówne z natury: świata empirii, czyli różnicy. Aby dwa patyki mogły być z sobą porównane, musi istnieć uprzednio pojęcie równości. Co więcej, dwa porównywane patyki *z a w s z e* (to założenie *a priori*) muszą być różne. Ich różność jest zakładana przez samo pojęcie idealnej równości. Równość zatem (czyli transcendencja świata różnicy, a więc negacja świata w ogóle, życia – czyli śmierć) stanowi warunek różnicy. Nic nie poznamy ani nie przeżyjemy jako ludzie, nie mając w swojej duszy równości. Ona pozwala nam porównywać. Mówienie zaś jest zawsze porównywaniem, zestawianiem. Tożsamość jest więc *logosem*: *logos* jest władzą czynienia porównań. O ile dusza posiada *logos*, o tyle uczestniczy w porządku nad-empirycznym. To uczestnictwo pozwala duszy na wolność wobec wszelkiej faktyczności (a więc nie tylko – jak u bohaterów Homera – na wolność w stosunku do tego, co prywatne, okupioną niewolnictwem wobec opinii publicznej). Według Platona krąg anamnezy (dialektyka wiedzy i niewiedzy) położony jest w środku kręgu *fizis* (dialektyki życia i śmierci). Życie odpowiada niewiedzy, śmierć – wiedzy. Kto żyje, musi zapominać o warunku wszelkiego życia (jest nim pojecie, czyli równość) – bo zwrócony jest ku temu, co dzięki spełnieniu tego warunku widać,

słyszeć i czuć. Odwrócenie się od życia – a zatem śmierć i umiowanie – jest filozofią. „Kto myśli, ten musi umrzeć sam dla siebie”, pisał S. Brzozowski¹. Nie chodzi przy tym o śmierć empiryczną. Ta jest tylko jednym z faktów życia; zwracanie na nią uwagi, dążenie do niej z powodów „wewnątrz-życiowych” byłoby tylko jednym z objawów trwania w stanie zapomnienia o równości. Filozofowie ćwiczą się w śmierci transcendentalnej, w „umieraniu dla świata”. Z tego to właśnie powodu samobójstwo nie jest dobrym rozwiązaniem (a nie dlatego, że rzekomo jesteśmy niewolnikami bogów, jak początkowo twierdzi Sokrates – co, trzeba przyznać, jest wyjątkowo kiepskim argumentem w warunkach greckich). Jedynym właściwym samobójstwem jest filozofowanie: zdobywanie suwerenności wobec wszelkich faktów życiowych poprzez sprowadzenie ich – i to nie w myślach, lecz w praktyce, za sprawą własnej postawy, własnej decyzji – do warunków możliwości. To znaczy: odwracanie się od treści życiowych ku ich absolutnym założeniom, których z empirii (z indukcji) nie da się wydedukować. I. Kanta z dogmatycznej drzemki zbudził D. Hume – ale u D. Hume’a nie ma w tej kwestii nic, czego nie byłoby już w *Fedonie*: to w nim antycypowany jest zarówno Kartezjański dowód na istnienie Boga i świata (z pojęcia nieskończoności, czyli z pojęcia, o ile pojęcie musi być nieskończone w sensie Heglowskim – czyli zawierać w sobie swoje przeciwieństwo, różnicę), jak i Kantowska „rewolucja kopernikańska”. Tutaj zakorzeniona jest też Heideggerowska dialektyka skrytości i nieskrytości (zwrot ku życiu codziennemu, „niewłaściwemu”, zasłania bycie – u Platona, zdaniem M. Heideggera, ukryte i niezrozumiane pod maską idei; zwrot ku byciu właściwemu umożliwiony jest przez „umieranie”, czyli bycie-ku-śmierci – skrywanie się życia codziennego. Inna rzecz, że u M. Heideggera bycie właściwe jest byciem ku różnicy, a nie ku tożsamości; sama jednak dialektyczna współzależność jednego i drugiego zostaje zachowana).

Odbiegając nieco od tematu, należałoby się w tym miejscu zastanowić, czy szeroko stosowany przez M. Heideggera zabieg teoretyczny, polegający na demaskowaniu empirycznego (treściowego) uwikłania ontologii wszystkich jego poprzedników rzeczywiście

¹ S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 284.

stanowi postęp w stosunku do stanowiska Platońskiego. M. Heidegger twierdzi, że cała poprzedzająca *Sein und Zeit* filozofia podmienia „bycie” na „byt najwyższy” – w tym przypadku byt idei – którego bycie pozostaje w cieniu. To, ku czemu się zwracamy w życiu teoretycznym na modłę Platona i jego następców, samo jest jakąś treścią, więc dalej „życiem” (manipulowaniem materiałem empirycznym), a nie umieraniem (filozofią). M. Heideggerowi chodzi więc właściwie o to, żeby do końca odontologizować (*sic!*²) i upraktycznic sam zwrot (czyli praktykę). Staje się on u niego „zdecydowaniem” – całkowicie czystym ontologicznie. „Zdecydowanie” – wulgaryzując sprawę – jest skrajnym zaprzeczeniem sytuacji, z jaką mamy do czynienia w supermarkecie, kiedy wybieramy między różnymi leżącymi na półce towarami – różnymi bytami. „Zdecydowanie” jest zdecydowanym wyjściem poza supermarket (sieci „Das-Man”) – zwrotem ku samej różnicy, który to zwrot towarem nie jest i być nie może. Nie można go bowiem zbyć, nie podlega on wymianie (inaczej niż to, co można zakomunikować) jak własne umieranie, na które można się co najwyżej zdecydować – albo przed nim uciekać, udając, że nas nie dotyczy³. Zdecydowanie jest w istocie różnicą, aktem różnicowania – dlatego nie można powiedzieć na co, oprócz samego decydowania się decydujemy – decydujemy się bowiem na zdecydowanie i stąd czerpiemy właściwą, filozoficzną (w przypadku M. Heideggera lepiej byłoby powiedzieć: antyfilozoficzną) postawę wobec wszystkich rzeczy. Teorię takiej zdeontologizowanej praktyki M. Heidegger nazywa następnie ontologią fundamentalną. Można jednak zauważyć, że jego teoria w mniejszym stopniu jest „praktyczna” niż wewnętrznie paradoksalne (poddające refleksji swoją „literackość”, a więc niefilozoficzność, „nieczystość formalną”) dialogi platońskie⁴.

2 Nie dajmy się nabrać na Heideggerowską nomenklaturę. To, co M. Heidegger nazywa ontologią, jest w istocie czystą praktyką.

3 Jak się wydaje, istnieje jeszcze jedna możliwość, nie uwzględniona przez M. Heideggera: można mianowicie uciekać od umierania, idąc ku niemu – to jest przypadek sztuki, która przepracowując śmierć, zmienia ją w treść życiową.

4 Zastanawiać się można, na ile zmienia się to w pismach późnego M. Heideggera.

Filozofia w *Fedonie* jest „poznawaniem tego, co znane” – uświadamianiem sobie nieskończonego kręgu wiedzy i niewiedzy, w jakim kręci się nasze życie. Wiedza, umieranie, przypominanie sobie – to wszystko oznacza uświadamianie sobie pozaempirycznych założeń empirii. Ten zwrot ku samemu sobie – ku wewnętrznej stronie zdarzeń, która transcenduje ich zdarzeniowość, stanowiąc jednak warunek jej możliwości – sprawia, że wszystko, co jest treścią zdarzeń, czyli faktycznością, staje się dla nas nieistotne: w każdej treści liczy się dla nas tylko jej forma, a dokładniej – nasz zwrot ku formie (tzn. ku pojęciu, ku równości tego, co różne). Zwrot ten, co trzeba podkreślić, jest działaniem, jest praktyczny, a nie teoretyczny w dzisiejszym sensie, to znaczy dokonuje się w *kairos*, czasie życia, a nie w beczasie pisma (pismo, jak mit, naśladuje wieczność – a dokładniej: pozaczasowość przedwiecznego Boga żydów i chrześcijan). Dzisiejsza „teoretyczność” przesądza o formalizmie etyki (nie mniej „teoretyczne” od pism pozytywistów jest Heideggerowskie *Sein und Zeit*); formalizm Platona był tymczasem materialny, „forma” – pojęcie równości – było dla niego najwyższą treścią życia, a raczej cyklu życia i śmierci, czyli *fizis*. To był byt we właściwym sensie, a nie „miejsce transcendentalne” w sensie czegoś zakładanego *als ob* (ani w sensie samego ruchu takiego zakładania, stanowiącego *Tathandlung* tożsamy z „decyzją” decyzyjonistów filozoficznych). To był bóg! Nasza wolność leży, dzięki bogu, poza empirią, ale nie poza działaniem, uniezależnia się od przypadkowej treści życia (od której wciąż zależna jest wolność Achillesa), ale nie uniezależnia się od koniecznej formy śmierci, wręcz przeciwnie, jest z nią tożsama. Lecz odczuwanie przez nas tej wolności umiarkowania transcendentalnego (wolności, będącej lekarstwem na umiarkowanie empiryczne) nie uśmierzy płaczu dziecka chcącego raz jeszcze porozmawiać ze swoim mistrzem, usłyszeć brzmienie jego głosu, poczuć jego dłoń we włosach. Dziecko trzeba zaczarować pieśnią. Wtedy zrobi to, o co je prosi Sokrates – wyniesie filozoficzny pierścień Gygesa z celi śmierci i pokaże go na rynku ateńskim. Filozofia w Atenach – dzięki drobnemu oszustwu, chwilowej poetyckiej podmianie równości na różnicę (typowy, stały chwyt wszelkiej sztuki) – zostanie uratowana. Misterium filozofii ocaleje za cenę zabrudzenia go tym, co można powtarzać bez pamięci: poezją, literaturą, mitem. Bogu ozdrowieńczych postów i oczyszczeń należy się kogut jako

zadośćuczynienie tego grzechu poezji popełnionego przez rodzącą się w umierającym Sokratesie nieśmiertelną instytucję filozofii.

Ale czy te drobne zabrudzenie formy filozofii, niewielki grzech, Odysowy podstęp – zamaskowanie swego imienia – dzięki któremu może ona bezpiecznie przetrwać wstrząs, jakim była „empiryczna” śmierć Sokratesa dla jego niedoskonale jeszcze wyćwiczonych w umieraniu uczniów, jest rzeczywiście czymś zewnętrznym, przypadkowym i doraźnym? Czy nie ciągnie się on raczej za filozofią przez cały czas jej istnienia? Równość nie może jednak istnieć bez różnicy, dusza bez ciała, a filozofia bez literatury.

S. Brzozowski napisał (w wydanym pośmiertnie zbiorze artykułów o H. Wyspiańskim):

Estetyka jest czczym słowem, póki nie jest rozpatrywana jako część integralna nauki o ludzkości, analizującej tę całą podziemną ruchomą sieć stosunków, której niestałymi węzłami są „świadomości”, „psychiki” oddzielnych jednostek. Pogłębione dostatecznie zagadnienia stylu, formy, stają się zagadnieniami społecznymi⁵.

Ujmując to samo w kategoriach Platońskich, powiedzieć można: sztuka to przestrzeń *doksa*, która właściwie rozpatrywana obnażyć może iluzoryczność suwerenności jednostek pozostających w jej władaniu. Dla S. Brzozowskiego odejście od hipotezy „solipsyzmu” sztuki stanowi oczywiście filozoficzny zwrot ku samej rzeczywistości (w której sztuka występuje jako jedna ze światowych – *diesseitig* – sił). Jest to rzeczywistość *Tathandlung*, czynu będącego suwerenną decyzją wyprzedzającą wszelką metafizykę – zgodnie z duchem XIX-wiecznej filozofii niemieckiej, której dogłębnie spolszczoną i na wskroś autorską wersję budował S. Brzozowski w swoich gorączkowych – zawsze z perspektywy ostatniego dnia życia spisywanych – pismach⁶. Działanie teoretyczne projektowane przez S. Brzozowskiego miało być z założenia działaniem polskim; nie mogło być obojętne wobec różnicy narodowej – indywidualum nie istnieje bez swego narodu.

5 S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, dz. cyt., s. 276.

6 Motto dla tego poglądu znajdował zresztą S. Brzozowski w znacznie wcześniejszych pismach G. Vica: *Veri criterium est id ipsum fecisse*. Por. tamże, s. 296.

Kto sądzi (...), że pogłębia Platona, traktując go niezależnie od Aten albo Grecji – ten po prostu nie zastanawiał się nigdy nad właściwym znaczeniem pojęć, jakimi posługuje się, i zamiast poznania wytwarza tylko pewien rodzaj prywatnej mitologii⁷.

To ostatnie twierdzenie można jednak odwrócić. Skoro abstrahowanie od kontekstu społecznego daje w rezultacie „prywatną mitologię”, to zwrócenie się ku temu kontekstowi dawać może „mitologię zbiorową” albo „mitologię społeczną”, wcale nie bliższą „poznania” niż ta pierwsza. Tymczasem „mitologia prywatna” – wyraz „niestałych węzłów” oddzielnej psychiki w ruchomej sieci stosunków społecznych – wcale nie jest czymś pustym czy bezwartościowym. Sama możliwość powstania takiej prywatnej mitologii mówi coś o czasach, w których mitologia zbiorowa osłabła do tego stopnia, że jej poszczególne elementy mogły się oswobodzić, tak jak elementy dziennego życia oswabadzają się i łączą w jednorazowy, niewytłumaczalny sposób we śnie. Czy dzieło F. Kafki nie jest całe „prywatną mitologią”? Ale bluźnierstwem byłoby wykładanie tej mitologii w świetle mitologii zbiorowej. Przeciwnie – neomitologiczne połączenia kafkowskie rzucają więcej światła na mitologię zbiorową, niż ona mogłaby rzucić na pisma F. Kafki: stanowią genialny po niej przewodnik.

Filozofia jako zabrudzona „łabędzim śpiewem” umierającego Sokratesa zawiera w sobie elementy „prywatnej mitologii”. Dopowiadając: filozofia składa się z „prywatnej mitologii”, mitologia taka stanowi żywą tkankę filozofii, pozostaje do filozofii w takim stosunku, jak dusza do ciała. Mitologia pociesza przestraszonych śmiercią ludzi, rysuje uśmierzające ból wizje „życia po życiu” – życia w pamięci za sprawą poetyckiej chwały, albo życia w zbiorowości uszczęśliwionej czy naprawionej mocą filozofii. Nadaje filozoficznej odwadze podobny rys „tchórzostwa”, jaki Sokrates przypisuje herosom homeryckim, a filozoficznej ascezie – podobny rys „rozwiązłości”. Czy zresztą nie drapał się sam Sokrates po zdrętwiałej od kajdan nodze? A co jeśli filozofia sama jest takim drapaniem? Nic – odpowiedzieć można – to nie żadna tragedia, żaden jej koniec; wypływać z tego mogą wnioski zarówno dla filozofii korzystne, jak

⁷ Tamże, s. 277.

i zabójcze. Pochwała filozofii i antyfilozofia – obie te możliwości są tylko dialektycznymi przeciwieństwami, niemogącymi zakłócić transcendentnego – czy, mówiąc po grecku: boskiego – projektu filozofii. Zawsze mamy czas, aby to rozważyć: filozofia daje bowiem sztuczny czas tym, którym brakuje czasu prawdziwego – ten jest bowiem limitowany przez śmierć empiryczną, a to naprawdę nic przyjemnego. Rozmawiając z filozofami przeszłości, tworzymy sobie ich mimetyczne atrapy, których używamy jako protez własnego myślenia. Dzięki nim nie musimy myśleć w czasie rzeczywistym. Czy jednak nie tym właśnie różnimy się od zwierząt? Umiejętność uciekania od tu i teraz (również od „tu i teraz” społecznego mitu) na wymaginowane łądy „prywatnej mitologii” – czy nie to właśnie jest umiejętnością, której brakuje zwierzętom? Zwierzęta umieją porównywać – pies odróżni pana od intruza, smaczny posiłek od paskudnego. Nie stworzy jednak mitologii, w której zdolność do porównywania przetransponowana zostanie w nieśmiertelność psiej duszy. Nasza zdolność do podwajania świata i życia w tym drugim – fałszywym – jest może źródłem jedynej przestrzeni, do której dostępu nie ma mizantropia. I może to nie mizologia powoduje mizantropię? Może sprawy mają się akurat odwrotnie: to mizantropia, czyli niechęć do człowieka jako istoty potrafiącej kłamać i utrzymywać siebie i innych w obszarze iluzji, jest winna mizologii, czyli wstrętowi do tych sztucznych światów?

Kłamanie literackie to tworzenie wokół siebie muru – a może tylko delikatnej zasłony iluzji, „obłoczku poezji”, który chronił W. Broniewskiego w więziennej celi – i, jak możemy z perspektywy lat powiedzieć, bronił go lepiej, niż J. Hempla bronił „pancerz dialektyki”; pancierz dialektyki pękł razem z całą KPP już kilka lat później, a „obłoczek poezji” przetrwał do dzisiaj i stanowi wartość nawet dla tych, którym ze wszech miar wstrętne są pieśń Magnitogorska. Ale budowanie, na użytek swój i przyjaciół zgromadzonych w celi śmierci, „prywatnej mitologii” nie jest być może tylko eskapizmem. Samo jest też przecież pewnego rodzaju działaniem. Jak wszelkie działanie może być ono szlachetne albo podłe, odważne albo tchórzliwe. Jak się wydaje, rozumując właśnie w ten sposób, młody F. Nietzsche uwalniał się od ukrytego w Schopenhauerowskim estetyzmie pesymizmu. Życie jest sprawą przegraną, jest cielesną męką podtrzymywaną przez okrutnie bezmyślną wolę poruszającą

wszystko we wszystkim: podwajajmy je więc, myśląc o nim, może w ten sposób uda nam się od niego uwolnić – nucił A. Schopenhauer. Ależ to podwajanie samo też jest życiem! – oponował młody F. Nietzsche. W ten sposób dochodził do pochwały ziemi, którą znaleźć można w *Zaratuście*:

Zaklinam was, bracia moi, dochowajcie wierności ziemi, a nie dawajcie wiary tym, którzy mówią wam o nieziemskich nadziejach! Truciele to są, czy wiedzą o tym, czy nie⁸.

Odrzucenie pośmiertnego pocieszenia, „łabędziego śpiewu” nie oznaczało naturalnie dla F. Nietzschego odrzucenia filozofii jako transcendentalnego umierania, jakie znamy z *Fedona*. Wzywało raczej do pewnego rodzaju jego interpretacji: śmierć transcendentalna jest dla F. Nietzschego śmiercią człowieka jako treści historii, a narodzinami nadczłowieka jako jej transcendentalnej formy: jako równości, która nie jest darem boga, ale zostać musi przez to, co w człowieku ponad-empiryczne, a więc nad-treściowe, narzucona empirii. Ponieważ jednak forma sama musi posiadać treść (jest bowiem pewnego rodzaju „łabędzim śpiewem” człowieczeństwa), a bóg, zdaniem Nietzschego, umarł (a zatem żadna zadana z zewnątrz – z nadchodzącej wieczności – forma, której uspokajającym oznajmieniem jest wszelki mit, nie może już wchodzić w grę), pozostaje wyrzucić nadczłowieka na zewnątrz, w przyszłość: jako mit, który my sami musimy chcieć spełnić. Zaprawdę, złą przysługę wyświadczają F. Nietzschemu ci komentatorzy, którzy „transcendentlizują” nadczłowieka, to znaczy sprowadzają go do roli swego rodzaju Nietzscheańskiego *als ob*. Nadczłowiek ma być treścią ziemi, ziemia posiada tylko treści, które niekiedy – nadludzką siłą woli albo raczej mocą szczególnie udanego poetyckiego wysiłku – mogą stać się formami dla innych treści, mogą stać się transcendentalnymi sworzniami, wokół których obraca się wszelka empiria. Wierność ziemi – a więc wierność treści, czyli przysięga, że nie będzie się na siłę tworzyć udawanych, transcendentalnych form z życiowych i literackich zarazem, to znaczy zawsze treści fikcyjnych, zmyślonych,

8 F. Nietzsche, *To rzekł Zaratuśtra*, przekł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 13.

skłamanych i narzuconych przez kłamstwo innym – to wszystko można by również z powodzeniem nazwać apelem o utrzymanie filozofii i literatury (z tej perspektywy nie ma między nimi różnicy) w sferze *Diesseitigkeit*.

Najtrafniejsze sformułowanie tego, czym jest *Diesseitigkeit* znajdujemy u K. Marksa. W drugiej z Marksowskich tez o L. Feuerbachu czytamy:

*In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen*⁹. Prawdziwość swego myślenia człowiek okazać musi w praktyce. Czym jednak jest według niego „prawdziwość”? Jest rzeczywistością (*Wirklichkeit*)

– a więc, co zawsze pobrzmiewa w tym niemieckim słowie, zdolnością do oddziaływania (*Wirken*), czyli skutecznością; jest mocą (czy też władzą, bo i taki jest sens niemieckiego słowa *Macht*) i jest *Diesseitigkeit*. Mamy tu do czynienia z szeregiem synonimów. Różnymi aspektami tego samego są rzeczywistość, moc i *Diesseitigkeit*. Nie ma dobrego polskiego odpowiednika tego ostatniego terminu. Tłumaczenie go jako „doczesności” wprowadzałoby wiodący na manowce motyw czasu, myśleć kazałoby o opozycji „doczesności” i „wieczności”. *Diesseits* po niemiecku jest zaś antonimem *Jenseits*. *Jenseits* to „tamta strona”, to, co jest „poza”, czyli (uogólniając) „zaświaty”. W takim razie *Diesseits* odsyłałoby do tego, co jest „po tej stronie”, czyli na tym świecie, a nie w zaświatach. Ale słowo „ten świat” znów zakłada zbyt wiele: a mianowicie zakłada świat, czyli wszystko – i odsyła do czegoś, co jest poza wszystkim. W ten sposób, tłumacząc *Diesseitigkeit*, nieuchronnie wplątuje się ją w pewną zawrotną dialektykę. Marksowskie *Diesseits* nie jest jednak jednym z członów dialektycznej relacji (tak jak poza dialektyką sprzecznych pojęć bytowych jest filozofia, czyli anamneza w *Fedonie*): jest rozumem we właściwym sensie, siedliskiem całej dialektyki, jej sworzniem. Najlepiej byłoby je tłumaczyć jako „tu” w opozycji do „tam”. Gdy uderzam młotkiem w gwoździe, to trafiam albo nie trafiam w łepkę gwoździa. Oto sens tej opozycji. *Diesseits* to trafienie, *Jenseits* – młotek uderza w pustkę (a w każdym razie nie tam, gdzie chciałem trafić). Prawda

⁹ Por. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin 1983, s. 5.

jest *Diesseits*: jest mocnym, skutecznym trafieniem w miejsce, które jest „tu”; jest władzą takiego trafiania. Ta władza realizuje się, powiada K. Marks, w praktyce. Czym jest zaś praktyka? W pierwszej tezie o L. Feuerbachu K. Marks określa ją jako *sinnlich menschliche Tätigkeit*, ludzką działalność zmysłową. Znow mamy do czynienia z szeregiem powiązanych z sobą pojęć odnoszących się do jednego i tego samego: zmysłowość, człowieczeństwo i działanie są tylko różnymi aspektami „praktyki”. Te trzy aspekty nawzajem się definiują. Człowiek to istota, która działa w sposób zmysłowy. Działanie jest zmysłową aktywnością ludzką. Zmysłowość jest tym, czego doświadcza człowiek w działaniu. W marksowskim pojęciu „praktyki” te trzy bieguny: działanie, zmysłowość i człowiek – są czymś nierozdzielny.

Otóż tworzenie fikcji, literatura – jest wyróżnionym rodzajem ludzkiej praktyki, jest pewnego rodzaju realizowaniem *Diesseitigkeit*. Literatura to nie tylko fikcyjny młotek walący w fikcyjny gwóźdź, ale również rzeczywisty młotek, który może trafić albo nie trafić w swój cel jak najbardziej „ziemski”, to znaczy ludzki, praktyczny i zmysłowy zarazem. Czyż „łabędzi śpiew” Sokratesa w celi nie pełnił takiego celu, czy nie był częścią misji mającej za zadanie ocalenie filozofii w Atenach? Czyż sam nie był więc częścią „pojedyńku w czasie realnym”? Cel ten (mam tu na myśli zarówno cel K. Marksa, jak i cel Sokratesa) – o ile przysługiwać miałyby mu prawdziwość – leży jednak ponad celami narzuconymi przez uwikłaną w mity społeczne (ideologie) codzienność. Wiąże się on z celem samego człowieczeństwa, które nie może nigdy być, powtórzmy, czymś w rodzaju towaru w supermarkecie: nie może być bytem wystawionym na sprzedaż czy też podanym do wyboru przez okoliczności zewnętrzne. Musi być aktem suwerennego wyboru, aktem filozoficznym.

Realizowanie *Diesseitigkeit*, o ile jest spełnianiem człowieczeństwa (dopuszczaniem do głosu tego aspektu w człowieku, który ponad człowieczeństwo empiryczne, ponad zdeterminowaną przez rozmaite zewnętrzne zdarzenia ludzką codzienność wykracza), jako prawdziwy akt filozofowania ma charakter anamnezy.

Na czym zatem – przechodząc do sedna sprawy – polega różnica między anamnezą Marksowską a Nietzscheańską? Obie łączy pochwała *Diesseitigkeit*, to, co je dzieli, ma jednak naturę równie fundamentalną. Wydaje się, że różnica ta podobna jest do różnicy między stosunkiem do mądrości Sokratesa i Heraklita.

Punktem wyjścia zarówno dla Sokratesa, jak i dla Heraklita jest stwierdzenie istnienia przepaści między zjawiskiem a istotą (czyli słowem i rzeczą, a dalej: przyczyną i skutkiem, wnętrzem i zewnątrzem, a w końcu: jednostką i wspólnotą). Dla „człowieka homeryckiego” rozziew ten nie istnieje, jaki jest Achilles, widzi każdy: jest on mianowicie szybkocongi. Słowo przylega do rzeczy, a przyczyna do skutku: gdy Tersytes podważy jawną hierarchię społeczną, automatycznie wypada ze wspólnoty piękna i staje się najbrzydszym z ludzi. Zakłócenie do tego świata agonicznej harmonii wnoszą więc nie ludzie – znacznie na to za słabi – ale bogowie: oni to mącą ludziom w głowach, każąc im nie widzieć tego, co jawne (bądź widzieć coś, czego nie ma), pobudzając ich namiętności, podszywając się pod postacie, którymi nie są. W jasnym, dziennym świecie Homera bogowie są punktami zaciemnienia: zagadkami. Heraklit – tak przynajmniej interpretuje go w genialnych *Narodziinach filozofii* G. Colli – jest tym, który dostrzega, że ludzki ład nie jest tylko tłem dla boskiego zakłócenia (boskiego kłamstwa, domeny Apollina), ale sam jest z nim dialektycznie tożsamy: ludzki ład sam jest boskim zaciemnieniem, cały świat jest zagadką, którą stawiają (we wrogich celach) przed ludźmi bogowie. Ale według Heraklita wiedza ta należeć powinna do nielicznych – do arystokratów ducha, herosów mądrości. Na nią Ariadny trzeba zasłużyć, trzeba być Tezeuszem, aby bez szwanku wejść do labiryntu pojęć (a zwłaszcza z niego wyjść). Innych, nieposiadających owego boskiego daru trzymać należy na dystans – mędrzec nie jest propagatorem wiedzy o rozdźwięku między słowami a rzeczami, ale kimś, kto ostrzega przed zbliżaniem się do tej przepaści, przed wchodzeniem do labiryntu. W ten sposób mędrzec walczy niejako na dwa fronty: po pierwsze, wbrew interesom bogów wkrada się na ich teren – teren mroku i kłamstwa – aby uszczknąć co nieco z ich największego skarbu: nieśmiertelności. Po drugie – w imię bogów, jako tych, którzy narzucają granice rzeczom (których arbitralność Heraklit widzi, ale jej nie ogłasza – co najwyżej daje znaki) – mędrzec stara się poskromić ludzi mniej od niego mądrych, aby utrzymać w ryzach tłum i utrudnić zadanie ewentualnej konkurencji. Polityczną konsekwencją tak pojmowanego obosiecznego agonizmu (zarazem przeciwko ludziom i przeciwko bogom) była pochwała tyranii. Sokrates postępował inaczej – *daimonion* nie pozwalał mu popadać w mizantropię.

Dlatego chwalił republikanizm – choć im był starszy, tym bardziej jego republikanizm oddalał się od demokracji, ani na jotę nie zbliżając się jednak do stanowiska, jakie obrało trzydziestu tyranów, choć byli wśród nich jego uczniowie.

W konsekwencji – jak widzieliśmy – Sokrates musiał zostać poetą. „Poeci za dużo kłamią” – czyż jednak Zaratustra sam nie jest poetą? Może tak, a może nie. Jest nim, ale nie ze współczucia dla człowieka. Zaratustra odpędza od siebie uczniów, nie chce ich uspokajać. Tymczasem zawsze, kiedy K. Marks mówi o konieczności dziejowej – śpiewa uspokajającą piosenkę swoim uczniom.

W ciele robotnika jest anamneza – śpiewa K. Marks – proletariusz nie może żyć, nie wyzwalając innych z kajdan zdarzeniowości, z więzów przypadkowej, empirycznej treści; gdy on się wyprostuje, wszelkie kajdany pękną –

śpiewa przyjaciółom, do których chciałby zaliczyć całą ludzkość. F. Nietzsche odrzuca to pragnienie zaprzyjaźnienia się z każdym: wieszczy, że kiedyś nie będzie miało ono znaczenia. Wraz z więzami religii, ze śmiercią boga, spadną z ludzkości również więzy gatunkowe (jakże naiwny byłeś, L. Feuerbachu, nie rozumiejąc, że są to te same więzy – że węzeł rozwiązany w niebie nie zawiązuje się tym samym automatycznie na ziemi!). Ludzkość, tak jak bóg, to przeżytek, świadectwo dawnej poezji, która straciła już sens. Kiedyś, za czasów greckich nie była ona zresztą wcale jadowita – ludzie prawdziwi, panowie, wiedzieli jak się odróżnić od całej reszty, barbarzyńców, kobiet, niewolników. Obecnie pojęcia te tylko przeszkadzają: to poetyckie wmówienie, że nasz gatunek w sensie biologicznym ma coś wspólnego z poezją – tak jak poetyckim wmówieniem jest, że pojęcie równości ma coś wspólnego z tym „empirycznym” Sokratesem, który zdolny był gładzić włosy Fedona.

Sokrates pisze wiersze i wierzy w bajki, rozmawia więc nie tylko z przyjaciółmi, ale i z klawiszem, który pilnuje go w celi śmierci i przygotowuje truciznę do wypicia – bo myśli, że to taki sam człowiek jak oni, może tylko nieszczęśliwszy. F. Nietzsche uważa, że nieszczęśliwi nie potrafią powiedzieć nic, czego warto byłoby słuchać. Zadaniem zdrowych nie jest leczenie chorych, lecz skuteczne oddzielenie się od nich.

Kto ma nie tylko nos do wąchania, ale także oczy i uszy, czuje, do-
kądkolwiek dziś wstąpi, jakby atmosferę domu wariatów, jakby at-
mosferę szpitala – mówię tu, ma się rozumieć, o obszarach ludzkiej
kultury, o wszelkich „Europach”¹⁰.

Ten szpital należałoby raczej zamienić w obóz koncentracyjny dla
tych, co nie umieją być wolni – po to, żeby nie zarażali swoimi prob-
lemami prawdziwych filozofów, takich jak Zaratustra.

Naczelnym punktem widzenia na ziemi powinno być to, by cho-
rzy nie czynili zdrowych chorymi (...). By tak się nie działo, trze-
ba przede wszystkim i z o l o w a ć zdrowych od chorych, strzec ich
nawet przed widokiem chorych, aby nie mylili siebie z chorymi¹¹.

Obaj więc – zarówno K. Marks, jak i F. Nietzsche – byli poetami
i budowali dla swych przyjaciół prywatną mitologię. Ale o ile mo-
tywem tego pierwszego było ostatecznie współczucie – które uza-
sadniał misją daną od Apollina (w imię gatunkowości człowieka,
a więc pojęcia równości danego człowiekowi w depozycie), o tyle
ten drugi stosować chciał pieśń jako instrument w walce na dwa
fronty: z jednej strony przeciwko nie-filozofom – z drugiej, prze-
ciwko kłamliwym bogom w celu przewyciężenia śmierci. Widzicie
teraz różnicę: K. Marks był pobożny, a F. Nietzsche nie był. Ten ufał
Apollinowi, tamten nie ufał mu i chciał go przechytrzyć. Nie pytaj-
my o to, co zrobili czytelnicy ich książek w czasach, gdy ich już nie
było. Nie wdawajmy się w sumowanie trupów, jakie ich czytelnicy
wyprodukowali, i w mętne rozważania prokuratorskie, pod jakie
paragrafy podpadają w związku z tym ci dwaj i czy odpowiadać
mogą z wolnej stopy. Zastanówmy się raczej, w którym miejscu ich
sporu sami się znajdujemy. Najgorsze byłoby, gdybyśmy nie do-
strzegali już samego istnienia tego sporu.

Piotr Graczyk, filozof, eseista, tłumacz, adiunkt w Zespole Katedr Nauk
o Kulturze Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

10 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków
1997, s. 129-130.

11 Tamże, s. 132.