



ANDRZEJ SERAFIN

Dobro Platona. Interpretacja fenomenologiczna

Plato's Good. A Phenomenological Interpretation

ABSTRACT: In this article, I provide a phenomenological interpretation of the idea of the good based on the texts of Heidegger and his reading of Plato. The guiding thread of the interpretation is Heidegger's thesis of the forgetfulness of being, and its corollary claim of fallenness of the original concepts of truth and goodness. Their original meaning is revealed only as a result of the ontological reinterpretation of the concept of the good, conditioned by the overcoming of its everyday moral sense. Phenomenological analysis shows the concept of the good as the principle of all being, whose seeing is the intellectual intuition of visibility itself. Thus, the concept of the good in its ontological sense turns out to be co-original with the forgotten meaning of being.

KEYWORDS: Being • Good • Plato • Heidegger • Phenomenology

W niniejszym artykule zamierzam przeprowadzić fenomenologiczną interpretację idei dobra, idąc w ślad za Heideggerem i jego odczytaniem Platona. Już we wczesnym wykładzie pt. *Wprowadzeniu do badań fenomenologicznych* (semestr zimowy 1923/24) twierdzi on, iż „jest oczywiste, że tak jak [pojęcie] ἀλήθεια uległo upadkowi w *verum* i *certum*, także ἀγαθόν ulega charakterystycznemu procesowi upadku aż po dziś dzień, kiedy określa się je jako wartość. [...] Jednak nawet świadomość tego historycznego upadku nie wystarczy, abyśmy znaleźli się we właściwym położeniu, aby ujrzeć [źródłowy sens tych idei]”¹. Twierdzenie to jest wątkiem przewodnim niniejszego artykułu. Fenomenologię pojmuję za Heideggerem jako naukę o „samojawieniu się zjawisk”², która jako „dzieje samoobjawienia” należy „do istoty bycia”³. Heidegger kontynuuje zatem fenomenologię Husserla,

¹ GA 17, s. 276 (dzieła Heideggera cytuję za: *Gesamtausgabe* (= GA), Frankfurt am Main 1975–).

² GA 14, s. 99.

³ GA 49, s. 101.

zgodnie z którą tym, co ma ujmować fenomenologia, jest źródłowo dana naoczność, uchwytyjąca, wedle zasady wszelkich zasad, to, co dane, w tym zakresie, w jakim jest dane⁴, uzupełniając ją o pierwiastek platoński, to znaczy kierując uwagę na naczelne idee platońskie takie jak ἀγαθόν i ἀλήθεια, ujmując je źródłowo w akcie intelektualnej, umysłowej naoczności. Ambicja tak pojmowanej fenomenologii jest wysoka: celem jej nie jest nic innego jak restytuowanie właściwie pojmowanego platonizmu. Restytuowanie, gdyż zgodnie z postulowaną przez Heideggera, przejętą od Nietzschego historiozofią naczelne kategorie ontologii platońskiej uległy historycznemu zakryciu, które w quasi-teologicznym języku można nazwać upadkiem. Zadaniem fenomenologii jest zatem przywrócenie źródłowego sensu podstawowych pojęć platonizmu, ażeby restytuować stan sprzed upadku. Dopiero wówczas możliwe będzie właściwe pojęcie takich naczelnych idei platońskich jak ἀγαθόν i ἀλήθεια.

Znamienne jest to, iż Heideggerowska interpretacja Platona i Arystotelesa – a także dziejów metafizyki w ogóle – skupia się na pojęciu ἀλήθεια, lecz tylko marginalnie, sporadycznie, biorąc pod uwagę całość dzieł zebranych Heideggera, odnosi się do najwyższej platońskiej idei, jaką jest ἀγαθόν. Można postawić hipotezę, iż mamy tu do czynienia z analogią: tak jak dobro samo jest trudne do ujrzenia, μόγις ὁρᾶσθαι (*Resp.* 517c), tak też trudno je ujrzeć w pismach Heideggera, choć jest tam obecne, a może nawet stanowi właściwy ośrodek jego myślenia, punkt centralny fenomenologii. Heidegger zakończył wykład o podstawowych problemach fenomenologii (1927) arcyplatońską konstatacją, iż „wprawdzie niepodobna patrzeć w słońce (w to, co nadprzyrodzone) bez oślepienia, ale ujrzeć je w odbiciu jest czymś zupełnie możliwym; nie możemy wprawdzie odsłonić woalu, ale możemy uczynić go tak cienkim, że da się pod nim wyczuć to, co się za nim znajduje”⁵. Tak pojmowana fenomenologia jest sztuką widzenia, rzecz jasna: widzenia umysłowego. Heidegger parafrazuje zasadę wszystkich zasad wyrażeniem Arystotelesa, uznając za zadanie fenomenologii „ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”⁶. „Fenomenolog mówi, ponieważ widzi”⁷, wypowiada to, co jest mu dane naocznie, w naoczności innej niż zmysłowa⁸. Heidegger nauczył się tej sztuki u Husserla, którego seminaRIA polegały na „wprawianiu się w fenomenologiczny widze-

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1975, s. 73.

⁵ GA 24, s. 469. Wszystkie przekłady cytowanych dzieł pochodzą od Autora.

⁶ GA 2, s. 38.

⁷ E. Husserl, list do Arnolda Metzgera z 4 września 1919.

⁸ E. Husserl, *Badania logiczne*, cz. VI, §45.

niu”⁹ połączonym z wymogiem źródłowości: wypowiadać można to tylko, co jest dane w źródłowej naoczności. Dla fenomenologa wiedza (wiedzenie) jest tożsama z widzeniem. Tak właśnie uprawiał filozofię Heidegger: gdy wykładał, można było ujrzyć to, o czym mówił, przed sobą, niejako namacalnie. Jego interpretacje klasycznych tekstów filozoficznych są fenomenologiczne, gdyż nie przedstawia on doktryny, lecz dąży do unaocznienia tego, o czym w tekście mowa. Cechuje je fenomenologiczna *Anschauungskraft*¹⁰. Samo widzenie jako czysty ogląd nie jest wszelako jeszcze fenomenologią, lecz stanowi jej warunek. Rzecz uchwycona najpierw w źródłowej naoczności domaga się słownego wyrazu, ażeby w zapośredniczonym przez słowo oglądzie wyjawić swoją istotę. Fenomenologia jest więc sztuką unaoczniania, umożliwiania widzenia, *Sehenlassen*, poprzez mowę. Jest sztuką unaoczniania w podwójnym sensie: unaoczniania widzącemu-mówiącemu, dokonującemu słownego oglądu, i zarazem temu, który dialogicznie w rozmowie uczestniczy, wprowadzając go w widzenie unaoczniającą mową, mającą na celu osiągnięcie „widzenia w myśleniu” (*Sehen im Denken*)¹¹.

Na czym zatem polega fenomenologiczny ogląd dobra? Spróbujmy go wypracować w oparciu o rekonstrukcję przeprowadzonej przez Heideggera interpretacji idei dobra. Tak jak nie mamy dostępu do traktatów Platona i Arystotelesa „O dobru”, znamy jedynie fragmenty, przekazy pośrednie, świadectwa o fundamentalnym ich znaczeniu, tak samo nie mamy traktatu Heideggera „O dobru”. Brak ten jest uderzający, jak gdyby brakujący zwornik konstrukcji architektonicznej domagał się uzupełnienia, dopowiedzenia. Sam Heidegger podkreślał wielokrotnie doniosłość problematyki ontologicznej (*Seinsfrage*), w szczególności ontologicznego pojęcia prawdy¹². A jednak w jego pismach nie tylko temat ten się przewija, lecz można powiedzieć, że jest on wręcz centralny. Chciałbym więc niejako zrekonstruować ten nienapisany traktat Heideggera o dobru, jak niegdyś uczynili to Konrad Gaiser i – zgoła odmiennie – Alfred Whitehead w odniesieniu do Platona¹³.

⁹ GA 14, s. 97–98; cf. GA 9, s. 357; GA 15, s. 372–380; GA 16, s. 589; GA 19, s. 9–10, 180; GA 20, s. 75, 107; GA 24, s. 28.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. 3, Tübingen 1987, s. 199, 264; cf. H. Arendt, *Osiemdziesięciolecie Heideggera*, „Znak” 1974 nr 6 (240), s. 693.

¹¹ GA 16, s. 589.

¹² GA 66, s. 107 (w notatce pt. *Ein Hinweis auf die Wahrheitsfrage* wylicza teksty z lat 1930–1940 na temat ontologicznego pojęcia prawdy, a przecież zajmował się nim również wcześniej, przynajmniej od 1922 roku).

¹³ K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O dobru”*, „Przegląd Filozoficzny” 1997 nr 3 (de facto *Platons ungeschriebene Lehre* Gaisera [Stuttgart 1963, 1968] jest również taką, choć zakrojoną na znacznie większą skalę rekonstrukcją); cf. A. N. Whitehead, *Matematyka i Dobro*, „Colloquia Communia”, 1987 nr 32–33 (3–4).

Chciałbym też zasugerować, że Heidegger jest w gruncie rzeczy, pomimo wszelkich pozorów odrzucenia Platona i jego kontestowania, myślicielem *par excellence* platońskim. Dlaczego tak twierdzę? Można powiedzieć, że destrukcja, którą on uprawia, i przepracowanie całej tradycji filozofii, jest w jakimś sensie sposobem na odrzucenie mniemania (δόξα) i próbą wyjścia poza nie. Heideggerowskie wkroczenie w mrok, czy też w nicość, jest rodzajem wejścia w sokratejską niewiedzę. Co więcej, ten mrok, czy też ta niewiedza, nie jest nigdy ostateczna. To tylko pewien próg. Jedną z figur tego mroku poznawczego („obłoku niewiedzy”, jak to ujmuje pewien anonimowy mistyk średniowieczny), jest u Heideggera nicość jako znak czegoś z jednej strony przekraczającego świat czy go warunkującego, ale nie ostatecznego. Mówi on o odmowie (*Verweigerung*), o ciszy (*Stille*), o mówieniu przez ciszę, czy też odpowiadaniu ciszą. Mówi o znaczącej nieobecności ukrytej pełni. To wszystko są figury nicości, która ma jednak nie być wyłącznie pustką (w rozmowie z mnichem buddyjskim Maha Mani wyznał: „pustka jest pełnią, to właśnie mówiłem przez całe życie”¹⁴). W swojej habilitacji przytacza cytaty z Novalisa: „*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge*”¹⁵. Szukamy zawsze czegoś bezwarunkowego (nierzeczowego), ale jedyne, co znajdujemy, to rzeczy (to, co uwarunkowane). A więc rzeczy te trzeba w jakimś sensie odrzucić, czy też unicestwić, wziąć w nawias, żeby coś nierzeczowego albo przekraczającego rzeczy, czy właśnie bezwarunkowego (*das Unbedingte*) mogło się odsłonić. W książce, którą młody Heidegger się zaczytywał, Carla Braiga *Vom Sein*, na samym początku widnieje motto z Bonawentury: przedwieczne światło jest tak oślepiające, że jawi się pierwotnie jako nicość¹⁶. Heidegger zdaje sobie sprawę z tego, że nicość ani milczenie nie jest ostateczną odpowiedzią, nieustannie powraca do tych figur, a zarazem próbuje na różne sposoby wykroczyć poza tę dyskursywną aporię ku temu, co stanowi „przedmiot” metafizyki, niemożliwy do uchwycenia poprzez tematyzowanie partykularnego bytu, mówienie o takim czy innym bycie skończonym. Heidegger wie również, że próba wypowiedzenia czegoś, co nie jest bytem, co przekracza wszelką bytowość, jest czymś ryzykownym, albowiem zbliżamy się wtedy do granicy wypowiadalności, musimy uciekać się do metafory, przenośni, neologizmu, konstruować nowe metafory, ewentualnie ożywić stare, które spetryfikowane utraciły już dawny potencjał zna-

¹⁴ GA 16, s. 592.

¹⁵ GA 1, s. 399.

¹⁶ C. Braig, *Vom Sein: Abriß der Ontologie*, Freiburg im Breisgau 1896, s. vi: „quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre”.

zeniowy. Na przykład substancjalizować nicość jako figurę transcendencji, żeby wskazać na transcendencję owego „przedmiotu” metafizyki. Właśnie to stanowi to klasyczny ruch platoński, choć Platon oczywiście używa innych metafor: prawdy, piękna i dobra, ze szczególną predylekcją do tego ostatniego pojęcia. Rzecz znamienna, iż do niego również powraca Heidegger, mimo buńczuczności swego projektu destrukcji metafizyki. Wbrew deklaracjom Heideggera, że kluczowe są jego wypowiedzi na temat prawdy, uważam to, co mówi o dobru, za równie istotne. Na dowód tego chciałbym przytoczyć szereg cytatów z pism samego Heideggera.

Już w roku 1923 we *Wprowadzeniu do badań fenomenologicznych* Heidegger mówi: „*Es zeigt sich auch, wie das ἀληθές zu verum und certum verfiel*”¹⁷. Heidegger formułuje tu teorię zapomnienia prawdy, zastąpienia prawdy przez pewność, która – jeśli przyjąć ontologiczny sens źródłowego pojęcia prawdy – jest odpowiednikiem jego teorii zapomnienia bycia, *Seinsvergessenheit*, a zarazem ontologicznym ekwiwalentem teorii sekularyzacji. Teoria ta przypomina zarazem „Dzieje błędu” ze *Zmierzchu bożyszcz* Nietzschego („Jak świat prawdziwy stał się w końcu baśnią”), tyle że *à rebours*, w oparciu o tęsknotę za utraconą, źródłową prawdą (i dobrem). Więc tak jak prawda-ἀληθές przekształciła się w *verum certum*, tak też „*das ἀγαθόν bis in die Gegenwart einen charakteristischen Verfalsprozess durchmacht*”¹⁸, dobro aż po dziś dzień podlega charakterystycznemu procesowi upadku. Tak jak mamy do czynienia z zapomnieniem bycia i z zapomnieniem prawdy, tak też mamy do czynienia z zapomnieniem i upadkiem dobra. Mamy tu do czynienia z dziejowym ruchem degeneracji, oddalenia od źródła, z ruchem w zasadzie neoplatońskim, który może być anamnetycznie odwrócony. Wyraźnie widać tu fundamentalną platońską strukturę trwania w nieświadomości (ἄγνοια), w zapomnieniu, przeniesioną na płaszczyznę dziejową, odpowiadającą analogicznym strukturom w dyskursie religijnym, na przykład chrześcijańskim z prologu Jana, zgodnie z którym dana jest pierwotna światłość, źródłowa zasada, której świat nie poznał. Można powiedzieć, że paradygmatem Heideggerowskiej teorii *Seinsvergessenheit* jest J 1, 10 („Na świecie był, a świat jest uczynion przezeń, a świat go nie poznał” – w przekładzie Wujka). Śmiałość Heideggera polega na sugestii, iż Janowe zapomnienie pierwszej zasady zostało niezależnie od tego wypowiedziane przez Platona w *Sofistcie* 244a (motcie do *Sein und Zeit*). *Per analogiam*, istnieje jakaś pierwotna, źródłowa postać dobra, która została zasłonięta przez wtórne, upadłe postaci, a ukoronowaniem tego procesu upadku dobra jest jego ujęcie jako wartości. Tu Heidegger jest

¹⁷ GA 17, s. 276.

¹⁸ *Ibidem*.

bardzo nietzscheański, ale zarazem platoński (walka o idole w jaskini). Dzieje upadku dobra i próba jego rekonstrukcji są Heideggerowską próbą wyjścia poza dokkę, ażeby odkryć coś, co jawi się jako nicość, lecz jako nicość nie jest w pełni uchwytne – być może odsłoni się właśnie jako źródłowo pojęte dobro, w zwrocie wstecz, w cofnięciu się do źródła, w ruchu regresywnym, przeciwnym do zdiagnozowanego upadku. Heidegger opracowuje zatem hermeneutykę, mającą na celu rekonstrukcję utraconego sensu w źródłowym badaniu tego, jak kategorie te ujmuje ontologia grecka¹⁹.

Już na samym początku nauczania filozoficznego, w 1921 roku, Heidegger mówił o dobru. Tu jednak nie sformułował jeszcze tezy z 1923 roku o upadku i zasłonięciu sensu źródłowego. Rzecz znamienna, iż jeszcze w roku 1921 Heidegger mówi o *das Gute* po niemiecku, potem używa już tylko greckiego terminu, gdyż uważa, że tłumaczenie ἀγαθόν jako *das Gute* zasłania ten źródłowy sens. W ramach analizy tendencji upadłościowej Dasein, jego dążenia do *das Leichte* (lekkości, łatwości), przytacza zdanie z *Étyki Nikomachejskiej* 1106b: „*das Schlechte gehört zum Unbegrenzten, wie die Pythagoreer urteilen, das Gute aber zum Begrenzten*”, zło przynależy do tego, co nieograniczone, jak twierdzą pitagorejczycy, natomiast dobro do tego, co ograniczone²⁰. Heidegger komentuje ten pitagorejski pogląd: „Dlatego właśnie to pierwsze jest czymś łatwym, to drugie zaś jest czymś trudnym i ciężkim, faktyczne życie jednak dąży do ułatwienia”²¹, a zatem nie dąży do dobra, które jest trudne. Heidegger odnosi się tu do pitagorejsko-platońskiej teorii zasad, zgodnie z którą ἀγαθόν jako pierwsza zasada jest zarazem związana z granicą, samoograniczaniem (πέρας)²². W *Raporcie dla Natorpa* z 1922 roku dobro pojawia się w jednym miejscu: „Dla Arystotelesa idea bycia podobnym do Boga nie wynika z eksplikacji czegoś obiektywnego, co ma się udostępnić w jakimś podstawowym doświadczeniu religijnym; θεῖον [boskość] jest raczej wyrazem najwyższego charakteru bytowego, który wynika z ontologicznej radykalizacji idei bycia w ruchu [ruchomości – A.S.]. Taki sposób bycia musi być czystym oglądem, wolnym od jakiejkolwiek treści emocjonalnej; boskość nie może być zazdrosna, nie dlatego, że jest absolutnym dobrem i absolutną miłością, ale raczej dlatego, że w swoim byciu jest czystym ruchem i jako taki nie może ani kochać, ani nienawidzić”²³. Dalej mówi, że „chrześcijańska teologia i filozoficzna spekulacja, które znajdują się pod jej wpływem [też teologii chrześcijańskiej], a także antropologia,

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ GA 61, s. 108.

²¹ *Ibidem*.

²² Aristoxenus, *Harm.* II.30 (TP 7): τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἔν; por. Phlb. 24a, 26bc.

²³ GA 62, s. 389.

która z niej wynika, mówią w kategoriach zapożyczonych, które są obce dla jej własnego pola bytowego²⁴. Także i tu Heidegger postuluje konieczność zbadania podstawowych greckich kategorii ontologicznych, co realizuje w szczególności w rozprawie o pojęciu ruchu w *Fizyce* B1²⁵. W wygłoszonym w tym samym 1922 roku wykładzie, w którym Heidegger interpretuje *Fizykę* Arystotelesa, mówi o tezie „wszystko jest jednym”, ἐν τὰ πάντα (*Phys.* 185b): jeśli wszystko jest jednym, to wtedy tym samym będzie *Gutsein* i *Schlechtsein*, a także *Nichtgutsein* i *Gutsein*²⁶, prowadząc do tożsamości dobra i zła („die Selbigkeit von Gutsein i Schlechtsein”²⁷), do dialektycznego zniesienia różnicy.

Dwa lata później, w odczycie *Dasein und Wahrsein* (1924) pada znamienne stwierdzenie „Ἀγαθὸν οὐ φαίνεται”²⁸, dobro nie jawi się, chyba że tym, którzy szczerze o nie zabiegają²⁹ – tak w maszynopisie F.J. Brechta, będącym stenograficznym zapisem wykładu Heideggera. W rozwiniętej postaci myśl ta stanowi zwieńczenie całego wywodu w notatkach do odczytu: „Nie tylko słuszny wgląd należy do działania, ale i odwrotnie: tylko ten, kto działa słusznie, jest w stanie dostrzec w sensie wglądu to, co należy ująć w postanowieniu. Οὐ φαίνεται ἀγαθόν, to, co czyni działanie właściwym, nie jawi się, chyba że człowiekowi dobremu, σπουδαίος ἀνὴρ, który ustalił w nim cel wszystkich swoich działań, całego swojego istnienia”³⁰. Dobro jest więc tutaj nie tylko wartością moralną, ideą regulatywną, ale czymś danym w naoczności kategorialnej, co można ujrzeć na sposób wglądu intelektualnego. W wygłoszonym w 1926 roku wykładzie *O podstawowych pojęciach filozofii antycznej* Heidegger interpretuje platońską metaforę jaskini. To tutaj po raz pierwszy pojawiają się wypowiedzi na temat źródłowego pojęcia dobra jako tego, co umożliwia widzenie i doświadczanie zjawisk, a zarazem samo ich bycie. Tutaj dobro nie jest już rozumiane w kategoriach moralnych, ale w kategoriach *explicite* ontologicznych³¹. W analizie twierdzeń na temat dobra w *Państwie* (517b8, 517c2–3, 511b7, 509b) Heidegger dochodzi do konkluzji, iż pojęcie dobra jest tu figurą tego, co przekracza byt i determinuje istotowo samo pojęcie bycia, co nie przynależy już nawet do ontologii, lecz do „meontologii, teologii”, wskazując na „najbardziej pierwotną możliwość,

²⁴ GA 62, s. 389–390.

²⁵ GA 9, s. 239 ff.

²⁶ GA 62, s. 239–242.

²⁷ GA 62, s. 139–141.

²⁸ Arist. *Eth. Nic.* VI.13 1144a34. Cf. GA 19, s. 122 ff., 166.

²⁹ *Dasein und Wahrsein*, odczyt w Kant-Gesellschaft w Kolonii z 2 grudnia 1924 r., maszynopis Franza-Josefa Brechta, s. 14: „Ἀγαθὸν οὐ φαίνεται, es zeigt sich nicht, es sei denn dem ernsthaft danach strebenden”.

³⁰ GA 80.1, s. 80. Cf. *Eth. Nic.* VI.6 1113a15 ff.; *Pol.* 1332a18 ff.

³¹ GA 22, s. 105–107, 114, 255–261.

która wszystko źródłowo umożliwia³². Kluczowe jest, zdaniem Heideggera, pytanie, dlaczego u Platona (ἀγαθόν jako ἡ τοῦ παντός ἀρχή, *Resp.* 511b7) i później u Arystotelesa pojęcie dobra jest rozumiane jako ontologiczne określenie bytu jako takiego w całości (*omne ens est bonum*), a zatem nie w sensie różnicującym, dyskryminatywnym³³.

Heidegger rozwija tę analizę w wykładach o Platonie wygłoszonych w latach 1931/32 i 1933/34³⁴, a wcześniej jeszcze w rozprawie *O istocie podstawy* (1929) oraz w streszczającym wykład kursowy eseju *Platońska doktryna prawdy* (1931/32), obu ogłoszonych następnie w tomie *Znaki drogi*³⁵. Otóż w *O istocie podstawy* twierdzi on, iż „nie przypadkiem ἀγαθόν jest treściowo nieokreślone, tak iż wszelkie próby jego zdefiniowania i interpretacji muszą się kończyć niepowodzeniem”³⁶. „Wyjaśnienia racjonalistyczne zawodzą tak samo jak irracjonalistyczna ucieczka w tajemnicę. Zgodnie ze wskazówką, którą daje sam Platon, rozświechtanie ἀγαθόν ma na celu istotową interpretację związków między prawdą, rozumieniem i byciem. Pytanie o wewnętrzną możliwość tego związku jest zmuszone do wyraźnego dokonania przejścia, które z konieczności zachodzi we wszelkim jestestwie jako takim, lecz zazwyczaj niejawnie. Istota ἀγαθόν polega więc na tym, że samo sobie jest ono władzą jako οὗ ἔνεκα, jako »to, ze względu na co...« [cel działania, *causa finalis* – A.S.] jest ono źródłem możliwości jako takiej. A że z kolei to, co możliwe, stoi wyżej niż to, co rzeczywiste, to właśnie ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις [własność dobra], istotowe źródło możliwości, μεῖζωνας τιμητέον [należy stawiać wyżej]” (*Resp.* 509a)³⁷. W tej błyskotliwej analizie ontologicznej, transponującej platońską alegorię jaskini na dyskurs fenomenologii, Heidegger ustanawia paralelę między dziedziną zjawisk (rzeczywistości, faktyczności) a tym, co ją poprzedza i umożliwia jako przewyższające ją źródło. Zmuszające do wyraźnego dokonania przejścia postawienie pytania stanowi fenomenologiczną περιαγωγή τῆς ψυχῆς, ruch ku dobru jako źródłu wszelkiego jawienia i celu wszelkiego działania.

Najciekawsza wypowiedź znajduje się w *Platońskiej doktrynie prawdy* (1931/32): „W momencie, gdy tłumaczymy ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα dosłownie jako *die Idee des Guten*, wówczas zupełnie nie możemy zrozumieć tego, co Platon właściwie mówi”³⁸. Termin „dobro” (*das Gute*) ma bowiem dla nas dziś

³² GA 22, s. 106.

³³ GA 22, s. 114; por. Tomasz z Akwinu, S. Theol. I, q. 5, a. 3.

³⁴ GA 34, GA 36/37.

³⁵ GA 9, s. 123 ff., s. 203 ff.

³⁶ GA 9, s. 160.

³⁷ GA 9, s. 160–161.

³⁸ GA 9, s. 215.

przede wszystkim wydzźwięk moralistyczny, tym samym zakrywając swą ontologiczną istotę. Jeśli w ogóle mielibyśmy ujmować dobro w kategoriach praktycznych, mówilibyśmy raczej o doskonałości w sensie zdatności (*Tauglichkeit*), o uzdatnianiu i umożliwianiu, co wyzyskuje Heidegger w swojej analizie: „wyrażenie »idea dobra«, nader zwodnicze dla nowożytnego myślenia, jest nazwą tej wyróżnionej idei, która jako idea idei pozostaje dla wszystkiego tym, co je do czegoś uzdatnia, która sama tylko może nazywać się »dobrem«, gdyż w niej spełnia się istota idei, co znaczy, że w niej istota owa zaczyna się ziszczać, że z niej dopiero wynika możliwość wszystkich innych idei”³⁹. Dobro w sensie źródłowym jest więc nie tylko tym, co umożliwia wszelkie zjawiska, ale też – jako idea idei – tym, co idee umożliwia i właśnie jako takie jest ideą najwyższą. Jeśli idee są myślami absolutnego umysłu, to idea dobra jest jego arcymysłą, nadmysłą, samą myślnością, myśleniem myślenia, *νόησις νοήσεως*⁴⁰. „Dobro można nazwać »najwyższą ideą« w dwojakim sensie. Jest ona najwyższa w porządku umożliwiania, spoglądanie zaś ku niej jest w najwyższym stopniu niewygodne i dlatego najbardziej męczące. Mimo wysiłku związanego z właściwym jej uchwyceniem, idea ta, która zgodnie z greckim rozumieniem istoty idei musi oznaczać »dobro«, pozostaje stale w polu widzenia wszędzie tam, gdzie w ogóle ukazuje się jakikolwiek byt”⁴¹. Tu Heidegger ponownie wiąże powszechność, uniwersalność dobra z jego transcendencją: jest ono transcendentne, tzn. przekraczające każdy partykularny byt jako warunek możliwości wszelkiego jawienia i istnienia. Właśnie dlatego, że umożliwia ono każdą partykularność, jest czymś, co stale, a nie tylko warunkowo właściwe jest bytowi (dobremu lub nie). Jako transcendentne, musi ono być powszechne: *omne ens est bonum*. Heidegger parafrazuje tę myśl w kategoriach fenomenologicznych, używając zarazem imaginarium Platona z alegorii jaskini, będącej – czego tym samym dowodzi – emblematem fenomenologii: „nawet tam, gdzie postrzega się tylko jeszcze ukrywające swą prawdziwą istotę cienie, musi wszak już jaśnieć jakiś blask [...], mimo że ów blask nie jest właściwie rozumiany [...] wewnątrz jaskini słońce jest niewidoczne, a przecież cienie żywią się jeszcze jego światłem”⁴². Figura zapomnienia bycia, skorelowanego z nim zapomnienia (upadku) dobra w jego źródłowym sensie oraz ponownego zwrotu ku niemu przyjmuje tu postać fenomenologicznej analizy jawności: „Jako idea dobro jest tym, co rozłącza blask, będąc zaś czymś, jest tym, co udziela widoczności”⁴³. Zapomnienie

³⁹ GA 9, s. 228–229.

⁴⁰ *Met.* XII.9 1074b; por. GA 19, s. 45, 134.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*

⁴³ GA 9, s. 226.

źródłowo pojmowanego dobra jest ściśle związane z jego transcendencją: nie jest ono bowiem tym czy innym partykularnym bytem ani regionem bytowym, dziedziną bytową odgraniczoną od innej, przeciwnej sobie, nie-dobrej. Jako transcendentne jest też czymś z trudem dostrzegalnym, a przy tym właściwym przedmiotem fenomenologii niewidzialnego, jest bowiem samą widzialnością jako warunkiem możliwości bycia widzianym: „w obszarze tego, co poznawalne, idea dobra jest tym, co dokonuje wszelkiego świecenia, toteż jest dopiero w końcu właściwie dostrzegalną widzialnością, to znaczy tak, że ona w nikłym stopniu i tylko z wielkim trudem może być właściwie widziana”⁴⁴. Jej ujrzenie, zwrot ku niej jest celem tak pojmowanej fenomenologii. Jest ono możliwe wszelako, twierdzi Heidegger, interpretując platoński zwrot ku źródłu w duchu nietzscheańskim, za sprawą przekroczenia moralistycznego pojmowania dobra jako wartości: „τὸ ἀγαθόν tłumaczy się za pomocą zdawałoby się zrozumiałego wyrazu »dobro«, przy czym ma się tu najczęściej na myśli dobro moralne, które nazywa się tak dlatego, że koresponduje z prawem moralnym. Wykładnia ta obca jest dla myślenia greckiego, chociaż platońska wykładnia τὸ ἀγαθόν jako idei dała asumpt do myślenia dobra w sposób »moralny«, i w końcu do sklasyfikowania go ostatecznie jako pewnej »wartości«. Wyłaniające się w XIX wieku myślenie o wartościach, będące wewnętrznym następstwem nowożytnego pojmowania »prawdy«, jest najpóźniejszym i zarazem najsłabszym potomkiem owego τὸ ἀγαθόν”⁴⁵. Heidegger rozwija tu swą tezę z 1923 roku o upadku dobra w wartość, wpisując ją w kontekst historyczny, sugerując istnienie procesu kulturowego, który pierwotne pojęcie dobra zasłania, będącego czymś wtórnym i pochodnym wobec zasłonięcia samego dobra wskutek jego transcendencji. Powrót do źródłowego pojęcia dobra, przesłoniętego procesem historycznym bądź nieautentycznością *Dasein*, nie musi bowiem polegać na restytucji dawnych, historycznych form istnienia człowieka, ani na interpretacji tekstów źródłowych, które rzekomo owo pierwotne pojęcie dobra przechowały. Chodzi raczej o to, ażeby „uchwycić istotę τὸ ἀγαθόν”, pojmując je także w jego wtórnej, pochodnej, upadłej postaci „jako ustanowiony przez samo życie warunek możliwości życia”⁴⁶.

Heidegger podsumowuje swą fenomenologiczną analizę idei dobra w wykładach o Nietzschem z 1936/37 roku, gdzie stwierdza, iż „idea dobra, ukazana jako słońce, nie tylko daje światło, ale umożliwia samą widzialność i nieskrytość (odkrytość, *Unverborgenheit*)”⁴⁷. Dobro jest więc tu czymś,

⁴⁴ GA 9, s. 226.

⁴⁵ GA 9, s. 226–227.

⁴⁶ GA 9, s. 227.

⁴⁷ GA 6.2, s. 200.

co umożliwia nieskrytość, jawność bytu, to znaczy sam fakt, iż rzeczy się jawią. Jawność bytu jest dobrem innego rodzaju niż dobra partykularne, jest ona, mówiąc językiem filozofii klasycznej, transcendentną własnością bytu; na takiej transpozycji idei dobra z dziedziny etycznej na ontologiczną polega Heideggerowski zabieg radykalizacji, przesunięcia sensu tego pojęcia z wtórnego ku źródłowemu, platoński w istocie ruch przekierowujący uwagę od doksy (zjawiska, *Schein*) do tego, co ją poprzedza, warunkuje i umożliwia (*Sein*). Ten źródłowy sens dobra nie ma jednak nic wspólnego z dobrem w sensie moralnym, ani z chrześcijańskim Bogiem-twórcą jako gwarantem moralności. Jedynie „w czasach chrześcijańskich ἀγαθόν Platona interpretowano w sensie *summum bonum* jako *deus creator*”⁴⁸. W *Przyczynkach* Heidegger dodaje, iż „nie tylko chrześcijaństwo i jego wykładnia świata, lecz także wszelka pochrześcijańska, antychrześcijańska i niechrześcijańska myśl zachodnia porusza się w ramach tej samej wykładni dobra, która zakrywa jego źródłową istotę”⁴⁹. Innymi słowy, uznanie dobra za byt najwyższy oraz związana z nim interpretacja dobra w kategoriach wartości jest drogą fałszywą, którą trzeba przekroczyć, ażeby odkryć dobro jako źródłową, transcendentną ideę idei. Jak stwierdza Heidegger w innym miejscu wykładu o Nietzschem (w analizie *Fajdroś*), musieliśmy już niegdyś widzieć bycie, o ile w ogóle nam ono przysługuje, o ile w ogóle jesteśmy⁵⁰. Fenomenologiczne analizy Heideggera pełnią funkcję anamnetyczną: przypominają to, co jako przyczyna i źródło stanowi istotę samego naszego bycia. Przypomnienie to dokonuje się jako widzenie: widzenie bycia (a więc i dobra w sensie źródłowym) w każdym bez wyjątku bycie. Wówczas dopiero, po zwrocie ku dobru samemu, każdy postrzegany człowiek – jako dobry, gdyż źródłowo pojmowane dobro absolutne jest ἡ τοῦ παντός ἀρχή (*Resp.* 511b7) – stanowi „*imago Dei* bez grzechu pierwotnego”⁵¹.

Fenomenologiczna analiza źródłowo pojmowanego dobra prowadzi do wglądu, iż dobro obdarza byty nie tylko widzialnością, pojmowalnością i poznawalnością, lecz także samą ich faktycznością: tym, że są i czym są (*Daß-sein* i *Was-sein*, istnieniem i istotą). W tym udzielaniu (παρέχειν⁵²) przekracza je. Dlatego właśnie ono, czy raczej ona, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, jest Panią

⁴⁸ GA 6.2, s. 201.

⁴⁹ GA 65, s. 211.

⁵⁰ GA 6.1, s. 195, gdzie znajduje się fraza z *Fajdroś* 249e w przekładzie Heideggera („każda dusza ludzka spoglądała już, powstając, na byt w jego byciu, w przeciwnym wypadku nie doszłaby do tej żywej postaci”) i w jego parafrazie („aby człowiek mógł być tym oto żywym, cielesnym człowiekiem, musiał już spoglądać na bycie”).

⁵¹ GA 83, s. 128.

⁵² *Resp.* 508e–509b.

(κυρία, *Herrin*⁵³), która określa i umożliwia wszystko, a panując, włada (*sie ist selbst herrschend*⁵⁴). Takie udzielanie nie jest tylko dawaniem, ale „zarówno dawaniem, jak i trzymaniem – dawaniem i odpuszczaniem, a w dawaniu, trzymaniem”⁵⁵; stąd „dobro daje i wiąże”⁵⁶ w swym władaniu. W szczególności wiąże ze sobą jawność i pojmowalność bytu (ἀλήθεια i νοῦς⁵⁷), spełniając się w wolnych istotach ludzkich. Jest bowiem umożliwianiem bytom ich prawdy jako nieskrytości (ἀλήθεια), wychodzenia bytów na jaw ze skrytości (zakrycia) w ich byciu tym, czym są. Ἀγαθόν jest więc λήθη w ἀλήθεια, jest w takiej relacji do bytów, którym daje możliwość bycia, „jak λήθη należy do ἀλήθεια, nie jako dodatek, niczym cień do światła, lecz jako jej serce”⁵⁸; „wycofuje się dla bytów, aby mogły się ujawnić względem tego, czym są i jakie są”⁵⁹, „wycofuje się ze względu na dar, który daje”⁶⁰ (wydarzenie bycia bytów tym, czym są), a wycofując się, objawia się w świecie – jako świat⁶¹. Mimo swej istotowej skrytości, będącej warunkiem wydarzania, ἀγαθόν „stałe stoi w zasięgu wzroku wszędzie tam, gdziekolwiek jawią się jakiekolwiek byty”⁶². Przede wszystkim jednak, właśnie dzięki swemu wycofaniu, czyni ono miejsce dla bytów, wśród nich dla człowieczego tu-bycia, ujawniając się jako bycie-w-świecie, w jego projektującej, samotranscendującej, światotwórczej działalności, w ostatecznym darze swego własnego ucieleśnienia⁶³. ∞

ANDRZEJ SERAFIN – filozof, tłumacz, redaktor kwartalnika „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia”, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Od siedmiu lat organizuje Letnie Seminarium Platonskie w Lanckoronie. Tłumaczył m.in. Platona, Nietzschego, Rilkego, Taubesa, Arendt i Andreas-Salomé. Ostatnio wydał książkę „Heidegger. Fenomenologia niewidzialnego”.

ANDRZEJ SERAFIN – philosopher, translator, editor of the philosophical journal „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia”, assistant professor at the Institute of Sociology, University of the National Education Commission in Kraków. Founder and organizer of the Platonic Summer Seminar in Lanckorona. He translated, among others, Plato, Nietzsche, Rilke, Taubes, Arendt and Andreas-Salomé. His most recent publication is „Heidegger. Phenomenology of the Invisible”.

⁵³ GA 54, s. 7–8, 14.

⁵⁴ GA 22, s. 106.

⁵⁵ GA 36/37, s. 200.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ GA 14, s. 88; cf. DK 28 B 1.29.

⁵⁹ GA 9, s. 188–189.

⁶⁰ GA 5, s. 337.

⁶¹ GA 42, s. 216: „das Selbstwerden Gottes ist die Schöpfung der Dinge”.

⁶² GA 9, s. 228.

⁶³ GA 13, s. 121: „Menschwerdung Gottes”; „Her-kunft des Gottmenschen”.