

Dobre wychowanie Platońskie przypisy do Nietzschego i Heideggera¹

Lechowi i Monice

1. Greckie słowo

Παιδεία jest słowem greckim. Jeśli go dziś używamy, to dlatego, że brak nam „naszych” słów, by nazwać to „coś”, co nazywa grecka παιδεία.

To greckie słowo jest wieloznaczne. Znaczą między innymi: wychowywanie (dzieci), ćwiczenie i uczenie, kultura duchowa (umysłowa), wykształcenie, wiedza, hodowla.

Znamy te wszystkie słowa i ich znaczenia. Potrafimy nawet ogarnąć ich wieloznaczność i ująć w jakiejś pojemnej formule, która zespoli tę wielość znaczeń.

Taką formułą może być, dla przykładu, niemieckie *Bildung*, które oznacza zarazem kształcenie (kształtowanie), wykształcenie, wychowanie, tworzenie i wytwarzanie. Werner Jaeger, autor monumentalnej epepei o greckiej paidei, używał innego terminu o podobnej zawartości semantycznej: *Formung* (formowanie, kształtowanie, modelowanie).

Mimo to uciekamy się do „greckiego słowa” – które spowszedniało nam niemal do tego samego stopnia, co „idea”, „logos”, „filozofia” – nie zadowolając się jego pojemnymi, wieloznacznymi przekładami.

Podejrzewamy jak gdyby, że w „greckim słowie” kryje się pewien sens, którego nie chwytają „nasze” odpowiednie wieloznaczniki.

Pewien *suspens*, który zdaje się przesądzać o wirtualności tego „greckiego słowa”. A więc słowa pochodzącego z jakoby „martwego języka”, o czym przekonuje się nas od szkoły elementarnej do akademii.

¹ Rozszerzona wersja wykładu Autora na temat: Paideia i Aletheia: Heideggera przypis do Platona, wygłoszonego 20 marca 2006 roku w ramach cyklu otwartych sympozjów naukowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy na Wydziale Pedagogiki i Psychologii pt. *Paideia i Współczesność. Debaty humanistyczne*. Inspiratorem i opiekunem naukowym cyklu jest prof. dr hab. Lech Witkowski, koordynatorem naukowym – dr Monika Jaworska-Witkowska.

Tekst *Dobre wychowanie. Platońskie przypisy do Nietzschego i Heideggera* publikowany jest w wersji przekazanej przez opiekuna naukowego cyklu *Paideia i Współczesność. Debaty humanistyczne*, prof. dra hab. Lecha Witkowskiego.

Sens owego suspensu nie może polegać na prostej polisemiczności: na tym, że znaczenie tego greckiego słowa rozkłada się po prostu na wiele znaczeń w naszych językach.

Przeciwnie, skoro uciekamy się do „greckiego słowa”, to właśnie dlatego, że uciekamy od prostej polisemiczności. I szukamy w tym „greckim słowie” jakiejś siły wyższej, która – być może – uchroniłaby nas przed polisemicznością.

Nie znaczy to jednak bynajmniej, że naszą powszednią wieloznaczność chcielibyśmy sprowadzić w ten sposób do jakiejś źródłowej – mitycznej czy mitologicznej – jednoznaczności. Na odwrót, wolno przypuszczać, że w „greckim słowie” radzi bylibyśmy dopatrzeć się pewnego „uzasadnienia”, pewnej „racji” naszej, jakże pospolitej, wieloznaczności.

W greckim słowie *παίδεια* szukamy zapisu – osobliwej **transkrypcji** – doświadczenia, które nie jest nam „obce”, aczkolwiek nie znajdujemy „naszego” słowa, zdolnego zapisać to doświadczenie.

To bardzo dziwne, ale słowa „greckie” – martwe! – potrafią być świadkami i świadectwami „naszych”, żywych i żywotnych, doświadczeń.

W tym sensie – czy raczej suspensie – „udawanie Greka” jest nieprostym i niebezpośrednim sposobem zdawania sobie sprawy z tego, „kim i jak” jesteśmy.

Szukając „greckich” świadectw naszej „obecności” – naszej „współczesności” i „aktualności” – szukamy „świadectwa narodzin”, którego brak w naszych archiwach z metrykami.

2. Metafora paidei

Wielkie projekty filozoficzne – zanim zamkną się w systemach pojęć – przeważnie otwierają się inspirującymi metaforami.

Metafory można traktować jako szczególne zapisy doświadczeń „źródłowych”, które otwierają pewien horyzont dla projektu filozoficznego, stanowiącego próbę opisanie i zrozumienia sensu tych doświadczeń.

Platońska metafora *paidei* – przedstawiona w VII księdze *Państwa* „parabola jaskini” – jest greckim zapisem takiego doświadczenia, a zarazem metaforycznym gruntem projektu filozoficznego.

O tym, że słynna parabola dotyczy *paidei*, mówi wprost pierwsze zdanie księgi:

„Wyobraź sobie, jako pewnego rodzaju doświadczenie, naszą naturę ze względu na *paideias te peri kai apaideusias*” (514a).

Z braku trafnych odpowiedników pozostawiam na razie te dwa terminy – *paideia* oraz jego antynomim *apaideusia* – bez tłumaczenia. Zdanie zapowiada przedstawienie obrazu pewnego doświadczenia (*pathei*), które konstituuje się we wzajemnym powiązaniu *paideia* i *apaideusia*. Platon podkreśla, że jest to znaczenie właściwe „naszej naturze”, sc. właściwe „istocie” człowieka, czy, jak uwyrażnia to w swoim przekładzie Heidegger, dotyczy ono „naszego ludzkiego bycia w jego posadach (*unser menschliches Sein in seinem Grunde*)” (PLW, 216, pol. 193). Zapisem tego doświadczenia jest Platońska „parabola jaskini”.

3. Gra w zapomnienie

Przedstawmy sobie wpiery — na skróty — pospolitą wykładnię Platońskiej paraboli, która wyznaczyła na wieki podstawę tradycyjnego wizerunku tak zwanego platonizmu. Zgodnie z zapowiedzią Platona wykładnia ta musi zawierać rozstrzygnięcia co do sensu *paideia* i *apaideusia*, właściwego „naszej naturze”.

Od razu jednak odkryjmy cel tego przedstawienia: przypomnienie służyć ma tu zapomnieniu. Przypominamy sobie zarys pospolitej wykładni tylko po to, by ją doszczętnie zapomnieć. Dokonujemy tedy operacji odwrotnej od Platońskiej anamnezy.

Ιδε... „Patrz”: jesteśmy w jaskini, jesteśmy w niej „od dziecka (*ek paidon*)”, mamy skrupowane nogi i zakute łby, by widzieć jedynie ekran, który jest przed nami.

Na ekranie rozgrywa się osobliwe widowisko — jego reguły objaśnia nam narrator: za naszymi plecami, za murkiem, jakieś postaci przenoszą różne przedmioty, których cienie padają na ekran. Dzieje się tak dzięki blaskowi płonącego gdzieś z tyłu ognia.

Uwięzieni „nie widzą i nie otrzymują niczego innego prócz cieni, które blask ognia rzuca im (stale) na przeciwległą ścianę jaskini” (515a). To, co widać na ekranie — cienie — uchodzi w ich oczach za to, co jest (*ta onta*) i za to, co prawdziwe (*to alethes*). A więc za to, co „naprawdę jest”.

Nagle przedstawienie się zmienia. „Przyrodzone” okowy opadają z jednego z więźniów. Ten **odwraca się** i widzi **inne** niż dotychczas: wpiery przedmioty, których cienie widział wcześniej, później blask ognia, wreszcie światło słoneczne, „naturalne” względem „sztucznego” ognia — a w końcu samo źródło tego światła: słońce.

Nagle poruszenie ma charakter procesu: przemiany widzenia i tego, co widać. Platon opisuje ją jako drogę **wzwyż**, wznoszącą (się) od najciemniejszego do najjaśniejszego. Przemiana nie obywa się bez bólu, który towarzyszy każdorazowemu przyzwyczajaniu się wzroku do coraz to nowych widoków.

Podsumujmy: przedstawiony tak obraz i jego przemiana odwzorowywać mają strukturę tak zwanej rzeczywistości. Relacja „cienie” i (ich) „przedmioty” stanowi odwzorowanie relacji „rzeczy” (dane w zmysłowym doświadczeniu — „widzeniu”) — „idee” (ponadzmysłowe wzorce uchwytywane *oculi mentis*). Słońce — źródło światła — jest prawozorem: „ideę idej”, albowiem idealna rzeczywistość zbudowana jest hierarchicznie. Platon nazywa tę ideę: *idea tou agathou*. Oto „rzeczywistość”: zdwojona na to, co „zmysłowe” i „nadzmysłowe”, „tutejsze” i „tamtejsze”. Przy czym tylko to, co „idealne” uznane zostaje za to, co „naprawdę jest”. Tak oto rozstrzygnięty jest konflikt — nierozstrzygalny w ramach dotychczas dominujących w greckim świecie paradygmatów: parmenidejskiego i heraklitejskiego — między tym, co niezmiennie i tym, co zmienne, między „wiecznością i czasem”.

Na czym polega *paideia* w tej wykładni? Prosta odpowiedź: na umiejętności odwracania się od sfery zmysłowej i zwracania się ku nadzmysłowej, sc. na kształtowaniu zdolności uchwytywania tego, co naprawdę jest, a więc ponadzmysłowych, niezmiennych i wiecznych „idei”. Dodać wypada, że modelem „wykształconego” jest tu „miłośnik mądrości” — prawdziwy „przyjaciel idei” — pokonujący drogę „wzwyż”, „ku światłu”, podczas gdy uwięziony w głębi jaskini „tłum” zwykłych śmiertelników — zdany na obcowanie z cieniami — reprezentuje *apaideusia*.

4. Platonizm jako idealizm

Tak w karykaturalnym skrócie – choć ta karykatura przez wieki uchodziła za oryginał – przedstawiałby się tradycyjny wizerunek „platonizmu” jako „idealizmu” i wzorzec paidei w postaci „miłośnika mądrości” jako „przyjaciela idei”.

O wyjątkowej żywotności tego – powiedzmy bez ogródek: prymitywnego i powierzchownego – wizerunku w ciągu ostatnich stu lat przesądziła swoista ironia historii. Nikt bodaj nie przyczynił się do jego ugruntowania silniej, aniżeli Nietzsche, ów radykalny krytyk „platonizmu”, pojmowanego jako zębna refiguracja chrześcijaństwa.

Trzeba jednak rzec, że był to „platonizm” grubiańsko spreparowany na potrzeby grubej krytyki, przeprowadzanej za pomocą kowalskich narzędzi. Kiedy Nietzsche wystąpił ze swoim skandalicznym, obrazobórczym *Gott ist tot*, to godził tym wyzwaniem tyleż w „chrześcijaństwo”, co w posady spreparowanego przez siebie trupa „platonizmu”. Słowo *Gott* stanowiło dla niego sumaryczną nazwę „idei i ideałów” – ponadzmysłowego „tamtejszego” świata, prawdziwie istniejącego, który przeciwstawiał się „tutejszemu” światu, tkanemu ze znikomych, nietrwałych i złudnych cieni. Hasło *Gott ist tot* zwiastowało, że „świat ponadzmysłowych idei” utracił realną siłę oddziaływania w dziejach i zarządzania „ludzką, arcyłudzką” rzeczywistością, że „platoński” zaświat jest martwy i żadna siła już go nie wskrzesi.

Pewne zdziwienie budzić może okoliczność, że również tak wnikliwy i wytrawny czytelnik Platona, jak Heidegger, dołożył starań, by utrwalić ten stereotypowy obraz „platonizmu”, zestawiając na dobitkę – ironia wciąż działała – Nietzschego z Platonem. To Platona właśnie obciążył Heidegger odpowiedzialnością za ukonstytuowanie się metafizyki i jej dziejowy triumfalizm – metafizyki pojmowanej jako dzieje „zapomnienia bycia” – a Nietzschemu przypisał rolę tego, kto te dzieje przewrotnie „dokończył”.

„Od platońskiej wykładni bycia jako *idea* zaczyna się metafizyka. Wyznacza ona na przyszłość istotę zachodniej filozofii. Jej dziejami od Platona do Nietzschego są dzieje metafizyki. Cała zachodnia filozofia jest platonizmem. Metafizyka, idealizm, platonizm oznaczają w istocie to samo” (N II, 220; zob. HPZ, 510).

Trudno o większe uproszczenie i bardziej prostą wykładnię Platona! W swojej krytycznej pasji „przewycięzania metafizyki” Heidegger potrafił filozofować młotem nie mniej zręcznie i topornie niż sam Nietzsche.

Na szczęście, obaj potrafili pomyśleć coś znacznie więcej i inaczej. W odniesieniu do Platona owo „więcej i inaczej” oznaczało umiejętność uchwycenia istotnej dwuznaczności w samym sercu „platonizmu”, która pozwalała odczytać Platona subtelniej i spisać na straty toporny wizerunek „platonizmu”.

Zapowiadałem: celem tego przypomnienia jest zapomnienie. Spróbujmy zawiesić obiegowe przesady, zapisane w takich słowach, jak „idealizm”, „metafizyka”, „platonizm”. Zapomnieć ich znaczenia i znaczenie po to, by podjąć próbę odczytania Platona inaczej. Przewodnikami w przeprowadzeniu tej próby będą... i Nietzsche, i Heidegger.

5. Aż tu nagle...

Statyczny i stereotypowy obraz Platońskiej jaskini rozbija zrazu jedno słowo, wyróżnione we wcześniejszym przedstawieniu. Słowo, które działa niczym iskra zapalna bądź gwałtowny gest „pierwszego poruszyciela”. Εξαίφνης (łac. *raptus*): nagle, niespodziewanie. To słowo pojawia się u Platona nieprzypadkowo, w różnych i na pozór bardzo odległych od siebie kontekstach. Oto opis procesu stopniowego ujawniania się „piękna w sobie” kończy się swoistą kulminacją:

„I nagle mu się cud odsłania – mowa o adeptcie pobierającym długie nauki w „szkole Erosa” – piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie...” (*Uczta*, 210e).

Podkreślmy od razu: „nagle” wybucha – niespodziewanie i raptownie – w wyniku długiego procesu; stanowi uwieńczenie mozolnych ćwiczeń, uprawianych metodycznie i systematycznie. Jak w przypadku „długotrwałego obcowania z przedmiotem” noetycznego widzenia, którego opis znajdujemy w *Liście VII*:

„nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając” (341d).

W efekcie:

„wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości” (344b).

„Nagle” oznacza moment „cudownej” przemiany – „przejścia” od niewidzenia do widzenia – Platon zwykle wykorzystuje tu rozmaite aspekty metaforyki światła. Moment ma charakter gwałtowny, choć poprzedzają go długie przygotowania (jak w osobiwie propedeutycznym *Liście II*):

„są to już starcy, wykładów tych słuchają lat chyba nie mniej niż trzydzieści. Oni to właśnie powiadają, że to, co się im niegdyś wydawało nie do uwierzenia, ukazuje się im teraz najbardziej godne wiary i najbardziej oczywiste, i że odwrotnie jest z tym, co było dla nich najwięcej wiarygodne” (314b).

Zapamiętajmy tę charakterystykę: nagła zmiana „naturalnego nastawienia” – raptowna przemiana niewiarygodnego we wiarygodne, nieoczywistego w najbardziej oczywiste. Radykalna „optyczna” konwersja.

Szczegółowy opis owego „przejścia” znajdujemy w *Parmenidesie*, we fragmencie uznawanym niekiedy za hipotezę trzecią (zob. PC, 73-74). Platon rozważa tam „przejście” od spoczynku do ruchu – i na odwrót – kiedy „Jedno” ani nie jest (już) w spoczynku, ani nie jest (jeszcze) w ruchu. Problemатyczne wydaje się właśnie owo **kiedy** – jako że:

„przecież nie ma takiego czasu, w którym by coś mogło równocześnie ani się nie poruszać, ani nie stać w miejscu” (157c).

Na pytanie:

„A może jest coś osobliwego (*atopon*), w czym ono mogłoby być wtedy, kiedy przechodzi?” (157c)

pada odpowiedź, w której kluczowe znaczenie przypada słówku $\tau\omicron \epsilon\zeta\alpha\iota\phi\nu\eta\varsigma$: **moment** – tak ten termin oddaje polski tłumacz (analogicznie w klasycznym przekładzie niemieckim Schleiermachera: *der Augenblick*):

„Moment, zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i w drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa spoczynek, ani ze stanu ruchu, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie, a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch. [...] Przechodząc, przechodzi w momencie” (157 de).

Bezczasowy „moment” – „okamgnienie” – oznacza warunek „przejścia” spoczynku w ruch i ruchu w spoczynek; nie będąc „w żadnym czasie” umożliwia wszelkie działanie się „w czasie”, wszelkie określone czasowo przejścia i zmiany (zob. PC, 74). (Zaznaczmy nawiasem, że znów swoistej ironii przypisać by można fakt, iż to z gruntu Platońskie, a następnie także neoplatońskie (zob. np. *Enneady* Plotyna: V, 3, 17; VI, 7, 34) pojęcie – termin „techniczny” – stanie się podstawowym „tematem” tak antyplatońskiej myśli, jak myśl Kierkegaarda. Historia „przypisów do Platona” pisze się często zgoła ironicznie.)

Wracając na „moment” do jaskini... Rozstrzygająca przemiana – nagle jasnowidzenie – przebiega „momentalnie”:

„ilekroć którykolwiek zostałby uwolniony z więzów i zmuszony, by raptownie ($\epsilon\zeta\alpha\iota\phi\nu\eta\varsigma$) wstać i ruszyć w drogę ze wzrokiem wzniesionym ku światłu” (*Państwo*, 515c).

Nagły „zwrot całej duszy” – wrócimy do tego jeszcze – dzieje się w „momencie”.

6. W transie

Przestawmy po raz kolejny czasowy tryb opowieści. Upoważnia nas do tego choćby ta okoliczność, że dzięki „Platońskiemu przypisowi” zapuszczamy się do źródeł wszelkiej chronologii.

Wielki eksperyment „językowy”, jakim miał być Nietzscheański *Zaratustra*, zaprojektowany został jako eksperyment wyzywająco antyplatoński. Świat Zaratustry przedstawiał się jako „odwrócony platonizm”. Zapowiadał to już prolog do „książki dla wszystkich i dla nikogo”, w którym niejaki Zaratustra,

po dziesięcioletnim samotnym pobycie w górskiej jaskini, wychodzi z powrotem na świat, zapowiadając, że niesie „ludziom dar”. Szczytowy punkt parabolicznej drogi Platońskiego filozofa – wyjście na światło dzienne z krainy cieni – jest punktem wyjścia wędrówki Zaratustry. Rzekomy koniec misji Platońskiego „miłośnika mądrości” wyznacza początek misji Zaratustry.

Zwróćmy jednak uwagę, że Nietzscheańska antyparabola zachowuje pewien zasadniczy rys misji Platońskiej – nazwijmy go **periagogicznym**. „Dar” Zaratustry ma zmienić – odmienić radykalnie – mieszkańców miasta, do których zwraca się „nauczyciel”. Ma sprawić, by dokonali oni – jak rzekłby Platon – „zwrotu (*periagoge*) całej duszy”.

Cel Zaratustrowej misji jest jasno określony od samego początku:

„Chcę uczyć ludzi sensu ich bycia (*den Sinn ihres Seins lehren*), którym jest nadczłowiek (*Übermensch*)” (ASZ, 14).

Zważmy też od razu, że misja periagogiczna Zaratustry ma charakter paidei: chce kształtować sens bycia człowiekiem, którym jest „nadczłowiek”.

Oto paideia wedle Zaratustry: wychowywanie/ kształtowanie czy – używając terminu z późnych pism Nietzschego – hodowanie **sensu** bycia człowiekiem. Inaczej mówiąc: periagogiczną misją Zaratustry jest **transmisja** tego sensu.

Przypomnijmy, że owa transmisja kończy się w prologu sromotnym fiaskiem. Przemowy misjonarza nadczłowieczeństwa spotykają się nie tylko z szyderstwem ze strony „gawiedzi”, ale także z symboliczną śmiercią człowieka. „Człowiek”, którego Zaratustra chciał pouczyć o sensie jego bycia, zmienia się zaiste gruntownie, zamienia się bowiem w trupa, sam Zaratustra zaś z misjonarza staje się mimowolnym grabarzem.

Fiasko prowadzi jednak do radykalnego przeformułowania sensu transmisji, sc. transmisji sensu. Zarazem: przekształca sens kształtowania, sc. sens paidei.

7. Transcendencja inaczej

Ruch **od** nadczłowieka **do** człowieka utknął w martwym punkcie. Właściwa historia – opowiadana w czterech księgach „mów” Zaratustry – rozpoczyna się katastrofą w ścisłym znaczeniu: **odwróceniem** wektora ruchu. Zaratustra staje się opisem ruchu **od** człowieka **ponad** człowieka.

Powiadam: „staje się opisem”, co znaczy, że przemianie ulega również sam nauczyciel-misjonarz. Odtąd nie jest to już figura nauczyciela, pouczającego *ex cathedra* o jakimś sensie, lecz metaforyczna – acz poddana ścisłemu rygorowi pojęciowemu – próba opisu samego dziania się sensu. To już nie jest transmisjonarz, lecz metafora samej transmisji, jak kto woli, transformacji sensu. Zaratustra staje się transformatorem sensu jako **transu**.

Co to znaczy? Odpowiedzmy prosto, wysługując się pewnym schematem: Zaratustra jest próbą sprawozdania z tego, co dzieje się między człowiekiem-i-nadczłowiekiem.

Człowieka od nadczłowieka oddziela jedno słówko.

Człowieka z nadczłowiekiem łączy jedno słówko.

W obu przypadkach jest nim to samo słowo: **nad**.

W języku Nietzschego: *über*, po grecku *meta*, po łacinie *trans*.

Nie wnikając w tym miejscu w językowe detale, zauważmy jedynie, że w licznych Zaratustrowych charakterystykach człowieka i jego kondycji słówko *über* pełni na różne sposoby kluczową rolę (zwłaszcza w rozmaitych złożeniach: *übergehen*, *übersetzen*, *überwinden*, *über sich selber hinaus* – zob. TZ, 193-196).

Istotna okoliczność: ów źródłowy prefiks **przechodności**: *über*, *meta*, *trans* nie dopisuje się do człowieka z żadnych zaświatów jego bycia, lecz stanowi właściwą sygnaturę sensu bycia człowiekiem.

To nieusuwalny znak wodny wpisany w słowo „człowiek”.

Nadczłowiek tedy to nic innego, jak człowiek, który mierzy **nad** siebie i wygląda **poza** siebie. **Meta**-człowieka jest w człowieku, nieosiągalne i nieskończone, póki człowiek **jest**.

Inaczej: **transcendencja** jest ludzka, arcyłudzka, dzieje się w człowieku, z człowiekiem, dzięki człowiekowi – w jego „wnętrznosciach”, w „ciele”, w jego „świecie”, i nie trzeba do tego dziania się, sc. do tego Transu żadnej Transcendencji „zaświatowej”, sygnowanej dużą literą. Jak kto woli: żaden Bóg – z dużej litery i w liczbie nie tyle pojedynczej, co jedynej – nie jest potrzebny człowiekowi, by doświadczać boskości „w sobie”, sc. „między sobą”, pod nogami, a nie w niebiosach.

Podsumujmy: „Nadczłowiek” nie jest spełnionym „człowiekiem” – ani w znaczeniu jakiegś historycznej formy człowieczeństwa, ani – idealnej, posthistorycznej projekcji jego losu.

Nie jest nazwą żadnego bytu, już to „realnego”, już to „idealnego”. Pojawia się – dzięki odciążonemu z wszelkiej substancji Zaratustrze – jako zjawy z porządku sensu.

Odkrywanie „nadczłowieka” w człowieku to proces ujawniania się sensu jego bycia. Żeby uchwycić osobliwość tego procesu, warto zaryzykować niepoprawność gramatyczną i zamiast mówić o substancywnym *Übermensch*’u wprowadzić czasownik zwrotny *übermenschlich*, którego znaczenie uniosłaby „leśmianowska” polszczyzna: nad-człowieczać-się. Należałoby wtenczas rozmyślać o „nad-i-pozac-złowieczaniu-się” człowieka.

Co oznaczałoby na gruncie tej niepoprawności gramatycznej paideia? Nic innego, jak proces kształtowania się i nieustannego przekształcania – transformacji – sensu bycia człowiekiem. Zaratustra jest zaiste, jak sam się przedstawia, „nauczycielem nadczłowieka”. Uczy **nad** człowieka: jest udzielającą się człowiekowi „lekcją” **nadczłowieczania** się: transferem **nadczłowieczeństwa** w człowieku.

To źródłowa metafora ludzkiego istnienia, która zarazem określa i spełnia warunki własnej metaforyczności.

8. Periagoge

Wspomniałem na wstępie, że metafora Zaratustry – Zaratustra jako metafora – dzieli pewien zasadniczy rys z Platońską parabolą jaskini. Chodzi o periagogiczny sens obu „obrazów”, o to, co Platon nazywa *periagoge holes tes psyches*: obróceniem całej duszy. Ścisłe, należałoby raczej mówić o „obracaniu

się”, ponieważ mamy do czynienia z ruchem, który – przechodząc różne stadia – nie ustaje. Eksponują to inne terminy Platona, które pojawiają się wymiennie w księdze VII – *metastrophe*, *metabole*: przemiana, zmiana, przekształcenie, konwersja. W innym fragmencie Platon pisze:

„Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą (*hole te psyche*) trzeba się odwrócić od tego, co się staje, aż dusza potrafi patrzeć na to, co jest (*tou ontos*) i to, co w nim najjaśniejsze (*to phanotaton*), i potrafi to patrzeć wytrzymać” (518, tłum. WW poprawione).

Uchwycmy na razie samą zasadę ruchu: „cała dusza” odwraca się od czegoś – mniejsza w tej chwili o to „co” – i zwraca się do czegoś innego. Obracanie się duszy oznacza jej całościową i gruntowną przemianę – konwersję. Dusza nie tylko „widzi” co innego niż dotąd, ale staje się inna dzięki temu „widzeniu”.

Gdzie indziej nazwie Platon tę konwersję *melete thanatou* – ćwiczeniem się w śmierci – aby podkreślić radykalizm odmiany „nastawienia” (*Fedon*, 80e81a). Odmiany równie radykalnej, jak odmienności „życia” i „śmierci”. Życie filozofa – o nim bowiem mowa w tej paradoksalnej definicji – to „praktykowanie śmierci” ...

9. Jaskinia prawdy

Zawróćmy do jaskini, albowiem to jej „wnętrze” właśnie stanowi paraboliczne przedstawienie „obracania się całej duszy”. Pamiętajmy, że jest ono zarazem zapisem doświadczenia paidei. Eksponuje to Heidegger w komentarzu przytoczonego powyżej fragmentu z *Państwa*.

„*Paideia* jest przekształceniem (*Umwendung* – co można by też przełożyć: obróceniem) całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednio i najbliższe, do innego obszaru, w którym byt jawi się jako taki. Przeniesienie to jest możliwe dzięki temu, że staje się inne wszystko to, co dla człowieka było dotychczas oczywiste, i sposób, w jaki było to oczywiste. Zmianie musi ulec to, co dla człowieka jest każdorazowo nieskryte (*das Unverborgene*) i sposób tej nieskrytości (*Unverborgenheit*)” (193/216).

W komentarzu Heideggera ustalona zostaje pewna struktura relacji. *Paideia* ma charakter *periagoge*: odwrócenia się od tego, co bezpośrednio dane i najbliższe, i zarazem zwrócenia się do tego, co jawi się jako byt. *Periagoge* łączy się istotowo z tym, co nieskryte oraz z nieskrytością, a więc ze sposobem, w jaki jawi się to, co nieskryte. Używane tu niemieckie słowo *Unverborgenheit* stanowi dokładny odpowiednik – przekonuje nas o tym Heidegger już w *Sein und Zeit* (zob. SZ, 219-220) – greckiego terminu *aletheia*, który nietrafnie, gubiąc całą jego osobliwość, przekładamy na „prawdę”. Zatem: uchwycenie sensu Platońskiej paraboli wymaga zbadania struktury relacji: *paideia* – *periagoge* – *aletheia*.

Kierując się wskazówką Heideggera, przeczytamy raz jeszcze Platońską opowieść w świetle tych relacji.

Zaznaczmy od razu: niezwykle istotna jest kompozycja opowieści (paraboli). Sposób obrazowania odwzorowywać ma bowiem – zgodnie z intencją periagogiczną – to, co obrazowane. Platońska parabola buduje jedność opowiadania o oraz tego, **jak** sama opowiada. Jeśli jest przeto opowieścią o *paideia*, *periagoge* i *aletheia* – w ich wzajemnym powiązaniu – to sama musi mieć charakter **paideiczny**, **periagogiczny** i **aletheiczny**.

10. Aletheiczna parabola

Zacznijmy od ostatniego z określeń (aczkolwiek ze względu na głębokie powiązanie wszystkich terminów, wybór jest tu zasadniczo bez znaczenia). Co to znaczy: aletheiczny charakter opowieści? Heidegger powtarza, że Platońska opowieść jest parabolą greckiego doświadczenia „prawdy”, sc. „doświadczenia nieskrytości bytu” (zob. PLW, 198). Jednakże zamykamy sobie wnet dostęp do tego doświadczenia, kiedy *aletheia* tłumaczymy jako „prawda”.

Słowo to, przeczytane „po grecku”, znaczy co innego. Owo „inne” widać już w samej budowie słowa, w której *alpha privativum* odnosi się do źródłosłowa *lethe* (od *lanthano* – ukrywam): to, co skryte, skrywające się. Wedle Heideggera „samoskrywanie się (*Sichverbergen*)” określa dla Greków – ściśle, dla niektórych Greków przedplatońskich, do których połowicznie zalicza się również Platon – „byt w jego obecności i dostępności” (zob. PLW, 197). Toteż *aletheia* jako nie-skrytość oznacza proces wydobywania na jaw ze skrytości, proces odkrywania tego, co zakryte. Wyświetlanie się skrywającego bytu.

Podkreślmy: *aletheia* ma w tym ujęciu charakter dynamiczny, procesualny, transformatywny: określa działanie się bytu, jego odkrywanie (się) i wydobywanie na jaw, sc. przechodzenie od skrytości do nieskrytości (co ma również odwrotną stronę, o czym za chwilę).

Dlatego parabola alethei musi być **dynamiczna** i transformatywna; skoro „prawda” jest dynamicznym procesem, to i opowieść o dynamice prawdy musi mieć taki charakter.

I tak trzeba czytać opowieść Platona: jako „dzianie się” prawdy, ściśle jako **ruch** dziejący się w dynamicznych „przejściach” między kolejnymi „stopniami” prawdy: ruch nie-skrytości, który zainicjowany został momentalnym *edzaiaphnes*.

Platon rozmyślnie umieszcza „początek” procesu aletheicznego w głębi jaskini, jako że sam jej obraz odzwierciedla taki rodzaj przestrzeni, która – sama dla siebie otwarta – pozostaje zamknięta dla tego, co „poza” nią. I na odwrót: to, co na „zewnątrz” jaskini, co ukazuje się w świetle słonecznym jako nieskryte, pozostaje zakryte dla dziania się „wewnątrz” jaskini.

Równie istotna okoliczność: wbrew obiegu wykładni, *aletheia* jest nie tylko procesem dynamicznym, ale i nieskończonym, niespełnionym. Wędrówka ku światłu, „droga wwyż”, nie kończy się wraz z wyjściem na światło i wejzeniem w to, co najbardziej świetliste oraz wytrzymaniem tego wejżenia. Nieskończoność i niespełnienie procesu aletheicznego reprezentuje u Platona motyw „powrotu”, zamaskowany jedynie hipotetycznym trybem narracji:

„Gdyby człowiek, który w taki sposób wy dostał się z jaskini, znów zszedł na dół...” (516e).

Wydobycie się na zewnątrz i dojrzewanie źródła światła nie zamyka ruchu nieskrytości. Przeciwnie, wymaga ponownego zejścia do krainy cienia. I tak dalej... Nieskrytość dzieje się także w ruchu podwójnej, by nie rzec: nieskończonej negacji.

11. Po stopniach prawdy

Obrazowany w jaskini proces aletheiczny jest, jak mówiliśmy, stopniowalny: trzy pierwsze opisane przez Platona stopnie wyznaczają drogę „wzwyż” – wydobywanie się ze skrytości w nieskrytość, czwarty przedstawia drogę „w dół” – powrotne zstępowanie w obszar skrytości. Sekwencją etapów wstępujących rządzi modyfikująca się zgodnie z przejściowym charakterem procesu miara aletheiczna. Heidegger:

„Różnice między pobytami i stopniami przejść zasadzają się na zróżnicowaniu każdorazowo miarodajnego *alethes*, czyli dominującego w każdym przypadku rodzaju „prawdy”. Toteż na każdym stopniu tak czy inaczej musi zostać pomyślane i nazwane *alethes* – to, co nieskryte” (PLW, 194).

W stosunku do cieni, ukazujących się w blasku ognia, Platon używa po prostu przymiotnika *alethes*:

„Więc w ogóle ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę (*alethes*), jak tylko cienie pewnych wytworów” (515c).

Albowiem jedynie cienie pojawiają się w kręgu ich widzenia:

„...czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę?” (515a).

Na wyższym stopniu, kiedy – *edzaiaphnes* – wzrok odwraca się od cieni ku rzeczom jawiącym się w podwójnym oświetleniu – sztucznym (ogień) i naturalnym (światło słoneczne prześwitujące do jaskini) – to, co widoczne pokazuje się jako *alethestera*: bardziej nieskryte (515d 6). Wreszcie, wyjście na światło dzienne pozwala na wejście w krąg tego, co najbardziej nieskryte: *alethestata*. Wspomina o tym Platon w innym fragmencie, mówiąc o filozofach w księdze VI, że „oglądają to, co najbardziej nieskryte (*to alethestaton*)” (484d; zob. PLW, 219). Dodajmy, że stopniowości aletheicznej odpowiada ściśle gradacja ontologiczna: zbliżanie się ku temu, co bardziej będące – na drodze „wzwyż” – i oddalanie się od będącego – na drodze „w dół”. Kłopotliwym momentem pozostaje w tej dynamicznej sekwencji sytuacja szczytowa, kiedy wejście w samo źródło światła oznacza oglądanie tego, co „poza byciem i bytem”. Do tego kłopotu jeszcze wrócimy.

12. Światłość

Spójrzmy na proces aletheiczny tak, jak gdyby właściwym bohaterem zainscenizowanego przez Platona dramatu – parabola jaskini ma wyraźną kompozycję dramaturgiczną – było światło i jego kolejne modalności.

Wtenczas otwarta całość procesu ukazuje się jako swoista gra światłocienia. Na każdym ze stopni udzielana jest inna – zmienna – dawka światła i cienia. W ciemnej głębi jaskini panuje najwięcej cienia i najmniej światła. Im wyżej, tym nasycenie światłem zwiększa się, a ciemność maleje.

Granice światłociennej scenarii wyznaczają dwa momenty – kiedy widzenie jakiegokolwiek i czegokolwiek ustaje, ściśle: ustałoby – absolutna ciemność i absolutna jasność. Oba jednakowo niedostępne.

„Prawda” – doświadczana na sposób „grecki” – nie jest tedy „stanem rzeczy” ani „stałą obecnością” (nie mówiąc już o „prawdziwości” sądu czy twierdzenia, niezmiennie mylonej z „prawdą”). „Prawda” jest dynamicznym i nieskończonym „prawdziwieniem się” bytu, który skrywa się i odkrywa w rozmaitych stopniach nieskrytości.

Miarą bycia człowiekiem zaś jest osobliwa światłoczułość. Rzucony w grę światłocienia człowiek to byt niezwykle światłoczuły, wrażliwy nie tylko na brak światła, ale także na jego nadmiar. Szczególnie wrażliwy i żywo reagujący – i „duszą”, i „ciałem” – na zmieniające się warunki fotoptyczne. Uwzględniając ten konstytutywny aspekt ludzkiego bycia, Platon przestrzega w swojej opowieści przed pochopnym i nieumiejętnym spoglądaniem w samo źródło światła, które oślepiając potrafi popsuć wzrok. Zaleca tedy stopniowe przyzwyczajanie wzroku do zmiennych okoliczności światłocienia (zob. 516ab, 516e-517e).

13. Paideia w świetle...

Zapytajmy: czym i jak w świetle tej wykładni Platońskiej paraboli jest paideia?

Odpowiedź właściwie już padła: paideia to uczestniczenie w procesie aletheicznym – „naturalna” światłoczułość – a więc umiejętność kształtowania i przekształcania widzenia w zależności od zmiennych warunków fotoptycznych. Umiejętność stosowania się do tego, **co** i **jak** widać na odmieniających się stopniach „prawdziwienia się” bytu. Sposobność wytrzymywania spojrzenia, gdy spogląda się na to, co najjaśniejsze – najbardziej świetliste – w bycie. Ale zarazem gotowość podjęcia ryzyka zapuszczania się w obszar cienia, gdzie światło panuje w najmniejszym stopniu.

Heidegger zwraca uwagę – za Platonem – na powiązanie *paideia* z *apaideusia*:

„Ponieważ jednak *paideia* ma swą istotę w *perigoge holes tes psyches*, to będąc tego rodzaju zwrotem, pozostaje ona stałym przewyciężaniem *apaideusia*. Owa *paideia* zawiera w sobie istotowe odniesienie do nieukształtowania” (PLW, 196).

Podkreślmy: **stale** przewyciężanie. W tak odczytanym Platońskim projekcie paidei nie ma mowy i miejsca na „ukształtowanie absolutne”, które by kładło kres procesowi aletheicznemu. Przed nieukształtowaniem – *apaideusia* – broni nas nie ostateczne i definitywne „ukształtowanie”, lecz niedostateczne i infinitywne „przekształcanie się”. Paideia to gotowość i zdolność autotransformacji. Zapożyczając się na wyrost w języku Zaratustry: umiejętność bycia w transie...

14. Zaratustra Platona

Spróbujmy związać ze sobą – wbrew wszelkim historycznym zastrzeżeniom co do stosowności takiej próby – dwa węzłowe punkty tego hermeneutycznego sprawozdania.

Czy Zaratustrowe transmitowanie – jak już zaryzykowaliśmy: *übermensch*’owanie – jest doprawdy tak odległe od Platońskiej paraboli, reprezentującej trans aletheiczny, trans prawdy-bycia?

Doprawdy... nieodległe. Obie opowieści wolno czytać jako dwie blisko ze sobą spokrewnione wersje tego samego mitologemu, mianowicie: **antropologemu**.

Trans Zaratustry można czytać – na przekór Nietzschemu – jako Platoński projekt paidei, którego istotę stanowi infinitywna transformacja: tego światłoczułego bytu, jakim jest człowiek. Z kolei paideiczną umiejętność stałego „przekształcania się” można z powodzeniem wyklądać w terminach Zaratustrowego „nadczołwieczania się” człowieka.

Oba mity są metaforami „nadczołwieka” dziejącego się nie-spełnie-nie w „człowieku”.

15. Dobra kłopotliwość

Aby tę infinitywną meta-opowieść doprowadzić do „końca”, niezbędny jest jeszcze pewien **kłopotliwy** przypis. Potraktowałbym go nie tyle jako „koniec” czy epilog – który *ex definitione* nie może tu nastąpić – ile jako dogodny pretekst, by przerwać tekst.

Platon nie poprzestaje na parabolicznym opisie procesu aletheicznego. Zajmuje go jeszcze zasadnicze pytanie: jak ów ruch jest możliwy? Szuka tedy „zasady”, „racji” – mówiąc inaczej, „warunku możliwości” – tego ruchu. W terminach greckich: jego *arche*.

W świetle dotychczasowych ustaleń pytanie to brzmi: „co” sprawia, że byt jest jako byt i że byt jest jako nieskryty? Krótko: że „naprawdę jest”?

Odpowiedź Platona brzmi: źródłem procesu aletheicznego jest *idea tou agathou* – „idea idei”, umieszczona na szczycie ontologicznej piramidy: „to, co bycie najbardziej świetliste” – *tou ontos to phanotaton* (518c 9), sc. to, co najbardziej będące i zarazem najbardziej nieskryte.

Żeby uchwycić sens „idei dobra”, trzeba znów porzucić – posłużymy się po raz kolejny wskazówkami Heideggera – nasze utarte wykładnie. Przeczytajmy wpiery rozstrzygający w tej kwestii fragment z VI księgi, w którym „dobre” porównane zostaje ze „słońcem”:

„Przynasz, jak sądzę, że słońce umożliwia rzeczom widzialnym nie tylko ich widzialność, ale także powstawanie, wzrastanie, odżywianie, choć samo nie jest powstawaniem. [...] Powiedz więc teraz także, że dzięki dobru przysługuje rzeczom poznawalnym nie tylko poznawalność, ale także to, że są i to, czym są (*to einai te kai ten ousian*) możliwe jest dzięki słońcu” (509b).

Tak jak słońce sprawia, że rzeczy widzialne są widzialne – umożliwia ich widzialność – tak „dobre” umożliwia bycie bytów: to, że są i to, czym są. *Agathon* znaczy – mówiąc najkrócej: umożliwiać, sprawiać, że coś jest i że jest takie, jakie jest. Heidegger skonkluduje: *idea tou agathou* jest najwyższa w porządku umożliwiania (zob. AG, 155-157).

Dodajmy do tego dwa istotne momenty w charakterystyce *agathon*.

Primo. Mimo całej sekwencji pozytywnych określeń „dobra” — „zasada wszystkiego”, „idea najwyższa” itd. — Platon konsekwentnie uchyla się od odpowiedzi na pytanie istotowe: **czym** jest „samo dobro”? Ten brak nie jest przypadkowy. Gadamer zwraca uwagę, że Platońskie uniki wynikają ze szczególnego statusu ontologicznego „samego dobra”. Znacząca jest już terminologia: Platon nie posługuje się nigdy w odniesieniu do „dobra” terminem *eidōs*, ale z konsekwencją używa słowa *idea*:

„Forma żeńska *idea* może wprowadzić, tak jak *doxa* (mniemanie) i *episteme* (wiedza), pozostając w zgodzie z naturalną skłonnością naszego myślenia do obiektywizacji, określać również „przedmiot”, pozwala ona jednak w swym znaczeniu „widoku” (*im Aublick*) bardziej uwidocznienie „widzenie” (*das Blicken*) niż „wygląd” (*das Aussehen*). W rezultacie *idea tou agathou* nie zakłada „widoku” („wyglądu”) dobra (*der Aublick des Guten*), ale raczej „patrzywanie w dobro” (*Ausblick auf das Gute hin*), jak pokazuje wielokrotne użycie *apoblepein pros...* (patrzeć na...)” (ID, 21-22).

Znaczy to, że „dobra” nie dotyczy żadna wiedza „przedmiotowa”, która uchwytywałaby jakieś „coś” w jego istocie. *Agathon* nie jest żadnym „czymś”, **co** można by wiedzieć i widzieć; nie jest żadnym „przedmiotem”. W efekcie: jeśli pytamy „czym” jest — **co** to jest — „dobra”, to zadajemy pytanie zgoła nietrafne, i brak odpowiedzi jest właśnie odpowiedzią na to nietrafne pytanie.

Secundo. Wszystkie pozytywne określenia „dobra” zostają zawieszono — ujęte w cudzysłów — mocą enigmatycznej i najbardziej problematycznej formuły, która wieńczy przytoczony fragment z księgi VI:

„choć samo dobro nie jest byciem/bytem (*ouk ousias ontos tou agathou*), lecz jest jeszcze ponad/poza byciem/bytem (*epekeina tes ousias*), przewyższając je rangą i mocą” (509b).

Oto samo sedno kłopotliwości „dobra”: źródło umożliwiania „bycia bytu” usytuowane poza „byciem/bytem”. W „zaświatach” ontologii.

A więc zaiste: Transcendencja w postaci krystalicznie czystej (z czego wszystkie konsekwencje wyciągnie inspirowany antyczne chrześcijaństwo neoplatonizm, konstruując wizję transcendencji jako Absolutu, który „przekracza wszystko”: *epekeina panton*).

Nie tracimy jednak z widoku zasadniczego pytania. Platon pyta: co sprawia, że byt jest jako byt i że jest jako nieskryty? co umożliwia bycie bytu i jego nieskrytość? Zarazem podpowiada, że pytanie — a więc i oczekiwana odpowiedź — w kategoriach co jest zasadniczo nietrafne.

16. Dobre wychowanie...

wymaga nie tylko udzielania stosownych odpowiedzi, ale również umiejętności rozpoznawania niestosownych pytań. Nawet za cenę milczenia.

Platon buduje — jak powiedzieliśmy — strukturalną analogię między „słońcem” i „dobrem”. „Patrz”: τδε!

Jak słońce – samo źródło światła – umożliwia i widzenie tego, co widziane, i to, co widziane dzięki widzeniu, sc. umożliwia widzialność jako relację widzenia tego, co widziane, tak *idea tou agathou* umożliwia bycie bytu i jego nieskrytość.

Jest, mówi Platon, „jarzmem”: *dzygon*, spajającym ze sobą obie strony relacji – bycie bytu w jego nieskrytości – ale nie stanowi strony w tej relacji. Jest radykalnie bez-, a raczej pozastronne.

„Dobro” nie jest **czymś** – określa jedynie **jak** bycia bytu i jego nieskrytości.

I tylko w tym sensie jest **poza** – *epekeina tes ousias* – a nie w znaczeniu *meta-, trans-* jako absolutnej „pozaświatowości”.

Światło jest „światowe”, aczkolwiek nie jest „czymś” z tego świata.

Podsumujmy: Tak – a więc tak, **jak** – rozumiane *epekeina* oznacza transcendencję w szczególnym sensie. *Agathon* nie jest „poza” w sensie „na zewnątrz”, „za granicą”, „gdzieś tam”, „hen, hen”, lecz stanowi „tutejszy” – autochtoniczny – „warunek możliwości” transcendencji. Nie kreuje żadnego „innego świata” ani nie odsyła do „zaświatów” – wyznacza autochtoniczne granice (naszego) „świata”: bycia i nieskrytości. Rozświetla nasz świat „od środka”.

„Tutaj także obecni są bogowie” – mówi „ciemny Heraklit”, wskazując na to, co najbliższe, najbardziej swojskie, domowe, przyziemne... na sferę *oikos*.

Grecka *paideia* to umiejętność wypatrywania „boskości” w „ludzki” świecie i świetle. Być może, dlatego trzeba nam na jej określenie greckiego – „obcego” – słowa. Skoro brak nam nieobcych słów, by zdawać (sobie) sprawę, że „niebo” bywa „pod nogami”, że każdego dnia i każdej nocy możemy spacerować po gwiazdach.

Bibliografia

Dialogi Platona w różnych przekładach, kolacjonowane z wydaniem: Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*, üb. von F. Schleiermacher, Darmstadt 1990. *Biesiada*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993; *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987; *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Fajdros*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1996; *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1975.

Beierwaltes W. (2003), *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, – PC: Kęty.

Gadamer H.-D. (2002), *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, – ID: Kęty.

Heidegger M. (1988), *Nietzsche*, t. II, tłum. różni, – N II: Warszawa.

Heidegger M. (1999), *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: *Znaki drogi*, Warszawa, wyd. niem.: *Platons Lehre von der Wahrheit, w: Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 – PLW.

Heidegger M. (1984), *Sein und Zeit*, – SZ: Tübingen.

Nietzsche F. (1993), *Also sprach Zarathustra*, w: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd IV, Berlin-New York – ASZ.

Wodziński C. (1997), *Agathon. O dobru „poza dobrem i złem”*, w: *Hermes i Eros. Eseje drugie*, – AG: Warszawa.

Wodziński C. (1994), *Heidegger i problem zła*, – HPZ: Warszawa.

Wodziński C. (1997), *Trans Zarastury*, w: *Hermes i Eros. Eseje drugie*, – TZ: Warszawa.