

Hermeneutyka i *ἄσκησις*. O żywotności Platońskiej *μελέτης θανάτου*

ABSTRACT. Wandowicz Mieszko, *Hermeneutyka i ἄσκησις. O żywotności Platońskiej μελέτης θανάτου* [Hermeneutics and *ἄσκησις. On the vitality of Platonic μελέτη θανάτου*]. „Przestrzenie Teorii” 30. Poznań 2018, Adam Mickiewicz University Press, pp. 277–288. ISSN 1644–6763. DOI 10.14746/pt.2018.30.14.

Philosophy is, first and foremost, the art of self-discovery. It has been that since its dawn, from the Delphic oracle to the present day. This is why pieces of ancient writing should be read as stimuli to *one's own* thinking, so as to (in the name of hermeneutic fairness) not offend the old masters. A fragment which serves this purpose better and better as uncertainty of the author's intentions grows is “*μελέτη θανάτου*” (Plato, *Phaedo*). The variety of possible translations enables this: “practice of death”, “care for death”, “exercise in death”, along with a range of thanatological questions, all but independent from the translations themselves. The abundance of possible interpretations also helps remind us of something which is well worth remembering: words are more of a tool *aiding* understanding than the actual *aim* of that understanding.

KEYWORDS: death, dying, *ἄσκησις*, *μελέτη θανάτου*

*καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως;
ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;*

(Wolno tu wyczytać: „i rzeczywiście [dusza] ćwiczyła w sobie gotowość umierania; czy to właśnie nie byłoby ćwiczeniem się w śmierci?”.

Wolno również: „i starała się [dusza] rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż to nie jest właściwa troska o śmierć?”.

Wolno wreszcie odczytać te słowa inaczej).

Platon, *Phaidon*, 81 a; cytat pierwszy: tłum. Ryszard Legutko, drugi: tłum. Władysław Witwicki

Słowo wstępne

Godny podziwu myśliciel z XX wieku, Emil Cioran, zwrócił w *Wyznaniach i anatemach* uwagę, że czyta się nie po to, by zrozumieć autora, ale po to, by pojąć samego siebie¹. Ten postulat, dotycząc po drodze Augustynowego

¹ Por. E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, tłum. K. Jarosz, Kraków 2006, s. 19.

polecenia „*In te ipsum redi*”², zdaje się również dobrze współgrać z jednym z najkrótszych zachowanych fragmentów Heraklityjskich, częstokroć przywoływanym, dla przykładu, przez Friedricha Nietzschego i Giorgia Collego. To, skoro skorzystać z numeracji Dielsa-Kranza, wyimek B 101: „*ἐδιζήσάμην ἐμαυτόν*”³. Pierwsze ze składających się nań słów pozwala na przynajmniej trzy sposoby odczytania: ma w sobie poszukiwanie i badanie, lecz także – zadawanie pytań. Nie brak też spojrzeń innych. Wszelako którąkolwiek z czynności wybrać, zawsze będzie ona zwrócona ku samemu czyniącemu; „*ἐμαυτοῦ*”⁴, zaimek zwrotny, wydaje się nie budzić pod tym względem wątpliwości. Filozofia – jak każdy obszar myśli, który wolno zwać *umiłowaniem* – musi, będąc wreszcie odbiciem delfickiej, upodobanej przez Platona maksymy „*γνῶθι σεαυτόν*”: „poznaj samego siebie”⁵, dotyczyć przedsięwziętej ją istoty; musi – nawet wedle takiego hołdownika gniewnej ekspresji, jakim był Heraklit z Efezu – pozostawać osobista. Stąd osobista pozostaje także hermeneutyka; kiedy bowiem uznawać myślenie za prowadzenie nitki między tym, co przemyśliwane, a samym myślącym, wtedy interpretacja jawi się przedzą ciągnioną od hermeneuty do nici wysnutej wprzód przez kogoś innego: próbą zrozumienia trzech zamiast dwóch skrawków świata – *siebie, czegoś, ale i kogoś* – a więc tyleż rzeczy samych, co nawiasu, w jaki drugą z nich ujęto.

Ponadto szczątkowość, a także konieczna nieufność wobec zapisu tych starożytnych tekstów, które wciąż dostępne są czytelnikom, sprawiają, że sporą część myśli antycznej odbierać podobna co najwyżej jak zbiór podatnych na hermeneutykę aforyzmów; jak dzieło nie tylko otwarte, ale i pozbawione ścian. Tym samym niezbędny kontekst, na który Paul Ricœur jak najśluszniej wymagał wrażliwości⁶, zajmuje tu najpewniej sporo

² „Powróć w [do] siebie samego”. Augustinus Hipponensis, <*De vera religione, caput XXXIX, §72*, www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_De_Vera_Religione_Liber_Unus_MLT.pdf> [dostęp: 26.04.2016].

³ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1 (neunte Auflage), Berlin 1960, s. 173; por. dla przykładu: G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s. 10; F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 139.

⁴ Wokabularze, do których się odnoszę – tak tu, jak w dalszych akapitach – to: H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York 1883; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015. Pisząc o leczeniu i chorowaniu (ściślej: o *μελέτη* jako objawie), wziąłem pod uwagę nieobecny w odsłonie pierwszej punkt IV hasła „*μελέτη*”, a to za internetowym wydaniem słownika Liddella i Scotta: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>> [dostęp: 30.04.2016].

⁵ Por. np. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006, s. 34. „*Γνῶθι σεαυτόν*” pojawia się często w pismach Platona, np. w *Phaidrosie* (229 e) czy *Philebie* (48 d).

⁶ P. Ricœur, *Zadanie hermeneutyki*, tłum. P. Graff, [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 193.

większą przestrzeń, aniżeli zajmowałyby wokół tekstu współczesnego. To, o czym z obowiązku wypada pamiętać, to niewykluczenie, że gdyby móc poznać rzeczywiste dzieje i zapatrywania autora, interpretacja okazałaby się niewłaściwa; a jedno z pierwszych zadań, jakie rzetelność nakazuje wziąć na siebie, to wyraźne zaznaczanie, kiedy komentarz jest poszukiwaniem raczej takiej koncepcji, jaką można korzystnie z zachowanymi fragmentami tekstu połączyć, niż tej, która została w nim bezpośrednio naszkicowana przez architekta.

Dotyczy to nawet pism przypominających bardziej całość niżli strzępy. W przypadku starożytności są bowiem nie tylko odbiciami, ale i odbiciami odbić; choćby – niczym dialogi Platona – odbijanymi bez jawnego ich skrywania. Skoro zaś niepodobna uszczknąć z myśli mędrców więcej aniżeli skrawków, wówczas to, bez czego filozofia zdaje się niemożliwa: starannie pielęgnowana naiwność, czyli skłonność do zdziwienia i zachwytu, którą – darowaną przez boga Thaumasa – Arystoteles ze Stagiry podpowiada na początku *Metafizyki*⁷, owa więc naiwność, a także atencja wobec źródła, właśnie one oczekują, by zakładać raczej zdawanie sobie przez autora sprawy z przestrzeni, jaką obejmują jego słowa, niż jej niezdawanie. *Άσκησις*: ćwiczenie duchowe, przydawane dziś starogreckiemu myśleniu przez, dla przykładu, Pierre’a Hadota bądź, nieco inaczej, Juliusza Domańskiego⁸, zbliżając próby rozumienia do podłoża, które starają się one odnaleźć, zarazem skazuje na jego oddalenie. Niechby Ricœur zrobił był kilka kroków za dużo, kiedy – pisząc śladem Hansa-Georga Gadamera – ogłosił: „Listy Świętego Pawła zwracają się nie mniej do mnie niż do Rzymian, Galatów, Koryntian”⁹; jednak i wtedy, z pozoru otwarte na odbłaski dawnych myśli, obrzeża czytelnika wyczekują odeń częściowego przynajmniej pozostawiania w jego własnych *tu* i *teraz*. Bez nich bowiem czytelnik, nawet mogąc coś poznać, nie mógłby – nieposłuszny tym samym delfickiej wyroczni – poznać samego siebie. Być może więc wypada, ponad wszystko inne, przyglądać się temu, co wedle swego dotykającego dziś przesłania nie zanika wraz z upływem czasu.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b. Stagiryta porusza się tu najpewniej drogą wskazaną mu przez Platona, który w owym *θαυμάζειν* – zdziwieniu-zdumieniu-zachwycie – widział, być może za Hezjodem, boga Thaumasa. Platon, *Theaitetos*, 155 d; więcej o tym: K. Albert, *O Platonskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 19, 20. Por. też: M. Głowala, *Pytania filozoficzne, czyli pochwała naiwności*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, numer specjalny *Obecność filozofii*.

⁸ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996.

⁹ P. Ricœur, *Przyswojenie*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 286.

Słowo o słowach

Dobrym przykładem, aktualnym od zawsze i na zawsze, a przy tym – wraz z pomnażaniem się wydarzeń, jakimi są narodziny, i coraz większą podatnością ludzkiego życia na rozciągłość – z dnia na dzień bardziej przenikającym współczesność, jest *μελέτη θανάτου*; czyli to, co Platon zdaje się polecać swoim naśladowcom na kartach dialogu *Phaidon*¹⁰. Dwa słowa, które odcisnęły na zachodnim myśleniu niebłahę piętno, już dzięki rozpowszechnionym tłumaczeniom każą ów ślad znajdować w różnych miejscach, być może nawet przynosząc podejrzenie, że bywa on śladem czegoś zgoła innego. Władysław Witwicki przełożył „*μελέτην θανάτου*” na „troskę o śmierć”, Ryszard Legutko wybrał „ćwiczenie się w śmierci”. Harold North Fowler, tłumacz angielski, za najbliższe greckiemu znaczeniu uznał słowa „*practice of death*”; podobnie jak – wcześniej – Benjamin Jowett i Edward Meredith Cope. Theodor Ebert zdecydował się na „*sich-mühen*”, a przeto nie tylko wysiłek, ale i staranie; podczas gdy Friedrich Schleiermacher napisał, że życie „*auf den Tod bedacht*”. Ten pierwszy hermeneuta nowych czasów pamiętał najpewniej, że w rozważaniach-pomyśleniach, jakimi jest *das Bedenken*,

¹⁰ Platon, *Phaidon*, 81 a. Odnoszę się do: *Φαίδων*, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D57a>> [dostęp: 15.03.2016]; oraz do tłumaczeń: *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995; *Fedon*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999; *Phaedo*, tłum. Edward Meredith Cope, Cambridge 1875; *Phaedo*, [w:] Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, tłum. H.N. Fowler, Cambridge 1999; *Phaedo*, <<https://archive.org/details/theapologyphaedo02platuoft>> [dostęp: 13.03.2016], tłum. B. Jowett; *Phaidon*, tłum. T. Ebert, Göttingen 2004; *Phaidon*, <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-werke-2430/81>> [dostęp: 13.03.2016], tłum. F. Schleiermacher. Tytuł dialogu zapisuję: „*Phaidon*”. To ujęcie obce, co prawda, tłumaczeniom polskim, ale idące w ślady prób Edwarda Zwolskiego, który miał „*Fajdrosa*” bądź „*Faidrosa*” proponował „*Phaidrosa*”. Sądzę, że jego sposób przedstawiania dzieł Platońskich, pozostając ryzykowny, znakomicie oddawał, nie mniej przecież istotny od treści, nastrój rozważań ateńskiego myśliciela; poza tym na zapis „*Phaidon*”, bliski greckiemu „*Φαίδων*”, zdecydowali się również – możliwie wierni tekstom oryginalnym – tłumacze niemieccy. Nie korzystam natomiast, nie bez pewnego poczucia utraty, z *Phedona* autorstwa Felicjana Kozłowskiego, chociaż to początek prób polskojęzycznych (*Dzieła Platona*. 1. *Apologia czyli Obrona Sokratesa*, 2. *Kriton*, 3. *Phedon czyli O nieśmiertelności duszy*, tłum. F. Kozłowski, Warszawa 1845). Autor ów we wstępie do *Dzieł...* (s. 1–3), zaznaczając wpierrw, że ma nadzieję, iż zachęci do zaproponowania nowych odsłon przez innych tłumaczy, podkreślił też, że chciał raczej pokazać ducha pism Platona, niżli, jak Niemcy, jak najtrafniej zinterpretować wyraz po wyrazie; i rzeczywiście – bardziej jeszcze niż Zwolski odchodził do dosłowności. Zdaje się, że to, jak opisana została „*μελέτη θανάτου*”, pozwalając się z korzyścią dla czytelników przemyśleć i zasługując na rozważenie, odbiega już od słów z *Phaidona* nazbyt daleko, by wgłębiać się w to spojrzenie tutaj. Odwołując się do określenia rozpowszechnionego w Polsce dzięki Jarosławowi Markowi Rymkiewiczowi, wolno *Phedona*, który wy dostał się z rąk Felicjana Kozłowskiego, nazwać nie „tłumaczeniem”, ale „imitacją” – jeśli tylko pamiętać, że takie miano nie ma w sobie umniejszania.

tkwi zarówno intencjonalność, niczym – wiek później – w „*Sein zum Tode*” Martina Heideggera¹¹, jak i powątpiewanie, a nawet obawa. Wówczas zaś *μελέτη θανάτου* winna nie tylko sprawiać do śmierci gotowość, ale i odpowiedzialność wobec niej ostrożność, ponieważ *das Bedenken* zabrania umieraniu być *bedenkenlos*, czyli pozbawionym skrupułów i zawahań. Zanim jednak *μελέτη* jęła zaistnieć w nowożytnych językach rodzimych, przyłgnęły do niej próby łacińskie: Cycerońska „*commentatio mortis*”, mająca w swoim sensie między innymi dotkniętą moralnością *interpretację*, oraz jego „*cogitatio*”. Potem – za sprawą chrześcijan, ale i Seneki Młodszego – zostały one zastąpione przez „*meditationem*”¹², co zbliżyło je do kontemplacji.

To wszystko, z konieczności, uproszczenia. Wszelako – nie mogąc oddać tego, co oddać chciał Platon, a czego dowieść nikt ze współczesnych nie tylko nie może, ale i nie jest na tę moc podatny – już one wskazują na objętość przestrzeni, jaką określenie sprzed wieków dla siebie otwiera. Warto podjąć próbę zbadania tej przestrzeni dokładniej.

O tym, co w słowach utkwiało

Niechże za przyczynek posłuży „*μελέτη*”, rzeczownik wyłuskany z czasownika „*μελετάω*”; bogaty w odniesienia, za czym przedstawiający liczne możliwości. Proszę rozważyć „troskę” – zarówno jako właściwość, jak i jako czynność: „troszczenie się”, a więc troski uprawianie. Może być tu mowa – idąc za pierwszym z tych rozumień – o stanie ducha, umysłu bądź ciała; stanie, by ująć rzecz szerzej, osoby. Wszelako niewykluczona jest również aktywność, a przeto postawa więcej niż opatrzona wybranymi przez kogoś odcieniami, albowiem przezeń rozpoczęta: decyzja, czy o śmierć się zatroszczyć, a nie tylko – jak ową dbałość przedsiębrać. Zdaje się bowiem, że w słowa „*μελέτη θανάτου*” troska może, zarazem nie musząc, wpłątana być na tyle, że zależy od nas tylko jej rodzaj, podczas gdy sama jej obecność pozostaje nam nieunikniona. Stąd zaś łatwo o wniosek, iż troszczenie się o śmierć utkwione jest, mniej lub bardziej uchwytnie, w każdym skrawku i okamgnieniu naszego istnienia: że nie jest wyłącznie czynnością, ale także aspektem.

Wciąż jednak nie wiadomo, czy troska w większym stopniu dotyczy momentu, czy wartości i struktury. Innymi słowy: czy dbać należy o to, aby – skoro przytoczyć Jeana-Paula Sartre’a¹³ – „umrzeć w porę”, czy o to,

¹¹ „Bycie ku śmierci”: por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 298.

¹² Por. J. Domański, dz. cyt., s. 8. Moją uwagę łacińską podpira, poza pracą Domańskiego, M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2007.

¹³ J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 13.

żeby umrzeć, dla przykładu, godnie: we współbrzmiającym z nami towarzystwie, pisząc zaś potocznie: z klasą. Niewykluczone też, o ile postarać się połączyć procesualność z tym, co poza czasowość wykracza, że uśmiercać swoje umieranie wypada dopiero *po* pewnych wydarzeniach i czynkach; *po* jednych, a może *przed* drugimi. Nie wolno w tym razie zapomnieć, że gramatyka pozwala tu odnaleźć nie tylko *genetivus subiectivus*, ale i *obiectivus*, a przeto – co bliższe metaforyczności – należy dopuścić odczytanie, że to śmierć troszczy się o nas: bądź to nieustannie napierając, bądź wybierając, nie od razu, najwłaściwszą dla siebie okoliczność.

A przecież podobna przedsięwzięć jeszcze kilka rozpatrzeń. „Staranie się”, dla przykładu, może być dążeniem; tak dążeniem do śmierci – staraniem się o nią – jak, skoro nieustannie powracać do współbrzmienia dopełniaczy: obiektywnego i subiektywnego, dążeniem śmierci do nas. Tym samym jawią się tu przynajmniej trzy możliwości: albo tylko my zmierzamy w jej, bezwolnej, stronę, albo to ona ma w sobie wobec nas natarcie, podczas gdy my staramy się przed nią uciec lub – wedle wyboru – z ucieczki zrezygnować. Albo wreszcie mowa o obustronnym pragnieniu spotkania: jednorazowego, jeśli śmierć, o ile stara się naprawdę, skazana jest na zwyczajność, lub wielokrotnego, skoro uznać, że niekiedy może w zderzeniu z nami polec. Wszak słowo „μελέτη” ma w jednym ze swoich odcieni także częste powtarzanie.

„Zwyczaj” zdaje się czymś więcej niż praktyka, wprawianie się, a nawet przyzwyczajenie, o ile bowiem istotą przyzwyczajenia jest brak zdziwienia, a przeto codzienność i swojego rodzaju gotowość, o tyle zwyczaj jest czegoś utrwalonym i przyjętym za słuszne uczestnictwem. Praktyka jest z natury okresowa; zwyczaj, choćby wtedy, kiedy już zanika, zanika wbrew sobie. Tak też umieranie – skoro za zwyczaj je uznać: urzeczywistniany niekiedy łukiem i palcami Apollona¹⁴, a przez Thanatosa obrany – tak również umieranie nie tylko jest, ale wręcz *powinno* być pewne i miarowe.

Gwoli porządku należy się także zastanowić nad „ćwiczeniem”. To inne zajęcie od cielesnego γυμνάζειν, z którego wzięło się słowo „gimnastyka”, ale i od ćwiczenia asketycznego, niechby nawet było ono jego aspektem bądź rodzajem. Μελέτη bowiem, pozbawiona, być może, nadawania kształtu, nie mając w sobie aktu twórczego, jest – o ile zaufać uwadze Domańskiego¹⁵ – przedsięwzięciem wyłącznie intelektualnym; bliskim przeto – warto dodać – odczytaniu rzymskiemu, w szczególności zaś *meditatio*; nieodbiegającym od Jurewiczowych „studiowań” i „rozważań” (z drugiej strony przypisuje mu się

¹⁴ Por. np. Homer, *Iliada*, I 44–52.

¹⁵ J. Domański, dz. cyt., s. 9.

również zdyscyplinowanie właściwe Spartanom¹⁶). Ćwiczenie to – skoro raz jeszcze powtórzyć za Domańskim¹⁷ – jest tyleż „ćwiczeniem się w śmierci”, co „do śmierci”, a wówczas, jak sądzę, lepiej nazwać je „przygotowywaniem”¹⁸. Tkwi w nim także „ćwiczenie dla śmierci”, gdzie znów niepodobna rozstrzygnąć, czy bardziej chodzi o jej zaistnienie, czy o jakość. Może zresztą ćwiczy sam Thanatos: ćwiczy się, próbując sił na swych narzędziach, którymi jesteśmy, albo ćwiczy nas, tak jak, dla przykładu, treser ćwiczy niedźwiedzie, gotując je w ten sposób do unieżenia się przed ludźmi.

Jest wreszcie tkwiące w wyrazie „μελέτη” leczenie. Leczenie ze śmierci? Leczenie dla śmierci: wobec siebie, tak by na nią zasłużyć, bądź wobec niej samej – iżby nastąpiła w odpowiedniej, godziwej konstytucji? Leczenie – to wszak możliwe – z myślenia o niej; albo: uzdrawianie samego myślenia, sprawiające, że nie będzie to myślenie chorobliwe? Trudno wykluczyć – podążając drogą wokabularzy – że znaleźć tu należy nade wszystko „pielegnację”; po tym zaś wypada nie mieć pewności, czy to dbałość o życie pod kątem jego splątania się ze śmiercią, opieka nad nieustającym jej sobie uświadamianiem, czy – w końcu – nad jej kompozycją albo wyczuciem czasu. Można prócz tego dostrzec, że zdarza się μελέτη oznaczać raczej objaw niż zapobieganie. Być może równie ważne jest „oddawanie się”, przypisywane czasownikowi „μελετάω”, a zatem dobroduszną zgodą na władanie śmierci nad nami; być może angielskie „anxiety”: ten wachlarz rozłożony od obaw przez niepokój po trwogę, jakkolwiek w tym razie najpewniej nie odczuwaną przez samego Thanatosa. Być może chodzi też o pieczołowite się oswojanie. Może zresztą słowo „atencja”, z roku na rok bardziej zakrywane przez polszczyznę, sprawdziłoby się tu z największą dla czytelników korzyścią.

Ową właściwą μελέτη θανάτου relację: relację między śmiercią a tymi, którymi dysponuje, dobrze, jak się zdaje, złożyć w oszczędną całość. Po pierwsze więc: śmierć jest uczestnikiem albo walki – z nią lub o nią – albo symbiozy. Jest, po drugie, przedmiotem bądź podmiotem. Po trzecie: jest albo naszym sednem, albo – jakkolwiek nieuniknioną – przypadłością. Po czwarte, jest jak τό φάρμακον: niby lekarstwo, i pomocą, i trucizną. To tylko załączek; ale pokazuje – po piąte – że w nie mniejszym stopniu dzisiaj niżeli w starożytności warto te dwa słowa z Platońskiego dialogu *Phaidon* rozważać. Raz za razem – i powtórnie, i powtórnie.

¹⁶ Dla przykładu w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa; za „μελέτη” w: H.G. Liddell, R. Scott, dz. cyt.

¹⁷ J. Domański, dz. cyt., s. 7: „ćwiczenie się w śmierci» lub «do śmierci», albo też «dla śmierci», μελέτη θανάτου”. To nawiązanie, jak pisze autor, do neoplatońskich komentarzy do twórczości Arystotelesa.

¹⁸ „Μελέτη” jako „przygotowywanie do czegoś” potwierdza O. Jurewicz, dz. cyt.

Oraz o tym, co za słowami podąża

Bo pytania, którym ujawnić się wolno po pracowitej obserwacji połączonych tu wyrazów, wyliczyć trudno; nawet jeśli nieomal nie zważyć na odcienie tłumaczeń i zająć się tym, co może podpowiedzieć intuicja. Przedstawię takich pytań dwanaście.

1. Czy możliwy lub konieczny jest stan życia – czy to trwający dłużej, czy to przez okamgnienie – w którym umrzeć się powinno? Innymi słowy: czy istnieje właściwy moment na śmierć?
2. Czy podobna umrzeć zbyt późno; albo: czy zawsze – jeśli spojrzeć na aksjologiczny bądź etyczny wymiar tego wydarzenia – lepiej jest umrzeć później aniżeli wcześniej?
3. Czy jeśli przyjąć, że istnieje najodpowiedniejszy moment śmierci, to jego odpowiedniość zależy wyłącznie od własnej fizyczności, czy też od ducha bądź umysłu; albo: od okoliczności zewnętrznych? Czy zależy on, dla przykładu, od śmierci istot innych?
4. Czy należy unikać śmierci jako takiej, czy jedynie niektórych, niechby większości, jej rodzajów?
5. Czy śmierć sama w sobie może być dobrem; albo przynajmniej – czy dobro może w niej utkwąć?
6. Czy dobrem może być umieranie, czyli to, czym śmierć jest poprzedzana; czy może być ono dobrem właśnie *jako* umieranie, a nie jako współpoinstniewające z nim przypadki?
7. Czy śmierć upragniona różni się istotnie od śmierci niechcianej; i czy chcenie śmierci własnej ma inną naturę niż chcenie śmierci cudzej?
8. Czy życie i umieranie są aspektami tego samego procesu, a przeto: czy żyjąc, zawsze zarazem się umiera, a umierając – zawsze się żyje?
9. Czy każdy życia skrawek: każde przedsięwzięte, napotkane lub zaniechane wydarzenie, należy uznać za jedną z *przyczyn* śmierci: dla przykładu, czy jedną z *przyczyn* mojej śmierci będzie rozważanie *μελέτης θανάτου*? Przecież, niby każdy, *skoro* piszę, umieram.
10. Czy cudze śmierć i umieranie, niesprawiane przez siebie, wolno uznać za aspekty życia własnego; a przeto: czy – oraz w jakim stopniu i sensie – czyjeś istnienie: życie bądź umarłość, jest częścią naszego bycia lub niebycia? Innymi słowy: czy nasza *μελέτη*: troska, ćwiczenie, zwyczaj, dotyczy tylko nas samych, czy również kogoś, kto w pobliżu?
11. Czy śmierć jest tym, do czego dążymy, skutkiem, czy też jednym i drugim; albo: czy zmierzamy właśnie do niej, czy tylko – jakkolwiek z konieczności – się o nią potykamy?
12. Czy różne sposoby życia albo umierania nadają samej śmierci różną wartość; słowem: czy jakość śmierci uzależniona jest od jakości życia?

A proszę przez moment pozwolić sobie na spojrzenie wokół: obarczyć ów krótki wyimek przysłówkiem, który nie będąc wprawdzie jego częścią, niczego prócz niego nie dotyczy. Tuż obok, wyprzedzając „μελέτην θανάτου”, o dwanaście liter, wyraz „ῥαδίως” splata się z „θνήσκω” i „μελετάω”, przyjmującymi tu formę „τεθνάναι μελετῶσα” – a przeto z parą czasowników związanych z sednem moich rozważań jak najściślej, bo rdzeniami, a nawet znaczeniem. „Ῥαδίως”, czyli: „bez trudu”, ma w sobie tak łatwość, jak kompletność, niepodobna wszelako wyczytać, które z dwu słów: „μελέτη” czy „θάνατος”, zostało przez ten okolicznik dookreślone. Cóż zatem powinno dążyć do niebycia-kłopotem: śmierć sama, czy akt oswojenia się z nią? Które z nich winno zostać skończone na sposób *perfectio*, a więc urzeczywistnione w pełni; albo urzeczywistnione *do cna*, jeśli – choć podobna uzasadnić sąd zgoła odwrotny – śmierć jest zapadnięciem istnienia w nieistnienie?

Po-słowie

To może zdać się zabawą słownikami. Dobry słownik języka: tak grecki, jak polszczyzny, jest jednak podręcznikiem ontologii; przynajmniej jeśli choć odrobinę prawdy odnajdywać w nici snującej się między Parmenidejskim „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”¹⁹ a Wittgensteinowym „*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*”²⁰.

Zresztą obawa, wszak uzasadniona, przed zrobieniem nazbyt wielu kroków nakazuje pominąć niewiele mniej, niż ująć. Po cóż bowiem zważać na powiązaną z „μελετάω” wojskową musztrę, po cóż szukać w tym słowie oratorskich deklamacji, po cóż wreszcie, pamiętając o utkwionym w nim leczeniu, pójść opartą na Platońskim *Phaidrosie* drogą z eseju *Farmakon*²¹, choćby to z tego, a nie innego pisma brało się straceńcze przeświadczenie, że nawet w Jacques’u Derridzie podobna znaleźć jakiś ślad mądrości. Po

¹⁹ Parmenides, *Περὶ φύσεως*, B3. Za Marianem Wesolym: „tym samym jest bowiem myśleć i być”; za Kazimierzem Mrówką: „to samo bowiem myśleć jest i być”; ale, dla przykładu, Kirk, Raven: „*the same thing exists for thinking and for being*”, co bliskie jest interpretacji: „*istnieć* znaczy: *być pomyślanym*”.

²⁰ L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, punkt 5.6. Warto przytoczyć w języku oryginalnym choćby ze względu na kontrowersyjność przyjętej w Polsce propozycji: „*bedeuten*”, zgodnie z naszą tradycją tłumaczone na „*oznaczają*”, lepiej, jak sądzę, oddane byłoby słowem „*wyznaczają*” lub – jak Bogusław Wolniewicz zauważył w swojej przedmowie, choć w samym tekście trzyma się polskiego zwyczajnego – „*wskazują*” (por. B. Wolniewicz, *O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. VII–XL).

²¹ J. Derrida, *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 30–61.

cóż – skoro porzucić już „μελέτην” – pamiętać, że „θάνατος” ma w sobie nie tylko śmierć odartą z akcydentaliów, ale i śmierć jako wyrok: karę, która co prawda pozostaje w *Phaidonie* niezwykle istotna, jednak ćwiczyć bądź leczyć nie ją należy, lecz to, co z niej wynika.

Mówca, godzinami próbujący nauczyć się pięknie zapowiadać wieszanie szubrawców, albo sam kat, choćby był tak szlachetny, jak w oczach Josepha de Maistre’a²² – czy oni również biorą przed siebie *μελέτην θανάτου*? W swoisty sposób – z pewnością, ale wtedy tylko, kiedy uznać, że sploty słów przysługują wydarzeniom, przedmiotom bądź ideom jedynie przypadłościowo. Wówczas wszelako horyzont Platona nie miałby już znaczenia.

A ile znaczy tutaj? Które interpretacje dotyczą platońskich rozumowań, a które co najwyżej mają je na oku? Tego nie wiem – to jedynie przestrzeń możliwości, nadanych przez umiarkowany konstruktywizm²³, oby połączony z nieumiarkowaną wobec mistrza atencją. Atencją zakładającą nie więcej aniżeli tyle, że z dostępnym współcześnie źródłem zapada, jeśli już, bardziej w napięcie niż w otwartą walkę. Wypada jednak nieustannie brać pod uwagę, że – wbrew drwinie francuskiego filozofa? – coś poza tekstem istnieje²⁴, podczas gdy samo pismo, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek wpisując się w przypowieść z dialogu *Phaidros*²⁵, to tylko zgoła akcydentalny poblask myśli, których sedno na zawsze będzie czytelnikom niedostępne. Wszak tekst, pismo to najwyżej okulary sklecone z martwych tkanek autora, pomagające dostrzegać różne skrawki rzeczywistości; rzeczywistości, która pozostaje jedna.

BIBLIOGRAFIA

Platon, *Phaidon*

Φαίδων, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D57a>> [dostęp: 15.03.2016].

Fedon, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.

²² J. de Maistre, fragment z *Wieczorów petersburskich*, za: B. Miciński, *O nienawiści, okrucieństwie i abstrakcji*, [w:] tegoż, *Pisma*, Kraków 1970, s. 143.

²³ W tym sensie, w jakim podobna konstruować zapatrywania przypisywane starożytnym myślicielom: postępujące oddalanie się od nich współczesności, nieuchronna fragmentaryczność – to sprawia, że prowadzone nad nimi dociekania muszą być czymś więcej niż tylko odtwarzaniem. Nie zmienia się jednak okoliczność, iż przynajmniej część służących do konstrukcji materiałów jest ściśle określona.

²⁴ Por. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 212: „*Nie istnieje poza-tekst*” (kursywa zachowana z książki). Należy – by nie odebrać Derridiańskiej myśli także tego, co w niej się mieści – brać pod uwagę, że rozumiał on „tekst” zgoła szerzej, niż rozumie się to słowo potocznie; wszelako także wówczas pozostaje moja uwaga w mocy.

²⁵ Platon, *Phaidros*, 274 b-278 b.

- Fedon*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Phaedo*, [w:] Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, tłum. H. North Fowler, Cambridge 1999.
- Phædo*, tłum. Edward Meredith Cope, Cambridge 1875.
- Phædo*, <<https://archive.org/details/theapologyphaedo02platuoft>> [dostęp: 13.03.2016], tłum. Benjamin Jowett.
- Phaidon*, tłum. T. Ebert, Göttingen 2004.
- Phaidon*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-werke-2430/81> (dostęp: 13.03.2016), tłum. F. Schleiermacher.
- Phedon*, [w:] *Dzieła Platona. 1. Apologia czyli Obrona Sokratesa, 2. Kriton, 3. Phedon czyli O nieśmiertelności duszy*, tłum. F. Kozłowski, Warszawa 1845.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1957.
- Albert K., *O Platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- Albert K., *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2003.
- Cioran E., *Wyznania i anatemy*, tłum. K. Jarosz, Kraków 2006.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.
- Derrida J., *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1992.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.
- Diels Hermann, Kranz Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1 (neunte Auflage), Berlin 1960.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996.
- Głowala M., *Pytania filozoficzne, czyli pochwała naiwności*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, numer specjalny *Obecność filozofii*.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heraklit, *147 fragmentów*, tłum. R. Zaborowski, E. Lif-Perkowska, Warszawa 1996.
- Homer, *Iliad*, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D1%3Acard%3D1>> [dostęp: 13.03.2016].
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015.
- Kirk G., Raven J., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1971.
- Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, New York 1883.
- de Maistre J., fragment z *Wieczorów petersburskich*, za: B. Miciński, *O nienawiści, okrucieństwie i abstrakcji*, [w:] J. de Maistre, *Pisma*, Kraków 1970.
- Parmenides, fragmenty, tłum. K. Mrówka, [w:] K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa 2012.
- Parmenides, fragmenty *O naturze*, tłum. M. Wesoly, [w:] M. Wesoly, *Parmenides – «czcigodny i straszny zarazem»*, [w:] *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, red. G. Kotlarski, R. Kozłowski, Poznań 1992.
- Platon, *Fileb*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Phaidros*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1996.
- Platon, *Teajtet*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2007.
- Ricœur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Sartre J.-P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1968.
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, <<https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>> [dostęp: 15.03.2016].
- Wolniewicz B., *O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Interpretacije



