

Andrzej Leder

Paradoks a filozofia : niesamoistność człowieka w Grecji archaicznej

Sztuka i Filozofia 2223, 178-191

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Leder

PARADOKS A FILOZOFIA. NIESAMOISTNOŚĆ CZŁOWIEKA W GRECJI ARCHAICZNEJ

„Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie oznajmia, ani nie ukrywa, tylko daje znak”¹. Tak mówił Heraklit. Los dla Greków wyrażał się w zagadkowym znaku. Zagadkowość – a raczej stosunek do niej – jest też kluczem, którego używa Giorgio Colli², próbując opisać przejście od tradycyjnej mądrości Grecji archaicznej do „umiłowania mądrości” greckiej filozofii. Według niego, zmiana podstawowej intuicji dotyczącej paradoksu i sprzeczności zapoczątkowała niezwykłą – i trwającą do dzisiaj – epopeję uwalniania człowieka z poczucia fundamentalnej zależności od tego, co niezrozumiałe, nie dające się wytłumaczyć. Zależności, którą do dziś nazywamy losem. Intelktualny krok oddzielający Heraklita od Parmenidesa³ zmienił coś bardzo głębokiego w kulturze Grecji. Uznanie możliwości uchwycenia Bytu w myśli dyskursywnej, wykluczającej paradoksalne stwierdzenie „jest i nie jest”⁴, detronizowała tych, których ustami wcześniej przemawiał los, ich domeną bowiem była sprzeczność. Poeci i wróże musieli ustąpić miejsca filozofom. Nie na darmo Platon tych pierwszych wypędził ze swego Państwa, a drugich powiązał z szaleństwem. Spróbujemy przyrzeć się ich roli w epoce, w której nie królowała jeszcze dialektyka. Sięgnijemy po przykłady wyroczni, zagadki i tragedii. W tych obszarach spróbujemy ujawnić wspólną intuicję, intuicję nie-

¹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski. 9.04. Cytowany fragment w edycji Dielsa, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, nosi numer 93.

² G. Colli, *Narodziny Filozofii*, tłum. S. Kaprziński, Warszawa-Kraków 1991.

³ „(...) Heraklit rozwiązał korzystnie ten konflikt pomiędzy światem boskim a ludzkim: jego lapidarne słowa ukazywały pod postacią zagadki ukrytą, niewyraźną naturę boską i przypominały człowiekowi, że wywodzi się ze źródeł wprawiających w uniesienie. Parmenides obrał drogę odmienną, gdyż został już wciągnięty w wir dialektyki”, *ibidem*, s. 81.

⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield piszą o wywodzie Parmenidesa „(...) Z tego, że nie można poznać rzeczy, która nie istnieje, Parmenides bezpośrednio wnioskuje, że negatywnej drogi badania «nie da się pomyśleć», czyli nie wypowiadamy żadnej autentycznej myśli, używając negatywnych stwierdzeń egzystencjalnych”, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 247.

samoistości ludzkiego istnienia, nadającą wagę i sens temu, co nam jawi się jako absurd.

I

W kulturach przedfilozoficznych odnajdujemy zawsze – jako ustanawiający ludzką egzystencję – taki gest, który nadaje człowiekowi pozycję niesamoistną. Gest, o którym rozważający kulturę minojską Karl Kérenyi pisze jako o: „(...) geście malującym zawsze, w rozmaitych formach ruchowych, tę samą sytuację człowieka – jego pozycję nie-centralną, domagającą się jakiegoś «naprzeciwno» i rozumiałą tylko jako «naprzeciwno»”⁵.

Dla Greków epoki archaicznej owym „naprzeciwno” jest sfera boskości. Każdy obszar ludzkiej działalności jest przez nią zagarnięty. A z drugiej strony: „Cała sfera boskości stanowiła jedność, ale jednocześnie podlegała podziałowi na liczne siły, które Grecy określali mianem bogów i bogiń (...). Siły te, nierówne, o działaniu różnorodnym i różnej potężności, mogły być ze sobą w stanie walki. Przekonanie, że kosmos jest terenem, na którym rozgrywają się konflikty między siłami boskimi kryje się za najrozmaitszymi opowiadaniem mitologicznymi w walkach między bogami i pokoleniami bogów”. To oznacza „(...) pojmowanie porządku w kosmosie jako równowagi powstającej w wyniku działania sił sprzecznych, wzajemnie się ograniczających”⁶. Colli komentuje to w taki sposób: „Bóg daje człowiekowi znać, że sfera boska jest bezmierna, nie do zgłębienia, kapryśna, szalona, wyniosła, że nie podlega konieczności, ale kiedy już objawia się w sferze ludzkiej, to brzmi jak władczy nakaz, narzucający umiarkowanie, kontrolę, granice, rozsądek, konieczność”⁷.

Mimo metafizycznej przepaści oddzielającej sferę boską i ludzką, człowiek musiał wsłuchiwać się w boski nakaz. Ale ów nakaz był skryty w świecie widzialnym, „łudzkiej nas tkaninie, uplecionej ze sprzeczności”⁸.

To, co niezrozumiałe, nietłumaczące się prawami świata naocznego, było manifestacją „innej” sfery, zwracającej się do człowieka. „Wszystko to, co przychodziło nagle, nie dając się przewidzieć (jak kichnięcie czy trzęsienie ziemi), co wykraczało poza normalność, codzienność: piękno, wielka siła, potężne pasje, mądrość, odwaga, zjawiska przyrody

⁵ K. Kerényi, *Dionizos*, tłum. I. Kania, Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 26.

⁶ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, s. 300.

⁷ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 51.

⁸ *Ibidem*, s. 69.

naruszające zwykły porządek, budzące zachwyt bądź lęk, były wynikiem boskiej obecności”⁹.

Aby zrozumieć to, w jakim kierunku posuwają się wydarzenia i jaka winna być jego w tym rola, człowiek musiał zgadywać, co znaczą owe zagadkowe znaki. Wpierw jednak musiał dostrzec, że znak właśnie się pojawił. Nie mógł pozwolić sobie na nieuwagę, na stan ducha, w którym świat nie zadziwia, a rzeczy są po prostu tym, czym są. Pielęgnowanie stanu zdziwienia, pozwalającego dostrzegać i rozumieć znaki, wymagało mądrości. Jak twierdzi Colli, „(...) mędrce stają się ten, kto rozświetla ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznane, uściśla niepewne. Ta archaiczna cywilizacja była przekonana, że do zadań mądrości należy odgadywanie przyszłości człowieka i świata. Takie właśnie wnikliwe wejrzenie w przyszłość symbolizuje Apollo, a jego kult oznacza, że mądrość obdarzano czią”¹⁰.

Dodajmy tu, że odgadywanie przyszłości oznaczało coś innego, niż rozumiemy współcześnie. Nasze myślenie, uformowane przez kauzalizm współczesnej nauki, widzenie przyszłości rozumie jako dokładne przewidywanie przyszłych wydarzeń. Natomiast Grecy pytali: „(...) nie tyle o bieg wydarzeń w przyszłości, którego człowiek nie byłby w stanie zmienić, ale o kierunek takiego postępowania, które obróciłoby bieg spraw na ich korzyść. Starano się więc jeszcze przed podjęciem działania o gwarancję, że nie będzie ono sprzeczne z porządkiem ustalonym przez bogów”¹¹.

Wydaje się, że nałożenie współczesnego myślenia deterministycznego na grecką wizję relacji człowiek-byt, może prowadzić do płaskiego odczytywania antycznej intuicji przeznaczenia. Jan Kott pisze o tym w taki sposób: „Tradycyjna problematyka determinizmu i wolnej woli rozmija się z Sofoklesowym *Królem Edypem*. Wydaje się, że potrzebne tu są bardziej precyzyjne narzędzia (...)”¹². Sądzić można, że precyzyjne narzędzia dotyczą sprawy czasu. Colli dopowiada: „Przyszłość daje się przewidzieć nie dlatego, że między terażniejszością a nią istnieje nieprzerwany ciąg faktów i nie dlatego, że ktoś potrafi w jakiś tajemniczy sposób cały taki ciąg podległy konieczności widzieć wcześniej: można ją przewidzieć, ponieważ stanowi odbicie, wyraz, ujawnienie się rzeczywistości

⁹ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, op. cit., s. 300–301.

¹⁰ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 25.

¹¹ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, op. cit., s. 325.

¹² J. Kott, *Zjanie bogów, szkice o tragedii greckiej*, Kraków 1986, s. 279.

boskiej, która zawsze – czy raczej poza wszelkim czasem – mieści zarodek tego już przewidywanego, choć dla nas dopiero przyszłego wydarzenia”¹³.

Sfera nie-ludzka, z której przychodzą wydarzenia pojawiające się w ludzkim czasie, sama w sobie jest bez-czasowa, poza-czasowa, zawiera w sobie wszystkie czasy: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przyczynowość, w nowożytności immanentnie związana z linearnym przepływem czasu, a przez to z nieodwracalnością zdarzeń¹⁴, w tej sferze nie może obowiązywać.

II

W czasie historycznym archaicznej Grecji uprzywilejowanym miejscem ujawniania się znaków była wyrocznia. Właśnie tam: „Poprzez słowo bóg pozwala człowiekowi poznać swoją mądrość, a brzmienie pochodzących od boga słów, ich porządek i ich nieład ujawniają, że w wieszczaniu nie ma się do czynienia ze słowami ludzkimi, lecz boskimi. To decyduje o zewnętrznych cechach przepowiedni: stąd płynie jej dwuznaczność, niejasność, trudna do rozszyfrowania aluzyjność, jej niezdecydowanie”¹⁵.

Jednak w czasie mitycznym człowiek napotyka zagadki na swojej drodze, nie szukając ich i nigdy nie wiedząc do końca, czy jest to już chwila próby. Jak Edyp, który wędrując, spotyka Sfinks (jest ona płci żeńskiej) i natychmiast poddany zostaje badaniu. Musi odpowiedzieć na pytanie o taką istotę, „(...) która najpierw chodzi na czterech nogach, potem na dwóch, wreszcie na trzech, i jest tym słabsza, im więcej ma nóg”¹⁶. Dziwne pytanie, wyraźnie paradoksalne, sugerujące istotę, której atrybuty zmieniają się w sposób niezgodny z rozsądkiem. Albo Homer, człowiek już stary, który przypadkowo natyka się na rybaków wracających z połowu i – według Heraklita – nie potrafi zrozumieć ich szarady, mającej go twierdzeniem, iż mają to, czego nie mają. A więc również głoszącej absurd.

Giorgio Colli podkreśla trywialność treści zagadki wobec jej dramatycznej wagi. Bowiem ceną, jaką człowiek musi płacić za pomyłkę, za niezrozumienie sensu zadanego mu pytania, jest śmierć. Każdy przed Edypem, który napotkał Sfinks, ginął, rozszarpany i pożarty. Homer, któremu rybacy

¹³ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 50.

¹⁴ Patrz dyskusja pojęcia przyczyny przedstawiona przez Romana Ingardena w pracy „Niektóre twierdzenia o związku przyczynowym”, referowana przez Tadeusza Czeżowskiego, *Zeszyty Towarzystwa Naukowego*, nr 9–11 I 1955–31 XII 1955, szczególnie punkt 8): asymetryczność związku przyczynowego, na s. 79.

¹⁵ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 26.

¹⁶ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 376.

złośliwie podrzucili zagadkę na niewinnie postawione pytanie, czy coś ze sobą wiozą, (...) „nie potrafił tej zagadki rozwiązać i umarł z przygnębienia”¹⁷.

Colli sądzi, że owa absurdalna dysproporcja między wagą zagadki a jej treścią jest znakiem jej boskiego pochodzenia. Właśnie: „Te sprzeczne ze sobą elementy najstarszych przekazów wskazują na interwencję boskiej decyzji, na przenikanie do sfery ludzkiej czegoś niepokojącego, niewytłumaczalnego, irracjonalnego, tragicznie absurdalnego”¹⁸.

Czego więc żąda bóstwo, stawiając na drodze człowieka zagadkowy znak? Nasza odpowiedź idzie za wskazówką, podsunętą przez Arystotelesa. Twierdzi on bowiem, że: „(...) istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości”¹⁹. A więc istotą zagadki jest sprzeczność. Colli zwraca jednak uwagę na pewien niezwykle istotny aspekt sprawy. Otóż, uświadomienie sobie sprzeczności jako sprzeczności jest możliwe, kiedy zagadka przestaje być zagadkowym znakiem boga. Dopiero kiedy staje się narzędziem, używanym przez człowieka w relacjach z innymi ludźmi, może być poddana analizie logicznej. Wcześniej formalna, pojęciowa, językowa niemożliwość była właśnie znakiem ujawnienia się sfery boskiej, sfery „źródła bytu”, a więc nie była postrzegana jako sprzeczność, lecz była raczej znakiem tego, iż ludzkie kategorie przestają obowiązywać²⁰. Krytyczna analiza, ujawniająca w zagadce – w słowach wyroczni – sprzeczność, byłaby więc świętokradztwem, próbą przeniesienia ludzkiego porządku w porządek nie-ludzki, przejawem *hybris*.

Rozważając absurd w tragedii greckiej, Jan Kott przypomniał sprostowanie Camusa: „Absurd – pisał on – tylko tak długo znaczy, dopóki się na niego nie przystaje”²¹. Można odwrócić to stwierdzenie i powiedzieć, że absurd dopiero wtedy jest odczytywany jako absurd, gdy człowiek odmawia mu swojej zgody. To znaczy, kiedy buntuje się przeciw porządkowi rzeczy. Nieprzypadkowa jest więc wrażliwość twórcy *Człowieka zbuntowanego* na absurdalność. To człowiek nowożytny – pewny swej samoistości, która daje mu prawo oceniania zjawiającego się przed nim świata. Ale dla Greka epoki mitycznej absurd nie jest absurdalny, bo

¹⁷ Arystoteles, *O poetach*, fr. 8. oprac. włoskie (za G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 61).

¹⁸ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 55.

¹⁹ Arystoteles, *Poetyka* 22, 24–26, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

²⁰ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 59.

²¹ J. Kott, *Zjadanie bogów*, op. cit., s. 273.

jest językiem bogów, jest jedynym prawdziwym sposobem ujawniania się istnienia. Jest stale zadawaną, straszliwą zagadką. Jedynym, co mogłoby tu być absurdalne, to bunt nie-samoistnego człowieka wobec boskiego „absurdu”.

Tak więc wyzwaniem w zagadce nie jest jej literacka forma, czy treść. W zagadce chodzi o to, czy człowiek podda się wyzwaniu do porzucenia wszystkiego, co trzymało go w świecie zjawisk – a więc nie-absurdalnego porządku rzeczy – i na chwilę zatrzyma się w absurdalnej pustce, by wysłuchać głosu boga. Wtedy wyłoni się rozwiązanie. Jeśli nie, to stanie się rzeczą wśród rzeczy. Spotkanie ze sferą boską zmusza człowieka do porzucenia wszelkich sądów, wszelkich przyjętych reguł myślenia, wszelkiego obecnego dotąd, zjawiskowego porządku świata. Trzymanie się go byłoby pychą, *hybris*, wiarą we własną najgłębszą, ontologiczną samoistność, której gwarantem miałyby być właśnie trwałość owego zjawiskowego porządku. A tę właśnie wiarę spotkanie z bóstwem kwestionuje. I kwestionuje w dramatyczny, ostateczny sposób. Człowiek, który wobec źródłowej sfery bytu chce trzymać się siebie, swojego fenomenalnego świata i jego reguł, znajduje się w pozycji pychy i musi zniknąć.

Człowiek w świecie mitycznym stale stoi twarzą w twarz z boskością. Dlatego próba, na którą wystawia go bóstwo, nie zna odroczenia. Być może jest to zapis głębokiego, egzystencjalnego przeżycia kruchości ludzkiego istnienia. A może, jak sugeruje Colli, ta intuicja płynie z otchłani czasów, w których słabość człowieka wobec świata była porażająca. Tak porażająca, iż najmniejszy błąd w sztuce życia oznaczał unicestwienie.

III

W człowieku współczesnym taka wizja losu budzi odruchowy bunt. Człowiek nie godzi się na z góry ustanowioną nierówność sił, na nieuchronność przegranej. Pisał Camus: „Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własny [los] w całej pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przezwycięży pogarda”²². By tak myśleć, trzeba jednak wierzyć w samoistność ludzkiego istnienia, w to, że człowiek jest stroną jakiegoś sporu, w którym racje są porównywalne. Słabszą, ale równie mocno „istniejącą”, co cały świat, a więc też mogącą przedstawić prawomocne argumenty. Dopiero przy

²² A. Camus, *Dwa eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991, s. 109.

takim założeniu można sformułować, tak jak Jan Kott, tezę, że w grze ze światem człowiek winien mieć równe szanse. I oburzyć się na to, że w końcu zawsze musi przegrać²³.

Otóż, możemy podejrzewać, że Grecy epoki archaicznej nie przeżywali dramatu losu w taki sam sposób. Wskazówką jest tu zdanie Edypa, które w dramacie Sofoklesa wypowiada już jako starzec, a które Jan Kott nazywa „prerażającym”²⁴:

„Choć tak bardzo zostałem doświadczony, wiek mój podeszły i dusza moja znająca wielkość mówią mi, że wszystko jest dobre”²⁵.

„Wszystko jest dobre”. Odpowiedź na straszny los, która nie jest pogardą „człowieka zbuntowanego”, lecz afirmacją. Kott tej afirmacji wydaje się nie akceptować, twierdzi, że: „Jak przedtem Ajschylos, tak teraz Sofokles w ostatniej swojej tragedii próbował rozpaczliwie włączyć czas ludzki w nie-ludzki czas bogów”²⁶. Ale może ta afirmacja istnienia, istnienia przecież stale zagrożonego i stale dotykanego tragedią, staje się zrozumiała dopiero wtedy, gdy spróbujemy doświadczyć ludzkiej sytuacji egzystencjalnej w sposób inny, odległy od tego, który nam wydaje się być naturalnym, jedynym oczywistym. Taki, w którym czas ludzki, choć ludzki, przynależy do czasu bogów, bo jest niesamoistny. Taki, w którym człowiek potrafi uznać miarę swojego (podkreślmy: swojego²⁷) istnienia. Miarę, w której własne istnienie jest ważne przede wszystkim jako miejsce wyłaniania się bytu, wystarczania się go. Tak o tym pisze Heidegger:

„Byt jest tym, co unosi się i otwiera, co wystaczając się, ogarnia wystaczającego się człowieka, tzn. człowieka, który sam staje otworem ku wystaczającemu się, kiedy je odbiera (*vernimmt*). Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, (...). To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wystaczanie przy sobie. B y t m , n a k t ó r e g o s p o g l ą d ą b y t , [podkr. wł.], wprowadzonym w jego otwarcie, zatrzymanym w nim i unoszonym, oplecionym sprzecznościami bytu, naznaczonym jego roz-

²³ „Gra ma być sprawiedliwa, to znaczy – gracze mają mieć równe szanse, ale Edyp musi w niej przegrać”, J. Kott, *Zjanie bogów*, op. cit., s. 279.

²⁴ Ibidem, s. 280.

²⁵ Sofokles, *Edyp w Kolonos*, przeł. z franc. J. Guze, za A. Camus, *Dwa eseje*, op. cit., s. 109.

²⁶ J. Kott, *Zjanie bogów*, op. cit., s. 280.

²⁷ Podkreślenie istotne, bo nie chodzi tutaj o tak częste uznanie cudzego istnienia za nieważne. To zwykle wiąże się właśnie z nadmierną wagą przyznawaną własnemu Ja.

terką – oto jest istota człowieka w czasach greckiej wielkości”²⁸. To taka figura, w której człowiek jest miejscem wystarczania się bytu. Przyjęcie tego rodzaju głębokiej intuicji ontologicznej całkowicie zmienia sens pytań, które wiążą się z ludzkim przeznaczeniem. W tym kierunku też idzie odczytanie przez Heideggera myśli greckich mędrców, Parmenidesa, a przede wszystkim Heraklita.

Komentując znany fragment *Ethos anthropon daimon*, tłumaczony zwykle: *Charakter losem człowieka*²⁹, pisze Heidegger: „*Ethos* to miejsce przebywania człowieka pośród bytu w całości; człowiek jest tu w pewnym sensie ośrodkiem, (?) (*die Mitte*) i nie jest nim zarazem. W tym związku kryje się właściwa istota człowieka, którą możemy nazwać tym, co ekscentryczne. Człowiek jest, mieszka wśród bytu w całości, nie będąc jednak tym środkiem w sensie podstawy, która wszelki byt ugruntowuje i utrzymuje. Człowiek jest w środku bytu, ale sam jednak nie jest tym środkiem”³⁰.

Te dwa odczytania fragmentu Heraklita, w których słowo „charakter” występujące w jednym zastąpione zostaje przez „miejsce przebywania pośród bytu” w drugim, otwierają zupełnie różne perspektywy ontologiczne. Odczytanie, w którym *ethos* rozumiany jest jako „charakter”, zakłada, iż ludzki los tkwi gdzieś w środku, w hipotetycznej duszy czy psychice, będącej nośnikiem charakteru, wewnątrz bytu, który nazywa się człowiek. Świat nie ma tu nic do rzeczy. Los nie przychodzi z zewnątrz. Jest to odczytanie *stricte* nowożytne, zamykające to, co dla człowieka ważne, w jego wnętrzu³¹. Zupełnie inna ontologia kryje się za propozycją Heideggera. Tu los jest miejscem, które człowiek zajmuje w bycie. A więc to, co dla człowieka najważniejsze, nie jest samoistne, nie jest wewnętrzne, przychodzi zawsze z zewnątrz, by „wystoczyć się” w miejscu, którym jest człowiek. Historię kategorii losu w kulturze europejskiej możemy traktować jako opis przejścia od archaicznego, greckiego rozumienia słowa *ethos* jako „miejsca w bycie”, do współczesnego interpretowania tego pojęcia jako „charakteru” czy – jeszcze nowocześniejsze – „osobowości”. Jest to więc historia procesu

²⁸ M. Heidegger, „Czas światooobrazu” (w:) *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 143–144.

²⁹ Tłumaczenie Adama Czerniawskiego, z dzieła cytowanego wyżej (10.16). U Dielsa jest to fragment 119.

³⁰ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. LV, s. 206.

³¹ Związek nowożytności i uwewnętrznienia tego, co ważne, ujawnił i opisał obszernie Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości*, szczególnie w części drugiej, przełożonej przez Marcina Rychtera, Warszawa 2001.

„uwewnętrzniania” tego, co dla człowieka najważniejsze. Przenoszenia „źródeł istnienia” do własnego, jednostkowego wnętrza.

Dla ludzkiego oka to, co najważniejsze, to, co dopiero nadchodzi, jest zwykle skryte za zasłoną zjawisk. Tylko z rzadka i tylko w pewnych okolicznościach Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, daje zagadkowy znak. I zawsze, jak pisaliśmy wyżej, jest to moment grozy, moment śmiertelnego niebezpieczeństwa. Ten moment jest jak uderzenie pioruna³². Bowiem, jak pisze Colli: „Dla Greków już samo zadanie zagadki mieściło w sobie przerażający ładunek wrogości”³³. Dlatego, wbrew Nietzsche, Apollo jest bogiem ambiwalentnym, okrutnym i wzniosłym.

Nasuwa się jednak pytanie, skąd ta wrogość bóstwa? Dlaczego, ujawniając się w ludzkim świecie, jego znak ma charakter bezlitośnie rażącej strzały? Odpowiedź kryje się być może w przytaczanym przez Nicola Chiaromonte, znanym przeświadczeniu Anaksymandra „(...) o nieuchronnej karze, która spada w stosownym czasie na wszystko, co zdołało zaistnieć, a która jest karą za krzywdę tkwiącą w samym fakcie, że rzeczy są takie, jakie są, bo to oznacza, że nie dopuściły do głosu, odepchnęły i zdusiły inne formy życia, z nimi niezgodne”³⁴. Ta kara, która nam wydaje się okrutna, w porządku boskim czy też w porządku bycia jest po prostu biegiem rzeczy. W sferze boskiej nie ma ludzkich kategorii dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Heraklit nam to wyjaśnia: „Dla boga wszystko jest dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast przyjmują, że pewne rzeczy są niesprawiedliwe, inne sprawiedliwe. (...) Nie pojmują, że to, co jest wewnętrznie sprzeczne, jest ze sobą zgodne: harmonia oznacza odwrotne strojenie, jak w łuku i lirze”³⁵.

Sfera boska i ludzka są absolutnie różne, a jednocześnie sąsiadują ze sobą tylko o włos. Sfera ludzka nie jest jednak samoistna, jest miejscem ujawniania się boskiej „inności”. Ta w sferze ludzkiej ujawnia się jako ambiwalencja. Apollo, który jako byt jest po prostu tym, czym jest,

³² To również wątek Heraklityjski. Według niego „Błyskawica steruje wszystkim” (w wyd. cyt. 7.01, u Dielsa 64).

³³ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 52. Ta intuicja utrzymuje się zresztą wśród wielu kultur tradycyjnych. Zadanie pytania jest prawie wszędzie uznawane za nietakt i wyraz złych intencji. Człowiek dobrze wychowany nie pyta, lecz czeka, aż to, co ma być ujawnione, zostanie powiedziane.

³⁴ N. Chiaromonte, „«Iliada» Simone Weil” (w:) *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 1996, s. 26. Kirk, Raven i Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, op. cit., interpretują ten fragment inaczej, tu nie sam fakt zaistnienia, a „przewaga” którejś z substancji jest niesprawiedliwa. Patrz op. cit., s. 127.

³⁵ Heraklit z Efezu, *Zdanie*, op. cit., 9.08 (Diels 102) i 8.10 (Diels 51).

w sferze ludzkiej jest pięknem i okrucieństwem. Dlatego Heraklit w swojej metaforze utożsamia łuk i lirę.

Żeby na moment zatrzymać się w sprzeczności, trzeba wyzbyć się sądów, przeświadczeń i reguł myślenia, to zaś oznacza szaleństwo. Dlatego bezpośrednie spotkanie człowieka z losem, z zagadką, przynależy do rzeczywistości mitu. Jednak już w społeczeństwie archaicznym człowiek próbuje odsunąć bezpośredniość wyzwania. Prowadzą ku temu różne drogi. Pierwsza z nich, to wyznaczenie miejsc i osób, które mają pośredniczyć w rozmowie z boskością. To ustanowienie kultu i wyroczni.

Oczywistym staje się to, że w kulturach tradycyjnych wieszczanie, zapośredniczanie pomiędzy niejawną lecz źródłową sferą bytu a człowiekiem, było domeną „nawiedzonych”. Właśnie świadectwem ich wyjścia poza sferę ludzką był „odmienny stan”, *enthousiasmos*, w którym wieszczylim. Trzeźwy Platon pisze o tym w *Timajosie*: „(...) nikt rozumny nie osiąga zdolności wróżenia natchnionego i prawdziwego, chyba tylko we śnie, gdy jego władza rozumu jest zahamowana lub stracił ją wskutek choroby albo jakiegoś szału boskiego”³⁶. Dlatego zawsze potrzebni byli ci drudzy, którzy oderwanym słowem nadawali zrozumiały sens. Tych Platon nazywa „prorokami”: „Lecz do człowieka o zdrowym rozsądku należy przypominać sobie i analizować to, co wróżebnego lub natchnionego zostało powiedziane we śnie lub na jawie i osądzać za pomocą rozumowania wszystkie widziane obrazy oraz dociekać, dlaczego i dla kogo oznaczają zło lub dobro przyszłe, przeszłe czy obecne. Ten bowiem, kto jest zaskoczony przez szal wieszczcy i jak długo w nim pozostaje, nie jest oczywiście w stanie osądzić swoich wizji i słów. (...) Dlatego też prawo wyznacza jedynie proroków na tłumaczy wróżb natchnionych”³⁷. W porządku wyznaczonym przez metafizyczną tezę o głębokiej „inności” sfery boskiej i ludzkiej, to wieszczek przynależy do tej pierwszej, w której ludzkie kategorie nie obowiązują. To sfera szaleństwa, zawieszenia porządku zjawisk. Prorok, nadający ludzki sens i miarę szalonym słowom wieszczka, jest niezbędnym. Nie można bowiem być jednocześnie w tej i w tej sferze.

Prorok, to postać zapowiadająca filozofa. Colli pisze, iż: „Dialektyka pojawia się, kiedy grecka wizja świata staje się łagodniejsza. Bezlitosne tło zagadki, okrucieństwo boga wobec człowieka, zamienia się w coś znacznie mniej surowego, zastępuje je agonizm w pełni ludzki”³⁸.

³⁶ Platon, *Timajos*, 71e, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.

³⁷ Ibidem, 72a.

³⁸ G. Colli, *Narodziny Filozofii*, op. cit., s. 77.

IV

Zanim jednak to się stanie, z misteriów na cześć bóstwa wyłoni się dramat. To drugi sposób na odroczenie spotkania z losem. Sposób pozwalający na to, by z jednej strony doświadczyć heraklitejskiego, ostrego „widzenie w świetle błyskawicy”, z drugiej zaś, by nie znaleźć się natychmiast w śmiertelnym niebezpieczeństwie. To dramaturg zapośrednicza spotkanie, pełni rolę tego, który tłumaczy tajemnicę inności, obcości bytu i człowieka. Pisze Zygmunt Kubiak: „(...) poeta grecki bywał prorokiem, przynajmniej przez wybieranie – spośród mitycznych wieści – tych, które w duchowym skupieniu, w pobożnej medytacji, uznawał za najbliższe prawdy, jakiej wypatrywał”³⁹.

Dramat jest więc takim przywołaniem mitu, które stawia uczestników misteriów wobec tajemnicy. To ją dramaturg chce rozważyć, sądzi, że dla ludzi jest najistotniejsza. Poeta zastępuje tu i wieszczka, i proroka wyroczni. Dla medytacji, jaką jest udział w przedstawieniu dramatu, niezbędne jest przejście progę, nazwanego przez Arystotelesa *katharsis*. Zwykle doświadczenie to opisywane jest jako „terapeutyczne”, przy czym terapia rozumiana jest w sposób naznaczony nowożytną metafizyką subiektywności. Widz – podmiot – instrumentalnie „używa” spektaklu, by pozbyć się zalegających afektów. Rozważania Heideggera na temat uczucia, nastrojeń, mogą stanowić klucz do innego odczytania roli *katharsis*, roli istotnej dla głębokiego doświadczenia nie-samoistności ludzkiego losu.

Arystotelesowską miarą doskonałości tragedii jest jej skuteczność, moc oddziaływania na uczucia widzów⁴⁰: „Jest tedy tragedia naśladowczym przedstawieniem czynności (akcji poważnej, skończonej w sobie, o określonej wielkości, przedstawieniem wyrażającym w mowie ozdobnej, (...), przy pomocy osób działających, a nie przez opowiadanie, i dokonującym przez wzbudzenie litości i trwogi (właściwego sobie) oczyszczenia tego rodzaju afektów”⁴¹.

Sugestie, dotyczące terapeutycznego działania oczyszczenia, odnajdujemy już u Platona⁴². Pełny, nowoczesny wykład, idący w tym kierunku,

³⁹ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, op. cit., s. 380.

⁴⁰ Twierdzi tak np. piszący w Arystotelesowskim duchu E. Olson, „Zarys teorii poezji”, przeł. M. Kaniowa (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicz, t. I, Kraków 1970, s. 301.

⁴¹ Arystoteles, „Poetyka” (w:) *Trzy poetyki klasyczne, Arystoteles-Horacy-Pseudo-Longinos*, przeł. T. Sinko, Wrocław 1951, s. 13.

⁴² Tłumacz *Poetyki* T. Sinko pisze o tym we wstępie do tego dzieła.

dał przede wszystkim Zygmunt Freud. Inną koncepcją jest takie rozumienie *katharsis*, w którym przeżycie estetyczne wywodzi się z przełamania treści przez formę tragedii⁴³.

Niezależnie od różnic w interpretacji znaczenia *katharsis*, podkreślana jest zwykle waga, jaką nadaje Arystoteles emocjonalnemu przeżyciu litości i trwogi. Ujęte w nowożytnym dyskursie nie jest ono jednak zrozumiałe. Dlatego zwykle redukuje się je do jakiegoś rodzaju „leczenia”, jak puszczenie złej krwi. Sądzę, że trudność zrozumienia dramatu greckiego jako misterium i medytacji wiąże się z zapoznaniem szczególnej roli stanów emocjonalnych – rozumianych filozoficznie, a nie psychologicznie⁴⁴ – w procesie odsłaniania prawdy o byciu. To zaś prowadzi do widzenia w przeżyciu czegoś tylko wewnętrznego, czysto subiektywnego.

Lekcja Heideggera brzmi jednak inaczej: „To, co nazywamy «uczuciem», nie jest ani ulotnym zjawiskiem ubocznym, towarzyszącym poczynaniom naszej myśli i naszej woli, ani zwyczajnym popędem wywołującym te poczynania, ani tylko istniejącym po prostu stanem, z którym godzimy się tak lub inaczej”⁴⁵. Czym więc jest w tym ujęciu uczucie? „Tego rodzaju nastroj, w którymś komuś «jest» tak lub inaczej, pozwala nam – gdy jesteśmy nim przeniknięci – znaleźć się wśród bytu w całości”⁴⁶. Heideggerowski „nastroj” to stan, w którym człowiek staje wobec całości bytu. Takim nastrojem jest nuda, takim nastrojem jest radość wobec innej osoby⁴⁷. Takim nastrojem może być chyba zachwyty. Trwoga, jeden z dwóch „nastrojów” charakterystycznych dla przeżycia katarsycznego, stawia nas wobec nicości.

Katharsis rozumiane w świetle myśli Heideggera staje się bezpośrednim doświadczeniem całości bytu i nicości. W codzienności to doświadczenie jest obecne, lecz ukryte, niemożliwe do ujęcia. „Jakkolwiek ma tedy ona pozór rozproszenia, codzienność zapewnia niemniej jedność owej «całości», bytu, chociaż jedność tę przysłania jakiś cień”⁴⁸. W „twardym świetle

⁴³ L. Wygotski, *Psychologia sztuki*, tłum. M. Zagórska, Kraków 1980, s. 297–301.

⁴⁴ Na temat tej różnicy patrz J.-P. Sartre, *L'esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, 1939, s. 28.

⁴⁵ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka”, tłum. K. Pomian (w:) *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 35.

⁴⁶ Ibidem, s. 34.

⁴⁷ Rozwijając te koncepcje w cytowanej wyżej pracy, J.-P. Sartre potrafił przedstawić analizę kilku podstawowych stanów emocjonalnych, rozumianych jako świadomość określonego odniesienia wobec świata jako całości.

⁴⁸ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka”, op. cit., s. 34.

Sofoklesa” ów cień rozprasza się. Udział w misterium, jakim jest dramat, pozwala doświadczyć jedności, jaką jest byt. I nie tylko chodzi tu o doświadczenie jedności całego bytu, postawionego wobec kontemplującej go Jaźni. To byłoby przeżycie „nowożytnie”. Heideggera „byt przytomny” czuje się w nudzie, trwodze czy zachwycie „nieswojo”, bo doświadcza całości bycia, któremu jest przynależny. „Wraz z wszystkim rzeczami my sami pogrążamy się w niezróżnicowaniu. (...) Oto dlaczego w istocie rzeczy nie «mnie» czy «tobie» jest nieswojo, ale «komuś» jest tak”⁴⁹.

Sądzę więc, że również doświadczenie *katharsis* rozumiane być musi jako doświadczenie fundamentalnej, ontologicznej niesamoistności ludzkiego istnienia, doświadczenie splecenia indywidualnego losu z wielką całością, jaką jest los innych bytów: ludzkich, boskich, wszelkich. Dramat przywracał doświadczenie „bycia miejscem w bycie”, przenikania się losu wszystkich i wszystkiego. Na co dzień ginęło ono w krzątaniu i gadaniu, jak to nazywał Heidegger. Dramat więc, to doświadczenie mówiące, że losy nie toczą się oddzielnie, lecz zazębiają się, stają się całością. Jak sądziła Simone Weil, Grecy wiedzieli, że ludzie marnieją, pozbawieni tego doświadczenia. Pisała: „Kto nie wie, jak bardzo zmienność losu i prawa konieczności są zdolne uzależnić każdą ludzką istotę, nie potrafi ludzi, których przypadek oddzielił od niego przepaścią, traktować jak sobie podobnych ani też kochać ich jak siebie samego”⁵⁰.

Ludzie marnieją, budując wokół siebie otoczkę ze zjawisk, z przedmiotów, z tego, co dziś nazwane zostało *simulacra*, a co daje im uludę samoistności. „(...) nicość w swojej pierwotności jest najczęściej i najpowszechniej zamaskowana wobec nas. (...) Im bardziej w naszych poczynaniach zwracamy się ku bytowi, tym mniej pozwalamy, by wyślizgiwał się on jako taki, tym bardziej odwracamy się od nicości. (...) I tym pewniej wypychamy siebie w powierzchowną, publiczną postać przytomności”⁵¹.

Przestają jednak wtedy doświadczać w sobie, we własnym losie, równowagi sił, czyli miary. Tej, którą przypisujemy Grekom, o której w swoim eseju o *Iliadzie* tak pisze Simone Weil: „Ta działająca z geometryczną ścisłością kara, która automatycznie zostaje wymierzona za nadużywanie siły, stała się dla Greków podstawowym przedmiotem medytacji. (...)”

⁴⁹ Ibidem, s. 36.

⁵⁰ S. Weil, „Iliada, czyli poemat o sile”, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, *Res Publica Nowa* 1997, nr 6 (105), s. 66.

⁵¹ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka”, op. cit., s. 40.

Wszędzie tam, gdzie przeniknęła kultura helleńska, jej pojęcie zostało powszechnie przyjęte. (...) Ale Zachód zagubił je i w żadnym z zachodnich języków nie ma nawet słowa na jego wyrażenie; takimi pojęciami, jak granica, miara, równowaga, które powinny by określać sposób postępowania, posługujemy się teraz już tylko w technice”⁵².

Ludzie pozbawieni doświadczenia miary popadają w *hybris*, pychę. Zapominają o swojej nie-samoistości. Kulturowego źródła tej postawy szuka Simone Weil w chwili, kiedy kulturę Hellenów zastąpiła cywilizacja Rzymian i Hebrajczyków. Giorgio Colli znajduje ją jednak w momencie, w którym mądrość zastąpiona została przez filozofię, kiedy agonizm ludzki stał się ważniejszy niż relacja człowieka z przerażającym światem, gdy bogowie zniknęli w oddali.



⁵² S. Weil, *Iliada...*, op. cit. cytowane jednak za esejem Nicoli Chiaromontego, „*Iliada*» Simone Weil”, op. cit., s. 22–23.