

Nina Gładziuk

Tysiąc oczu polis

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (9), 38-57

1991

Artykuł został 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.

Nina Gładziuk

Tysiąc oczu polis

Na początku panował Kronos—Czas: był to złoty wiek, pozbawiony dzieł etycznych, a to, co zostało stworzone, dzieci owej epoki, były przez niego pożerane. Dopiero Jowisz, który ze swej głowy zrodził Minerwę i który w swym otoczeniu najbliższym miał Apollina i Muzy, pokonał Czas i wytknął cel jego przemijaniu. Jowisz jest bogiem politycznym, który stworzył dzieło etyczne — państwo.¹

Tak oto figury greckiej mitologii, czytanej nieco z rzymską, stają się u Hegla figurami jego własnej historiozofii, zgodnie z którą państwo w tym sensie jest „dziełem etycznym”, iż przestrzeń, w obrębie której toczy się życie polityczne, jest przestrzenią trwale ukształtowaną. To jej architektonika, całość publicznych urządzeń i praw, stanowi zapórę przed czasem, czyli przed wszystko pożerającą negatywnością przyrody. Dzięki tej architektonice życie w mieście nabiera mocy życia etycznego, tj. takiego, które „wytknęło cel przemijaniu” i nie jest już fałszywą nieskończonością śmiertelnych pokoleń.

Apollin jako bóg światła odsyła do faktu, iż przestrzeń miasta służy życiu publicznemu, czyli „ogólnemu”. Z kolei Minerwa stanowi figurę odwiecznych praw, które dają fundamenty ustrukturuowaniu tej przestrzeni. Towarzystwo Muż sprawia wreszcie, iż „zewnątrzny” czas

¹ G. W. F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, t. 1, s. 114.

przyrodniczy przewyciężony zostaje — dzięki sztukom pamięci i narracji — w „wewnętrzny” czasie miasta.

O tyle bowiem, o ile wyższy jest duch nad przyrodą, wyższe jest państwo nad życiem fizycznym. Państwo należy przeto czcić jako pierwiastek boski na ziemi [...].²

Dzięki zewnętrznej architektonice swych instytucji oraz wewnętrznej architektonice pamięci zyskuje ono trwałość, która przypomina nieśmiertelność olimpijskich bogów.

Zgodziłaby się z Heglem Hannah Arendt, wedle której miasto–państwo było wynalazkiem, jaki odkrył człowiek w walce z unicestwiającą potęgą czasu. Zgodziłaby się, iż powstaniu *polis* towarzyszyło przekonanie Greków, że śmiertelni z natury, nieśmiertelni mogą być właśnie dzięki miastu. Jednakże dla Arendt państwo nie jest wynalazkiem w sensie architektonicznym, jest raczej — by odwołać się do Arystotelesa — „wspólnotą dobrego życia”, państwo nie jest „dziełem”, ale „działaniem w harmonii z innymi”³. Odpowiednio więc, gdy dla Hegla „państwo wymaga istnienia wielu różnych instytucji, wynalazków i celowych urzędzeń”⁴, tj. gdy stanowi wspierającą się na fundamentach prawa budowlę tego, co publiczne, z rozbudowaną architektoniką funkcji i celów, o tyle dla Arendt ta architektoniczna czy też instytucjonalna organizacja miasta–państwa stanowi jedynie — „fizjonomię *polis*”. Zgodnie z autorką *The Human Condition* państwo to nie kończąca się interakcje, przebiegające między aktorami życia publicznego. Jego „początkiem”, *arche*, jest — w dosłownym sensie — władza rozpoczynania — *archein*, w jaką wyposażony jest każdy. Bezpieczeństwo i stabilność sceny, na której życie publiczne się toczy, musi być, co prawda, wprzód zagwarantowane — już choćby w namacalnej postaci muru opasującego miasto dookoła; jednakże istotna przestrzeń *polis* nie jest wyznaczona ani przez fizyczną lokalizację murów, ani przez architektonikę jego instytucji, ale przez specyficzny typ międzyludzkiego obcowania właściwy *bios politikos*. Albowiem „to nie Ateny, ale Ateńczycy stanowią *polis*.”⁵ Jako rodzaj życia — *bios politikos* może być „dziełem”, wytworem zamysłu i rąk

² G. W. F. Hegel *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 422.

³ H. Arendt *On Violence*, w: *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich 1972, s. 143.

⁴ Hegel *Wykłady...*, t. 1, s. 37.

⁵ H. Arendt *The Human Condition*, The University of Chicago Press 1958, s. 195.

choćby boskich architektów. Arendt po wielekroć przywołuje Arystotelesa, który w I Księdze *Polityki* powiada, iż „życie jest działaniem a nie stwarzaniem”⁶. Nie sztuką budowania murów czy świątyń odróżnia się człowiek od innych istot (trud śmiertelnego budowniczego nie różni się jakościowo od pracy architekta boskiego), ale tym, że jest „zwierzęciem politycznym”, czyli działającym. Jedynie bowiem „działanie należy do wyłącznych prerogatyw człowieka, gdyż ani zwierzę, ani bóg nie są do niego zdadni, jedynie działanie zależy od stałej obecności innych”.⁷ Wydaje się, iż Zeus–bóg polityczny nie jest, dla Arendt, bogiem, tak jak dla Hegla, demiurgicznym, który wytworzył państwo jako „dzieło” — skonstruowaną całość obiektywnych urządzeń. Jest raczej bogiem styczności i gościnności, a zatem bogiem międzyludzkiego obcowania. Apollin znów, bóg światła i odległości, tj. publicznej natury państwa, dla Hegla jednakiej z ogólnością jego praw, odsyła wedle Arendt do kardynalnej cechy jawności działania, które przebiega na oczach wielu. Rozbieżność między Heglem a Arendt w interpretacji *polis* uprzytomnia nam modelową wręcz opozycję między domeną zainteresowań historiozofa, dla którego rzeczywistością polityki jest historycznie zmienna, choć zawsze „ogólna” architektonika państwa, a domeną zainteresowań egzystencjalistki, z punktu widzenia której rzeczywistością polityki jest typ interakcji między ludźmi, dla których państwo użycza jedynie sceny. Dla pierwszego, Grecy reprezentują szczególną formację człowieka politycznego, dla drugiej — objawiają raczej kondycję człowieka politycznego w ogóle. Nie przypadkiem więc Hegla interesuje właśnie taki a nie inny przyrodniczo-historyczny idiom, który *polis* nadaje „indywidualność”: to kraj tak a tak wyglądający, to religia zobrazowana w takim to a takim bóstwie, to prawa i obyczaje — „etyczność” obecna w każdej jednostce, to wreszcie pamięć czynów minionych, co Hegel pojmuje z rzymska jako *res gestae*. Arendt natomiast w znamienity sposób ignoruje ten przyrodniczo-historyczny idiom, zaś helleńskie motto kolonizacyjne („Gdziekolwiek się znajdziecie, wy stanowiąc będziecie *polis*”) proponuje czytać w duchu kosmopolitycznego interakcjonizmu:

działanie i mowa wytwarzają między uczestnikami *polis* przestrzeń, która swą lokalizację może znaleźć kiedykolwiek i gdziekolwiek. Jest to bowiem przestrzeń zjawiania się

⁶ Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, 1254 a.

⁷ Arendt *The Human...*, s. 22–23.

w najszerszym tego słowa znaczeniu, mianowicie przestrzeń, w obrębie której ja zjawiam się przed innymi, a inni przede mną, przestrzeń, dzięki której człowiek nie istnieje zaledwie jak inne istoty żywe lub przedmioty, ale dokonuje swego zjawiania się w sposób dosłowny.⁸

Odnotujmy w tym miejscu, iż przestrzeń zdominowana przez architektonikę — poprzez wspólne instytucje oraz jednoczący ethos „uogólnia” wszystkich działających w jej obrębie, tak iż mogą oni wystąpić jako jeden podmiot zbiorowy — Ateńczycy. Natomiast przestrzeń wypełniona międzyosobowymi interakcjami jest sferą zjawiania się tego, co jednostkowe i nie zna podmiotu innego niż Ateńczyk. Przestrzeń pierwszego typu upodobnia, bowiem „to, co rozumne jest jakby szerokim traktem, którym każdy idzie i gdzie nikt się niczym nie wyróżnia.”⁹ Przestrzeń drugiego typu rozróżnia, pozwalając każdemu zjawić się w jego pełnej unikalności.

Charakterystyczne zatem, że inne „początki” budują Hegla i Arendt opowieści o Grekach. Dla autora *Wykładów z filozofii dziejów* — „Grek Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, iż światem rządzi *nous*, rozsądek w ogóle, czyli rozum”¹⁰. Do istoty rozumu należy to, że obowiązuje on powszechnie, tj. jego prawa respektować muszą wszyscy ci, którzy pragną przynależeć do wspólnoty istot racjonalnych. Analogon tak pojętego rozumu stanowi prawo leżące u podwalin państwa, które, jako prawo właśnie, obowiązuje wszystkich obywateli. Bycie obywatelem jest zatem odmianą bycia, istotą racjonalną po prostu. Uczestnik *polis* partycypuje zarazem w *nous*, albowiem podporządkowuje się temu, co ogólne i w nim dostępuje rzeczywistości. Grecy odkryli świat w jego kardynalnej cesze racjonalnego uporządkowania. W całej rzeczywistości panuje niewidzialny ład, który w życiu państwowym staje się widzialnym ładem jego architektury, a także formalną architektoniką jego praw i instytucji. Państwo pojęte jako konstrukcja rozumna odsyła do tego, co noumenalne w rzeczywistości, podobnie jak teoria — uporządkowanie świata w słowach, możliwa jest dzięki temu, iż sam świat jest porządkowalny. Tak to architektonika pojęć w teorii, jak i architektonika praw oraz instytucji konstytuujących państwo, teoretyczność tyleż co polityczność, odsyłają nieodmiennie do faktu, iż „światem rządzi *nous*, rozsądek w ogóle, czyli rozum”.

⁸ Tamże, s. 199.

⁹ Hegel *Zasady...*, s. 350.

¹⁰ Hegel *Wykłady...*, t. 1, s. 18.

Hegel najdalszy jest od ignorowania faktu, iż państwo jako „pierwiastek boski na ziemi”, tj. jako konstrukt w tym świecie, istnieje w elemencie pojawu. Jednakże z punktu widzenia Hegla wszelka zjawiskowość odznacza się bytem niesamoistnym, ostatecznie bowiem tylko rozum jest tym, co jawne. Dla Hannah Arendt natomiast prawdziwie greckim „początkiem” było odkrycie nie architektonicznej, ale spektakularnej natury rzeczywistości: „Nic i nikt nie istnieje w tym świecie, czyje istnienie nie zakładałoby spektatora”¹¹. Odkryciem Greków jest pierwotnie fenomenalny, a nie noumenalny charakter świata, świat jest nade wszystko *phainomenon*, czyli ukazujący się, i ta jego zjawiskowość idzie przed wszelką intelligibilnością.

Zgodnie z Heglem — który wciąż przynależy do platońskiej metafizyki światła — „światło przyrody” i „światło ducha” pozostają w istotnym związku wzajemnym; „oświetlanie”, podobnie jak „wiedza” — „czynią coś widocznym”, „ujawniają”. Jest wszakże między nimi różnica:

światło naturalne czyni przedmiotem postrzeżenia nie samo siebie, lecz przeciwnie, to, co jest w stosunku do niego inne i zewnętrzne. Wychodzi ono wprawdzie na zewnątrz siebie, ale nie wraca, jak światło ducha, zarazem z powrotem do siebie, skutkiem czego nie osiąga owej wyższej jedni, polegającej na tym, że w czymś innym jest się u siebie samego. Jak tedy światło i wiedza pozostają w ścisłym ze sobą związku, tak i w Apollinie jako w bogu duchowym odnajdujemy jeszcze reminiscencje odnoszące się do światła słonecznego.¹²

Apollin jako „bóg duchowy” odpowiada „światłu ducha”, czyli takiemu, które „w czymś innym jest u siebie samego”. Owo „powracające do siebie” światło przypomina ruch re-fleksji: powracającej do siebie samowiedzy podmiotu teoretycznego. „Światło ducha” jest więc figurą spektatora wyabsolutnionego — bez różnicy, czy będzie to samomyślący się boski intelekt, duch narodu dokonujący dziejowej refleksji nad samym sobą, czy wreszcie subiektywna samoświadomość. Jego wyabsolutnienie bierze się ze szczególnej pozycji obserwacyjnej spektatora jedyne, podmiotu *theorein*, widzenia nigdy nie zakłóconego przez heteronomię wielu widzów. W odróżnieniu od tego, heteronomiczne „światło naturalne”, które „czyni przedmiotem spostrzeżenia nie samo siebie, lecz przeciwnie, to, co jest w stosunku do niego inne i zewnętrzne” odsyła do mnogości wzajemnie uprzedmiotowialnych podmiotów, właściwej życiu politycznemu. Uczestnicy *polis* są liczni i dlatego — z istoty rzeczy

¹¹ H. Arendt *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich 1978, s. 19.

¹² G. W. F. Hegel *Estetyka*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1966, t. 2, s. 77.

— niezdolni do zajęcia, zastrzeżonej dla Jednego, pozycji podmiotu teoretycznego.

Jak wspomnieliśmy, sam Hegel odnajduje w Apollinie „reminiscencje odnoszące się do światła słonecznego”. Apollin jest więc nie tylko „bogiem duchowym”, ale — w swej pierwotniejszej warstwie symbolicznej — pozostaje wciąż bogiem „światła naturalnego”. Apollin — „bóg duchowy”, odsyła do takiego rozumienia istoty politycznej, zgodnie z którym, realizując się w elemencie „ogólności”, jest ona — naprawdę — istotą teoretyczną. Natomiast Apollin — bóg światła słonecznego, odpowiada istocie politycznej pojętej agonistycznie, tj. takiej, którą powoduje archetypalna potrzeba wyróżnienia się przed audytorium wielu, i która dlatego realizuje się poprzez — publicznie widzialne — interakcje z innymi.

Metafora „światła naturalnego”, które czyni widocznym to, co inne (tzn. nie jest refleksyjnym światłem samowiedzy), odsłania swe wyraźne związki z figurą spektatora. Natrafiamy na nią już w Pitagorejskiej paraboli spektaklu świata, zrelacjonowanej przez Diogenesa Laertiosa:

Mówił, że życie podobne jest do święta ludowego; jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni — żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie.¹³

Pitagorejski „widz” reprezentuje typ spektatora nieabsolutnego (który nigdy nie jest sobie samemu pozostawionym Jednym), bowiem tych, którzy przyszli na festyn życia, obserwuje w towarzystwie innych współspektatorów, tak iż może się stać przedmiotem ich oglądu. Bycie obserwatorem oznacza czasowe przemieszczenie się z modusu życia czynnego w modus życia kontemplatywnego po to, by móc zobaczyć, co się w tym pierwszym dzieje. Jednakże kontemplacji, uprawianej w tym celu, nie towarzyszy konieczność wycofania się ze świata ludzkiej mnogości w boską lub zwierzęcą samotność.

Miejszem obserwatorów jest świat, a ich „szlachectwo” polega po prostu na tym, że nie uczestniczą w tym, co się wokół dzieje, lecz spoglądają na to, jak na swoisty spektakl.¹⁴

Tak jak „światło naturalne” oświetla coś dzięki temu, że owo coś jest „inne”, tj. dzięki wzajemnej heteronomii oświetlającego i oświetlanego,

¹³ Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982, s. 474.

¹⁴ H. Arendt *O myśleniu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Biblioteka Aletheia 1989, s. 60.

tak i pitagorejski widz (każdy nim być może) unaocznia tego, który gra, dzięki wzajemnej heteronomii widzącego i pojawiającego. „Światło naturalne” przypomina podmiot agonistycznie pojmowanej polityki, który — widzialny dla innych lub innych widzący — sam siebie nie potrafi zobaczyć. W świecie samowiedzy niemożliwej, który jednak jest z teatrem *polis*, istota polityczna nie może stać się autarkicznym i autonomicznym podmiotem teorii. Nieuprzedmiotowialna dla samej siebie nie potrafi osiągnąć owej „wyższej jedni”, polegającej na tym, że w czymś innym jest u siebie samej.

Inscenizacja życia politycznego w postaci spektaklu byłaby niemożliwa bez zjawiskowego charakteru samej rzeczywistości. Związek bowiem między *theorein* — widzieć, a *phainein* — pokazywać się, odsyła przede wszystkim do światłości samego świata. To owa jakość bycia przestrzeni widną, dostępną dla wzroku, pobudza dyspozycję agonistyczną. Świat jako przestrzeń pojawu, jako *thea* — widok, pobudza zarazem dyspozycję kontemplatywną, właściwą widzom — *theatai*. Samo *polis* możemy więc rozumieć jako wyróżnione miejsce, w obrębie którego światłość umożliwi przestrzeń publicznego rozświetlenia, tj. widności wszystkich dla wszystkich, w pełni zadośćczyniac agonistycznej potrzebie bycia na widoku innych. I rzeczywiście w jednym z esejów Arendt czytamy:

Grecka *polis* była — swego czasu — dokładnie taką formą rządów, która zapewniła ludziom przestrzeń zjawiania się, w granicach której mogli oni działać; zapewniła im rodzaj teatru, dzięki któremu wolność mogła się przejawiać.¹⁵

Mówiliśmy już, że istota agonistyczna, której życie jednakie jest z uczestnictwem w teatrze polityki, może być — na przemian — „grająca” bądź „widząca”. Władza działania „należy do wyłącznych prerogatyw człowieka”, natomiast zdolność *theorein* jest czymś, co śmiertelni dzielą wspólnie z mieszkańcami Olimpu. Jako „widzący” człowiek dorównuje bogom i dlatego pitagorejscy widzowie nazwani są „najlepszymi” (*aristoi*) spośród wszystkich biorących udział w festynie życia.

Słowo *theatai* — obserwatorzy, jak utrzymuje Arendt, podobnie jak sam czasownik *theorein*, starożytna etymologia wyprowadza ze słowa *theos* — bóg. Samo *theos* stanowi źródło tyleż *theoria*, co i *theatron*, przez co przymiotnik „teoretyczny” odsłania swe archaiczne związki z przymiotnikiem „teatralny”.

¹⁵ H. Arendt *Between Past and Future*, Penguin Books 1983, s. 154.

Jak zauważa autorka *O myśleniu*, osobliwością bogów olimpijskich jest to, iż nad takie rodzaje zajęć boskich, jak „tworzenie lub nadawanie praw, zakładanie społeczności i rządzenie nimi” przedkładają zainteresowanie „spektakularnością świata”¹⁶. Ta ostatnia wszakże możliwa jest tylko i wyłącznie dzięki *polis*, która przemijającą zjawiskowość życia przeistacza w wiekopomne widowisko, godne oczu nawet boskich *theatai*. Toteż pasja postrzegania świata w jego walorach teatralnych czyni z olimpijskich bogów patronów życia politycznego. Zgadza się to z wywodem, jaki znajdujemy u św. Augustyna, wskazującym na prastare związki łączące *bios politikos* z *theatron*. W Księdze II *O państwie Bożym* czytamy oto:

Przejawem wewnętrznej zwartości poglądów greckich jest również to, że aktorów odgrywających na scenie [...] sztuki, uważali Grecy za godnych najwyższych zaszczytów państwowych. [...] ludzi, odtwarzających w teatrach widowiska poczytywane za mile bogom, którym Grecy byli poddani, uważali nie tylko za nie zasługujących na lekceważenie w państwie, ale wręcz za godnych najwyższego szacunku.¹⁷

Zauważmy, iż uczestnik życia *polis*, rozumiany wedle modelu istoty racjonalnej, odznacza się całkowitą — by tak rzec — spektakularnością. Jeśli bowiem, zadośćuczyniwszy wezwaniom rozumu, podąża za tym, co wszystkich obowiązuje, jest w owym podążaniu nieodróżnialny od swych współobywateli — innych istot racjonalnych, stając się zaledwie jednostkowym wyrazem tej samej dla wszystkich ogólności. „Państwo jest wspólną istotą, tą doczesną całością, która stanowi ducha całego narodu (...). Ta istota duchowa jest jej [jednostki] istotą, jest jej przedstawicielem; z istoty tej jednostka bierze swój początek i w niej tkwi”¹⁸ — pisze Hegel o starożytnej *polis*.

Podmiot polityki osiąga zatem próg spektakularności jako podmiot ogólny — Ateny. To Ateny są bowiem odróżnialne od Sparty (reprezentantki innego „ducha”) — nie Ateńczyki czy Spartanie między sobą. Natomiast indywiduum, pojęte jako istota agonistyczna, jest żywym emblematem spektakularności samej, dąży bowiem do wyróżnienia się za wszelką cenę i dlatego przejawia się jako w swej unikalności widzialna indywidualność — Ateńczyk. O olimpijskich kibicach „spektakularności świata” moglibyśmy zatem powiedzieć, że ich pasją jest oglądać raczej

¹⁶ Arendt *O myśleniu*, s. 83.

¹⁷ Św. Augustyn *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 145.

¹⁸ Hegel *Wykłady...*, t. 1, s. 79.

polis — Ateńczyków, wyczyny indywidualnych herosów, aniżeli *polis* — Ateny, architektoniczne dzieło „ducha narodu”.

I rzeczywiście, przyznaje Arendt, iż

wysoce indywidualistyczna [koncepcja działania w czasach presokratycznych] wpłynęła — w postaci tzw. ducha agonistycznego: namiętnego porywu, by siebie pokazać poprzez zmierzenie się z innymi — na koncepcję polityki, która rozpowszechniła się w miastach-państwach.¹⁹

Ta nadrzędność spektakularności działania nad moralnością, w nowożytnym sensie dobrych intencji, czy też nad użytecznością, w sensie pożytku społecznego, nad instrumentalnością wreszcie, w sensie racjonalnie przeprowadzonego przedsięwzięcia — sprawia, iż agonistyczny bohater jedynie pięknym wykonaniem swych czynów zasługuje na wawrzyn nieśmiertelnej sławy. Polityczny heros musi być wirtuozem zjawiania się, a jego czyny — wyczynami. Presokratycznie rozumiana *arete politike* dotyczy wykonania czynów, których piękno nierozdzielne jest z dobrem, albowiem wedle zasady kalokagatii są one po prostu świetne, nie zaś tylko piękne czy tylko dobre. Świat agonistyki jest światły nie dlatego jedynie, iż jest widnym światem „światła naturalnego”, ale również dlatego, iż uświetnia go splendor ludzkich czynów i słów. „Wielkie” czyny i słowa, to — w sensie źródłowym — takie, które przejawiają najsilniejszą moc *phainein* — ukazywania się, które „błyszczą najbardziej”. Ponieważ działający zyskuje tożsamość poprzez odsłanianie się w trakcie działania, toteż dla swego najpełniejszego objawienia się potrzebuje — jak zauważa Arendt — „promieniejącej jasności, którą wcześniej nazwaliśmy sławą, a która możliwa jest tylko w dziedzinie tego, co publiczne.”²⁰ To właśnie owa aureola sławy, otaczająca luminarzy *bios politikos*, sprawia, iż jako *andres-epiphaneis* są „rzucający się w oczy”, są tymi, którzy „w pełni się objawili”.²¹

O agonistycznych bohaterach epopei powiada Jaeger, iż „ich całe życie i działanie jest nieustannym dążeniem do zmierzenia się z drugim, jest nieustannym ubieganiem się o pierwszeństwo”²². Cóż leży u podstaw tej „namiętności do współzawodnictw”, która — jak pokazuje *Iliada* — każe organizować igrzyska nawet w przerwach działań wojennych? Wydaje

¹⁹ Arendt *The Human...*, s. 194.

²⁰ Tamże, s. 180.

²¹ Arendt *O myśleniu*, s. 47.

²² W. Jaeger *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1, s. 39.

się, że agonistyczny impuls wyróżnienia się nie byłby dla presokratycznego Greka tak nieodparty, gdyby jedyną nieśmiertelnością dłań osiągalną, wobec braku wiary w nieśmiertelność duszy, nie była wiekopomność sławy. Toteż rację ma Arendt, gdy powiada, że jedynym „celem” *polis* było „z wielokrotnieniem szans zawojowania nieśmiertelnej sławy, tj. zwielokrotnienie szans, by każdy mógł się wyróżnić, by mógł w czynach i słowach pokazać, kim jest w swej unikalnej odrębności”²³.

Właśnie dlatego, że agonistyczny bohater przenosi wartość *bios politikos* nad swe życie fizyczne, musi on na scenie miasta podjąć heroiczną „walkę o uznanie”. Agonistyczne zapasy nie przypominają jednak heglowskiej „walki na śmierć i życie” dwóch samowiedz. Ich celem nie jest bowiem rzeczywistość podmiotu, rozumiana jako bycie „dla siebie”, jednakie z niesamoistnością „innego”, który okazuje się tylko „inobytem”. Moglibyśmy powiedzieć, że ich celem jest rzeczywistość podmiotu rozumiana jako spektakularne bycie „dla innych”, możliwe — tylko i wyłącznie — dzięki osobnej tożsamości tych, z którymi wchodzi w interakcje.

Nawet u Rzymian, niejednokrotnie przeciwstawnych Grekom, znajduje Arendt ślady tradycji agonistycznej, która nie zna subiektywnego „bycia dla siebie”: „Język Rzymian (...) używał czasownika «żyć» synonimicznie z wyrażeniem «być między ludźmi» (*inter homines esse*), zaś czasownika «umrzeć» zamiennie z wyrażeniem «przestać być między ludźmi» (*inter homines esse desinere*).”²⁴

The Human Condition podaje taką oto interpretację starogreckiej legendy o daimonie:

To [...] kim jest ktoś, pojawiający się przed innymi w sposób oczywisty i nie do odparcia, pozostaje skryte przed nim samym; podobnie jak daimon w greckiej religii, towarzyszący człowiekowi przez całe jego życie, zawsze spogląda z tyłu przez jego ramię i dlatego widzialny jest dla tych jedynie, których na swej drodze napotyka.²⁵

Daimon, pojęty jako duch widoczny dla innych, nie dający się unaocznic osobie, której strzeże, odsyła do znanej nam już agonistycznej zasady, wedle której tożsamość podmiotu dostępuje epifanii jedynie dzięki ciągłym interakcjom z innymi na scenie życia publicznego. Daimon jako figura „bycia dla innych” staje się duchem totemicznym *bios*

²³ Arendt *The Human...*, s. 197.

²⁴ Tamże, s. 7–8.

²⁵ Tamże, s. 179–180.

politikos. Przestrzeń owego życia, rozciągająca się w obrębie *polis*, jest przestrzenią widzialności optymalnej, tj. przestrzenią naprzemiennie rozpoznawczych spotkań wszystkich ze wszystkimi.

W *Laudatio* na cześć Jaspersa przywołuje Arendt figurę daimona w związku z istotą „osobowości”. Otóż to, co w człowieku „subiektywne”, a zatem podległe jego świadomej manipulacji, różni się od tego, co w nim „osobowe”. To ostatnie, jako odsłaniające się intersubiektywnie, czyli aktualizowalne publicznie, nie poddaje się wcześniejszemu rozpoznaniu, a zatem i kalkulacji „subiektywnego” podmiotu. Dlatego też odpowiednik tak rozumianej „osoby” znajduje Arendt właśnie w pierwotnej legendzie o daimonie. To, co „subiektywne” w człowieku, jest do wyraźnej dyspozycji podmiotu, natomiast poziom „osoby” osiągnięty być może przez tego, kto „rzuciwszy się w przygodę życia publicznego” zaryzykował odsłonięcie czegoś, co nie jest w nim tylko „subiektywne”. To, co „osobowe” dlatego, że nie jest „subiektywne”, a dokładniej: dlatego, że jest intersubiektywnie widoczne, nie jest osiągalne — podobnie jak daimon — jako bezpośrednia samowiedza.

Nędzą śmiertelników jest to, iż są ślepi względem własnego daimona²⁶

— w ten oto sposób odczytuje Arendt sofoklejskiego Edypa. Śmiertelność człowieka nie oznacza tylko skończoności jego fizycznej egzystencji, czego przewyciężeniem ma być miasto — jak u Hegla — użyczające swej wiecznej „ogólności”. Śmiertelność człowieka w pierwotniejszym, agonistycznym sensie oznacza niedoskonałą objawialność jego egzystencji. Śmiertelny jako niesamowidny i — konsekwentnie — niesamowiedny, jedyną dostępną dlań epifanię osiągnąć może dzięki miastu — jak u Arendt — użyczającemu mu swej sceny. Owa epifania nie jest wszakże — z samego faktu uczestnictwa w *polis* — dana, ale zadana, tzn. musi być zdobyta drogą publicznych „zapasów”, agonu, który ma też swój aspekt agonalny. Oto bowiem ten, kto pragnie swą publiczną epifanię utrwalić raz na zawsze, musi okupić to własną śmiercią, redukującą jego fizyczną egzystencję do politycznego „wcieleńia”. O ile działający odsłania siebie poprzez swe czyny, to by odsłonić czy też objawić siebie w pełni, musi, niczym agonistyczny heros, Achilles, wybrać „krótkie życie i przedwczesną śmierć”. Jak zauważa autorka *The Human Condition*:

²⁶ Tamże, s. 193.

jedynie ten, kto nie przetrwa najwyższego aktu swego życia pozostaje bezsprzecznym mistrzem samotożsamości [...] ponieważ wycofuje się w śmierć z możliwych konsekwencji oraz kontynuacji tego, co rozpoczął.²⁷

W ten sposób śmierć, jako zwieńczenie agonistycznych wyczynów, dokonywanych w stałej obecności spektatorów, staje się pełnym zespoleniem podmiotu z jego, niewidzialnym dlań, daimonem. „Paradigmatyczne znaczenie” historii Achillesa polega — wedle Arendt — na tym, iż pokazuje ona „*in nuce*”, że eudaimonia może być osiągnięta tylko za cenę życia”.²⁸

Warto w tym miejscu dodać, iż zgodnie z sugestiami Autorki eudaimonia odsyła nie tylko do stanu zadowolenia czy błogostanu, subiektywnie odczuwanego, ale w sensie źródłowym znaczy: „dobry stan daimona”, jaki człowiekowi towarzyszy. Wydaje się, że tym, kto prawdziwie zabiega o „dobry byt” swego daimona, może być tylko agonistyczny solista, nieznuzenie występujący na oczach innych; i tylko on, jako wirtuoz zjawiania się, może być eudaimonem. Toteż śmierć nie oznacza utraty jego publicznej widoczności. Ponieważ egzystencja ludzka podzielona jest między to, co bezpośrednie i to, co osobowe, daimon wraz z momentem śmierci przeżywa swego „nosiciela”, co oznacza, iż człowiek unieśmiertelnia się w swym publicznym „wcieleniu”. Toteż nie przypadkiem Perykles (jak go Tukidydes relacjonuje) w swej mowie pogrzebowej ku czci poległych Ateńczyków, mówiąc o tych, którzy zginęli, używa znamienego przymiotnika, rodem ze słownika agonu:

zdecydowali się na to, co było widoczne — na czyn. Uważali, że piękniej jest walczyć i cierpieć, niż ustąpić i ocalić życie; w ten sposób uniknęli niesławy [...].²⁹

Owo „piękniej” znaczy tutaj nie tyle „godniej”, co — nade wszystko — „widoczniej”.

Kto jednak — składając ofiarę z życia, wzniesie się ponad poziom czysto ludzkiej egzystencji, temu *polis* użyzcza nieśmiertelności jego idealnego wcielenia, jego „imienia”³⁰

— czytamy u Jaegera. W ten sposób *polis*, jako „zorganizowana pamięć”, perpetuuje widoczność czynów dokonanych, użyzcżając sceny dla agonistycznej pasji pokazywania się nawet tym, których już fizycznie nie ma.

²⁷ Tamże, s. 193.

²⁸ Tamże, s. 194.

²⁹ Tukidydes *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 112.

³⁰ Jaeger *Paideia*, t. 1, s. 121.

Ci, którzy oddali życie, zyskują, jak w słynnej mowie Peryklesa, „nieprzemijającą sławę i najwspanialszy pomnik — nie ten grobowiec, w którym spoczywają, lecz pamięć ludzką”³¹.

Pamiętajmy, iż starogrecka *arete politike* odwołuje się do „miłości sławy”, a nie — jak w przypadku rzymskiej *virtus* — do miłości miasta. Lojalność względem *polis* jest bowiem natury agonistycznej, a nie trybalnej. Agonistyczny bohater działa raczej *pro publica gloria*, niż *pro publico bono* — tak jak działałby bohater etyczny, wysłannik boga, fundatora praw i społeczności. Toteż i politycznie najszczytniejszy agon, zakończony ofiarą z własnego życia, jest przykładem miłości własnej (*philautia*), nie zaś patriotycznego ofiarnictwa. Jak aforystycznie formułuje rzecz Jaeger: „bohaterowie greccy nie walczą za swą ojczyznę, tylko za swoją własną sławę”³².

Pisząc o *arete*, towarzyszącej bohaterowi za jego życia, używa Jaeger określenia, które odsyła do tej samej cechy bycia „oddzielną tożsamością” podmiotu, jaką odznaczał się daimon: pisze mianowicie, iż *arete* „samoistnie stała koło niego i szła za nim”³³. *Arete*, daimon, osoba — w tym sensie są tożsame, iż będąc odróżnialne od człowieka w jego egzystencji bezpośredniej, są w pełni identyfikowalne publicznie, dlatego też mogą przetrwać jego fizyczne istnienie.

Wedle autorki *On Violence*

[to] pewność śmierci sprawiła, że ludzie szukali nieśmiertelnej sławy poprzez czyny i słowa oraz skłoniła ich do ustanowienia ciała politycznego, które było potencjalnie nieśmiertelne.³⁴

Nieśmiertelność *polis* nie oznacza wszakże niezniszczalności jej architektiki: Kronos–Czas pokonany zostaje nie przez demiurgicznego boga „tworzenia”, ale przez — zainteresowanych „spektakularnością” — Olimpijczyków. Tym bardziej nie oznacza ona, jak u Rzymian, nieśmiertelności podmiotu zbiorowego, jakim jest naród, imperium, uniwersum pokoleń minionych, teraźniejszych i przyszłych, wielka *patria*. W greckim *polis* nie ma miejsca na podmiot ponadosobowy. „Potencjalna nieśmiertelność” *polis* jednaka jest zatem z nieśmiertelnością samego impulsu agonistycznego, który nadaje przestrzeni miasta

³¹ Tukidydes *Wojna...*, s. 112.

³² Jaeger *Paideia*, t. 1, s. 449.

³³ Tamże, s. 42.

³⁴ Arendt *On Violence*, s. 165.

charakter żywego amfiteatru. „Jedynie bowiem miłość sławy się nie starzeje”³⁵ — powiada maksyma Peryklesa, która zachowuje swój wyrazisty sens tylko wtedy, gdy jest czytany z punktu widzenia agonistyki. Optyka tej ostatniej powraca u Arendt, która proponuje:

Jeśli to, co polityczne rozumieć w sensie *polis*, to jego celem i racją bytu byłoby ustanowienie i zachowanie przestrzeni, w obrębie której wolność może pojawić się jako wirtuozeria.³⁶

Polis, rozumiana jako pole dla wirtuozerii życia zbiorowego, wydaje się korespondować z Heglowską interpretacją miasta–państwa jako „pięknej demokracji”. Wedle autora *Estetyki* — „piękna demokracja” możliwa jest dzięki postrzegalnej zmysłowości jej interakcji, albowiem „bezpośrednio obecny jest duch dla innych tylko w ciele”³⁷. Analogicznie, w sformułowaniu Arendt:

[*polis* jest sferą] gdzie wolność jest rzeczywistością tego świata: uchwytną w słowach, które mogą być słyszalne, w czynach, które mogą być widzialne, w wydarzeniach, o których można mówić, pamiętać je i obrócić w opowiadanie.³⁸

Piękno odsyła do bezpośrednio epifanicznej natury międzyosobowych relacji. Piękno jest — w samym swym sensie źródłowym — *aisthetikos*, postrzegalne zmysłami. Piękno jest zawsze zjawiskowe i jako takie łączy światłość świata z jego świetnością. Tak oto demokracja agonistyczna musi być zarazem demokracją „piękną”. Przyznać trzeba, iż agonistyczne *libido* mieszkańców *polis* nie uszło uwadze Hegla, który powiada, że „u Greków spotykamy się właśnie z owym nienasyconym popędem jednostek do pokazywania się i znajdowania w tym rozkoszy”³⁹. Jednakże dla autora *Wykładów z filozofii dziejów* spektakularność jednostek wynika z nierefleksyjnego charakteru *bios politikos*. Ponieważ „w pięknie, w jego formie zmysłowej zawarty jest jeszcze pierwiastek naturalny”, „Grecy nie wychodzą poza sferę piękna i nie potrafią jeszcze osiągnąć wyższego punktu widzenia, punktu widzenia prawdy”⁴⁰.

Innymi słowy, *polis* jako amfiteatr dla „pięknej demokracji, w której każdy obywatel miał prawo i obowiązek wygłaszania i słuchania na

³⁵ Tukidydes *Wojna...*, s. 114.

³⁶ Arendt *Between...*, s. 154.

³⁷ Hegel *Estetyka*, t. 2, s. 15.

³⁸ Arendt *Between...*, s. 154.

³⁹ Hegel *Wykłady...*, t. 2, s. 36.

⁴⁰ Tamże, s. 51.

placach publicznych przemówień o rządzeniu państwem, prawo do ćwiczenia się w gimnazjach i uczestniczenia w uroczystościach”⁴¹ — nieprzekonstruowalna jest w „wyższą” architektonikę państwa reprezentacji. Architektonika tego ostatniego wyznacza miejsce już refleksyjnie „zapośredniczone”, tak iż wola jednostkowa „powraca do siebie” jako „ogólna” wola stanu bądź korporacji, które ją reprezentują. W *Wykładach z filozofii dziejów* zapewnia nas Hegel:

wola rozumna jest tym czynnikiem ogólnym, który sam w sobie się określa i rozwija, a poszczególne swe momenty eksplikuje jako organiczne człony. O takiej konstrukcji, goetyckiej katedrze, starożytni nic jeszcze nie wiedzieli.⁴²

Wróćmy do motywu śmierci jako ceny, za jaką kupiona może być eudaimonia. Topos „młodej śmierci” wespół z motywem „pięknego wykończenia”, jakim odznacza się życie herosa — znane z lektury Arendt — pojawiają się i u autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Hegel, dla którego Aleksander Macedoński jest swoistym powtórzeniem Achilleśa, powiada o tym pierwszym:

aby móc w pamięci potomnych pozostać młodzieńcem, musiał umrzeć śmiercią przedwczesną. Jak Achilles [...] rozpoczyna dzieje świata greckiego, tak kończy je Aleksander; obaj ci młodzieńcy nie tylko sami stają przed nami w najpiękniejszym świetle, ale dają zarazem doskonały i zakończony obraz greckiego ducha.⁴³

„Najpiękniejsze światło” wydaje się odmianą toposu „sławy”, która rozciąga „promieniejącą jasność” i jako takie odsyła do świetności świata agonistyki. Natomiast „doskonały i zakończony obraz” wskazuje na wirtuozerskie dokonanie życia, które przebiega od wyróżnialnego początku do publicznie widocznego końca, przywodząc na myśl uwagę Arystotelesa, zawartą w *Poetyce*, iż „tragedia jest naśladowczym przedstawieniem pełnej, skończonej i posiadającej określoną wielkość akcji”⁴⁴. Proces działania — powiada Arendt — stanowi nieprzerwany strumień słów i czynów, poprzez które odsłania się „osoba” działającego.

[Sam ów proces] może być przedstawiony i „zreifikowany” jedynie poprzez rodzaj powtórzenia, naśladownictwa lub *mimesis*, która zdaniem Arystotelesa występuje we wszystkich sztukach, ale — w istocie rzeczy właściwa jest tylko dramatowi, którego sama

⁴¹ Tamże, s. 55–56.

⁴² Hegel *Wykłady...*, t. 1, s. 73.

⁴³ Hegel *Wykłady...*, t. 2, s. 84.

⁴⁴ Arystoteles *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1983, 1450b.

nazwa (pochodna greckiego czasownika *dran*, działać) wskazuje, iż granie sztuki jest naśladownictwem działania.⁴⁵

O ile przechowujemy w pamięci prastare związki, łączące *bios politikos* z *theatron*, które zaintrygowały nawet św. Augustyna, nie zdziwi nas uwaga Arendt, iż „teatr stanowi sztukę polityczną *par excellence*”⁴⁶. Jego przedmiotem jest wszak to, co polityczne: jednostkowa „władza działania” inaugurująca ciąg nieprzewidywalnych interakcji z innymi. Pamiętamy, iż tym, co konstytuuje życie polityczne jako rodzaj „teatru”, jest mnogość aktorów i spektatorów. Ów agonistyczny „podział pracy” na tych, którzy „grają” oraz tych, którzy „ogłądają” zawarty jest niejako w samej formie dramatu, gdzie chór dokonuje „oglądu” bohaterów w postaci „komentarzy czystej poezji”.⁴⁷ Chór–komentator nie znajduje jednak dobrej analogii w pitagorejskim spektatorze. Ten ostatni jest bowiem kontemplatywnym modusem człowieka agonistyki, tzn. sam jest osobą dramatu, podczas gdy chór — jak czytamy u Hegla — „nie wtrąca się faktycznie do akcji, nie realizuje czynnie żadnego prawa w stosunku do walczących bohaterów, lecz wypowiada tylko teoretycznie swój sąd”⁴⁸. Jednomysłność Hegla i Arendt co do „ogólności” chóru prowadzi ich do rozbieżnych wniosków na temat jego stosunku do działania, imitacją którego ma być dramat. Wedle autorki *The Human Condition*

nieuchwytna tożsamość bohaterów, ponieważ wymyka się ona wszelkim uogólnieniom i stąd również wszelkiej reifikacji, może być wyrażona jedynie poprzez imitację ich działania.⁴⁹

Innymi słowy, ponieważ optyka chóru jest zawsze „ogólna”, procesualność samego działania jest dlań nieuchwytna. To, co w dramacie polityczne, nie sięga, jak gdyby, progu intelligibilności chóru, który „wypowiadając tylko teoretycznie swój sąd” musi ustąpić miejsca aktorskiemu naśladownictwu działających bohaterów. Wydaje się, jakby Arendt widziała analogię między rolą chóru w dramacie a rolą architektoniki w *polis*; stanowią one rodzaj ramy modalnej dla tego, co już przez nie niewytwarzalne: agonistycznego żywiołu „czynów i słów”. Przywodzi

⁴⁵ Arendt *The Human...*, s. 187.

⁴⁶ Tamże, s. 188.

⁴⁷ Tamże, s. 187.

⁴⁸ Hegel *Estetyka*, t. 3, s. 646.

⁴⁹ Arendt *The Human...*, s. 187–188.

to na myśl znaną nam już prawdę, że świat agonistyki jest światem samowiedzy niemożliwej. Brak w nim bowiem jakiegokolwiek reguły, która jednostkowemu zawsze podmiotowi mogłaby nadać tożsamość przez odniesienie do ponadosobowej „ogólności” — chóru, wspólnoty praw i obyczajów, „ducha narodu” etc.

Dla autora *Estetyki* rzecz ma się dokładnie na odwrót. I tak, jak bycie obywatelem możliwe jest dzięki uczestnictwu w architektonice państwa, czyli w formie jego ustroju, tak dramatyczne działanie bohatera „wyrasta — jak czytamy — z substancjalnego gruntu” chóru. Toteż, by oddać warunkujący działanie charakter tego ostatniego, nie przypadkiem ucieka się Hegel do metaforyki właśnie architektonicznej:

Tak jak sam teatr ma swoje zewnętrzne tło, swoją scenę i otoczenie, tak i chór, głos ludu, stanowi jakby scenę duchową; chór można porównać ze stworzoną przez architekturę świątynią otaczającą posąg bóstwa, który tutaj przemienia się w działającego bohatera.⁵⁰

Fakt, iż pisząc o sztuce dramatycznej, opartej wszak na procesualności akcji, używa Hegel statycznej metaforyki architektonicznej — daje do myślenia. Powód bowiem, dla którego tak czyni, jest jednocześnie powodem, dla którego nazywa *polis* — „politycznym dziełem sztuki”. Architektura jest w tej samej mierze „zrobiona”, co poemat spisany przez poetę, czy rzeźba wytworzona ręką artysty. Wszystkie te rodzaje rzemiosł czy sztuk nastawione są na wytworzenie produktu i istnieją tylko poprzez swoje dzieła. Skoro zatem architektura jest punktem wyjścia dla metafory architektoniki państwa, czyli całości jego „zrobionych” praw i urzędzeń, to słusznie Hegel czyni, nazywając *polis* — „dziełem”, a nie „działaniem”.

W opozycji do tego poglądu, przypomina nam Arendt, iż dla zobrazowania działalności publicznej używali Grecy takich metafor, jak granie na flecie, tańczenie, leczenie czy żeglowanie, tj. „czerpali oni analogię z tych sztuk, dla których wirtuozeria wykonania jest zasadnicza”⁵¹. W oparciu o kryterium „wykonawczości” można by całość sztuk podzielić, jak Autorka proponuje, na sztuki „wytwarzające” (*creative arts*) oraz „wykonawcze” (*performing arts*). Najistotniejsza różnica między tymi dwoma rodzajami polega na tym, że te pierwsze urzeczywistniają się w „dziele”, podczas gdy drugie nie istnieją inaczej

⁵⁰ Hegel *Estetyka*, t. 3, s. 647.

⁵¹ Arendt *Between...*, s. 153.

niż tylko przez ich „wykonywanie”. Proces wytwarzania „dzieła” dokonuje się w mrokach odosobnienia, sam zaś produkt wystawiony jest na widok publiczny dopiero w swym kształcie finalnym. Natomiast „wykonywanie”, będące sposobem aktualizacji sztuk „wykonawczych”, jest od początku do końca przedmiotem publicznego oglądu, nie mogąc istnieć bez stałej obecności innych, czyli spektatorów. O głębokim powinowactwie łączącym sztuki „wykonawcze” z polityką pisze Arendt:

Artyści — wykonawcy, aktorzy, muzycy i im podobni — potrzebują publiczności, by objawić własną wirtuozerię, tak jak działający potrzebują obecności tych, przed którymi mogą się zjawić; i jedni, i drudzy potrzebują publicznie zorganizowanej przestrzeni dla swej pracy oraz, z punktu widzenia samego występu, zależą od innych.⁵²

Cały wywód myślowy Arendt opiera się na przekonaniu, iż Grecy stanowczo odróżniali sferę *praxis* od sfery *poiesis*, działanie od wytwarzania (robienia czy fabrykacji). Ta właśnie dystynkcja pojęciowa kazała Arystotelesowi powiedzieć w I Księdze *Polityki*, iż „życie jest działaniem a nie stwarzaniem” i ta sama dystynkcja nie pozwalała presokratycznym Grekom kojarzyć sztuki prawodawczej z *bios politikos*. Pracę legislatora rozumieli oni bowiem paralelnie do innych rzemiosł wytwarzających. Skoro wszelka fabrykacja roznija się z działaniem, to praca prawodawcy, podobnie jak praca budowniczego miasta, stanowi jedynie „przedpolityczny warunek polityki”⁵³. Ponieważ legislacji nie liczono między aktywności polityczne, wytwórca praw nie musiał być obywatelem *polis*. Dla tego ostatniego prawa były niczym „mury dookoła miasta, będące produktem zrobienia, a nie rezultatem działania”⁵⁴.

Nie przypadkiem w dyskursie Heglowskim nie występują, ulubione przez Greków, metafory: flecisty, nawigatora czy lekarza. Cały ów dyskurs zdominowany jest przez metafory innego rodzaju: rzeźbiarza, prawodawcy czy budowniczego. Można by zatem rzec, iż Hegel zburzył klasycznie grecką dystynkcję między *praxis* a *poiesis*, wszelką aktywność pojmując jako czynność doprowadzania siebie do rzeczywistości, czyli samo-wytwarzania. I tak „duch grecki” tworzący „polityczne dzieło sztuki” jawi się tu jako boski rzemieślnik, platoński *demiourgos*, który podług idealnego planu buduje świat form widzialnych. Wszakże jego wytwór okazuje się jednaki ze swym wytwórcą.

⁵² Tamże, s. 154.

⁵³ Arendt *The Human...*, s. 194.

⁵⁴ Tamże, s. 194.

Zauważmy, iż model *poiesis* umożliwia rozumienie samowiedzy jako ruchu samowytwarzania. Myślenie jest właśnie przykładem osobliwej autodemiurgii: „jest zarówno wynikiem działania ogólności, jak i jej tworzeniem”⁵⁵. Udatność metafory wytwarzania dla ujęcia ruchu myślenia bierze się stąd, iż wytwarzanie zaczyna się zawsze od swoistego „stanięcia na głowie”, od ogólności, od idealnego planu, zapewniającego przewidywalność produktu końcowego. Natomiast metafory wykonywania odsyłają do aspektu niesamowiedności, fundamentalnego dla działania, zawsze ślepego względem swego „końca”.

Za najważniejsze odkrycie Grecji presokratycznej (czyli najbardziej, wedle Arendt, spektakularnego okresu politycznego) uznał Hegel odkrycie Anaksagorasa, iż „światem rządzi *nous*”. Anaksagoras, równie uroczyście, zostaje przywołany raz jeszcze — przy okazji Rewolucji Francuskiej:

Zasadą nowego ustroju stała się teraz idea prawa i na tej podstawie miało być teraz wszystko oparte. Odkąd słońce jaśniej na firmamencie a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość. Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, że światem kieruje *nous*, ale dopiero teraz człowiek zrozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością. Był to zaiste wspaniały wschód słońca.⁵⁶

Powyższy ekskurs w „nowoczesność” pozwala zobaczyć, jak w Heglowskich uniesieniach nad dziełem Rewolucji Francuskiej znów pojawia się demiurgiczna idea budowniczego świata, który „oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość”. Niech nas nie zmyli poetyka „wspaniałego wschodu słońca”, bowiem nie ma ona już związku z politycznym splendorem indywidualnej „sławy”. W *Estetyce* wyznaje Hegel:

W stanie stosunków naszego obecnego świata może podmiot wprowadzić tu i ówdzie działać w tym lub owym kierunku samodzielnie, niemniej jednak każda jednostka tkwi, chociażby na głowie stawiała, w istniejącym układzie stosunków społecznych [...].⁵⁷

„Wspaniały wschód słońca” trzeba zatem odczytać jako nadejście jaźni totalnej człowieka kolektywnego, a „czysta jaźń, tak jak czyste światło, jest zawsze u siebie”⁵⁸. Owo „u siebie” wskazuje na prometejski przełom

⁵⁵ Hegel *Wykłady...*, t. 2, s. 332–333.

⁵⁶ Tamże, s. 344.

⁵⁷ Hegel *Estetyka*, t. 1, s. 316.

⁵⁸ Hegel *Wykłady...*, t. 2, s. 333.

dziejowy, jakim jest nastanie „subiektywności absolutnej”, tj. człowieka kolektywnego jako wytwórcy człowieka jednostkowego. Ten pierwszy może odtań „stanać na głowie”, czyli swobodnie siebie wytwarzać i przetwarzać w coraz to bardziej skomplikowanej architektonice społecznej całości, podczas gdy wytworzona przezeń jednostka, „choćby na głowie stawała”, niezdolna jest do inauguracji działania — z powodu unieruchomienia w wąskim segmencie określających ją „stosunków społecznych”. Tak oto nowoczesne indywiduum nosi, uniformizujący wszystkich, stygmat nieuchronnego uspołecznienia — nieznanym obywatelom *polis*.

Gdy — wciąż pod wpływem Hegla — za szkolnym kursem na temat *bios politikos* powtarzamy, że Grek był *zoon politikon*, w tym sensie, iż nie mógł się spełnić poza miastem, że jego indywidualizm, nie znający „wolności subiektywnej”, popychał go do życia we wspólnocie, co miało być znakiem jego archaicznej socjalności — to, mówiąc tak, zapominamy, iż „zwierzę polityczne”, jak nas uczy Hannah Arendt, jest przeciwieństwem „zwierzęcia społecznego” i miast do społecznej niesamodzielności indywiduum odsyła do niesamowiedności działającego: ślepy względem własnego daimona, potrzebuje on tysiaca oczu *polis*, aby być rozpoznany w swej egzystencji.