

Krzysztof Okopień

Dlaczego to nie Apollo, lecz Dionizos jest patronem filozofii

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (70), 151-164

2001

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.

Dociekania

Krzysztof OKOPIEŃ

Dlaczego to nie Apollo,
lecz Dionizos jest patronem filozofii

Eurypidesowe *Bachantki* rozpoczynają się od łowów na Dionizosa, które zarządza brat cioteczny boga, władca Teb – Penteus. Łowy te – mimo pozornych sukcesów¹ – są wciąż niezakończone, a jedyną ich zdobyczą pozostaje coraz bogatszy zestaw coraz bardziej zakłóconych sieci. Strukturę jednej z nich zarysowuje wstępnie tytuł niniejszej rozprawy.

W strukturze tej Dionizos pojawia się wplątany w podwójną różnicę. Po pierwsze: jako nie-Apollo. Po wtóre: jako nie-Apollo-dla-filozofii. Znaczy to: dla takiej filozofii, która poszukując patrona, odwraca zakorzeniony w tradycji stereotyp, zgodnie z którym to nie Dionizos, lecz Apollo na owego patrona się nadaje.

Stąd dwa pytania: Dlaczego to filozofia właśnie – miałaby służyć Penteusowi – miałaby dziś zajmować się tropieniem Dionizosa? I dlaczego właśnie Dionizosa?

Dionizos pochodzi z czasów przed-filozoficznych. Ale – jak można sądzić – jego niepochwytność nie pochodzi wcale z czasów późniejszych. Dionizos jest niepochwytny od początku. Po pierwsze: jest przybyszem, jest obcy i niepojęty. Po drugie: przybywa, aby odejść, skryć się, zniknąć; jest więc poszukiwany i nieobecny². Po trzecie wreszcie: przeistacza się wciąż w kogoś innego, przekracza samego siebie, nie jest z sobą tożsamy.

Dionizos przed-filozoficzny jest tak dalece niepochwytny, że z chwilą ukształtowania się filozofii może stanowić dla niej negatywny punkt odniesienia. „Bogowie nie są czarownikami”³ – powiada Platon (przezornie nie wymieniając

^{1/} Por. Eurypides *Bachantki*, w. 434-440, przeł. J. Łanowski, w: Eurypides *Tragedie*, Warszawa 1980.

^{2/} Por. M. Eliade *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misterium eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1983, s. 250.

^{3/} Platon *Państwo*, 383a, przeł. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1958.

imienia syna Semele, ale powtarzając w istocie sformułowaną przez Eurypidesowego Penteusę charakterystykę: „obcy zaklinacz, oszust z lidyjskiego kraju”⁴). „Bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy – utrzymuje autor *Państwa* – w czynie i w słowie, i ani sam się nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza”⁵.

Dlaczego filozofia odwróciła się od Dionizosa? Z uwagi na jego niepochwytność. I z uwagi na tę właśnie niepochwytność – tyle że od czasów antyku podniesioną do drugiej potęgi – filozofia może się ku niemu zwrócić. Powtórzmy: Dionizos jest od początku obcy i nieobecny i od początku nie jest sobą. Dionizos dla nas jest obcy w dwójnasób – gdyż wyczytywać go trzeba z ocalałych ułamków antycznej kultury, których żywy kontekst zatracił się bezpowrotnie. Jest też dla nas w dwójnasób nieobecny – gdyż należy do zbiegłych bogów, blask boskości których zatracił się do szczytu. Jest więc obcy i nieobecny dla nas – dla których nie jest dostępna ani wiedza pozwalająca go pojąć, ani kult pozwalający go uczcić. Dionizos jest także nietożsamy ze sobą. Czy także dla nas? I cóż znaczy tu „dla nas”? Otóż znaczy: dla naszej filozofii – i to takiej filozofii, która (miast odwracać się od niego) poszukuje w nim właśnie patrona.

Kogóż jednak oznacza patron? Otóż oznacza tego, kogo filozofia naśladuje, ale i tego, ku któremu zmierza. Imię patrona wskazuje więc na metodę, ale i na rzecz filozofii, na jej „jak” i jej „co”. I dlatego Dionizos jako patron, na którego filozofia się zdaje, jest sam – ze swej strony – zdany na filozofię. Któż bowiem inny miałby go poszukiwać, tropić i ścigać, tak by – poprzez zwielokrotnione szeregi zapośredniczeń – w jego obcości próbować doświadczyć bliskości, a obecności – w nieobecności? Podwójnie obcy i nieobecny – Dionizos może liczyć jedynie na filozofię. Nie sprzyjają mu już bowiem żadne formy bezpośredniego doświadczenia – ani „popęd wiosenny”, ani „napój narkotyczny”⁶, ani *exodos* na lono natury.

Dionizos potrzebuje więc filozofii. Po cóż jednak filozofia potrzebuje Dionizosa? I jaka filozofia go potrzebuje? Odpowiadając najkrócej: taka, która określa (paradoksalnie) swą tożsamość, odwołując się do postulatu nie-bycia-sobą, przeciwstawionego postulatowi bycia-sobą; taka więc, która uznaje dionizyjskie pryncypium transgresji za owockiejsze poznawczo niż apollińskie pryncypium trzymania się w mierze; ostatecznie więc taka, która utrzymuje: aby poznać samego siebie, trzeba raczej próbować siebie przekroczyć, niż na sobie się oprzeć. Idzie więc o filozofię samorozumienia raczej niż samowiedzy. Pojęcie samowiedzy zakłada bowiem prawdo- i sensotwórczą źródłowość wiedzącego. Pojęcie samorozumienia natomiast sugeruje, iż po swój sens i swoją prawdę winien się on zwrócić do źródeł, które leżą poza nim samym.

^{4/} Eurypides *Bachantki*, w. 233-234.

^{5/} Platon *Państwo*, 382e.

^{6/} Oba – jak mówi Nietzsche – „wprawiają naiwnego człowieka natury w stan upojonego samozapomnienia” (*Światopogląd dionizyjski*, w: F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 54).

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

Tak oto Dionizos: bóg i czarownik, bóg i oszust, bóg, który jest i nie jest bogiem, gdyż jest i nie jest sobą – właśnie z uwagi na tę dwuznaczność patronować może filozofii samorozumienia. Jego imię oznaczać bowiem może zarówno metodę przekraczania siebie w drodze ku źródłom, jak i samo źródło – o ile tylko człowiek europejski umieszcza je pod – dawno wygasłym – greckim słońcem. I pod greckim księżycem – wygasłym jeszcze dawniej.

Rzekłby ktoś, że u źródła Dionizos i Apollo są tym samym. (Czy raczej: To samo jest Apollonem i Dionizosem). Zapewne. A przecież Apollo nie nadaje się na patrona jakiegokolwiek powrotu do źródeł. Albowiem jeśli nawet jego byt wzywa nas do tego, to jego orędzie wyraźnie nam tego wzbrania.

Orędzie to – opowiada Platon – ustanowione zostało – onego czasu – przez siedmiu mędrców greckich: „Oni to kiedyś zesłi się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollonowi”, wypisując w świątyni delfickiej to, co przecież wszyscy śpiewają: „Poznaj siebie samego” i „Niczego nad miarę”⁷. Razem wzięte formuły te mówią: Nie próbuj być bogiem! (U Ajschylosa „poznaj siebie” znaczy wprost: znaj pana, którym jest Zeus⁸). W interpretacji rozszerzającej mówią: znaj swoje miejsce na ziemi i nie próbuj być kimś innym niż jesteś! Zaadresowane do współczesnego filozofa mówią więc: Nie próbuj być Grekiem! A w istocie: Nie próbuj być filozofem! Dlatego najtrafniejsza synteza tych formuł mieści się we Fredrowskim „znaj proporcją, mocium panie”⁹, które jest hasłem zadowolonej z siebie ograniczoności – wykluczającej i wypędzającej jakikolwiek filozoficzny niepokój.

Filozofia samorozumienia, poszukując pierwotnego toposu nie-bycia-sobą, powiada: nie Apollo, lecz Dionizos..., co można również wypowiedzieć inaczej: nie męskość, lecz kobiecość. W jednym i drugim „nie” zawiera się projekt dehierarchizującego (czy może: rehierarchizującego) pomyślenia raz jeszcze różnicy między byciem a nie-byciem-sobą.

Mężczyzna jest sobą – głosi nieodmiennie klasyczna starożytność. Dlatego zdolny jest w ogólności do cnoty, a zwłaszcza do rozumności. Mężczyzna jest sobą jako ten, który kształtuje swój charakter. Jest sobą jako ten, który nad sobą panuje i dlatego zdolny jest do panowania nad innymi (kobietami, dziećmi, niewolnikami)¹⁰. *Enkrateia* i *sophrosyne*, opanowanie i umiarkowanie, czyli dwie postaci męskiej cnoty, rodzą się jedynie na gruncie męskiej fizjologii. Mężczyzna bowiem jako istota ejakulująca odróżnia się od kobiety – istoty menstruującej – niecyklicznością właściwej sobie funkcji, która jako taka podlega normującej samokontroli. Mówiąc

^{7/} Platon *Protagoras*, 343b, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

^{8/} Por. Ajschylos *Prometeusz w okowach*, w. 318–319, przeł. S. Srebrny, w: Ajschylos *Tragedie*, Warszawa 1954.

^{9/} Dla ścisłości: Rozkaznik ten funkcjonuje jako „skrzydlate słowo”, choć u Fredry (*Zemsta*, a. I, w. 35) jest „zna proporcją, mocium panie”.

^{10/} Por. rozdz.: *Moralna problematyka przyjemności*, w: M. Foucault *Historia seksualności*, t. 2, przeł. T. Komendant, Warszawa 1995.

Dociekania

najprościej: mężczyzna może nie ejakulować i wtedy panuje nad sobą, co daje mu prawo do tego, aby panować nad kobietą, a więc – aby ejakulować. (Jak widać, ejakulacyjna *askesis* starożytnych nie ma nic wspólnego z ascezą chrześcijańską, której modelem jest dziewictwo, nie zaś trzymanie się miary w sprawach Afrodyty).

Jeśli mężczyzna-filozof idzie o krok dalej i – jako filozof – praktyk seksualnych nie uprawia w ogóle, to przecież jedynie po to, aby wzmóc swoją płodność, przenosząc ją w wymiar duchowy, gdzie w pedagogicznym obcowaniu z młodszym współpartnerem jest nie tylko płodzącym, lecz również akuszerem i piastunem tego, co najlepsze, gdyż nieśmiertelne. „A cóż się winno rodzić w duszy? – pyta Platon, którego *Ucztę* tu relacjonujemy. – Rozum i wszelkie inne dzielności”. „A największy rozum – to ten [...], któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość”¹¹. W ten sposób dopełnia się geneza męskiej rozumności. Opanowanie rodzi opanowanie. A to przejmuje panowanie jako nieśmiertelna i czysta idea, czy też (co na jedno wychodzi) jałowa i martwa abstrakcja.

Jeśli męskie bycie-sobą traktować jako paradygmatyczny punkt odniesienia, to (zgodnie z Arystotelesowskim schematem kobiety – niedoskonałego samca) kobiece nie-bycie sobą jawić się będzie jako niedostatek, jako brak męskiej aktywności i męskiej cnoty, jako pasywność nieumiarkowania i nieopanowania. W rzeczy samej, kobieta jako istota menstruująca nie panuje nad cykliczną dynamiką swego funkcjonowania. Owo niepanowanie wszakże było – z dawien dawna – rozumiane jako uczestnictwo w mierze bardziej podstawowej niż wszystkie miary wyabstrahowane przez męską mądrość, a mianowicie jako uczestnictwo w rytmie przemian księżycy – tym, który stanowił najpierwotniejszą mowę przemawiającej przez człowieka i do człowieka transcendencji.

Pamięć o tym przybiera postać wskazówki hermeneutycznej, pozwalającej w toposie kobiecości jako odwiecznej figurze nie-bycia-sobą dostrzec zachętę dla takiego – uparcie wstecz skierowanego – rozumienia, które w owym nie-byciu-sobą próbuje odnajdywać bycie-tego-co-inne, bycie tego, co bardziej podstawowe niż jakikolwiek produkt racjonalnej abstrakcji. Jedno z imion, jakie nosiło owo inne – przemawiające przez szaloną kobietę, czyli menadę – to Dionizos. Dlatego figura szalonej kobiety nie oznacza braku rozumu, ale zachętę dla rozumienia skierowanego w przeciwnym kierunku niż ruch platońskiej filozofii.

Rozumienie takie jest o wiele młodsze, a zarazem przecież o wiele starsze od filozofii Platona. Dlatego też u samego Platona (choć już nie u Arystotelesa) łatwo odnaleźć jego pozostałości – takie choćby, jak pomieszczona w *Fajdrosie* apologia kobiecego szału jako tego, co „ludziom i państwu helleńskiem” przynosi „największe dobra”¹².

Kobiecość spokrewnia z boskością – utrzymywali starożytni Grecy. Pokrewieństwo to można ująć w następującej – sześcioprzymiotnikowej – syntezie: oto kobieta – istota, w odróżnieniu od mężczyzny, historyczna (słowo *hystera* oznacza macicę),

^{11/} Platon *Uczta*, 209a–b, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1982.

^{12/} Platon *Fajdros*, 244a–b, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

istota maniczna (co jest inną nazwą szaleństwa), jest zarazem istotą mantyczną (czyli wieszczą). (Platon wywodzi *mantike* z *manike*, czyli sztukę wieszczą – z szaleńczej¹³). Jako maniczno-mantyczna jest kobieta istotą ekstatyczno-entuzjastyczną (czyli dosłownie: wychodzącą z siebie i przyjmującą boga). Jako taka jest ostatecznie istotą poietyczną (czyli twórczą w najstarszym tego słowa sensie), a więc taką, poprzez którą i dzięki której wydobyte i wyjawione zostaje to, co boskie.

Kobieta jest bliżej boga – utrzymywali Grecy. Skoro jednak spytać: którego z bogów? – odpowiedź wypada: przede wszystkim Apollina, potem dopiero Dionizosa. To Apollo, nie Dionizos, jest bowiem bogiem wieszczbiarstwa i jego prorokinię w Delfach, obok kapłanek Zeusa w Dodonie, wymienia Platon, rozważając „największe dobra” przynieszone przez szaleństwo. Dopiero na drugim miejscu wylicza szal misteryjny czy obrzędowy (*mania telestike*¹⁴), który można przyporządkować Dionizosowi (choć – co znamienne – jego imię i tu zostaje przemilczane).

Wydaje się więc, że standardową opozycję, zgodnie z którą Dionizos darzy szalem, a Apollo roztropnością i poczuciem miary, zastąpić wypada niewyraźną gradacją, zgodnie z którą również Apollo darzy szalem, tyle że nieco bardziej pożytecznym (dla ludzi i państw – jak powiada Platon) niż szal dionizyjski¹⁵. Wszelako ani z owej standardowej opozycji, ani z owej niewyraźnej gradacji nie ma żadnego pożytku dla filozofii, która w Dionizosie, a nie w Apollonie, upatruje patrona. Dionizos nie znaczy bowiem: szal przeciw roztropności, ani tym bardziej: jeden szal przeciw drugiemu. Dionizos dla filozofii nie oznacza w ogóle szalu, ponieważ szal dla filozofii nie oznacza w ogóle niczego, a jeśli oznacza cokolwiek, to co najwyżej nieodróżnicowane to samo, którego imię – Dionizos czy Apollo – jest najzupełniej obojętne.

A przecież szaleństwo oznacza dla filozofii bardzo wiele: oznacza – jak słusznie zauważa Giorgio Colli – źródło mądrości¹⁶. Powiedzmy więc: oznacza zawsze już utracone źródło wciąż jeszcze nieosiągniętej mądrości. Filozofia – jak sama jej nazwa wskazuje – nie jest mądrością, lecz stosunkiem do niej. Filozofia wszakże – na co jej nazwa już nie wskazuje – jest także stosunkiem do źródeł mądrości. Filozofia Greków jest apollińska – w tej dokładnie mierze, w jakiej od tych źródeł się odwa-

^{13/} Tamże, 244c.

^{14/} Tamże, 244e.

^{15/} „Wybór tej właśnie pary bogów, Apollina i Dionizosa, jest decydujący, ale przeciwstawianie ich sobie rodzi nieporozumienia. Rzeczywistość wyglądała tak, że obu bogów łączyły razem wspólne źródła kultu delfickiego: odzwierciedleniem tego w świecie ludzkim była *mania*, którą Nietzsche chciał przypisać jedynie Dionizosowi, i to pod złagodzoną postacią «upojenia»” (G. Colli *Po Nietzsche*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 41). Dodajmy, że uwaga o Nietzsche stosuje się do *Narodzin tragedii*, ale już nie do *Zmierzchu bożyszcz*, gdzie Nietzsche przyporządkowuje Apollinowi i Dionizosowi „różne rodzaje upojenia” (przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 74).

^{16/} Por. G. Colli *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991, s. 23-31.

ca. Natomiast filozofia, którą uprawiamy sami – o ile kochamy nie tylko mądrość, ale i Greków ją kochających – musi być dionizyjska. A to dlatego, że zwracając się do Greków, zwraca się do źródeł ich – i naszego – myślenia. Z punktu widzenia filozofii opozycja: apollinijski–dionizyjski nie oznacza więc dwóch odmian szaleństwa, ale dwa przeciwstawne sposoby odniesienia się do szaleństwa jako tego, co leży u źródeł.

Definicja ta wszakże pozostałaby bez znaczenia, gdyby nie nawiązywała do dwojakiego stosunku do szaleństwa, jaki praktykowali sami Grecy. Ów dwojaki stosunek wyraża się w (wyprzedzających wszelką filozofię) dwóch kluczowych dla greckiego świata instytucjach, które nazwać chcemy instytucjami organizacji szaleństwa. Idzie tu o instytucję wyroczni – z jednej strony. I z drugiej – o instytucję teatru tragicznego. Panem wyroczni jest Apollo. Panem teatru – Dionizos.

Przeciwstawność dwóch bogów najłatwiej wydobyć wtedy, gdy osadziwszy każdego z nich we właściwej mu domenie, zważać na opozycję, w jakiej domeny owe pozostają. Otóż teatr jest przeciwieństwem wyroczni jedynie z uwagi na stosunek do własnej genezy. Teatr się ku niej zwraca, wyrocznia odwraca. Teatr jest retrospektywny, wyrocznia – prospektywna. Funkcją teatru jest refleksja, funkcją wyroczni – racjonalizacja.

I dlatego, choć w teatrze kobiety nie występują, zaś w wyroczni odgrywają kluczową rolę, to przecież wyrocznią rządzi zasada męska, teatrem zaś – kobieca. Wyrocznia stanowi to właśnie miejsce, gdzie kobieta zmuszona jest stać się mężczyzną – w osobie kapłana wykładającego jej wizje. Teatr natomiast stanowi to jedyne miejsce, gdzie mężczyźni nie wstydzą się poszukiwać swej kobiecości.

Wyrocznia jest czymś więcej niż instytucją racjonalizacji szaleństwa. Jest instytucją, która dokumentuje szaleńczą genezę racjonalności jako takiej¹⁷. Oto opanowanie rodzi ideę opanowania, kontrola – ideę kontroli. Tym wszakże, co dostarcza nieodzownej, dla owej kontroli i opanowania, materii jest kobieca poietyczność, czyli – mówiąc słowami Platona – „dar przez Boga dany ludzkiej głupocie”, którego „nikt rozumny nie osiąga”, „chyba tylko we śnie”¹⁸. Dlatego też „ten, kto jest zaskoczony przez szal wieszczu i jak długo w nim pozostaje, nie jest oczywiście w stanie osądzić swoich wizji i słów”¹⁹.

Odróżniając dar wieszczania od prawa osądu i tłumaczenia, prezentuje Platon teoretyczną legitymizację dla męskiej kontroli, jakiej podlega element kobiecy. Tę

^{17/} „A choćby same boskie słowa, słowa odpowiedzi wyroczni, które wydostają się z ciemności ziemi, które Sybilla w uniesieniu w sobie odnajduje i w nieładzie z siebie wyrzuca – cóż takiego ta magma wewnętrzna, to niepojęte nawiedzenie wypowiada? Bynajmniej nie wypowiada niespójnych słów, niedorzecznych aluzji, ale takie reguły, jak «nic ponad miarę» czy «poznaj siebie samego». 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” (tamże, s. 51).

^{18/} Platon *Timajos*, 71e, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.

^{19/} Tamże, 72a.

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

samą legitymizację przedstawia w formie mitologicznej opowieść o przejściu przez Apollina wyroczni w Delfach, należącej pierwotnie do Matki Ziemi. Pole takiej legitymizacji stanowi w gruncie rzeczy (jeśli wierzyć Gravesowi²⁰) całość greckiej mitologii. Matrycę dla niewyczerpanych przekształceń tego tematu najłatwiej odnaleźć w zawartej u Hezjoda opowieści o Zeusie, który, zanim z głowy swej zrodził Atenę, musiał połknąć jej brzemienną matkę, a swą żonę – tytanekę Metis (czyli dosłownie: Mądrość). Co więcej – jak czytamy – „wchłonął ją do swego brzucha, by mu bogini wieściła, co dobre, a co niedobre”²¹.

Taka jest istota osobliwego kompromisu, jaki mężczyzna zawiera z kobietą. Mężczyzna połyka kobietę, aby przejąć obie jej podstawowe kompetencje: rodzenia i wieszczenia. W rezultacie pozostaje tak dalece męski, że jeśli rodzi – to z głowy, ale zarazem staje się tak dalece kobiecy, że jeśli mówi – to z brzucha. Sam Zeus – ojciec Apollina i Dionizosa – okazuje się patronować dwuznaczności wynikającej z osobliwego wplątania pierwiastka kobiecego w pierwiastek męski. Dwuznaczność tę próbujemy rozpisnąć na dwie składowe, odpowiadające dwóm przeciwnym ruchom. Możliwość tych ruchów zarysowuje figura mężczyzny, który połyka kobietę – po to wszakże, aby móc jej słuchać. Mężczyzna ów, rodząc ze swej głowy rozumne idee, odbiera głos kobiecie, ale zarazem pozostawia go jej, pozwalając, aby dobywał się on z głębi jego brzucha.

Otóż to wszystko, co ewokują z jednej strony słowa: przejmować, przekształcać, przeinaczać, przewycięzać; z drugiej zaś: pozwalać, dopuszczać, wydobywać, uobecniać; a więc to wszystko, co (zwłaszcza czytelnikom Heideggera) kojarzy się z dwiema radykalnie niewspółmiernymi odmianami filozofowania – to właśnie opisać chcemy jako dwie strony wyprzedzającego wszelką filozofię, zawiadującego nadzoru, któremu podlega żywioł zarazem pierwotny, szalony i kobiecy. Można nim zawiadywać przez racjonalizację. I można – przez refleksję.

Racjonalizacja przekształca chaotyczny żywioł wieszczej wizji w orędzie wyroczni – tak by przynosiło ono pożytek nie tylko ludziom, lecz nade wszystko państwu. Refleksja natomiast – której narzędziem jest teatr – pozwala w ustalonych instytucjonalnie ramach pojawić się temu, co – zda się – bez reszty i bez powrotu przekształcone, przewyciężone i zapomniane. I owo pozwolenie przynosi *polis* nie mniejszy pożytek. Zapobiega bowiem zemście tego, co – wyparte – mogłoby powrócić w sposób niekontrolowany. Toteż rację ma George Thomson, gdy przyznaje rację Arystotelesowi: „Plato zabronił tragedii, ponieważ była ona niebezpieczna dla ustalonego ustroju; Arystoteles odpowiedział, że bliższa analiza wykazuje, że przyczynia się ona do zachowania ustalonego ustroju”²².

20/ Tj., jeśli wyjść od – kluczowej dla Gravesowskiego rozumienia mitów – formuły: „Starożytna [co znaczy tu najpewniej neolityczna – K.O.] Europa nie знаła bogów” (R. Graves *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1968, s. 23).

21/ Hezjod *Narodziny bogów*, w. 899-900, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999.

22/ G. Thomson *Ajschylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1956, s. 391.

Oresteja – jedyna zachowana trylogia pierwszego z trójcy wielkich tragików – pokazuje wyraźnie, że teatr jako instytucja polityczna przywołuje to, co przed-polityczne, sięga do genezy polityki, państwa i prawa i w jedynie możliwy sposób – przez refleksyjne przypomnienie – daje miejsce tym elementom, na które w ustalonej strukturze *polis* miejsca już nie ma. Ustanowienie instytucji areopagu przedstawia Ajschylos jako wyrok Ateny (córci-bez-matki), która niewinniając matkobójcę – Orestesa, przyznaje słuszność Apollinowi reprezentującemu prawo patriarchalne (prawo Agamemnona: męża i ojca, którego mścicielem jest Orestes) – przeciwko reprezentującym naturalne prawo macierzyńskie Eryniom. Wszelako krytyka feministyczna, która zauważa: oto Ajschylos odrzuca prawo macierzyńskie! – nie dostrzega tego, że sam Ajschylos niczego nie odrzuca; przeciwnie: zwraca się i sięga ku temu, co odrzucone i co na mocy tego zwrotu jest obecne po dziś dzień jako jedno ze źródeł zasilających nurt wspomnianej wyżej krytyki.

Gdzie wszakże ukrywa się Dionizos? Otóż jeśli teatr tragiczny pełni swą funkcję, odsyłając do genezy tego, co polityczne, to odsyła przede wszystkim i w każdym wypadku – gdyż niezależnie od tego, co tematycznie przedstawia – do własnej genezy. A znaczy to, ni mniej ni więcej: do tego, kogo szukamy.

Pisze o Ateńczykach Karl Kerényi: „kiedy jakaś tragedia im się nie podobała, mówili oni ze wzgardą: *Ouden pros ton Dionyson* («To nie ma nic wspólnego z Dionizosem!»). Gdyby sąd ten dotyczył wyłącznie tematyki, wówczas jedynie nader szczupła liczba tragedii miałaby coś wspólnego z Dionizosem. Nie był to zarzut natury materialnej, lecz potępienie powierzchowności sztuki, jej oderwania się od boga, w którego świętym okręgu ją wykonywano»²³. Dionizos oznacza więc wymiar głębi, oznacza ukryty początek: to, ku czemu tragedia odsyła, choć wcale o tym wprost (jeśli pominąć Eurypidesowe *Bachantki*) nie wspomina. Dionizos wszakże oznacza również sposób, metodę, oznacza nie tylko „co”, ale i „jak” owego odsyłania, nie tylko podstawę, ale i skierowany ku niej ruch przekraczania samego siebie.

W przypadku widza tragicznego ruch ów, czy raczej poruszenie, nosi podwójną nazwę: litości i trwogi. To tragiczna *mimesis* – powiada Arystoteles w *Poetyce*²⁴ – a ściślej – jak dalek precyzuje – to przedstawienie „nieszczęścia człowieka, który jest do nas podobny”²⁵ wzbudza te uczucia. Skoro jednak spytać: jak jest możliwe, aby w innym, nawet w wrogu – obrońcy Troi czy perskim najeźdźcą – dostrzec człowieka podobnego do nas?²⁶ – to trzeba odwrócić formułę z *Poetyki* i stwierdzić:

^{23/} K. Kerényi *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 276.

^{24/} Por. Arystoteles *Poetyka*, 1449b, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1983.

^{25/} Tamże, 1453a.

^{26/} „Ale greckie poczucie całkowitego zrównania ludzi wobec losu tworzy tę dzielność najwyższej miary, która także jest z ducha grecka, a która pozwala nam dostrzegać w nieprzyjacielu istotę taką, jak my, co więcej «nas samych», tyle że rzuconych w inną, krańcowo odmienną sytuację. Skazuje się nieprzyjaciela na bezlitosny los, gdyż taki sam akceptuje się i dla siebie” (N. Chiaromonte *Lektury greckie*, przeł. S. Kasprzyśkiak, „Res Publica” 1991 nr 2, s. 81).

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

to nie podobieństwo wzbudza coś, co – lekceważąco – zwie się uczuciami, lecz odwrotnie: uczuciowa, empatyczna, transgresywna, a więc dionizyjska czy – inaczej mówiąc – kobieca natura człowieka greckiego pozwala mu być widzem tragedii, a właściwie więcej niż widzem, gdyż kimś, kto – w pewnej mierze – utożsamia się z przedstawionym bohaterem tragicznym.

Formuła „w pewnej mierze” ma przypominać, iż teatr tragiczny nie jest prostym wyzwoleniem, lecz złożonym sposobem organizacji szaleństwa. To znaczy: jeśli rozbudza dionizyjską, transgresywną naturę człowieka, to tylko po to, aby ją powściągnąć, czyli – mówiąc słowami *Poetyki* – „przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do «oczyszczenia» [katharsis] tych uczuć”²⁷.

Szał, którym darzy Dionizos, jest nagrodą dla jego czcicieli, karą – dla oponentów. Jest błogosławieństwem i przekleństwem, jest lekarstwem i trucizną, czyli tym, co Grecy zwą *pharmakon*. Dionizyjska umiejętność to od początku umiejętność homeopatii, czyli leczenia podobnego podobnym. Umiejętność taką posiadły – wspomniane przez Platona w *Prawach* – „niewiasty leczące szal Korybantów” (czyli „opętanie bakchiczne”) za pomocą „tanecznych ruchów i śpiewnych kadencji”²⁸.

Teatr wszakże (jak słusznie zauważa autor wstępu do polskiego wydania *Poetyki*) nie ogranicza swego działania do „grupy ludzi nerwowo chorych”²⁹. Nie ogranicza także swego działania do ludzi zdrowych – na których sprowadzałby chorobę, aby ją leczyć (co Thomson przypisuje bractwom Korybantów³⁰). Teatr odnosi się raczej do owej uniwersalnie ludzkiej – choć zazwyczaj nieujawnionej – choroby, która – mówiąc najprościej – polega na odcięciu człowieka od tego, od czego człowiek pochodzi. Teatr wszakże odnosi się do owej choroby w taki sposób, iż zapobiega chorobie o wiele groźniejszej, która – mówiąc najprościej – polegałaby na powrocie człowieka do tego, od czego człowiek pochodzi³¹.

Teatr organizuje więc powrót kontrolowany, powrót, który nie jest rzeczywistym powrotem, lecz jedynie rozumiejącym zwróceniem-się-wstecz. Dlatego z perspektywy filozofii samorozumienia – której ani na moment nie porzucamy – teatr tragiczny jest elementarną tegoż samorozumienia krystalizacją. Tak też zasada *katharsis* jest zasadą kontrolowanej transgresji, czyli takiego użycia litości i trwogi, które czyni z nich narzędzie ludzkiego samorozumienia, nie pozwalając, aby to one zawiadnęły człowiekiem.

27/ Arystoteles *Poetyka*, 1449b.

28/ Platon *Prawa*, 790d–e, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.

29/ H. Podbielski *Wstęp*, w: Arystoteles *Poetyka*, s. LXXIII.

30/ Por. G. Thomson *Aischylos...*, s. 385.

31/ Gdybyśmy chcieli iść szlakiem psychologii analitycznej, powiedzielibyśmy tu o stanie podwójnego zagrożenia, w jakim pozostaje człowiek – zawieszony między nerwicą a psychozą, między niebezpieczeństwem skostnienia osobowości, która nie dopuszcza do siebie treści nieświadomych, a niebezpieczeństwem jej rozplynięcia się w nieświadomości. Por. C.G. Jung *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 102–105.

Dociekania

Zasada *katharsis* umożliwia w ten sposób dionizyjską wykładnię apollińskich formuł. „Poznaj siebie samego” będzie znaczyć: poznaj siebie samego – ale tylko stając się innym! Natomiast „Niczego nad miarę” znaczyć będzie: stań się innym – ale tylko w pewnej mierze!

Zasada powściąganego nie-bycia-sobą jest wszakże tylko drugą stroną zasady spotęgowanego i zwielokrotnionego nie-bycia-sobą. Dlaczego bowiem widz tragedii przekracza siebie ku tragicznemu bohaterowi? Tylko dlatego, że ten ostatni również przekracza siebie – ku temu, co można nazwać tragiczną *arche*.

„Tragedia nie może przecież istnieć bez akcji, może natomiast istnieć bez charakterów”³² – zauważa Arystoteles. Otóż akcja owa ujawnia coś, co przekracza jakikolwiek charakter, coś, co – mówiąc słowami Paula Ricoeura – „musi się zderzyć z opierającą mu się wolnością, odbić się niejako od niezłomności bohatera i w końcu go zdruzgotać”³³. Zdruzgotać – dopowiedzmy – jako charakter właśnie, czyli jako opierającego się na sobie i kształtującego siebie mężczyznę. Po co? By uczynić zeń – dopowiedzmy do końca – cierpiącego, a przez cierpienie rozumiejącego człowieka. Człowieka – czyli mężczyznę, który stał się kobietą (choć tylko w pewnej mierze!).

„Zeus to bowiem czleka wwiódł na rozumu drogę: «Cierp i cierpieniem ucz się» – rzekł”³⁴ – głosi chór w *Orestei*. Tak jak *pathos* litości i trwogi umożliwia widzowi tragedii rozpoznanie siebie w jej bohaterze, tak cierpienie – czyli *pathos* po prostu – umożliwia samemu bohaterowi rozpoznanie siebie w tym, co mu przeznaczone. W obu wypadkach to, co zwie się uczuciem, nie stanowi żadnego „uczucia” (we współczesnym sensie tego słowa), ale warunek możliwości i zarazem narzędzie tragicznego rozumu.

Bohater tragiczny – stwierdza Arystoteles – „nie wyróżnia się osobliwie ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś zbłądzenie”³⁵. Zbłądzenie, czyli wina tragiczna (*hamartia*) stanowi o bolesnej bliskości pierwiastka ludzkiego i boskiego, co najbrutalniej formułuje (znany z Platońskiego przekazu) dwuwiersz Aj-schylosa: „Zaszczepia ludziom winę bóg, gdy jakiś dom wygubić chce”³⁶.

„Kiedy ktoś takie rzeczy mówi o bogach, będziemy się gniewali i chóru mu nie damy”³⁷ – ostrzega Platon, demaskując mimochodem słabość swego własnego – moralizującego – stanowiska. Moralista bowiem chciałby winę tragiczną sprowadzić do niedoskonałości charakteru, przed którą można przestrzegać i której można zapobiegać. Jeśli jednak pycha i zaślepienie, *hybris* i *ate* – a więc dwie główne po-

32/ Arystoteles *Poetyka*, 1450a.

33/ P. Ricoeur *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986, s. 205.

34/ Aj-schylos *Agamemnon*, w. 174–176.

35/ Arystoteles *Poetyka*, 1453a.

36/ Platon *Państwo*, 380a.

37/ Tamże, 383c.

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

staci winy tragicznej – stanowią udział, czyli *moira* człowieka, jeśli więc stanowią sposób, w jaki przemawia przezeń nierozpoznany początkowo, lecz domagający się rozpoznania głos – stojącej poza dobrem i złem – boskości... cóż wtedy pozostaje moralisście, który trwa przy swoim moralizmie? Jedyne „nie dać chóru” Ajschylo-sowi, który taką *moira* głosi.

Moira (część i zarazem bogini) oznaczała dla Greków to, co udzielone i zawsze również to, co udzielające. W ten sposób *moira* kojarzy się z *daimon*, który – jak wy-wodzi Thomson – oznacza – na mocy etymologii – „Wydzielacza, czyli ducha przodków, który wyznacza *moira* każdego człowieka”³⁸.

Po co o tym mówimy? Otóż gromadzimy (nader pospiesznie) słowa, które za-znaczają przejście od *ethos* (charakter) do *daimon* – gdyż spieszno nam do nastę-pującej konkluzji: Jeśli tragedia dzieje się właśnie w tym przejściu; więcej: jeśli po-lega na tym właśnie przejściu – to cały dyskurs na jej temat można zwinąć do (i roz-winąć z...) najkrótszej chyba i na pewno najważniejszej formuły antropologii, jaką pozostawiła myśl starożytna. Mowa o fragmencie 119 Heraklita: *Ethos anthropo daimon*.

Fragment ten – jeśli przełożyć go: „Dla człowieka charakterem jest bóg” – za-wiera definicję człowieka tragicznego. A zarazem zawiera definicję człowieka an-ty-tragicznego – jeśli przełożyć go: „Dla człowieka charakter jest bogiem”.

Słowa *ethos* oraz *daimon* można przekładać rozmaicie. Jednak wszystkie odpo-wiadające tej różnaitości różnice nie mają większego znaczenia w obliczu tej jedynej różnicy, która odpowiada relacji składniowej między *ethos* a *daimon*³⁹. Jeś-li *ethos* jest orzecznikiem, a *daimon* podmiotem, różnica między nimi daje miejsce tragicznemu rozumieniu człowieka, natomiast w wypadku przeciwnym⁴⁰ – rozu-mienie takie skutecznie eliminuje. Pytanie o podmiot gramatyczny okazuje się w ten sposób pytaniem o podmiot jako taki, pytaniem o *hypokeimenon*, o to, co leży-pod i co jest tym lub owym tylko dlatego, że jest po prostu. Lekcja: „Dla człowieka charakterem jest bóg” znaczy, że bóg jest i dlatego jest tym, co dla człowieka najbliższe (w sensie metaforycznym: charakterem). Lekcja: „Dla człowieka charakter jest bogiem” znaczy, że charakter jest i dlatego jest tym, co dla człowieka najwyższe (w sensie metaforycznym: bogiem).

38/ G. Thomson *Ajschylos...*, s. 55.

39/ Istnieją oczywiście przekłady, które tak osobiście tłumaczą *ethos* i *daimon*, że obojętne się staje, które jest podmiotem, a które orzecznikiem. Tak czyni Heidegger, tłumacząc *ethos* jako *der Aufenthalt* (miejsce pobytu), a *daimon* jako *das Offene für die Anwesenung des Gottes* (to, co otwarte na uobecnianie się boga) (M. Heidegger *Brief über den „Humanismus”*, w: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, s. 356).

40/ Tłumaczenia fragmentu 119 mieszczą się zwykle w tym drugim schemacie składniowym. Tak czyni Diels, przekładając *Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon* (H. Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1960, s. 177). Tak czynią również tłumacze polscy: Krokiewicz (por. *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 149); Kupis (por. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór J. Legowicz, Warszawa 1969, s. 81); i Leśniak (por. *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 192).

Dociekania

Człowiek, dla którego charakterem jest bóg: człowiek daimoniczny, tragiczny, dionizyjski, kobiecy – przekracza siebie ku temu, co najbliższe, lecz przecież radykalnie inne. Natomiast człowiek, dla którego charakter jest bogiem: człowiek etyczny, platoński, apolloński, męski – nie przekracza siebie w ogóle, lecz opierając się na sobie, kształtuje siebie podług rozumnej miary.

Najdalsi jesteśmy od jakichkolwiek domniemań w kwestii tego, co właściwie Heraklit myślał o człowieku. Możemy co najwyżej zaryzykować tezę, że tak jak Zeus wchłania Metis, aby zrodzić Atenę, tak Heraklit przyswaja pojęcie *daimon*, aby wyartykułować pojęcie *ethos*. Zarówno Zeus, jak i Heraklit stanowią dla nas jedynie figury – czyli znaki – użyte, aby oznaczyć myślowe rozdroże, na którym pojawia się pytanie: czy iść drogą dionizyjską, czy apollońską, drogą refleksji czy drogą racjonalizacji? Pytanie to pojawia się – choć nikt go przecież nie zadaje: filozofia Greków wstępuje na drogę racjonalizacji, aby doprowadzić do miejsca, w którym formuła „powrotu do Greków” skazuje filozofię na drogę refleksji.

Grecy (cokolwiek to miano oznacza: czy Greków Schillera, czy Nietzschego, czy Greków Heideggera, czy Hanny Arendt), pozwalając nowożytnemu człowiekowi na odkrycie różnicy, pozwalają mu na refleksję, czyli zrozumienie tego, kim jest, poprzez – owocne w swej daremności – doświadczenie tego, kim nie jest. Wszelako zamiast pytać: czy powrót do Greków musi nieuchronnie doprowadzać powracającego do samego siebie? – próbujemy zapytać: czy ów powrót do siebie nie może, mimo wszystko, doprowadzić do Greków? I próbujemy odpowiedzieć: może – o ile tylko powrót ów pozwala prowadzić się samym Grekom na drodze refleksji, o ile więc im samym pozwala na odkrycie różnicy. Słowem: idzie o powrót do takich Greków, którzy sami powracają – do swoich własnych Greków.

Takim Grekiem Greków jest oczywiście Dionizos. Imię to, nazywając ruch powrotu do źródła, nazywa zarazem samo źródło, poza które powracać już nie sposób. I taki właśnie Dionizos jest zarazem nieobecny i obecny – nie dla antycznej filozofii wszakże, lecz raczej dla widowni teatru tragicznego, który powierzchownie „nie ma z nim nic wspólnego” i który zarazem stanowi z nim jedno.

Dionizos jako żywy wymóg nie-bycia-sobą daje się spotkać na ścieżce, na której, za sprawą uczuć transgresywnych – litości i trwogi oraz cierpienia – widz, poprzez aktora, próbuje utożsamić się z bohaterem tragicznym, a ten – ze swoją *moira*, czyli boskim udziałem.

Ale Dionizos oczekuje zarazem u końca takiej ścieżki czy raczej splotu rozwidlających się, zbiegających i coraz mniej wyraźnych, a przecież prowadzących wciąż ku niemu ścieżek. Oto widz, poprzez aktora, może próbować utożsamić się nie tylko z reprezentowanym przezeń bohaterem, ale zarazem z tym, co stanowi genezę aktora, a więc z rolą przodownika chóru dytyrambicznego, który z kolei wywodzi się od kapłana Dionizosa reprezentującego samego boga⁴¹.

Inny – lepiej spenetrowany – wariant tego szlaku wiedzie nie poprzez aktora, ale poprzez pojawiający się na orkestrze chór – ten, w którym (żeby powtórzyć za

^{41/} Por. G. Thomson *Ajschylos...*, s. 188.

Okopień Dlaczego to nie Apollo, lecz ...

Nietzschem) „publiczność attyckiej tragedii odnajdywała samą siebie”⁴². Nietzsche – jak wiadomo – nie wspomina jednak o tym, że męska publiczność tragedii – poprzez mężczyzn-obywateli sprawujących szaczną liturgię uczestnictwa w chórze – „odnajdywała samą siebie” w postaciach kobiecych, w które zazwyczaj chór się wcielał (postaciach Danaid, Okeanid, Dziewic Tebańskich czy Erynij – żeby przywołać zachowane tragedie Ajschylosa).

Konstytutywny dla chóru tragicznego żywioł kobiecy to żywioł przechodni, który wywołując w widzu tragedii ruch nie-bycia-sobą, przedłuża ten ruch poza granice chóru. Kobiecość chóru nie zatrzymuje przecież i nie przykuwa widza, ale odsyła go, otwierając na samą zasadę akcji tragicznej i zarazem na pochodzenie tragedii jako takiej.

Tragedia pochodzi od chóru dytyrambicznego. To pochodzenie jest nie tylko wiadome (dla filologów – od Arystotelesa i jego *Poetyki* poczynając⁴³), ale też – poniekąd – widome, tj. uobecnione przez samą obecność chóru tragicznego jako elementu tragedii. Chór bowiem odsyła do własnej genezy, to zaś oznacza, że odsyła do tego, co odsyłające, tj. wywołuje ruch powrotu do tego, co samo powraca. Kobiecość chóru tragicznego polega bowiem na tym, że – poprzez wcześniejsze formy: dytyrambu stojącego i dytyrambu procesyjnego – odsyła do kobiecości tajnych związków (*thiasoi*) dionizyjskich, z których dytyrambiczna procesja się wywodzi⁴⁴; odsyła więc do kobiecego rytuału, który, naśladując śmierć i powtórne narodziny Dionizosa, próbuje utożsamić się z tym, co naśladuje, a więc pozwolić swym uczestniczkom stać się jednym z rozrywanych i pożeranych bogiem.

Platon w *Ionie* opisuje „długi łańcuch entuzjastów”⁴⁵, zapoczątkowany przez boga, który – porównany do kamienia magnetycznego – przyciąga i przenika poetę, za jego pośrednictwem śpiewaka i aktora, a następnie widza⁴⁶. Łańcuch, który filozofa samorozumienia (piszącego niniejsze) łączy z Dionizosem, jest o wiele dłuższy i składa się z trudnej do policzenia liczby ogniw. Co gorsza, moc, która sprzęgać ma te ogniwa, nie od boga płynie, lecz – najwyraźniej – z przeciwnego krańca owego łańcucha: z ustanowienia filozofii, która Dionizosa powołuje na swego patrona.

Filozofia samorozumienia – rzekłby ktoś – jest zatem filozofią podmiotu i granic podmiotu nie przekracza. W istocie! To właśnie próbujemy – od początku do końca – pokazać. Filozofia samorozumienia nie przekracza granic podmiotu, ale tylko i wyłącznie dlatego (i to ją różni od filozofii samowiedzy), że sam podmiot przekracza granice tego, co filozofowie, nagminnie i notorycznie, za podmiot uznawali.

^{42/} F. Nietzsche *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 70.

^{43/} Por. Arystoteles *Poetyka*, 1449a.

^{44/} Por. G. Thomson *Ajschylos...*, s. 176–177.

^{45/} Platon *Ion*, 533 e, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

^{46/} Por. tamże, 535e–536a.

Dociekania

Otóż podmiot – w pełni swego sensu – odznacza się tą właśnie dwuznacznością, którą odnajdujemy wciąż w imieniu Dionizosa (a której zupełnie pozbawione jest pojęcie *ego* – Kartezjańskie, Kantowskie, Fichteańskie czy jakiegokolwiek). Podmiot oznacza bowiem podstawę i podłoże (o czym wiedzieli Grecy, używając słowa *hypokeimenon*). Oznacza zarazem (właściwie dla człowieka nowożytnego) usiłowanie bycia-u-podstawy, a więc pod-stawienie-się, pod-rzucenie, pod-miecenie. Następnie: podmiot oznacza więcej niż usiłowanie, oznacza uzurpację bycia-u-podstawy. Uzurpacja owa wymaga spłaszczenia dwuznaczności, wymaga kompresji sensów, czyli wzięcia drugiego z nich za pierwszy (wzięcia tego, kto się podstawia – za samą podstawę). Ale uzurpacja ta – choć owocuje złudzeniami filozofii samowiedzy – pozostawia przecież otwartą możliwość filozofii samorozumienia, która odróżniając oba sensy podmiotu w ich wzajemnej przynależności, pozwala człowiekowi na bycie-w-drodze ku prawdzie nie mieszczącej się w orbicie nowożytnego *ego cogito*.

Toteż filozofia, która powołuje Dionizosa na swego patrona oraz ustanawia go jako nieprzekraczalny punkt odniesienia, nie dlatego jest filozofią podmiotu, że ustanawia oraz powołuje..., ale dlatego, że jej aktywność możliwa jest jedynie w przestrzeni zastanych i czekających na ożywienie sensów, w przestrzeni, w której Dionizos stanowi granicę dla łańcucha kolejnych – cofających się ku niemu po śladach – podstawień-pod.

Filozofia jako filozofia podmiotu zakłada zawsze próbę podstawienia się pod..., czyli utożsamienia się z..., a więc wzięcia na siebie pewnej egzystencjalnie fundamentalnej roli. Ale filozofia podmiotu jest możliwa jako filozofia tylko dlatego, że to utożsamienie możliwe nie jest, że każda jego próba nie wiedzie po prostu do celu, lecz pozostawia ślady swych niepowodzeń, które – odłożone – dają się zbierać, odczytywać i wypowiadać, stanowiąc o tworzącym *logos* filozofii doświadczeniu różnicy, doświadczeniu mnogości zapośredniczeń, które, oddzielając mnie od Dionizosa, sprawiają, iż jestem nie Dionizosem, lecz dionizyjskim filozofem, czyli filozofem po prostu.

I tak trwają osobliwe łowy – gdzie nie tylko Dionizos broni się wciąż przed siecią logosu, ale i *vice versa* – uzbrojony w tę sieć filozof broni się przed Dionizosem i unika żalostnego losu sobowtóra boga.