

**RACJONALNOŚĆ W FUNKCJONOWANIU
ORGANIZACJI**

Kultura - Społeczeństwo

pod redakcją Tomasza Drewniaka

OFICyna WYDAWNICZA PWSZ W NYSIE
NYSa 2009

RECENZENT
prof. zw. dr hab. Julian Maliszewski

KOREKTA I ADJUSTACJA
Konrad Szcześniak

PROJEKT OKŁADKI
Ryszard Szymończyk

SKŁAD I ŁAMANIE
Ewa Bernat

SEKRETARZ OFICYNY
Tomasz Drewniak

Monografia nr 2 z serii
Racjonalność w funkcjonowaniu organizacji

© Copyright by
Oficina Wydawnicza PWSZ w Nysie
Nysa 2009

ISBN 978-83-60081-27-3
ISBN 978-83-60081-28-0 tom I
ISBN 978-83-60081-29-7 tom II

OFICyna WYDAWNICZA PWSZ W NYSIE
48-300 Nysa, ul. Armii Krajowej 7
tel.: 077 4090567
e-mail: oficina@pwsz.nysa.pl
<http://www.pwsz.nysa.pl/oficina>

Wydanie I

Druk i oprawa
Wydawnictwo i drukarnia PRINTPAP
ul. Starorudzka 10/12, 93-418 Łódź
Tel. 042/ 645 0339, fax. 042/ 645 2346
biuro@printpap.pl www.printpap.pl

Spis treści

Tomasz Drewniak Wstęp: Pomiędzy racjonalnością a rozumem	5
Ewa Smolka-Drewniak Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Ateny i Sparta	13
Ewa Smolka-Drewniak Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Patologie erotyki	42
Janusz Kawalec Koncepcja obiektywizmu gospodarczego Jana Bobrzyńskiego jako próba skonstruowania racjonalnego modelu życia gospodarczego i społecznego	78
Arkadiusz Barut Rozum indywidualny i rozum zbiorowy. Konserwatywna idea racjonalności nadjednostkowej	95
Tomasz Drewniak Technika, nauka i filozofia. Przyczynek do heideggerowskiej interpretacji istoty racjonalności	116

Pomiędzy racjonalnością a rozumem

W obiegowym już przeświadczeniu człowiek znaczy tyle, co istota rozumna: *animal rationale*. Istota, która posiada rozum, a poprzez niego wchodzi w posiadanie świata. Takie przekonanie nie jest ani pierwotne, ani wystarczająco uzasadnione, a nadanie mu charakteru budzącej samozadowolenie oczywistości nie stanowi bynajmniej decydującego argumentu na rzecz rozumności, co najwyżej wyraża utratę cnoty rozumu – rozsądku. Wręcz przeciwnie: jak wskazuje tradycja intelektualna Zachodu, z rozumnością wiąże się problematyczność – początkowo bytu, następnie zaś samego rozumu. Mówiąc inaczej, rozumność objawia się właśnie w zdolności do dostrzegania owej problematyczności.

Pierwsze określenie człowieka – *dzoon logon echon*, zbyt często bezrefleksyjnie utożsamiane z *animal rationale*, podkreśla, iż charakteryzująca go *differentia specifica* kryje się w mowie. Występujące tutaj słowo „logos” oznacza wyjawianie się bytu w całości. Grecka mądrość dodaje, że choć byt posiada charakter samo-oferowania się (samo-wschodząca *physis*), to sam z siebie nigdy nie przedstawia się bezpośrednio takim, jaki jest. Człowiek, jak możemy to zauważyć, analizując proces rozwoju nauki czy proces kształtowania się świadomości, usiłuje odkryć to, co skrywa się poza bezpośredniością zjawiska, czy mówiąc inaczej – usiłuje odkryć istotę rzeczy (każda wiedza zakłada określony obszar przedmiotowy, który „zgłębia”, opisując go i wyjaśniając). Tradycja klasyczna nastawia człowieka na jawność bytu, uznając jednocześnie rozum za najdoskonalszy sposób jej ujmowania, wskazuje też, że dobre życie jest zarówno rezultatem poznania prawdy, jak i jej warunkiem.

To właśnie nowożytność wyraźnie dostrzega w perspektywie kształtujących się nauk problem rozumu, jego rozwiązanie ma prowadzić do ukonstytuowania nauki obejmującej całość bytu. Zastana postać rozumu, określona poprzez mariaż filozofii i teologii, prezentuje się jako

nienaukowa i nieracjonalna. Kartezjusza, kładącego podwaliny pod gmach współczesnej matematyki i fizyki, zaprzęta idea rozumu jednorodnego oraz będącej jego przejawem *mathesis universalis*.

Kant dostrzega, że prawomocne ugruntowanie rozumności naukowej wiąże się ze wskazaniem ograniczeń samego rozumu teoretycznego. Aktywności poznawczej mieszczącej się poza obszarem matematycznego przyrodoznawstwa, która nie wpisuje się w charakteryzujący je model nauki ścisłej, nie można utożsamić z tym, co irracjonalne. Jej pozaracjonalność nie oznacza bowiem nierozumności. Zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu* wielość przejawów rozumu znajduje uzasadnienie w jego wewnętrznym zróżnicowaniu i wzajemnej odpowiedniości poszczególnych obszarów – w architektonice samego rozumu.

Z kolei dekompozycja gmachu rozumu objawia się w doświadczeniu niezbieżności racjonalności, prawdy i szczęścia: F. Schiller dostrzega „pokawałkowanie” człowieka wprzęgniętego w racjonalną organizację społeczeństwa. A. Schopenhauer widzi w poznaniu racjonalnym narzędzie ślepej i przynoszącej cierpienie mocy. Dionizyjskość F. Nietzschego oznacza afirmację całości życia wraz z należącym do niego cierpieniem. Kontestacja rozumu – dodajmy – towarzyszy gwałtownemu rozwojowi nauki i techniki oraz racjonalizacji życia codziennego.

Czy w konsekwencji doświadczenia wyżej zarysowanej niezbieżności nie należy zadowolić się konstatacją postmodernizmu, iż rozrzucone i zdekonstruowane fragmenty rozumu nowożytnego charakteryzuje (do)wolność konfiguracji? Czy jednak rozbrat z nowożytną formacją intelektualną nie staje się zbyt często rozbratem z samym rozumem? Czy zadaniem badacza, prócz eksplorowania „wycinka rzeczywistości” nie jest także namysł nad sensem tej aktywności? I dalej: czy rezygnacja z poszukiwania określonej jakości rozumu nie pociąga za sobą bylejakości myślenia i życia? Pytania te uwidaczniają także, że „zwinięcie” rozumu musi z koniecznością, by odwołać się tutaj do klasycznego tropu, dokonywać się za jego sprawą. Podobnie jak każda krytyka czy unieważnienie filozofii należy już do jej dziedziny – w istocie jest dyskursem w jego granicach. Granice owe nie posiadają zresztą raz na zawsze ustalonej postaci: poruszanie się w ich obrębie okazuje się ich każdorazowym fundowaniem. Racjonalnej formuły rozumu ostatecznie ugruntowanego – „rozumu uspokojonego” nie zwieńcza zatem formuła „dania sobie spokoju z rozumem”.

Racjonalność, stanowiąc punkt odniesienia, wręcz ześrodkowania dla dokonującej się w niniejszej książce pracy myślowej, prezentuje się zatem jako jedna, choć bynajmniej nie jedyna z epifanii rozumności. I właśnie jako punkt odniesienia skorelowana została z tym, co się od niej odróżnia – ją poprzedza, przenika, wykracza poza oraz stanowi dopełniające ją peryferia. Horyzont tego obszaru wyznacza rozumność. Wprawdzie racjonalność jawi się jako jej nowożytny *modus*, lecz nie wypełnia jej znaczenia. Wzajemny stosunek rozumu i racjonalności, przybierający postać toczącego się pomiędzy nimi sporu, wyznacza pole problemowe przedkładanej monografii. Rozum bowiem spotyka się tutaj z materią, która opiera się całkowitemu podporządkowaniu kryterium racjonalności zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. Przebiegając wskroś badanego przez siebie obszaru, prowadzi do pytania o charakter własnej istoty; przechodzi zatem od „rozumu stosowanego” do rozumu samokrytycznego, przeglądającego się w swoich epifenomenach, albowiem wszelkie stosowanie skorelowane jest z kształtowanym poprzez namysł nad własnym sensem dostosowywaniem się do materii, z którą obcuje.

Pierwszy tekst – konstruując model teoretyczny pozwalający badać wzajemnie związki pomiędzy kobiecością, boskością i grecką *polis* – ogniskuje rozważania nad, manifestującą się w tragediach Eurypidesa, zależnością pomiędzy (nie)porządkiem erotycznym a (dez)organizacją miasta-państwa (Ewa Smolka-Drewniak, *Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Ateny i Sparta*). Już w oczach starożytnych kunszt tragiczny Eurypidesa był raczej rezultatem świadomej aktywności twórczej wiążącej się z niezrównaną erudycją, aniżeli zasługą poetyckiego natchnienia. F. Nietzsche uważa wręcz, że uwidaczniająca się w tragediach Eurypidesa krytyczna ocena greckiej kultury (bóstw, herosów, współczesnych mu Greków) stanowiła sceniczne ucieleśnienie sokratejskiego racjonalizmu. Autor *Bachantek*, poszukując modelu właściwie zorganizowanego państwa, konfrontuje ze sobą Spartę i Ateny. Ta pierwsza, uznając władzę matki nad synami, przyznając kobietom własny majątek, a także sankcjonując możliwość ich związków z wieloma partnerami, zawiera w sobie pierwiastki destabilizujące jej ustrój i cały świat grecki: pożądanie, chciwość i przemoc. Z kolei Ateny swój porządek polityczny opierają na konsekwentnym ograniczeniu swobody kobiety i wykluczeniu jej z wpływania na bieg spraw politycznych. Tym samym Eurypides, dla którego warunki sensowności skorelowane są z tradycją i praktyką polityczną Aten, konsekwentnie odwzorowuje

zasadę organizującą ateńską *polis*: jest rzecznikiem wykluczenia kobiety z wpływania na bieg bieżących wydarzeń w mieście, jednocześnie podkreśla, że miasto może istnieć tylko w powiązaniu z kobietą mocą. Zarazem zbyt bliznie się mężczyzny do owej mocy, poddanie się jej, jak ma to miejsce w Sparcie, grozi niebezpieczeństwem jemu samemu i jego cywilizacji, ponieważ przenosi nieracjonalność (przekraczanie miary) z erotyki na politykę.

W drugim tekście analizowany jest wpływ mającego tym razem indywidualny charakter „erosa występnego” na sferę polityczną (Ewa Smolka-Drewniak, *Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Patologie erotyczne*). Po pierwsze Eurypides przedstawia związki łączące osoby pochodzące z odrębnych porządków cywilizacyjnych: mieszając to, co jest sobie obce, wprowadzają one konflikt w *oikos* i *polis* (Medea, kobiety Agamemnona). Po drugie endogamiczny porządek greckiego społeczeństwa dopuszczał możliwość zawierania małżeństw pomiędzy bliskimi krewnymi. Kazirodztwo ściąga, zdaniem Eurypidesa, nieszczęścia i na splamiony nim ród, i na miasto, niesie bowiem z sobą ducha zguby (*alastor*). Jest ono także wykroczeniem przeciw porządkowi życia, które winno wiązać z sobą to, co młode, w przeciwnym razie życie ulega regresji. I wreszcie Eurypides krytykuje nadużycia tradycyjnego w społeczeństwie greckim *erosa* homoseksualnego, nie podziela też nowych prądów ascetycznych, które, poddając sferę erotyczną całkowitej racjonalizacji, upatrywały w kobiecie istoty koniecznej do biologicznej reprodukcji społeczeństwa, niezdolnej jednak do osiągnięcia doskonałości i tym samym niewartej uczuć mężczyzny.

Eurypides, uznając, że *eros* łączący mężczyznę i kobietę może wzajemnie prowadzić ich do doskonałości, wiąże – zgodnie z klasyczną tradycją – rozumność oraz doskonałość z umiarem. Umiarem, który – dodajmy – rozum powinien odkrywać nie tylko w badanej przez siebie dziedzinie przedmiotowej, ale w samym sobie. Wynika stąd, że erotyka i polityka nie stanowią sfer, które wymykają się rozumowi, ale nie dają się one też adekwatnie opisać i praktykować w horyzoncie rozumności ucieleśnianym w matematycznym modelu poznania ani też w kierującej aktywnością rzemieślnika wiedzy wytwórczej. Dyskursowi erotycznemu i politycznemu nie odpowiada zatem uniwersalna, konieczna i apodyktycznie pewna *episteme*, ale osadzona w określonym (wspólnym) horyzoncie (przed)rozumienia, związana z indywidualną praktyką i samo-wiedzą moralną *phronesis*.

Inność rozumu politycznego nie może wszelako oznaczać jego zasklepienia się w bieżącej praktyce politycznej, izolacji wobec pozostałych aspektów rzeczywistości (np. gospodarki, moralności, natury ludzkiej). Janusz Kawalec dokonuje rekonstrukcji koncepcji politycznej Jana Bobrzyńskiego (1882-1951), który nawiązuje do klasycznego – by przywołać w tym miejscu Platona i de Tocqueville’a – toposu krytyki demokracji, chętnie zresztą eksplorowanego przez myślicieli o różnej proveniencji, szczególnie w czasie kryzysu demokracji, jaki nastąpił po zakończeniu pierwszej wojny światowej (*Koncepcja obiektywizmu Jana Bobrzyńskiego jako próba skonstruowania racjonalnego modelu życia gospodarczego i społecznego*). Demokratyczna ideologia, a także praktyka polityczna, odwołując się do emocjonalnej warstwy natury ludzkiej, niszczą w jednostce skłonność do uznawania autorytetów oraz poszanowanie norm moralnych i prawnych. Rezultatem przerostu indywidualizmu i samowoli staje się omnipotencja i hipertrofia instytucji państwowych. Demokracja jest nieracjonalna, umożliwiając dominację partykularyzmów, bierze rozbrat z prawdą i dobrem wspólnym, czego konsekwencją jest nieefektywność związanego z nią systemu gospodarczego i społecznego. Głoszona przez Bobrzyńskiego idea obiektywizmu wskazuje na konieczność podporządkowania sfery politycznej wiedzy wyjaśniającej zjawiska gospodarcze i społeczne. Także realizacja dobra wspólnego i wartości moralnych czy osiągnięcie indywidualnego szczęścia nie są możliwe bez leżącego u ich podstaw dobrobytu. Uchwycenie podstawowych tendencji charakteryzujących gospodarkę światową okresu międzywojennego pozwala na zarysowanie projektu ustroju Polski (Bobrzyński tworzy racjonalistyczną utopię splatającą się z wątkami mesjanistycznymi), mającej przekształcić się w ośrodek skonfederowanej słowiańszczyzny, zarówno pod względem ekonomicznym, jak i kulturowym.

Mimo tego, że dyskurs polityczny potrzebuje dynamizującej go racjonalnej utopii, to jej pretensje do wyłączności ontologicznej i aksjologicznej jawią się jako jeden z najniebezpieczniejszych mitów samego rozumu (Arkadiusz Barut, *Rozum indywidualny i rozum zbiorowy. Konserwatywna idea racjonalności nadjednostkowej*). Samoułudę nowożytnego racjonalizmu odsłania konserwatyzm: kartezyjska absolutyzacja podmiotu poznającego, jakże owocna na gruncie nauk ścisłych, ustanawiając dedukcyjny model wiedzy prawomocnej, pozbawia człowieka możliwości zrozumienia rzeczywistości społecznej. Oświeceniowi i rewolucyjni „bękarcy Kartezjusza” naśladują w perspektywie

teorii i praktyki życia zbiorowego metodyczny sceptycyzm autora *Zasad filozofii*: burzą, by następnie zacząć budować od nowa.

Konserwatyzm w interpretacji Arkadiusza Baruta jawi się jako spójna strategia intelektualna: sens życia zbiorowego ujawnia się przy założeniu, że rozumność w nowożytnym znaczeniu tego słowa nie określa i nie powinna określać myślenia i działania człowieka. Do niezbywalnych momentów składających się na działanie sensowne, a więc i rozumne, należą tradycja, nawyki, doświadczenie, przesady, wreszcie rozsądek. Powściągliwość epistemologiczna konserwatysty pociąga za sobą ostrożną i umiarkowaną praktykę, gdy tymczasem absolutna pewność nowożytnego racjonalisty splata się w porządku empirycznym z bezwzględną przemocą: przekształcenie porządku społecznego znajduje swe uprawomocnienie w racjonalności samego projektu. Rozum zbiorowy, ucieleśniony w praktyce społecznej konkretnej zbiorowości, przeciwstawiony zostaje rozumowi indywidualnemu czy wręcz indywidualistycznemu, który pretenduje do rangi miary faktyczności, abstrahując zarówno od różnorodności konstytuującej istnienie, jak również od własnych ograniczeń i od osadzenia w określonym kontekście kulturowym. Celem konserwatywnej krytyki „rozumu oświecenia” staje się nie tyle rezygnacja z rozumu (racjonalności), zatopienie się w emocjach i rozmycie jednostki w zbiorowości, co wykształcenie, osadzonej przecież w europejskiej tradycji intelektualnej, zdolności „myślenia o myśleniu”, która abstrakcyjny rozum spekulatywny wzbogaca o konkretny „zmysł rzeczywistości”.

Ostrze krytyki konserwatywnej zwraca się przeciw filozofii Kartezjusza, zapoznając jednocześnie, że sama idea *cogito* wpisana jest w intelektualną tradycję Zachodu. Rozum nowożytny nie stanowi w koncepcji Martina Heideggera aberracji wobec swej przednowożytnej postaci, ale jej rozwinięcie (Tomasz Drewniak, *Technika, nauka i filozofia. Przyczynek do heideggerowskiej interpretacji istoty racjonalności*). Spełnienie metafizyki (tradycji filozoficznej) w nowożytnej nauce i technice, fundując globalny wymiar współczesnego człowieczeństwa i uprzystępniając całość bytu, zastawia zarazem dostęp do prawdy. Wszakże właśnie w technice ucieleśnia się istota rozumności: po pierwsze w źródłowym znaczeniu greckiego słowa *téchne*, oznaczającego odkrywanie tego, co skryte. Po drugie Platon przyjmuje działalność rzemieślnika (architekta) za model działania rozumnego: wiedza wsparta na (*quasi*)matematycznej strukturze staje się miarą rzeczywistości

i określa warunki skutecznego działania. Po trzecie Kartezjusz stwarza podstawy rozwoju procedury rachunkowej, która umożliwi opisanie, przekształcanie i zarządzanie rzeczywistością, w postaci nowożytnej nauki i techniki. Ta z kolei okazuje się wezwaniem całości bytu do jawienia się ze względu na użyteczność. Droga poprzez technikę nie prowadzi Heideggera do odrzucenia techniki, ale do jej przemieszczenia w obszar ukazywania (się) prawdy. Jej celem jest ukonstytuowanie rozumu, który wykraczając poza nowożytny racjonalizm, nie rezygnuje przy tym ani z prawdy, ani z techniki. Poetycko inspirowana rozumność jako *téchne*, przestając być wyłącznie homogenizującym i utrwalającym jednostronnością w ujmowaniu istnienia wytwarzaniem, przekształca się w kunszt myślenia, działania i tworzenia, który – podobnie jak nasycone indywidualnością mistrza i ustanawiające współodpowiedniość „materii” i „formy” rękodzieło – otwiera skrywające się przed ustawiająco-zastawiającym nastawieniem racjonalizmu bogactwo istnienia.

W inter- i transdyscyplinarną formułę projektu *Racjonalność w funkcjonowaniu organizacji* wpisują się także teksty zamieszczone w „siostrzanym” tomie, opatrzonym podtytułem *Gospodarka-społeczeństwo* (red. P. Bernat, Nysa 2009), którego wątkiem przewodnim stało się zagadnienie efektywności procesów wytwarzania, użytkowania i zarządzania. Obie książki wskazują na dwoistość znaczenia pojęcia organizacji i racjonalności, rozgraniczając organizację w znaczeniu skonkretyzowanym jako intencjonalnie zaprojektowany, wyodrębniony prawnie i strukturalnie podmiot gospodarczy, instytucje edukacyjne, państwo, Unia Europejska od organizacji – takich jak porządek cywilizacyjny i kulturowy, społeczność, wspólnota, które nie posiadają wyraźnie wytyczonego w momencie początku ukierunkowania i opierają się procesowi modernizacji. Z organizacjami typu pierwszego ściśle powiązana jest racjonalność jako myślenie i działanie przybierające celowo-efektywną postać, organizacje drugiego typu charakteryzuje typ rozumności, który wymyka się kryterium użyteczności i nie jest przedstawienny w postaci obiektywnie mierzalnych parametrów. Oba typy organizacji i odpowiadające im rodzaje rozumności są ze sobą skorelowane – zarówno w porządku genetycznym (racjonalność nowożytna jest, jak dowodzi M. Weber, możliwa tylko na gruncie określonej postaci kultury europejskiej), jak i w porządku wzajemnego określania, niejako nasycania się wartościami, procedurami właściwymi dla przeciwnego modelu funkcjonowania i rozumności. W tym miejscu dotykamy też sedna problemu racjonalności (rozumu): nie posiada ona jednorodnego

charakteru, a owo wewnętrzne zróżnicowanie rozumu wiąże się nierozłącznie z toczącym się odwiecznie w jego łonie sporem, którego rezultatem nie powinna być dominacja jednej z postaci rozumu lub wykluczenie innych jego form, ale ich wzajemne przenikanie się i harmonia.

Nawiązując do dobrego zwyczaju akademickiego, który bierze swój początek z przekonania, iż rozumność ma intersubiektywny charakter i kształtuje się we wzajemnej współpracy, rozpocznę podziękowania od Rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie prof. dr hab. Zofii Wilimowskiej. Jej inspiracji niniejsza książka zawdzięcza bowiem swą monograficzną postać. W rezultacie wnikliwej recenzji prof. dr hab. Juliana Maliszewskiego zrównoważono rozkład akcentów w obrębie poszczególnych tekstów, a także pomiędzy nimi: rzucającą się w oczy „miscelaniczność” dopełniono dbałością o wzajemną koherencję. Nie sposób też pominąć samych autorów oraz osób, którym książka zawdzięcza swój ostateczny kształt. Ufam, że przedkładany tom, oprócz zadowolenia, wzbudzi motywację do dalszej współpracy.

Tomasz Drewniak

Ewa Smolka-Drewniak

Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Ateny i Sparta

Słowa kluczowe:

tragedie Eurypidesa, grecka polis, boskość, porządek polityczny, porządek erotyczny

Keywords:

Eurypides' tragedies, Greek polis, divinity, city-state organization, erotic order

Abstract:

The author – constructing a theoretical model allowing for investigating the relationships between divinity and Greek polis – organizes the considerations over dependence manifested in Eurypides' tragedies, between erotic order and city-state organization. The author of "Bacchantes" – searching for a model of properly organized state - confronts Sparta and Athens. The former accepting the power of mothers over their sons, granting women their ownership rights, and also, sanctioning their relationship with more than one partner, has the elements destabilizing its system and the whole of Greek world: covetousness, greed and violence. Athens has its own political order based on consequent limitation of women's freedom, their exclusion from political life.

Euripides, for whom the conditions of sensibility are correlated with tradition and political praxis in Athens, systematically advocates the principles of organizing Athenian polis: he accepts the exclusion of women from up-to-date events in the city, moreover, he points out that a city can only exist as bound with woman's power. An excessive approximation of man to this power, subjugation to it, as in Sparta, is dangerous to him and his civilisation, since irrationality of erotism penetrates the realm of politics.

Eurypides, choć był zaledwie o kilkanaście lat młodszy od Sofoklesa, należał do zupełnie innej epoki intelektualnej. Często uważa się wręcz, że był zbyt nowoczesny, by podobać się współczesnym – w agonie tragicznym zwyciężał zaledwie cztery razy, piąty raz zwycięstwo odniósł pośmiertnie. Tworzył sztuki o wyraźnie politycznej orientacji, stawiał pytania właściwe raczej filozofom niż poetom.

Eurypides podchodził do tradycyjnej religii w sposób typowy dla ówczesnych filozofów zorientowanych racjonalistycznie: odrzucał wierność tradycji, krytycznie analizując w swoich tragediach wybrane wątki mityczne. Stare, ugruntowane przez tradycję mity oceniał miarą współczesnego sobie społeczeństwa ateńskiego i nowej, wyrosłej na gruncie sofistycznym moralności. Ten racjonalizm – głoszony ze sceny przez bohaterów tragedii Eurypidesa – był zjawiskiem nieznanym wcześniej w poezji ateńskiej. Skutkowało on tym, że konserwatywni widzowie i krytycy widzieli w poecie raczej bluźniercę niż wieszczka, kogoś głęboko niemoralnego czy wręcz niebezpiecznego.

Współcześni badacze kultury antycznej wskazują, że Eurypides, obok Sokratesa, był przedstawicielem „przełomu racjonalnego”. Obaj bowiem uczynili rozum podstawą interpretacji i oceny życia społecznego, psychiki oraz tradycji. Sam Sokrates nigdy nie opuścił sposobności oglądania w teatrze właśnie sztuk Eurypidesa – „filozofa sceny”, jak o nim mawiali Ateńczycy.

Natura erosa

Dla pisarzy antycznych twórczość Eurypidesa jawi się jako przepelniona erotyką. Gdy w *Żabach* Arystofanesa Dionizos wspomina o tym, iż lektura *Andromedy* Eurypidesa wzbudziła w nim tęsknotę (πόθος), to jej przedmiot odniesienia odczytywany jest przez Heraklesa w kategoriach cielesnego pożądania (kobiety, chłopca i mężczyzny)¹. Nastrój Dionizosa wydaje się odzwierciedlać charakter samej sztuki, z której zachował się następujący, opiewający wszechwładzę miłości fragment: „Ty, władco bogów i ludzi, Erosie (...)” (σὸ δ' ὦ θεῶν τύραννε κἀνθρώπων Ἔρωες)². W tych samych *Żabach* Eurypides podkreśla, iż prócz myślenia (νοεῖν),

¹ Arystofanes, *Żaby*, przeł. B. Butrymowicz, Wrocław 1955, s. 10-11 (w. 52-59).

² Eurypides, *Fragment 136*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980, s. 648.

widzenia (ὄρα) i słyszenia (ξυιέναι) naucza Ateńczyków miłości (ἐρα)³. Z kolei Ajschylos zauważa, że w tragedii nie powinno być miejsca dla „miłosnych niewiast” (ἐρωσαν γυναῖκα)⁴, a ukazanie ich przez Eurypidesa uczy w rzeczywistości młodych Ateńczyków zdrożności (μοχθηροτάτοι). Nadmierne zaangażowanie w miłość cielesną miało zresztą pozbawić siły fizycznej samego Eurypidesa⁵. Plutarch określa Eurypidesa mianem ἐρωτικός ἀνήρ, tj. tego, który poucza ludzi w sprawach miłości, jak i tego, który pokazuje, jak miłość uczy człowieka⁶, jak otwiera ona krąg doświadczeń kształtujących człowieka.

Problematyka *erosa* wiodącego człowieka poza granice tego, co dozwolone była dogłębnie eksplorowana przez Eurypidesa, w odróżnieniu od Ajschylosa i Sofoklesa, u których nie odgrywa ona znaczącej roli. Zewnętrznym świadectwem tego stwierdzenia jest fakt, że słowa „eros”, „Kypriś”, „Afrodyta”, pojawiają się u Eurypidesa z większą intensywnością niż u pozostałych tragików⁷.

Eros przemaga człowieka, jak i bogów, jaśniej mocniej niż ogień i gwiazdy, przewyższa zatem swą mocą Zeusa i, podobnie jak niepoddany kontroli ogień, może przynieść wraz z sobą zniszczenie. Należy podkreślić, mając na względzie metaforykę ognia, dwuznaczny charakter *erosa*: z jednej strony zbliża do siebie ludzi, wiąże ich ze sobą, z drugiej pochłania i przynosi zgubę. Człowiek potrzebuje określonej miary także w miłości, gdzie niepoohamowana namiętność burzy szczęście. Gdy Piastunka powiada do Fedry: „Odważ się kochać! Tak chciała bogini!”⁸ (τόλμα δ' ἐρωσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε.), to słowa te brzmią głębiej, a zarazem bardziej złowrogo, niż zachęta do zdrady męża. Wedle tej rady Fedra ma poddać się ogarniającej ją namiętności i przyjąć to wszystko, co przynosi ona wraz z sobą. Owa odwaga (τόλμα) to, jak pamiętamy, właściwa człowiekowi zdolność do przekraczania ograniczeń, ponoszenia ryzyka, przynosząca powodzenie, rozkosz, ale i nieszczęście. Przepęlnia

³ Arystofanes, *Żaby*, s. 95 (w. 971-973).

⁴ Ibidem, s. 104 (w. 1060).

⁵ Ibidem, s. 105 (w. 1062-1063).

⁶ Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, [w:] Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 346.

⁷ E. Kerr Borthwick, *Euripides erotodidaskalos? A note of Aristophanes Frogs 957*, „Classical Philology” vol. 92, s. 363-367.

⁸ Ibidem, s. 231 (w. 476).

sobą człowieka nawet wbrew jego woli i poszczególnym pragnieniom⁹. W jeszcze bardziej podstawowym sensie *eros* odpowiada u Eurypidesa pojęciu *thymos* (θυμός) – sile, która wywołuje w człowieku jakiegokolwiek działanie¹⁰. A przede wszystkim wydobywa na jaw zło, bo jak powiada Medea: θυμός (.....) μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς („Gniew winien ludzkich najgorszych jest nieszczęść”¹¹).

Eros jako szczególne określenie *thymos* wyraża nie tylko „ślepy” i wymykający się rozumowi aspekt duszy ludzkiej, ale namiętność świadomą samej siebie i czyniącą z rozumu ludzkiego narzędzie do realizacji własnych celów¹². To właśnie nieopanowanie (*akrasia*) staje się u Eurypidesa przyczyną ludzkich nieszczęść¹³. Jako „czynnik tragiczny” nie jest ono zjawiskiem sytuującym się wyłącznie w duszy dotkniętego nim człowieka. *Eros* należy do „porządku świata” jako pierwiastek boski, zewnętrzny wobec człowieka i niezależny od niego, jako pochłaniająca go i prowadząca do zatracenia moc. Nie tylko wymyka się człowiekowi, ale rozciąga na niego swą władzę, tym samym potwierdza przynależność do tego, co boskie. Dotyka on wprawdzie jednostek, ale wywołuje w nich działania przekraczające uznane przez zbiorowość normy postępowania, a tym samym powoduje konsekwencje, które wpływają na los wspólnoty. Niepohamowane namiętności – jak żądza rozlewu krwi u Greków, zemsta u Elektry, a wcześniej jej matki Klytajmestry, pożądanie u Fedry, niechęć (a może zawiść?) Penteusza względem Dionizosa – warunkują zatem działanie jednostek zmierzających do ich ukojenia. Z jednostkowej perspektywy działanie takie prezentuje się jako zmierzanie do dobra, jako podporządkowanie się temu, czego człowiek bezpośrednio doświadcza i co powstrzymane w nim samym rodzi cierpienie. Oglądana z zewnątrz namiętność narusza jednocześnie prawa organizujące porządek życia wspólnoty: przynosi z sobą zniszczenie wykraczające poza zagładę zaślepienego „głosem serca” bohatera tragicznego.

⁹ D. Kovacs, *On Medea's Great Monologue* (*E. Med.* 1021-80), „Classical Quarterly” 36 (1986), s. 352.

¹⁰ H. Foley, *Medea's Divided Self*, „Classical Antiquity”, vol. 8, nb. 1, s. 69.

¹¹ Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967, s. 182 (w. 1080).

¹² J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź 1999, s. 121-138.

¹³ T.H. Irwin twierdzi, że Eurypides odkrywa w nieopanowaniu, w odróżnieniu od Ajschylosa i Sofoklesa, źródło konfliktu tragicznego (zob. T.H. Irwin, *Euripides and Socrates*, „Classical Philology” 78 (1983), s. 183-197).

Kobiecość, boskość i polis. Konstrukcja modelu teoretycznego

W pracy niniejszej przyjąłam słuszność rozwiniętego w ramach *gender studies*¹⁴ założenia¹⁵, które głosi, iż wzajemne powiązanie i opozycja tego, co męskie i tego, co kobiece leży u podstaw kultury i przejawia się zarówno w sferze instytucji, zwyczajów, organizacji życia mężczyzny

¹⁴ Zaznaczone tu kwestie wpisują się w dynamicznie rozwijającą się w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Francji dyscyplinę tzw. studiów kobiecych (*gender studies*, *queer studies*, *Frauenforschung*), które w zakresie starożytności zainicjowała Sarah B. Pomeroy pracą *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Najdonioślejszym rezultatem prac kolejnego pokolenia badaczek kultury greckiej – Fromy Zeitlin, Nicole Loraux, Amy Richlin i Helen Foley – jest wskazanie na następującą korelację: „obraz” kobiety stanowi jeden z najważniejszych elementów konstytuujących świadomość mieszkańców ateńskiej polis. Takiej tezy na rodzimym gruncie dowodziła – zwracając uwagę na aspekt wykluczenia kobiet ze wspólnoty politycznej wolnych i równych mężczyzn oraz towarzyszący mu proces transformacji, zgodnie z ideologią polis, tekstów mitologicznych i filozoficznych – Nina Gładziuk (Zob. S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975. F. Zeitlin, *Playing the Other: Theatre, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama*, [w:] *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, J.J. Winkler, F. Zeitlin (ed.), Princeton 1990, s. 62-96 oraz F. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago&London, 1996. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, Paris-The Hague 1981, *The experiences of Tiresias. The feminine and the Greek man*, Princeton 1995, *Mothers in Mourning*, Ithaca and London 1998 oraz *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, Cornell University Press 2000. A. Richlin, *Zeus and Metis: Foucault, Classics, Feminism*, „Helios” 18 (1991), s. 160-180 oraz *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, New York 1992. H. P. Foley, *Reflections of Women in Antiquity*, New York-London 1981 oraz *Female acts in Greek tragedy*, Princeton 2003).

¹⁵ Refleksja nad rolą kobiety w społeczeństwach antycznych pojawia się już w XVIII wieku, wtedy też ukształtowały się paradygmaty interpretacyjne stanowiące milczące założenie słuszności większości dociekań naukowych (B. Wagner-Hasel, „*Das Private wird politisch*”. *Die Perspektive „Geschlecht” in der Altertumswissenschaft*, [w:] *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, J. Rüsen, A.J. Becher (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1988, s. 11-50). W interpretacjach tych zaznaczają się wyraźnie dwa nurty: z jednej strony w organizacji greckiej polis upatruje się podobieństw do miejsca kobiety w społeczeństwach islamskich – „orientalnej izolacji kobiety”, z drugiej strony pojawia się przekonanie o istniejącej w czasach archaicznych władzy kobiet nad mężczyznami (B. Wagner-Hasel, *Nachwort*, [w:] *Geschichte der Frauen*, G. Duby, M. Perrot (Hrsg.), Frankfurt/New York 1993, Bd. 1, s. 535-543). Prekursorem całościowej refleksji nad miejscem kobiecości w kulturze antycznej pozostaje J.J. Bachofen, autor dzieła *Das Mutterrecht*, pracy rzadko wprawdzie obecnie cytowanej, jednakże inspirującej dociekania takich uczonych, jak R. Graves, G. Thomson, K. Kerényi.

i kobiety, jak i w postaci „uniwersum symbolicznego” – mitów, tekstów literackich i filozoficznych. Założenie to wzbogaciłam dwoma warunkami. Niezbędne jest po pierwsze pogłębienie takiego rodzaju refleksji – sięgnięcie do samego źródła tej opozycji w kulturze greckiej – i po drugie jej uszczegółowienie – przeprowadzenie analizy pokazującej jak w konkretnym przypadku owa opozycja jest wyrażana. Nie są to warunki, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka zdawać, rozłączne. Tragedia grecka zachowuje bowiem zdolność – a najprawdopodobniej opiera się właśnie na niej – wykładni podstawowych dla *polis* napięć. W szerszym aspekcie rozważania nad problemem kobiety w tragediach Eurypidesa będą więc rozważaniami nad istotą samej tragedii i istotą *polis*.

Badanie naukowe nie może jednak zatrzymać się w tym miejscu; miejsce to stanowi wraz z logiką naturalną jego punkt wyjścia. Otwiera pole dociekań, nie jest jednak zdolne do zespolenia poszczególnych aktów poznawczych, przekroczenia ich zdroworozsądkowego znaczenia i ujęcia rzeczywistego sensu eksplorowanej dziedziny. Ponieważ nauka dąży do adekwatnej prezentacji istoty rzeczy, opiera się ona na systematycznym i zreflektowanym, świadomym własnych reguł, zasad i ograniczeń postępowaniu teoretycznym¹⁶. Nauka, w swej dojrzałej postaci, konstytuuje się na podstawie metody uprzystępniającej istotę badanej dziedziny, a tym samym pozwalającej na odkrywanie należących do niej nowych sensów.

Jak nietrudno zauważyć, przyjęta metoda musi umożliwić ujęcie dynamicznej korelacji pomiędzy częścią a całością, którymi są odpowiednio tragedie Eurypidesa i kultura grecka. Przy czym nie są one gotowym i zamkniętym stanem rzeczy, tak że przyjmując jedną z tych perspektyw, można niejako z góry, *a priori*, zrozumieć drugi człon tej korelacji. Należy podkreślić, iż ujęte *in abstracto* zasady organizujące grecką *polis* ukonkretniają się w twórczości Eurypidesa, przybierają określoną postać i są w określony sposób rozumiane i wyrażane. Tragedie Eurypidesa wraz z różnorodnością innych epifenomenów kultury greckiej stanowią wyraz jej życia, jej wewnętrznego rozwoju i problematyczności. Tragedia zajmuje pośród tychże form miejsce szczególne, gdyż w niej *polis* generuje obraz samej siebie i odpowiadającą mu świadomość.

Obustronność relacji wzajemnego oddziaływania pomiędzy kulturą jako taką a jej poszczególnymi ekspresjami i fenomenami znajduje swe odzwierciedlenie także w sferze jej poznawania i rozumienia. Stosownie

¹⁶ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1992, s. 13-24.

do tego organizująca proces badawczy metoda winna spełniać następujący warunek: ma umożliwiać ujęcie życia *polis* w jego jedności i metamorfozach, ma zatem – w odniesieniu do interesującej nas tutaj problematyki – wydobywać na jaw i dookreślać powiązania znaczeniowe pomiędzy miastem, tragedią i kobiecością.

W jaki jednak sposób rozświetlić „fundamentalną nieprzejrzystość” świata greckiego¹⁷, nie popadając w uproszczone generalizacje, nie tworząc pozornych analogii i nie uciekając się do ideologizacji wiedzy? Nauka, co wyraźnie jako pierwszy zauważył Platon, opiera się na intelektualnej konstrukcji modelu poznawczego¹⁸, modelu umożliwiającego rozumienie badanych zjawisk¹⁹. Jeżeli pominąć w tym miejscu spór o status ontologiczny owej „rzeczywistości” teoretycznej, a przyjrzeć się bliżej sposobowi jej konstrukcji, to należy uczynić następujące uściślenia. Po pierwsze model tworzony jest każdorazowo w odniesieniu do badanej sfery świata. Wobec tego, że świat charakteryzuje się różnorodnością i wieloaspektowością, nie można prawomocnie przenosić struktury interpretacyjnej z jednej sfery rzeczywistości na drugą. Obecny tu aprioryczny moment poznania nie oznacza, iż modele dane są „czystemu oglądowi” i ich konstytucja następuje niezależnie od badanej dziedziny – wszak wywodzą się one z niej genetycznie i znaczeniowo. Po drugie formowanie modelu opiera się na uchwyceniu podstawowych dla danej dziedziny związków, „oczyszczeniu” ich z empirycznych, nieskończonych i przypadkowych powiązań – ześrodkowaniu różnorodności świata

¹⁷ P. Vidal-Naquet twierdzi, że badacze antyku często ulegają złudzeniu jego „czystości” i „przejrzystości”, nie dostrzegają tym samym wewnętrznych napięć organizujących kulturę greckiej *polis* (P. Vidal-Naquet, *Ustalić związki*, [w:] *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 16). Zdaniem W.F. Otto, Fryderyk Nietzsche zapoczątkował „odwrot” filologii klasycznej i studiów nad antykiem od rozpowszechnionego wyobrażenia Grecji „spokojnej” i klasycznej, wyobrażenia, które pochodziło od Winckelmannna (W.F. Otto, *Die Frage der geistigen Überlieferung*, [w:] W.F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburg 1963, s. 57). Oczywiście, refleksja Nietzschego stanowi tu „moment przełomowy”, przygotowany przez pisma takich badaczy greckiej kultury i jej „ciemnej”, dionizyjskiej zasady, jak: F. Creuzer, J.J. Bachofen i J. Burckhardt (M. Głowiński, *Maska Dionizosa*, [w:] M. Głowiński, *Mity przebrane*, Kraków 1994, s. 14-15).

¹⁸ G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, przeł. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 64-91.

¹⁹ J. Topolski podkreśla, iż poszczególne fakty wtopione są w „narrację”, która dopiero tworzy całościowy, bo umożliwiający rozumienie zjawisk historycznych obraz (zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 499-545).

w kilku podstawowych kategoriach²⁰. Kategorie te tworzą strukturę, w ramach której znaczenia kształtowane są poprzez relacje między nimi. Mamy więc do czynienia z systemem wzajemnie oddziałujących na siebie znaczeń, w którym „zmiana jednego z nich pociąga za sobą zmianę wszystkich pozostałych”²¹. Po trzecie ta schematyczna postać zależności zostaje na powrót powiązana z dziedziną, z której została wyłoniona, teraz już w taki sposób, że pozwala porządkować, organizować i wiązać nieskończoność charakterystycznych dla życia relacji. To odniesienie modelu do „sfery fenomenów” pozwala także wypełniać treścią ową strukturę, śledzić jej formowanie, przekształcenia i dekompozycję. Nietrudno zatem dostrzec, iż zarysowana tu procedura poznawcza składa się z „drogi w górę” (*anabasis*), polegającej na uchwyceniu istoty rzeczy w postaci abstrakcyjnej, i „drogi w dół” (*katabasis*), będącej w istocie odczytaniem rzeczywistości z „perspektywy” owej struktury. Oczywiście, jako najbardziej płodne badawczo prezentuje się owo zstępowanie. Wielokrotnie też jego przesłanki idealizacyjne zostają przez badaczy pominięte czy wręcz pozostają nieuświadomiane. Ono też przynosi konkretne rezultaty poznawcze, a swoimi możliwościami heurystycznymi potwierdza trafność przyjętych założeń.

Jak ukonstytuowano model teoretyczny, stanowiący oś prezentowanych tu rozważań i jakie są podstawowe znaczenia organizujące jego strukturę semantyczną? Zauważmy, że cechą charakterystyczną greckiej eksplikacji świata jest ujęcie genealogiczne. Towarzyszące *polis* dyskursy²²: mit,

²⁰ Max Weber, twórca teorii typów idealnych, charakteryzował proces konstytuowania modelu jako „(...) jednostronne spotęgowanie jednego lub kilku punktów widzenia oraz przez złączenie w jednym wewnątrznie spójnym myślowym obrazie całego bogactwa rozproszonych i z trudem zauważalnych, ówdzie liczniejszych, ówdzie mniej licznych, miejscami w ogóle nieobecnych jednostkowych zjawisk, które dobrze pasują do owych jednostronnie uwypuklonych punktów widzenia. W swej pojęciowej czystości ten idealny obraz empirycznie nigdzie w rzeczywistości nie występuje, jest utopią, zaś dla historyka wyłania się zadanie ustalenia w każdym poszczególnym przypadku, jak dalece rzeczywistość zbliża się bądź odbiega od tego idealnego obrazu (...)” (M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Kwieciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, Warszawa 1985, s. 81).

²¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 249.

²² Cywilizacja grecka to przede wszystkim cywilizacja dyskursu politycznego, który koncentruje się na powstaniu, rozwoju i kryzysie *polis*. W tym też sensie grecka literatura czy to jako poezja, tragedia, filozofia bądź retoryka, wpisana jest na różnych poziomach semantycznych w ów dyskurs (P. Vidal-Naquet, *Cywilizacja dyskursu politycznego*, [w:] *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, s. 20-33).

tragedia i filozofia oglądają istotę rzeczy poprzez sprowadzenie ich do szczególnego początku, źródła (*arché*), z którego się wywodzą. W tym też sensie początek rzeczy oświetla jej najistotniejsze rysy i organizujące ją napięcia determinujące jej istotę, przekształcenia i uwarunkowania. Gdy w ten sposób spojrzymy na *polis* – stanowiącą dla Greków okresu klasycznego najdoskonalszą postać świata, a zatem też „przedmiot” działania praktycznego i namysłu teoretycznego (troski), to jej konstytucja wiąże się – najwyraźniej widoczne jest to w micie wyjaśniającym pochodzenie i organizację społeczną Aten²³ (do mitu tego wrócimy w jednym z podrozdziałów) – ze szczególnym stosunkiem tworzącej się męskiej wspólnoty politycznej względem bogów i kobiet. W pierwszym rządzie wspólnota polityczna wyodrębnia się ze świata dzikiej przyrody, ziemi, powtarzającego się rytmu życia. Tej pierwotnej postaci życia towarzyszy zgłaszająca swe roszczenia względem świata kultury (cywilizacji) boskość – Gaja, Dionizos, Artemida, Erynie; ich roszczenia polegają na ustawicznym przypominaniu człowiekowi o jego „pierwotnej winie” – oddzieleniu się przemocą od naturalnego cyklu życia. I po wtóre wspólnota polityczna to – w swym najbardziej rzucającym się w oczy aspekcie – wspólnota mężczyzn, wspólnota tworząca własny świat opierający się na wykluczeniu z działania politycznego kobiet. *Polis* to męska wspólnota polityczna wywodząca się ze wspólnoty wojowników-obywateli²⁴. Ten pierwszy krok w stronę *polis*, przejście od stanu dzikości do cywilizacji jawi się więc jako podporządkowanie ziemi i kobiety, w ich pierwotnej postaci, władzy miasta – władzy mężczyzn. Inaczej mówiąc, miasto – w rozumieniu Greków – opiera swe istnienie na „ucywilizowaniu” ziemi i kobiety. Zarazem ziemia, a także szerzej rozumiana boskość, włączająca w siebie również bóstwa uraniczne, i kobieta to siły wzmagające żywotność miasta, siły, których przychylność konieczna jest dla jego istnienia.

Wytyczona w momencie powstania *polis* linia demarkacyjna oddzielająca świat ludzki i boski, to, co męskie i to, co kobiece, ulega stałemu zaburzeniu, którego inicjatorem jest sam człowiek jako istota działająca zgodnie z przesłankami świata politycznego i stale zapominająca o swoim wpisaniu w szerszą strukturę. Równowaga pomiędzy tymi

²³ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 473-474.

²⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 1007-1010.

warstwami istnienia wymaga zatem ciągłego utwierdzania i ponawiania²⁵, gdyż skierowanie się wspólnoty politycznej ku doskonałości „przemieszcza” jej usytuowanie względem świętości (boskości). Z jednej strony człowiek zbyt mocno oddziela się od ziemi, jej pierwotnych praw i związanego z nimi rytmu życia, z drugiej strony popada w pychę i niebezpiecznie zbliża się do bogów. Pogwałcenie porządku świata przez męską cywilizację *polis* przesuwają także boskość i kobietę poza miasto, stawiając *polis* przed zagrożeniem stopienia się z porządkiem naturalnym. I właśnie w tym momencie uwyraźnia się ześrodkowanie tragedii greckiej na tym, co kobiece – kobieta staje się tu, pod różnymi postaciami, symbolem ładu, dekompozycji porządku i nosicielem boskiej, twórczej, ale zarazem niszczycielskiej mocy. „Obraz kobiety” – ujmijmy w skrócie podstawowe znaczenie modelu – stanowi w tragedii „obraz miasta”, a w ścisłym sensie tragedia prezentuje dynamikę wzajemnej jedności i opozycji obu tych „obrazów”. Mówiąc inaczej, męska cywilizacja *polis* ujmuje własną genezę, kształt i napięcia poprzez wzajemną relację *polis* i tego, co kobiece, relację oscylującą pomiędzy skrajnymi momentami, to znaczy ostatecznym włączeniem kobiety w porządek *polis* a jej wystąpieniem przeciw wspólnotnie politycznej.

Sparta: kobieca seksualność

Różnica ustrojowa pomiędzy Atenami i Spartą jest rozważana przez Eurypidesa w *Andromasze* jako następstwo odmiennego określenia relacji między mężczyzną (mężem) a kobietą (żoną). „Ta trudna a genialna tragedia – jak charakteryzuje *Andromachę* H.D.F. Kitto – jest bynajmniej nie incydentalnym, lecz fundamentalnym atakiem wymierzonym w spartańską mentalność, w *Machtropolitik*, a zwłaszcza w trzy spartańskie

²⁵ Tragedia wyraża zdolność miasta – Aten do odradzania się. Jej granice, jak trafnie zauważa Romilly, wyznaczają bitwa pod Salaminą i klęska roku 404: „Granice te to progi, których nie można przekroczyć, gdyż wpadamy wówczas w to, co jeszcze nie jest, lub już nie jest tragedią godną tego miana. Pomiędzy tymi dwiema granicami, pomiędzy „jeszcze nie” a „już nie” potężny impuls wciąga tragedię w ciągłą przemianę i odnowę, co uwyraźnia się z roku na rok” (J. de Romilly, *Tragedia grecka*, przeł. I. Stawińska, Warszawa 1994, s. 8). Tragedia – podkreślmy – oddaje i komentuje nie tyle bieżące wydarzenia polityczne, co wyczuwa i przeczuwa napięcia znajdujące się u podstaw miasta.

cechy – arogancję, perfidię i zbrodniczą bezwzględność²⁶. Te trzy cechy charakteryzujące politykę Sparty można wyprowadzić z jej obyczajowości.

Eurypides sytuuje kwestię *erosa* wiążącego mężczyznę i kobietę w następującym polu znaczeniowym: im większa swoboda obyczajowa kobiet, tym słabsza władza mężczyzn nie tylko nad kobietami, ale i nad samymi sobą oraz własną *polis*. Zauważmy, że małżonek Heleny Menelaos ma cechy, które umniejszają jego męstwo – wodzem wyprawy na Troję zostaje jego brat, sam działa skrycie i podstępnie, pożądanie, w przeciwieństwie do Agamemnona, pozbawia go gwałtowności, wreszcie to on zostaje wybrany na małżonka przez Helenę. Helena, której boski obraz kreśli Eurypides ze szczególną przenikliwością, ucieleśnia bowiem w sobie przewagę seksualności kobiecej nad seksualnością męską²⁷, mroku nocy nad światłem dnia. W Sparcie²⁸, ośrodku kultu Heleny i *polis*, w której kobiety zachowały władzę nad mężczyznami (szczególnie jest to widoczne w przypadku kwestii erotycznych), obchodzono święto Helenoforiów, w czasie którego „pewne przedmioty, których względy przyzwoitości nie pozwalają wymienić, były obnoszone w specjalnym koszyku zwanym *helene*”²⁹. Owe przedmioty to *olisboi* – „faliczne emblematy”; tym samym Helena pojawia się jako „bogini orgiastyczna”, bogini kobiecości pochłaniającej to, co męskie i pozbawiającej męskość możliwości odrodzenia się. Wielość owych przedmiotów to zapewne wielość następujących po sobie jej partnerów. W towarzyszącej Helenie symbolicie lunarnej brak pierwiastka regeneracji – pogrążenie świata w mroku to nie tylko stworzenie sposobności do ulegania Afrodycie – pożądaniu, ale także uwidocznienie unicestwiającego aspektu tegoż pożądania. Jak wiemy, zjednoczenie Parysa i Heleny

²⁶ H.D.F. Kitto, *Tragedia grecka*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1997, s. 215.

²⁷ L. Auganer wskazuje, iż przedstawienia Heleny charakteryzuje autoerotyzm, z czego ta badaczka wyprowadza wniosek, że Helena symbolizowała erotykę zwróconą ku kobietom (*homoerotic*) (zob. L. Auganer, *Glimpses through a Window: An Approach to Roman Female Homoeroticism through Art Historical and Literary Evidence*, [w:] *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, ed. N.S. Rabinowitz, L. Auganer, Austin 2002, s. 211-255). Jeżeli jest to stwierdzenie zbyt daleko idące, to jedno wydaje się być pewne: Helena pociąga mężczyzn, a nie oni ją i być może ten jej „chłód” wskazuje na niedostępną mężczyźnie stronę kobiecej erotyki.

²⁸ Helenę czczono jako Helenę Drzewną (*Dendris*) także na Rodos, gdzie została wypędzona po śmierci Menelaosa i gdzie, wieszając na drzewie, zamordowały ją tamtejsze kobiety – matki i żony poległych pod Troją (zob. A. Krawczuk, *Wojna trojańska. Mit i historia*, Warszawa 1969, s. 126-127).

²⁹ R. Graves, *Mity Greków*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1982, s. 185.

dokonało się w tzw. miejscu Afrodyty na Cyprze, także narodziny Heleny przypominają pojawienie się na świecie fenickiej Afrodyty-Astarte, „która wykluła się z jaja, co spadło z księżyca”³⁰. Przydomki Afrodyty wskazują, iż wiązały się w niej, a tym samym i w Helenie, dwa aspekty – miłość i śmierć. „Przydomki w rodzaju „Androphonos”, „zabijająca”, „Anosia”, „nieświęta”, „Tymbrochos”, „grzebiąca” – pisze o Afrodydzie K. Kerényi – wskazują na jej ponure i groźne właściwości. Jako „Epitymbidia” jest ona wręcz „tą, która siedzi na grobach”, mianem „Persephaessa” określają ją ci, którzy zwracają się do niej jako do królowej świata podziemnego; nosi ona również tytuł „Basilis”, „królowa”. Przydomek „Pasiphaessa”, „świecąca z daleka”, wiąże ją z boginią księżyca”³¹. Dodajmy, że Atenki opłakiwały Adonisa, tragicznie zmarłego oblubieńca Afrodyty, podczas dorocznego i nieusankcjonowanego oficjalnie przez *polis* święta³². Erotyczna dominacja kobiety, jak pokazuje historia Adonisa, którego Afrodyta chciała mieć tylko dla siebie, pozbawia mężczyznę witalności, władzy i życia, pozbawia go także kształtowanej przez panowanie nad sobą i kobietami męskiej cnoty.

Przenieśmy teraz „problem Heleny” na ludzką płaszczyznę. Helena, której boskie piękno wywołuje ukrytą w mężczyznach żądzę niszczenia, należy do społeczeństwa spartańskiego, jej niewierność i akceptacja zdrady przez Menelaosa odzwierciedlają właściwe dla Sparty rozumienie związku między mężczyzną a kobietą. Jest to – podkreślmy – ujęcie relacji małżeńskiej odmienne od ateńskiego, oddaje ono także, zdaniem Eurypidesa, naturę każdej z *poleis*.

Aby to unaocznic, przyjrzyjmy się otwierającemu *Andromachę* agonowi pomiędzy Hermioną – córką Heleny a Andromachą – branką Neoptolema. Obie znajdują się w niewłaściwej relacji względem Neoptolema. Hermiona, jego małżonka, musi znosić obecność Andromachy w łóżu swego męża, ta z kolei nie znalazła się tam z własnej woli. Dla Andromachy Hermiona to nie tylko kobieta opuszczona i zdradzona przez męża, ale kwintesencja niepohamowanej pożądliwości kobiecej. Andromacha wskazuje na powiązanie nieposkromionej seksualności z dążeniem do panowania – gdy kobieta pragnie dominować nad

³⁰ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, przeł. A. Dębicki, Warszawa 1958, s. 469.

³¹ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 69.

³² D. Konstan, *Euripides, Medea, Hippolytus, Electra, Helen*. Translated with explanatory notes by James Morwood, with an introduction by Edith Hall (New York: Oxford University Press, 1998), XLVII + 218 pp. (rec.), „International Journal of the Classical Tradition” vol. 7 (2000), s. 272.

mężczyzną, określać jego wolę, stanowi to przejaw jej żądz. Mimo że taką kobietą jest ze swej istoty, to powinna kierować się rozsądkiem (*sophrosyne*) i nie współzawodniczyć z mężczyznami. Była żona Hektora wyrzuca Hermionie:

„Nienasyconymi
Zwano by wszystkie kobiety – przez ciebie.
To hańba – bo choć większa niż u mężczyzn
Ta nasza słabość, bodaj ją przysłośmy”³³.

Skąd bierze się zatem jawność złego oblicza natury kobiety? Musimy pamiętać, że obie, Andromacha i Hermiona, przynależą do społeczeństw różnych w swej strukturze od Aten: świata barbarzyńców i Sparty. Porządków, w których ateńska symetria małżeńska w *oikosie* zostaje zaburzona: z jednej strony jako wielożeństwo na rzecz mężczyzny (Troja), z drugiej jako rozwiązłość na rzecz kobiety (Sparta). Oburzające Peleusa (i Ateńczyków) złe prowadzenie się kobiet spartańskich wynika z nieodpowiedniego sposobu wychowywania dziewcząt:

„Zresztą nawet gdyby
Chciała uczciwą być jakaś Spartanka,
Nie może – puste zostawiają domy,
Same z młodymi ludźmi, odsłaniając
Uda i w szatach rozwiewanych wiatrem
Biegają, ćwiczą wspólnie. To jest dla mnie
Nie do zniesienia. I trzeba się dziwić,
Że żon uczciwych nie wychowujecie?”³⁴.

Ustrój Sparty nie ograniczał roli kobiet do bycia żoną i matką, nie wykluczał ich też z taką konsekwencją, jak miało to miejsce w Atenach, z życia publicznego. Dlatego niektórzy badacze określają ów wyróżniony status kobiet spartańskich „gynajkokracją”³⁵. Inni autorzy do spostrzeżenia Arystotelesa, iż Spartanie rządzeni są przez kobiety (*gynaikokratoumenoi*)³⁶, odnoszą się z dużym dystansem³⁷.

³³ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszałały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972, s. 150 (w. 218-221).

³⁴ Ibidem, s. 169 (w. 595-602).

³⁵ P. Vidal-Naquet, „Surowe”, *greckie dziecko i „warzone”*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 188.

³⁶ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 85.

³⁷ R. Kulesza, *Sparta w V-IV w. p.n.e.*, Warszawa 2003, s. 129-130.

Faktem jest jednak, jak zauważa w powyższym fragmencie Eurypides, że wychowanie kobiety spartańskiej naśladuje wychowanie mężczyzny. Likurgowi przypisywano wprowadzenie zarządzenia, mówiącego że młode dziewczęta nie powinny prząść wełny, bo zajęcie to należy do niewolnic, ale muszą uczestniczyć w konkurencjach biegowych i okazywać siłę, albowiem ze zdrowych i krzepkich rodziców rodzi się zdrowe potomstwo³⁸. Wprawdzie Spartanki nie biorą udziału w wyprawach wojennych, lecz w pewien sposób pozostają kobietami-mężami. I właśnie kształt życia Hermiony podkreśla panującą w Sparcie swobodę obyczajów – córka Heleny pojawia się w „przejrzystych szatach”³⁹, w rozpaczy ukazuje piersi⁴⁰, opuszcza dom męża wraz z Orestesem, pragnie też, zdaniem Andromachy, całkowicie zawładnąć *erosem* Neoptolema⁴¹.

Swoboda ta widoczna staje się poprzez to, iż seksualność Spartanek nie pozostaje wyznaczona przez nieprzekraczalne przez nie, a także przez innych mężczyzn poza mężem, granice *oikosu*. „Rodzina spartańska – podkreśla P.Vidal-Naquet – niemal nie należy do *polis*; wprost przeciwnie – *polis* stara się sprowadzić życie rodzinne do minimum”⁴². Wspomniany już Likurg oddzielał płodzenie dzieci (*teknopoiesthai*) od małżeństwa i celem uzyskania dorodnego potomstwa dopuszczał, za zgodą męża, a nawet z jego inspiracji, związek żony z innym mężczyzną. Także wtedy, gdy „żona urodziła już Spartiacie dość dzieci, uchodziło za rzecz piękną oddać ją jednemu ze swych przyjaciół, jak rozumiemy po to, aby mogła również jemu rodzić potomstwo. Zacny (*chrestos*) mężczyzna, który podziwiał żonę innego, która odznaczała się roztropnością (*sophrosyne*) i rodziła dobrze dzieci, mógł odbywać z nią stosunki za zgodą jej męża, ‘jakby rzucając ziarno na urodzajne pole’ i płodząc dzielne (*agathus*) dzieci, które stawały się krewnymi dobrej rodziny”⁴³. Spartańskie prawo przewidywało również możliwość związków wolnych kobiet z niewolnikami (w Atenach było to niemożliwe) – w zależności od

³⁸ Ibidem, s. 128.

³⁹ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszałały Herakles, Helena, Orestes*, s. 148 (w. 148).

⁴⁰ Ibidem, s. 178 (w. 832-833).

⁴¹ Ibidem, s. 150 (w. 218-219).

⁴² P. Vidal-Naquet, „Surowe”, *greckie dziecko i „warzone”*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, s. 189.

⁴³ R. Kulesza, *Sparta w V-IV w. p.n.e.*, Warszawa 2003, s. 121.

tego, czy kobieta przyjmuje do siebie niewolnika, czy też to ona przychodzi do niego, ich dzieci są wolne bądź stają się niewolnikami⁴⁴.

Eurypides zaznacza zależność Menelaosa od dóbr, które przypadły w udziale jego żonie Helenie. W zakończeniu *Orestesa* Dioskurowie przywracają porządek i przypominają:

„Zostawisz w Argos rząd Orestesowi.
Menelaosie, sam panując w Sparcie
- To posag żony, która ci rozliczne
Trudy przyniosła, aż po dzień dzisiejszy”⁴⁵.

Podkreślmy, że Menelaos panuje w Sparcie dzięki swojej żonie. Skoro zarządza tym, co do niej należy, winien zaakceptować też jej niewierność, o ile nie prowadzi ona do utraty panowania, jak stało się to w przypadku jego brata Agamemnona, gdzie niewierność Klitajmestry umożliwia Ajgistowi sięgnięcie po władzę. Pogląd Eurypidesa w tej kwestii jest jednoznaczny – tam, gdzie kobieta posiada bogactwa na własność i staje się panią *oikos* nie tylko względem pozostałych domowników, ale i wobec męża, tam też mężczyzna nie może narzucić jej swej woli, a tym samym ograniczyć jej požądania, co wywołuje wzajemny konflikt.

Wiemy także, iż Parys, odpływając z Heleną, zabiera jej skarby. Trojanie z kolei nie chcą wydać Grekom ani Heleny, ani skarbów. Nie traktują przejęcia „posagu” Heleny jako kradzieży, ale widzą w nim własność należącą do samej Heleny i znajdującą się w jej dyspozycji, skoro sama nie była „gwałtem wzięta, lecz z jej zgodą”⁴⁶. Także Grecy nie zarzucają Parysowi kradzieży. Czy zatem owo powiązanie Heleny z bogactwem jest przypadkowe, czy też możemy dostrzec w tym ogólniejszą zależność dotyczącą samych Spartanek? Antyczne źródła pozostają w tej kwestii bardzo oszczędne i niejednoznaczne. Zdaniem Arystotelesa w rękach kobiet znajdowało się 2/5 całej ziemi w Sparcie⁴⁷, Plutarch mówi później o tym, że do kobiet należy większość ziemi⁴⁸.

⁴⁴ Vidal-Naquet P., *Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, s. 286.

⁴⁵ Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszałały Herakles, Helena, Orestes*, s. 466 (w. 1660-1663).

⁴⁶ Eurypides, *Trojanki*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 304 (w. 373).

⁴⁷ Arystoteles, *Polityka*, s. 87.

⁴⁸ Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955, s. 357.

Ów proces kumulacji majątków ziemskich przez kobiety nie dotyczy wszystkich Spartanek, lecz odzwierciedla status kobiet należących do rodzin arystokratycznych (plutokratycznych). Jest to rezultatem dwóch czynników: po pierwsze rozwarstwienia majątkowego społeczeństwa spartańskiego, po drugie określonych regulacji, które umożliwiały przepływ własności w ręce kobiet. Prawdopodobnie – jedyne źródło stanowi tutaj *Kodeks z Grotyny* – córka musiała otrzymać z majątku rodziców połowę tego, co dostawał jej brat. Dotyczyło to zarówno ziemi, jak i rzeczy ruchomych⁴⁹. W przypadku śmierci ojca i brata z tego samego ojca kobiety lacedemońskie dziedziczyły po nich majątek (ziemię). Owa własność, która przypadała kobietom w udziale, nie była ograniczona, tak jak w Atenach, kontrolą ze strony mężczyzn (*kyrios*)⁵⁰.

Spartanka mogła uczestniczyć jednocześnie w dwóch gospodarstwach domowych (*oikoi*) – gospodarstwie rodzinnym i gospodarstwie męża (ojców jej dzieci) zarówno pod względem ekonomicznym, jak i seksualnym. W gruncie rzeczy można stwierdzić, iż w pewien sposób *oikos* tworzy się wokół niej samej – z racji wynikającej z militarnej organizacji społeczeństwa nieobecności młodych mężczyzn w domu, to do kobiety należało prowadzenie spraw gospodarstwa domowego, toteż wraz z nią i jej potomstwem następuje transmisja własności należącej do jej rodzinnego *oikos*. Dlatego aby umocnić swoją pozycję polityczną Spartanie zabiegali o względy panien posiadających znaczny posag, przy czym sami musieli się też legitymować okazałym majątkiem. Natomiast „małżonka ateńska pozostawała pod opieką swego własnego *oikos*. Stosownie do tego nie miała ona w ogóle żadnego udziału w spadku po swym mężu z tym jedynie wyjątkiem, że jeśli jego *oikos* wygaś, majątek przechodził do jej *oikos*”⁵¹.

Hermiona, demonstrując własne bogactwo, podkreśla jego niezależne pochodzenie wobec skarbcza męża, a tym samym własną wolność, gdyż to ona dysponuje owym majątkiem:

„Ten złoty diadem dokoła mych skroni,
Przejrzyste szaty strojące me ciało

⁴⁹ S. Hodkinson, *Female Property Ownership and Status in Classical and Hellenic Sparta*, [in:] *Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies*, D. Lyons, R. Westbrook (ed.), Harvard University 2005, (<http://www.chs.harvard.edu/>), s. 2-4.

⁵⁰ D. M. Chaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh 1979, s. 49-50.

⁵¹ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, s. 89.

Nie z Achillesa ni Peleusa domu
Dóbr otrzymane – strój, w którym przybywam
Pochodzi z ziemi lakońskiej, ze Sparty,
Menelaj mi go darował, mój ojciec,
Z wielkim posagiem. Więc mówię, co zechcę!”⁵².

Hermiona ukazuje się tutaj w odmienny sposób aniżeli inne postaci kobiece. Nawet odbiegające od przyjętych przez Greków obyczajów postępowanie Klytajmestry, Medei, Hekabe czy Elektry znajduje uzasadnienie w tym, iż odpowiadają one na dotykające je nieszczęście. Hermiona nie odrzuca właściwego dla kobiety modelu postępowania pod wpływem namiętności, lecz zupełnie go nie uznaje. Nade wszystko odróżnia się ona od stanowiących wzorzec dziewczyc (Polykseny, Makarii) – brak jej powściągliwości, skromności i przyzwolenia ze strony mężczyzn. Zresztą nie musi spełniać tych warunków, reprezentuje bowiem świat odmienny, w którym kobieta działa i żyje dla samej siebie⁵³, a nie dla dobra *polis*. Taki świat wyróżniają, stanowiąc zarazem jego podstawę, następujące cechy kobiety: bogactwo, którym sama dysponuje, nieprzyzwoity strój symbolizujący rozwiązłość, niezależność – swobodne poruszanie się poza gospodarstwem domowym, wywieranie wpływu na mężczyzn (Hermiona angażuje ojca w konflikt z Andromachą). Sparta, niczym Hermiona, pozostaje, jak zauważył J. Burckhardt, skupiona na zewnętrznych przejawach swej potęgi: „Na ziemi potęga może mieć ważną misję; chyba tylko na niej, na umocnionym przez nią świecie można wznieść cywilizację wyższego rzędu. Ale potęga Sparty, jak się wydaje, pojawiła się na świecie niemal wyłącznie dla siebie samej i dla własnej afirmacji, a jej niezmienną pasją było ujarzmianie narodów słabszych i rozprzestrzenianie swego dominium jako cel sam w sobie”⁵⁴.

⁵² Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 148 (w. 147-153).

⁵³ Ibidem, s. 185 (w. 989-992). Hermiona – zgodnie z tym, co zarzucała jej Andromacha – nie myśli o mężu czy o domu, ale tylko o sobie. Korzystając z nadarzającej się sposobności, opuszcza dom i męża wraz z przygotowującym spisek na życie Neoptolema Orestesem:

„Lecz z tego domu zabierz mnie czym prędzej,
By cię tu mąż mój nie zastał, gdy wróci,
Lub stary Peleus na wieść o wyjeździe
Moimi szybkimi końmi nie dogoni!” (w. 989-992).

⁵⁴ J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, [w:] *Gesammelte Werke*, Basel 1978, t. V, s. 93. Cyt. za R. Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 252.

Tekst *Polityki* Arystotelesa oświetla i dopełnia ujęcie Eurypidesa; trudno przypuszczać, iż spostrzeżenia Arystotelesa odzwierciedlają wyłącznie ateńskie uproszczenia w postrzeganiu ustroju Sparty oraz niechęć względem jej mieszkańców. Nie zmienia to faktu, że z ateńskiej perspektywy odczytuje filozof status kobiet spartańskich, uznając jednocześnie miejsce kobiet w *polis* za jedną z podstawowych przesłanek decydujących o typie ustroju *polis*: „Także i zostawienie nadmiernej swobody kobietom – pisze Arystoteles w *Polityce* – jest szkodliwe zarówno dla wybranego ustroju, jak i dla dobra państwa. Bo jak mąż i żona stanowią dwie części domu, tak i państwo rozpada się, jak oczywiście należy przyjąć, na dwie mniej więcej równe części: ludność męską i żeńską; jeśli więc w jakimś ustroju zagadnienie kobiet jest źle załatwione, to musi się uznać, że połowa państwa nie ma ustalonego porządku prawnego. Wypadek ten zachodzi właśnie w Sparcie. Prawodawca bowiem, który chciał zaprowadzić całe państwo do powściągliwości, przeprowadził to, jak się okazuje, w stosunku do mężczyzn, a o kobiety wcale się nie zatroszczył, gdyż prowadzą one pod każdym względem swawolny i rozwiązły tryb życia”⁵⁵. U podstaw ustroju Aten legło rozgraniczenie politycznej roli mężczyzny i kobiety, a także podporządkowanie kobiet mężczyznom, i tak też ujmowano warunki stabilności ateńskiej *polis*. W istocie zatem kwestia swobody obyczajów kobiet spartańskich lub też szerzej – kobiet w ogóle – staje się zarówno dla Eurypidesa, jak i dla Arystotelesa kwestią dobrze urządnego państwa. „Złe prowadzenie się kobiet” oznacza stałą możliwość rządów kobiet – „gynajkokracji”, która to odpowiada pierwotnemu nieporządkowi. W kreślonym przez Eurypidesa i Arystotelesa obrazie Sparty, tak jak w samej Helenie, Afrodyta wiąże się z Aresem, pożądanie przekształca się w nieustanną wojnę, brak właściwej organizacji *oikosu* splata się z ustrojem ukierunkowanym na prowadzenie wojny.

Andromacha, doświadczywszy wiarołomności Menelaosa, potępia całą Spartę:

„O wy, najgorsi spośród wszystkich ludzi,
Mieszkańcy Sparty, doradcy podstępów,
Mistrzowie kłamstwa i knowacze nieszczęść,
Kręte to, chore, zwodnicze – niegodnie
Tak się wam dobrze powodzi w Helladzie.
Czegóż to u was nie ma? Wciąż morderstwa,

⁵⁵ Arystoteles, *Polityka*, s. 85.

Chciwość na zyski – jedno na języku,
A drugie w czynach – zawsze u was znajdziesz”⁵⁶.

Geneza i istota Aten

Potępienie Sparty stanowi zatem dla Eurypidesa apologię Aten, jeżeli nawet nie współczesnego mu miasta, to jego wzoru, który pozostaje określony poprzez moment narodzin miasta i powiązanie go z córą Zeusa. Początek Aten wiąże się – jak wskazuje św. Augustyn (354-430) – z wykluczeniem kobiet ze sfery politycznej i podporządkowaniem ich mężczyznom. Otóż, jak twierdził Warro, którego relację przytacza św. Augustyn, w miejscu, gdzie znajdowały się Ateny, objawiły się dwa bóstwa: Atena jako drzewo oliwne i Posejdon jako tryskający strumień. Ogół mieszkańców miał zdecydować, od którego z bóstw będzie pochodziła nazwa miasta. Ponieważ kobiet było więcej, zwycięstwo przypadło Atenie. „Wtedy rozgniewany Neptun – pisze biskup Hippony – wzburzonymi falami morza zniszczył ziemie Ateńczyków; bo wszak nie jest trudno demonom rozhuścić masy wody. By ułagodzić gniew Neptuna, Ateńczycy, jak mówi tenże pisarz [Warro – E. S.-D.], nałożyli na niewiasty potrójną karę: straciły one odtąd prawo głosu, żadne z ich dzieci nie mogło otrzymać imienia matki, nikomu nie wolno było nazwać ich Atenkami”⁵⁷. Atena *Polias* (Opiekunka Miasta) zdaje się łączyć w sobie cechy kobiece – biegłość w przedzeniu i tkaniu, oraz cechy męskie – waleczność. Jednak jej kult może pochodzić z czasów, gdy to, co męskie i to, co żeńskie nie było od siebie ani oddzielone, ani przeciwstawione, gdy kobiety przewodziły – a przynajmniej nie podlegały w sposób jednoznaczny mężczyznom – zarówno w kwestiach społecznych (zwycięstwo w głosowaniu), sprawach domowych (uznawanie pokrewieństwa w porządku matrylinearnym) i ekonomicznych (zajmowanie się rzemiosłem). „Konflikt między kultami – pisze o sporze Ateny z Posejdonem G. Thomson – zbiega się z wprowadzeniem dziedziczenia patrylinearnego, pozbawieniem kobiet praw obywatelskich oraz przejściem od małżeństwa grupowego do monogamii. Mit wyraża tak jasno, jak tylko może to uczynić mit, jedność wszystkich ludzkich

⁵⁶ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 161 (w. 445-452).

⁵⁷ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 473-474.

stosunków – ekonomicznych, politycznych, społecznych i seksualnych”⁵⁸. I właśnie ów mit założycielski porządku życia Ateńczyków dotyczy – wraz z warstwą religijną – tych sfer ludzkiej aktywności oraz ich wzajemnych determinacji. N. Gładziuk konkluduje: „Do listy strat, jakie – po wygranej Ateny – poniosły kobiety, moglibyśmy jeszcze dodać trzy inne istotne wykluczenia. Mimo że Atenie służą kapłanki – są one poddane pod całkowity nadzór męskiego urzędnika. Mimo że Atena, jako partenogeniczna córka „Przemysłnej” Metis, była wynalazczynią prawie wszystkich rzemiosł – ich uprawianie, poza przędzeniem i tkaniem, zastrzeżone jest tylko dla męskich rękodzielników. Wreszcie – mimo wybitnie walecznej czy też agonistycznej natury bogini – Atenki nie biorą udziału w publicznych *agones* sprawności organizowanych przez miasto. W panatenajskim świącie tylko męska młodzież i jej atletyczne popisy uświetniają publiczne ceremonie, kobiety uczestniczą jedynie w uroczystej procesji zanoszenia utkanego przez nie *pelopsu* na Akropol”⁵⁹. Przytoczoną tutaj opinię należy raczej traktować jako ujęcie pewnego procesu, określającego istotę ustroju politycznego Aten, aniżeli stanu rzeczy. Wykluczenie owo nie jest całkowite, a wykreślana przez nie granica pomiędzy politycznym światem mężczyzn a tym, co kobiecie okazuje się możliwa do przekroczenia. We wspomnianym tu świącie panatenajskim kobietom przypadła rola inicjująca i mimetyczna – naśladowały one radosny taniec Ateny po ostatecznym pokonaniu gigantów – mocy zła i chaosu⁶⁰, utwierdzały tym samym istnienie porządku politycznego. Jednak przytoczony tu mit założycielski Aten wyznacza granice pomiędzy wykluczeniem kobiet jako stanem właściwym dla zwyczajnego sposobu życia a powrotem kobiet do serca wspólnoty, powrotem wynikającym z wymogów nadzwyczajnej sytuacji i zarazem ją uwidaczniającym. Rozdzielenie porządku politycznego i tego, co kobiecie odpowiada zwyczajowej sytuacji, gdy ów porządek nie napotyka mocy, które w jego ramach są niezrozumiałe i nie mogą zostać przezwyciężone. Gdy powraca „noc” z możliwością całkowitej zagłady, muszą do głosu zostać dopuszczone siły, które obecne były w momencie ustanowienia owego porządku.

Dookreślmy wewnętrzne napięcie organizujące ateńską *polis* – im bardziej bogini Atena utwierdza swą pozycję jako Opiekunka Miasta, tym

⁵⁸ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, s. 238.

⁵⁹ N. Gładziuk, *Omphalos czyli pępek świata. Płeć jako problem filozofii politycznej Greków*, Warszawa 1997, s. 110.

⁶⁰ E. Zwolski, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978, s. 146.

bardziej restrykcyjnie zostaje określona w samym mieście pozycja kobiet. Ateńczycy, aby rozluźnić swój związek z matką, wywodzili swe pochodzenie od ziemi. Tym samym w ateńskiej *polis* okresu klasycznego nie ma Atenek, a są wyłącznie żony i córki Ateńczyków. Przerwana zostaje zatem ciągłość między *oikos* a *polis* w tym sensie, że mężczyzna nie podlega władzy matki ani wpływom żony. Jako obywatel utwierdza też swoją władzę nad *oikos*. Obywatel ateńskiej *polis* konstytuuje się w oddzieleniu od tego, co kobiece. Jako potwierdzenie tego przypuszczenia wskażmy męskiego *erastes*, wprowadzającego młodzieńca nie tylko w dojrzałość obywatelską, ale i w świat przeżyć seksualnych, które w swej wzniosłej postaci mogą zwracać się tylko ku mężczyznom.

Sparta: kobieca erotyka i polityka

Powróćmy teraz do Sparty. Z relacji Plutarcha wiemy, iż Gorgo, żona Leonidasa, na zarzut swojej rozmówczyni – Greczynki: „Tylko wy, kobiety Lacedemońskie, rozkazujecie mężczyznom” odparła: „Bo tylko my rodzimy mężczyzn”⁶¹. Gorgo podkreśla: kobiety spartańskie nie rodzą mężczyznom potomstwa czy też przyszłych obywateli. Nie są więc zależne ani od mężczyzn-małżonków, ani od mężczyzn wprowadzających ich synów w świat *polis*. Więż, a więc i zależność pomiędzy nimi a mężczyznami nie zostaje unieważniona ani zerwana – matka poprzez sam fakt narodzin posiada pełną i nieusuwalną władzę nad zrodzonym przez nią dzieckiem. I to ona, gdy dziecko staje się mężczyzną, domaga się od niego męstwa na polu bitwy⁶². Wojownik może być u Spartan synem samej kobiety (*parthenos*) i jako taki znać tylko swoją matkę – to dzięki niej należy do wspólnoty politycznej. Tak stało się podczas wojny z Messeńczykami, gdy Lacedemończycy przysięgli, że nie powrócą do domu, aż nie zwyciężą. Gdy wojna się przeciągała, postanowiono, aby młodzieńcy, „którzy nie złożyli przysięgi, wrócili do Sparty i w miarę możliwości łączyli się wszyscy z *wszystkimi* dziewczętami”⁶³. Potomstwo

⁶¹ P. Vidal-Naquet, *Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, s. 278.

⁶² W. Schuller, *Frauen in der griechischen und römischen Geschichte*, Konstanz 1995, s. 81.

⁶³ P. Vidal-Naquet, *Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, s. 283.

narodzone z takich związków posiadało wówczas jeszcze uprawnienie do dziedziczenia majątku matek. Po pokonaniu Messenii Spartanie posiadający tylko matki zmuszeni zostali do wyruszenia poza ojczyznę, czego konsekwencją było założenie Tarentu i Lokroj⁶⁴. Walkę z Messenią i wykluczenie ze wspólnoty *parthenoi* możemy także odczytywać jako zmaganie o umocnienie w Sparcie władzy mężczyzn. Na tradycyjnym obszarze Sparty bardzo mocno ugruntowany był związek kobiet z ziemią, nigdy – jak się wydaje – nie zatarła się całkowicie pamięć, a wraz z nią instytucje przedstawiające pierwotne władztwo czy niezależność kobiet. Tymczasem ziemia zdobyta przez mężczyzn staje się ziemią należącą bezpośrednio do nich, a nie przejętą od kobiet. Mimo tego, iż do dzisiaj nie wyjaśniono zasad podziału ziemi w Messenii, pewne jest to, że „ubożsi Spartiaci otrzymali po zajęciu Messenii minimalne działki (a nazwa *kleroi* wskazuje, że podzielono je pierwotnie za pomocą *klerosis*, czyli losowania)”⁶⁵, a także to, iż nie było w samej Sparcie nowego podziału ziemi.

Zwróćmy uwagę jeszcze na świadectwa mówiące o zależności politycznej lacedemońskich mężczyzn od kobiet. Wprawdzie nie odnoszą się one bezpośrednio do V wieku p.n.e., ale prezentują utarte przez wieki obyczaje. Panujący w połowie III w. p.n.e. król Agis (245-241 p.n.e.), pragnąc znaleźć stronników dla planowanej reformy ustroju, zwraca się do swej matki. W następujący sposób przedstawia i wyjaśnia jej pozycję Plutarch: „Miała zaś ona bardzo wielkie znaczenie w Sparcie z powodu pokaźnej liczby ludzi pozostającej pod jej opieką i gotowych do jej usług, jak również dzięki wielkiej liczbie przyjaciół i dłużników. Poza tym wpływ jej na przebieg spraw państwowych był niejednokrotnie decydujący”⁶⁶. Jednak jej status nie był w ówczesnej Sparcie niczym szczególnym, tak iż można go przypisać jej wyjątkowej osobowości czy zbiegowi okoliczności. Dlatego Agis poprzez swoją matkę wpływa na kobiety lacedemońskie, które „zapraszały do siebie znajomych i zagrzewały ich do współdziałania z młodym królem, a także przedstawiały jego plany innym kobietom; wiedziały bowiem, że Lacedemończycy zawsze chętnie słuchają rad swoich żon i pozwalają im o wiele więcej mieszać się do spraw publicznych niż sobie samym do spraw domowych. Poza tym w rękach kobiet była też wówczas większa część wszelkiej własności

⁶⁴ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, s. 172-173.

⁶⁵ R. Kulesza, *Sparta w V-IV w. p.n.e.*, s. 35.

⁶⁶ Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, s. 356.

w Sparcie”⁶⁷. Nie tylko zresztą stronnictwo Agisa powstaje z inicjatywy kobiet, także opozycją przeciw niemu kierują kobiety, jako że reforma miała zachwiać ich tradycyjnie ugruntowaną i wyróżnioną pozycją. Mężczyźni reprezentują tutaj interesy kobiet. Pozbawieni wpływu na *oikos* – ich jedynym zajęciem była działalność militarna, ziemię bowiem uprawiali heloci – nie wykluczają kobiet z oddziaływania na bieg spraw *polis*. Choć nie działają one bezpośrednio, działają *poprzez* mężczyzn, jako że zachowały nad nimi „matczyną” władzę, a z racji tego faktu działają skutecznie. Działania mężczyzn zwrócone przeciw kobietom (interesowi rodziny) muszą znaleźć akceptację kobiet. Kleomenes (235-221 p.n.e.), kontynuator reform Agisa, musiał, aby przypieczętować sojusz z królem egipskim Ptolemajosem, odesłać na egipski dwór matkę i dzieci. „Ale Kleomenes – pisze Plutarch – przez dłuższy czas nie miał odwagi zdradzić się z tym przed matką, Kratezykeją, jakkolwiek nieraz do niej z tym zamiarem już chodził. Ile razy jednak miał o tym mówić, milknął”⁶⁸. Ostatecznie dopiero matka zmusza go do wyznania planów i wykrzykuje: „Dlaczegoż nie wsadzisz mnie raczej czym prędzej na okręt i nie wyślesz według własnego uznania wszędzie, gdzie tylko to ciało moje może oddać jeszcze jak największe usługi Sparcie, zanim się tutaj nie rozpadnie w starczej beczynności!”⁶⁹.

Przytoczone wcześniej słowa oburzenia Peleusa wobec sposobu wychowania kobiet Lacedemońskich wyrażają nie tylko przekonanie o różnicy ustrojów Aten i Sparty, ale i obawę przed możliwością powrotu nieporządku, „politycznego” zmieszania mężczyzn i kobiet w samych Atenach. W Sparcie ów nieporządek uobecnia się ciągle z racji obecności kobiet w sferze politycznej – ich ubiór naśladuje krótką męską szatę, Spartanki, podobnie jak mężczyźni, nago uczestniczyły w rywalizacji⁷⁰, biegały, rzucały oszczepem i dyskiem oraz uprawiały zapasy, czemu przyglądali się młodzi mężczyźni⁷¹. W istocie ów *agon* Spartanek jest być może oburzający także z tego względu, że nie tyle naśladuje męską rywalizację, lecz przypomina czas, gdy rywalizacja była przede wszystkim udziałem kobiet i podporządkowana była cyklowi płodności (kobiety, ziemi). W najstarszych rytuałach ludów rolniczych to mężczyźni

⁶⁷ Ibidem, s. 357.

⁶⁸ Ibidem, s. 415.

⁶⁹ Ibidem, s. 416.

⁷⁰ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 169 (w. 599-600).

⁷¹ R. Kulesza, *Sparta w V-IV w. p.n.e.*, s. 117, s. 128.

rywalizowali ze sobą, aby w przypadku zwycięstwa poślubić wcześniej wyłonioną w podobnej rywalizacji dziewcząt królową-kapłankę, a samej kobiecie przypisywano moc gwarantującą ciągłość społeczności. „Agon – pisze N. Gładziuk – trojako wiąże się z uniwersum zasady kobiecej: po pierwsze jest sposobem dojścia do władzy w obrębie magii rolniczej kontrolowanej przez boginie-matki i ich księżycowe kapłanki, po wtóre agon – nade wszystko w postaci biegu – sam jest częścią mimetycznej magii płodności [bieg wstrząsa ziemią i pobudza ją do rodzenia – E. S.-D.], po trzecie agon jest inicjacyjnym obrzędem ‘ponownych narodzin’, rozumianych przez schemat lunarnej regeneracji”⁷². Uczestnictwo dziewcząt (kobiet) spartańskich w *agonie* rozdziela niejaką władzę w *polis* pomiędzy mężczyzn i kobiety. Tym pierwszym pozostawia pole bitwy i instytucje polityczne, natomiast kobietom rozporządzanie płodnością. W Atenach, jak pamiętamy, płodzi tylko mężczyzna. Obie sfery znajdują także pełnoprawne ugruntowanie w erotyce – o szczególnej pozycji kobiet spartańskich świadczy fakt, że „kobiety szacowne” wchodziły w Sparcie, podobnie jak mężczyźni z młodzieńcami, w relacje erotyczne z młodymi dziewczętami⁷³. Ocalałe fragmenty pieśni chóru dziewic (*parthenion*) spartańskiego poety Alkmana wskazują na obecność akceptowanego społecznie pożądania pomiędzy samymi członkiniami żeńskiego chóru⁷⁴. Być może *agon* w czasie *parthenionów* obejmował rywalizację pomiędzy dziewczętami o miano najpiękniejszej, gdy tymczasem w Atenach w takich zmaganiach mogli brać udział tylko dorośli mężczyźni – obywatele.

Podsumowanie

Konsekwencją bezpośredniego związku Spartanek z samą *polis* są arystokratyczność, autarkiczność i przywiązanie do ziemi obecne w politycznej organizacji Sparty, jednocześnie też niedoskonałość męskiej *areté*. Przeciwnie rzecz ma się w Atenach – coraz bardziej kierują się w stronę drugiego bóstwa, Posejdona – morza. Temistokles, jak zauważa Plutarch, „całe miasto związał z morzem, prowadząc swego

⁷² N. Gładziuk, *Omphalos czyli pepeł świata*, s. 60-61.

⁷³ K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 209.

⁷⁴ Alkman, *Fragment 1*, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Wrocław 1984, s. 26-27.

rodzaju politykę przeciwną dążeniom dawnych władców ateńskich”⁷⁵. Natomiast po klęsce Aten w roku 402 związane ze Spartą rządy trzydziestu oligarchów usiłowały odejść od zwyczajów demokratycznych i przywrócić związek miasta z lądem. Dlatego „trzydziestu owych tyranów mównicę na Pnyksie [w tym miejscu odbywały się zgromadzenia ludowe – E. S.-D.], zwróconą w stronę morza, ustawiło frontem do lądu”⁷⁶. Wprawdzie symbolika Sparty to symbolika lądu – ziemia posiada tu przewagę nad morzem, lecz dla Eurypidesa jest to tylko przysłonięcie jej wewnętrznej słabości, która wynika z niestabilności *oikosu*. Poza tą symboliką kryje się rozprzestrzeniające się źródło nieszczęść dla całej Hellady – nieumiarkowane pożądanie i wyniszczająca wojna. Tu Eurypides okazuje się „wiernym” synem Aten, inaczej niż Platon, który, idealizując spartańską *polis*, znosząc rodzinę i zrównując kobietę z mężczyzną, stworzył model państwa ukierunkowanego, podobnie jak Sparta, na ciągłą wojnę.

W tym punkcie uwidacznia się różnica pomiędzy racjonalizmem Eurypidesa i racjonalizmem Platona. U Platona racjonalność sfery politycznej oznacza zgodność ustroju z naturą człowieka, czego konsekwencją jest „efektywność” – potęga *polis*. Skoro w praktyce politycznej Sparta okazuje się skuteczniejszym graczem aniżeli Ateny, to w ustroju Sparty należy upatrywać przejawów idei państwa (sprawiedliwości). Z kolei u Eurypidesa racjonalność ustroju Aten oznacza jego zgodność z wewnętrzną zasadą organizującą porządek polityczny i społeczny, co umożliwi obywatelom osiągnięcie doskonałości etycznej (*areté*). Zarówno Eurypides, jak i Platon pozostają wpisani w genealogiczną strukturę greckiego dyskursu politycznego. Dla pierwszego ateńska *polis* nie utraciła związku ze swym „stanem pierwotnym”, dlatego wymaga wyłącznie modyfikacji – usunięcia obcych naleciałości (powielania obyczajowości spartańskiej). Dla drugiego Ateny utraciły całkowicie związek ze swym pierwowzorem (bliższa jest mu sama Sparta), dlatego też reforma Aten wymaga całkowitej reorganizacji życia społecznego i kondycji ludzkiej.

⁷⁵ Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, s. 42.

⁷⁶ Ibidem, s. 43.

Bibliografia:

- [1] Alkman, *Fragment 1*, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, s. 26-27.
- [2] Arystofanes, *Żaby*, przeł. B. Butrymowicz, Wrocław 1955.
- [3] Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.
- [4] Auganer L., *Glimpses through a Window: An Approach to Roman Female Homoeroticism through Art Historical and Literary Evidence*, [w:] *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, ed. N.S. Rabinowitz, L. Auganer, Austin 2002, s. 211-255.
- [5] Augustyn św., *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, t. 2.
- [6] Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1992.
- [7] Burckhardt J., *Griechische Kulturgeschichte*, [w:] *Gesammelte Werke*, Basel 1978, t. V.
- [8] Calasso R., *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995.
- [9] Chaps D.M., *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh 1979.
- [10] Czerwieńska J., *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź 1999.
- [11] Dover K.J., *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- [12] Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972.
- [13] Eurypides, Fragment 136, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [14] Eurypides, *Medea*, [w:] *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.

- [15] Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972.
- [16] Eurypides, *Trojanki*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.
- [17] Foley H.P., *Female acts in Greek tragedy*, Princeton 2003.
- [18] Foley H.P., *Medea's Divided Self*, „Classical Antiquity”, vol. 8, nb. 1, s. 61-85.
- [19] Foley H.P., *Reflections of Women in Antiquity*, New York-London 1981.
- [20] Gładziuk N., *Omphalos czyli pępek świata. Płeć jako problem filozofii politycznej Greków*, Warszawa 1997.
- [21] Głowiński M., *Maska Dionizosa*, [w:] M. Głowiński, *Mity przebrane*, Kraków 1994, s. 5-54.
- [22] Graves R., *Mity Greków*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1982.
- [23] Hodkinson S., *Female Property Ownership and Status in Classical and Hellenic Sparta*, [w:] *Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies*, D. Lyons, R. Westbrook (ed.), Harvard University 2005, (<http://www.chs.harvard.edu/>), s. 1-22.
- [24] Irwin T.H., *Euripides and Socrates*, „Classical Philology” 78 (1983), s. 183-197.
- [25] Kerényi K., *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002.
- [26] Kerr Borthwick E., *Euripides erotodidaskalos? A not of Aristophanes Frogs 957*, „Classical Philology” vol. 92, s. 363-367.
- [27] Kitto H.D.F., *Tragedia grecka*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1997.
- [28] Konstan D., *Euripides, Medea, Hippolytus, Electra, Helen*. Translated with explanatory notes by James Morwood, with an introduction by Edith Hall (New York: Oxford University Press, 1998), XLVII + 218 pp. (rec.), „International Journal of the Classical Tradition” vol. 7 (2000), s. 271-273.
- [29] Kovacs D., *On Medea's Great Monologue (E. Med. 1021-80)*, „Classical Quarterly” 36 (1986), s. 343-352.
- [30] Krawczuk A., *Wojna trojańska. Mit i historia*, Warszawa 1969.
- [31] Kulesza R., *Sparta w V-IV w. p.n.e.*, Warszawa 2003.

- [32] Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.
- [33] Lloyd G.E.R., *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, przeł. J. Lesiński, Warszawa 1998.
- [34] Loraux N., *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, Cornell University Press 2000.
- [35] Loraux N., *L'Invention d'Athènes*, Paris-The Hague 1981.
- [36] Loraux N., *Mothers in Mourning*, Ithaca and London 1998.
- [37] Loraux N., *The experiences of Tiresias. The feminine and the Greek man*, Princeton 1995.
- [38] Otto W.F., *Die Frage der geistigen Überlieferung*, [w:] W.F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburg 1963, s. 44-62.
- [39] Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977.
- [40] Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955.
- [41] Pomeroy S.B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975.
- [42] *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, New York 1992.
- [43] Richlin A., *Zeus and Metis: Foucault, Classics, Feminism*, "Helios" 18 (1991), s. 160-180.
- [44] Romilly de J., *Tragedia grecka*, przeł. I. Stawińska, Warszawa 1994.
- [45] Schuller W., *Frauen in der griechischen und römischen Geschichte*, Konstanz 1995.
- [46] Thomson G., *Egea prehistoryczna*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1958.
- [47] Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1984.
- [48] Wagner-Hasel B., "Das Private wird politisch". *Die Perspektive "Geschlecht" in der Altertumswissenschaft*, [w:] *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, J. Rüsen, A.J. Becher (Hrsg.), Frankfurt M 1988, s. 11-50.
- [49] Wagner-Hasel B., *Nachwort*, [w:] *Geschichte der Frauen*, G. Duby, M. Perrot (Hrsg.), Frankfurt/New York 1993, Bd. 1, s. 535-543.
- [50] Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

- [51] Weber M., „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Kwieciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, Warszawa 1985.
- [52] Vidal-Naquet P., *Cywilizacja dyskursu politycznego*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 20-36.
- [53] Vidal-Naquet P., *Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 273-291.
- [54] Vidal-Naquet P., „Surowe”, greckie dziecko i „warzone”, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 162-190.
- [55] Vidal-Naquet P., *Ustalić związki*, [w:] *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Warszawa 2003, s. 11-19.
- [56] Zeitlin F., *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago&London 1996.
- [57] Zeitlin F., *Playing the Other: Theatre, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama*, [w:] *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, J.J. Winkler, F. Zeitlin (ed.), Princeton 1990, s. 62-96.
- [58] Zwolski E., *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978.

dr Ewa SMOLKA-DREWNIAK
Studium Nauk Podstawowych
PWSZ w Nysie

Ewa Smolka-Drewniak

Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Patologie erotyki

Słowa kluczowe:

„eros występny”, endogamia, homoseksualizm, kazirodztwo

Keywords:

“illicit Eros”, endogenic order, homosexual Eros, incest

Abstract:

The article presents an analysis of the influence of “illicit Eros” upon the spheres of politics. Firstly, Euripides presents the relations linking people coming from separate orders of civilization, by mixing irrelative elements bringing about conflicts in oikos and polis. Secondly, the endogenic order of Greek society made it admissible to enter upon matrimony between close relatives. Incest, according to Euripides, brings misfortunes to both people and city, as it is underlied by the spirit of undoing. It is also an act of offence against life which naturally combines what is young, or else, it falls into regression. Finally, Euripides criticizes the overuse of traditional in Greek society, homosexual Eros, and rejects new aesthetic trends, which by rationalizing eroticism, considered women as indispensable for biological reproduction of the society, and also, as being unable to achieve perfection, so, they are unworthy of man’s feelings.

Dziś dysponujemy tylko częścią namysłu Eurypidesa nad występłą postacią *erosa*, reszta to ocalałe fragmenty, scholia późniejszych komentatorów czy same tytuły tragedii. Taki stan rzeczy nie skazuje jednak z góry na niepowodzenie próby rekonstrukcji struktury znaczeniowej, w której uwidaczniają się podstawowe relacje wykraczające poza to, co – zdaniem Greków – właściwe dla mężczyzny i kobiety. Historyczno-literacką próbę całościowego ujęcia tego zagadnienia następująco przedstawia A. Brusewicz: „Zainteresowanie tego tragika różnymi odstępstwami od naturalnej miłości małżeńskiej od dawna nie stanowi tajemnicy. Pisał o tym obszernie właśnie Lesky, mówiąc między innymi, że tragedie z okresu *Medei* poruszają mocą uczucia, które jest

szczególnym rodzajem miłości skłaniającej się ku patologii i że Eurypides ciągle przywołuje taki rodzaj namiętności. Lesky miał tu na myśli przede wszystkim *Hippolytosa* Eurypidesa i bardzo fragmentarycznie zachowaną jego tragedię *Steneboja*, której tytułowa bohaterka zostaje ukarana śmiercią za natarczywe zaloty do Bellerofonta, gościa jej męża; w tych obu utworach występował tzw. topos żony Putyfara, okreśłany tak za *Biblią* (Ks. Rodzaju, 39). Wskazywał także na *Kreteńczyków*, tragedię traktującą o perwersyjnej miłości Pazyfae do byka, na *Chryzypa* i *Eola*, utwór mówiący o miłości między rodzeństwem¹. Owe „odstępstwa od naturalnej miłości” musiały wywoływać szczególny gniew bogów – wypływający z przekroczenia podstawowego zakazu należącego do niepisanych reguł określających ludzkie postępowanie, a pochodzących bezpośrednio od bogów. Występny charakter takich namiętności przekracza granice gospodarstwa domowego i wywołuje negatywne konsekwencje w sferze społecznej. Erotyka i jej ciemna strona interesują Eurypidesa nie ze względu na sensacyjność, ale dlatego, że analizuje on ich wpływ na relacje między mężczyzną i kobietą, co z kolei znajduje odzwierciedlenie w organizacji *oikosu* i ustroju *polis*.

Przeciw obcości

Postać związku mężczyzny i kobiety zależy nie tylko od ustroju *polis*, pozostawiającego kobiecie swobodę działania, ale też od tego, czy małżonkowie reprezentują wspólną cywilizację – w praktyce jedną *polis*. Przypomnijmy *agon* Klytajmestry i Agamemnona w *Ifigenii w Aulidzie*, w którym żona skutecznie przeciwstawia się mężowi. Agamemnon ma złożyć Ifigenię w ofierze, dlatego też, aby Klytajmestra nie przeszkadzała w mordzie córki, usiłuje odesłać ją do Argos. Klytajmestra, nie podejrzewając jeszcze podstępu, nie chce pozostawić Agamemnonowi córki. Ifigenia należy, jej zdaniem, do gospodarstwa domowego i podlega władzy matki, aż do momentu zamążpójścia:

„Ty rządz za domem, a ja będę w domu
[Czynić, co trzeba, dając córki za mąż]”².

¹ A. Brusewicz, *Trylogia Eurypidesa o Pelopidach i Labdakidach*, Toruń 2003, s. 127-128.

² Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980, s. 529 (w. 740-741).

Agamemnon stwierdza własną bezsilność wobec oporu Klytajmestry i formułuje przestrożę dla wszystkich mężów:

„Mądry mężczyzna powinien mieć w domu
Posłuszną, dobrą żonę – albo żadnej!”³.

Agamemnon nie wchodzi, jak Menelaos, w obcy dom: zabija pierwszego męża Klytajmestry i gwałtem podporządkowuje ją sobie. Władza ta nie jest jednak ani całkowita, ani raz na zawsze ustalona: Klytajmestra skutecznie się mu przeciwstawia, wiąże się z Ajgistem oraz morduje Agamemnona. Zresztą Agamemnon wchodzi tylko w takie, rodzące konflikty związki – przypomnijmy spór z Achillesem o brankę Chryzeidę czy też uczynienie z kapłanki Apolla Kasandry nałożnicy. Między kolejnymi kobietami Agamemnona wiązuje się ten sam splot – podporządkowania opartego na przemocy, obcości (żadna nie pochodzi z Argos) oraz nieszczęścia, które sprowadzają kobiety, czy może, zaspokajając swą gwałtowną namiętność, Agamemnon sam sprowadza na siebie. Ostatecznie, jak wieszczy Kasandra, Agamemnon umiera przez kobiety i za sprawą kobiet, które są mu bliskie, a zarazem pozostają „obce”:

„Jeśli jest Apollo,
To fatalniejszy ślub niżli z Heleną
Bierze Achajów władca, Agamemnon.
Śmierć mu przyniosę i ruinę domu
W zemście za braci i mojego ojca”⁴.

Wszelako, wedle ateńskich pojęć – przypomnijmy tylko prawo z 451 r. p.n.e. zakazujące Ateńczykom zawierania małżeństw z kobietami, których rodzice nie byli Ateńczykami – małżeństwo i związki Agamemnona, łącząc obce sobie porządki, muszą prowadzić do nieszczęścia. W *Błagalnicach* Eurypidesa Tezeusz wyrzuca Argejczykowi Adrastasowi, że wydał swe córki za obcych, wygnańców z własnych miast, jak ich określiły słowa wyroczni: lwa i dzika – Tydeja i Polynejka:

„Zmieszałeś domy, czysty i nieczysty,
We własnym domu. Mądry nie powinien
Prawego nigdy z nieprawym kojarzyć
I tylko szczęsne nawiązywać związki.
Bóg bowiem, kiedy ludzkie losy miesza,

³ Ibidem, s. 529 (w. 749-750).

⁴ Eurypides, *Trojanki*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967, s. 303 (w. 356-359).

Wespół z cierpiącym pogrąża i tego,
Kto wraz z nim cierpi, choć nic nie zawinił”⁵.

Wymieńmy pozostałe pojawiające się u Eurypidesa niedobrane – bo opierające się na pomieszaniu porządków, pożądaniu oraz przemocy – małżeństwa i konkubiny: Menelaos i Helena, Neoptolemos i Andromacha, Neoptolemos i Hermiona, Jazon i Medea, Tezeusz i Amazonka Hippolyta, Tezeusz i Fedra, Elektra i rolnik z Myken, Ksuthos i Kreuza. Pokazują one, że wzajemna asymilacja różnic wynikających czy to z przynależności do innych światów, czy też z odmiennego statusu społecznego, nie jest możliwa. Każdy z nich jest związkiem obciążonym niedoskonałością, prowadzącym do rozdarcia *oikosu* i kryzysu w samej *polis*. Odtwarzają one model zawierający się w relacji Herodota o wzajemnych stosunkach między Ateńczykami i Pelazgami, wedle której to opowieści próby zbliżenia między tymi ludami kończą się pogwałceniem podstawowych więzi krwi („lemnijskimi okropnościami”). Oto Pelazgowie dopuszczali się gwałtów na ateńskich kobietach, dlatego zostali przez Ateńczyków przepędzeni na wyspę Lemnos. W odwecie urządzili zasadzkę i porwali znaczną liczbę kobiet ateńskich, z którymi mieli dzieci. Te zaś wychowały swe potomstwo wedle obyczajów ateńskich, dlatego też ich synowie dążyli do panowania nad prawowitymi dziećmi Pelazgów. W obawie przed utratą władzy Pelazgowie zamordowali i kobiety, i ich synów⁶. Dla Ateńczyków – jak dowodzi opowieść Herodota – małżeństwo z cudzoziemcem bądź cudzoziemką nie prowadzi do wchłonięcia tego, co obce przez wspólnotę, lecz do krwawego konfliktu. Z Lemnos wiąże się jeszcze inna opowieść wskazująca na wzajemną obcość mężczyzn i kobiet. Kobiety zamieszkujące tę wyspę zostały odrzucone przez własnych mężów z racji przykrego zapachu, jaki wydzielają. Tym razem to one sięgnęły po broń i wymordowały wszystkich mężczyzn⁷.

Obcość – i to w poczwórnym znaczeniu – charakteryzuje Medeę: po pierwsze jest ona barbarzyńskiego pochodzenia, reprezentuje zatem odmienną cywilizację oraz wiążące się z nią wartości moralne⁸. Po wtóre

⁵ Eurypides, *Błagalnice*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 102 (w. 222-228).

⁶ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 376 (6.138).

⁷ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 482.

⁸ N.S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca and London 1993.

przebywa ona wraz z Jazonem na wygnaniu w Koryncie. Po trzecie jej obcość wynika także z faktu, że jest ona kobietą, istotą niezbędną do wydawania potomstwa na świat, lecz jednocześnie – z perspektywy Jazona – przynoszącą na świat nieszczęścia⁹, natomiast w jej własnym rozumieniu to kobiety cierpią za sprawą mężczyzn¹⁰. Po czwarte postępowanie Medei przeczy temu, co powinna zrobić kobieta: porzuca ona swój dom rodzinny, sprzeciwiając się woli ojca, morduje brata i przyczynia się do śmierci Peliasa¹¹. Każdy z wymiarów tej obcości wpływa z jej gwałtownej miłości do Jazona¹² i, jak długo Jazon odwzajemnia miłość, nie stanowi przeszkody uniemożliwiającej szczęśliwe życie w obcym kraju. Gdy przestaje być bliska Jazonowi, a Kreon, ojciec jego młodej żony, obawiając się zemsty Medei, wypędza ją wraz z dziećmi z Koryntu, jej obcość staje się nie do zniesienia i przekształca się, paradoksalnie, w pragnienie przekroczenia granic kondycji ludzkiej: zerwania wszelkich więzów z tym, co jej bliskie (morderstwo dzieci, pograżenie w nieszczęściu i samotności Jazona), a także ze światem ludzi (zabójstwo Kreona i jego córki, opuszczenie Koryntu na „skrzydlatym” rydwanie)¹³.

Status kobiety związanej z mężczyzną, który nie pochodzi z jej ojczyzny, wydaje się analogiczny do statusu człowieka żyjącego poza rodzinnym miastem. Zwracając się do Koryntyjek, Medea przeciwstawia siebie jako przybysza (ξένον) mieszkańcom miasta (ἄστων), w takim przypadku – jak podkreśla – „przybysz powinien zbliżyć się do miasta”¹⁴. Zbliżenie to – podobnie jak zbliżenie kobiety do mężczyzny, będące zbliżeniem odmiennych cywilizacji – okazuje się niemożliwe: przebywając w obcym mieście jest samotna, a więc pozbawiona ojczyzny – miasta (ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις)¹⁵. Owa obcość przejawia się w różnicy, niezgodności mowy (λόγος) i sposobu życia kobiety oraz mężczyzny¹⁶. Gdy Jazon przemawia językiem spokojnej perswazji, a jego wypowiedź zostaje skonstruowana w oparciu o argumentację pełną sofistyki, Medea

⁹ Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 157 (w. 573-575).

¹⁰ Ibidem, s. 143-144 (w. 230-258).

¹¹ Ibidem, s. 154 (w. 483-487).

¹² Ibidem, s. 155 (w. 530-531).

¹³ Ibidem, s. 193 (w. 1317-1322).

¹⁴ Ibidem, s. 143 (w. 222).

¹⁵ Ibidem, s. 144 (w. 255).

¹⁶ Ibidem, s. 144 (w. 252).

przeciwstawia mu słowa nasycone emocjami¹⁷. Ponadto kobieta pozbawiona jest w obcym jej mieście jakiegokolwiek związku z tym, co jest jej bliskie. Nie ma rodziny, nie ma też przyjaciół, brak jej oparcia, które zabezpieczałoby jej pozycję w razie nieprzychylnego losu – odwrócenia się męża. Skutkiem tego jest nie tylko samotność, ale i nadmierna dominacja związanego z nią mężczyzny (ὄβριζομαι πρὸς ἄνδρος)¹⁸. W tej sytuacji mężczyzna przestaje mieć wzgląd na „jej łożo” i porzuca ją oraz zrodzone z tego związku dzieci¹⁹. Jako że jej żal i złość nie mają ujścia: „nam – powiada Medea o kobietach – na jedną trzeba mieć wzgląd duszę”²⁰, jej słabość przekształca się w żądzę zniszczenia. Taka kobieta krwawo płaci za swe cierpienie. W konsekwencji obca kobieta to zła kobieta, zła, bo mordująca własne potomstwo matka²¹. Jazon, zrozpaczony utratą dzieci, woła:

„(...) Teraz mam rozum, nie miałem
Gdy ciebie z domu, z barbarzyńskiej ziemi
Przywiodłem w grecki dom, to zło straszliwe (...)”²².

Ciąg nieszczęść i występków związanych z Medeą to skutek jej barbarzyńskiego pochodzenia. Znajdując się w świecie cywilizowanym, pośród Greków, niszczy – jak Scylla – wszystko, co pojawia się blisko niej²³. Reprezentuje ona cechy charakterystyczne dla wielkich herosów (Ajasa, Achillesa), opisywanej w *Iliadzie* Homera „kultury wstydu” – nie może ona znieść radości wrogów, którzy cieszą się z jej nieszczęścia, skutkiem czego dąży do tego, aby za wszelką cenę zadać im ból²⁴. W przeciwieństwie do heroicznym bohaterów nie ponosi ona konsekwencji swego działania, nie umiera ani nie pogrąża się w cierpieniu, lecz,

¹⁷ M. Lloyd, *The Agon in Eurypides*, New York 1992, s. 42.

¹⁸ Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 144 (w. 255-256).

¹⁹ Ibidem, s. 154 (w. 490-491).

²⁰ Ibidem, s. 144 (w. 247).

²¹ Ch. Sourvinou-Inwood, *Medea at shifting distance. Images and Euripidean tragedy*, [in:] *Medea. Essays on Medea in myth, literature and philosophy*, red. J.J. Clauss i S.I. Johnston, Princeton 1997, s. 254-255.

²² Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 193 (w. 1329-1331).

²³ Ibidem, s. 193-194 (w. 1333-1346).

²⁴ H. Foley, *Medea's Divided Self*, s. 65-66 oraz Eurypides, *Medea*, s. 194-195 (w. 1354-1370).

triumfując, opuszcza cierpiącego Jazona, by zacząć „nowe życie”²⁵. Jej nieustępliwość tylko pozornie upodabnia się do wzniosłości moralnej epoki heroicznej, pozornie też przewyższa pragmatyzm (*aidos*) Jazona i Kreona²⁶, w rzeczywistości zło wypływa z rozbudzonej przez jej namiętność chłodnej kalkulacji (*kakos phronēi*).

„Inność”, obcość Medei nie może zostać oswojona poprzez żadnego z greckich mężczyzn, wyznacza zatem nieprzekraczalną granicę pomiędzy światem cywilizowanym a światem barbarzyńców. W zakończeniu tragedii Medea obwieszcza Jazonowi, że po pogrzebaniu dzieci wyruszy do Aten „mieszkać z Ajgeusem”²⁷. Jej związek z Ajgeusem trwał do momentu, gdy usiłowała zamordować jego pasierba Tezeusza²⁸. Klęska Medei była tematem tragedii *Ajgeus*, napisanej przez Eurypidesa zaraz po roku 450²⁹, a więc wcześniejszej od *Medei* (431 r.). Stosunek Medei do Tezeusza, jej zaborczą względem męża miłość charakteryzuje prawdopodobnie jeden z zachowanych fragmentów *Ajgeusa*: „Zwykle jest wrogiem pierwszych dzieci ojca / Kobieta, którą w drugim wziął małżeństwie”³⁰. Medea, wygnana z Aten, powraca w rodzinne strony wraz z synem Ajgeusa – Medosem, „to właśnie od jej imienia miał się nazywać lud Medów”³¹. Próba włączenia poprzez małżeństwo tego, co obce w ateńską *polis* niesie z sobą nieuchronny konflikt dwóch światów, konflikt toczący się początkowo w samym sercu miasta – *oikosie*, a następnie na polu bitwy jako wojna Aten z Persami.

Oblicza kazirodztwa

Istnieje drugi rodzaj związków zakazanych. Tak jak małżeński związek z tym, kto nie należy do tej samej wspólnoty obywatelskiej musi przynieść nieszczęście, tak też podobny skutek pociągają za sobą związki

²⁵ D. Kovacs, *Zeus in Euripides' Medea*, „American Journal of Philology”, 114 (1993), s. 48.

²⁶ H. Foley, *Medea's Divided Self*, s. 81-82.

²⁷ Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 196 (w. 1385).

²⁸ Ch. Sourvinou-Inwood, *Medea at shifting distance. Images and Euripidean tragedy*, s. 260.

²⁹ I. Worthington, *The Ending of Euripides' Medea*, „Hermes”, Bd. 118 (1990), s. 504.

³⁰ Eurypides, *Fragment 4*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 641.

³¹ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, s. 502.

kazirodczne. Cóż jednak wyznaczało dla Greków nieprzekraczalną granicę bliskości? Splamiony mordem matki Orestes zamierza poślubić Hermionę, gdyż z jednej strony jej ręka była mu obiecana wcześniej przez Menelaosa, z drugiej zaś tylko krewniacy mogą mu być przychylni:

„(...) W rodzinie
Mógłbym się żenić, poza nią niełatwo,
Ja, zbiegły z domu przeklęty wygnaniec”³².

Nim jednak tego dokona, musi porwać Hermionę i podstępnie zamordować jej małżonka Neoptolemosa. Obie postaci, tj. Orestes i Hermiona, nie robią w *Andromasze* najlepszego wrażenia – on aranżuje zabójstwo Neoptolemosa, a ona pragnie śmierci Andromachy, jednakże sam ich związek nie stanowi dla Eurypidesa występku, jeżeli oczywiście pominąć dwie kwestie: zdrady małżeńskiej i zabójstwa Neoptolemosa. Poeta nie wiąże zatem postaci z sobą, by niejako skumulować w nich dalsze cechy negatywne. Wręcz przeciwnie, to połączenie Orestesa i Hermiony stanowi w konstrukcji tragedii jednocześnie rozwiązanie dwóch problemów: „złego” małżeństwa Hermiony i obecności rywalki do łoża Neoptolemosa Andromachy w jej *oikosie*. Ta ostatnia – jak zaleca Tetyda – ma zostać wprowadzona w grecki *oikos* na prawach małżonki, dlatego też jej potomkom może przyspaść w udziale godność królewska:

„Neoptolema branka, Andromacha,
Winna zamieszkać w krainie Molosów
I przez śluby wejść w łożo Helena –
Z nią ma pójść chłopiec, co został jedyny
Z rodu Ajaka. A jego potomstwo
Będzie kolejno królować Molosom
Szczęśliwie”³³.

Pozostaje jednak faktem, iż Hermiona i Orestes to para kuzynów, para spokrewniona z sobą, tym bardziej, że ich matki były siostrami a ojcowie braćmi. W pewien sposób stanowią zatem rodzeństwo, a sama Hermiona wychowywana była w domu rodzinnym Orestesa. Jednak już wcześniej Hermiona jest narzeczoną Orestesa, obiecaną mu jeszcze przed

³² Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972, s. 185 (w. 974-976).

³³ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 197 (w. 1243-1249).

wojną trojańską³⁴. Później Orestes bezskutecznie zwraca się do jej męża Neoptolemosa o „wyrzeczenie się” związku z córką Heleny. Zostaje odrzucony, lecz nie dlatego, że takie małżeństwo miałyby być z powodu pokrewieństwa związkiem przeklętym czy niewłaściwym. Neoptolemos od Menelaosa otrzymuje za żonę Hermionę, ponieważ tylko z jego udziałem Grecy mogą pokonać Trojan³⁵. Sam z kolei nie przyjmuje propozycji Orestesa, gdyż ciąży na nim zmaza wynikająca z zabójstwa matki³⁶.

Aby zrozumieć nie tylko zgodność małżeństwa Orestesa i Hermiony z przyjętym u Greków obyczajem, ale i przyczynę, dla której właśnie takie małżeństwo jest czymś wskazanym, przyjrzyjmy się bliżej greckiemu określeniu pokrewieństwa. Ze strukturą *oikosu* związane jest pojęcie bliskiego pokrewieństwa (*anchisteia*), wiążącego ze sobą założyciela *oikosu*, jego dzieci, dzieci jego męskiego potomstwa oraz synów jego wnuków. Gdy umierał założyciel *oikosu*, to „majątek dziedziczyli jego synowie, którzy mogli go dzierżyć wspólnie, bądź też go podzielić, w każdym razie jednak byli jego współwłaścicielami jako współspadkobiercy. Jeżeli jeden z synów zmarł przed ojcem, dział jego przechodził na jego własnych synów, albo też, jeśli oni również już nie żyli, na jego wnuków. Jednakże w czwartym pokoleniu majątek dzielono ostatecznie pomiędzy prawnuków założyciela, z których każdy zakładał nowe domostwo”³⁷. Tak rozumiane bliskie pokrewieństwo (*anchisteia*) nie wyłączało krewnych z szeregu potencjalnych kandydatów na małżonków czy małżonki. I tak jedna z córek Temistoklesa wyszła za mąż za swego przyrodniego brata, inna za kuzyna³⁸. Małżeństwo pomiędzy bezpośrednimi kuzynami było często praktykowane, a przeciwstawiające się mu córki Danaosa odrzucają związek z jakimkolwiek mężczyzną i błagają Zeusa: „Od łoża, od jarzma męskiego zbaw”³⁹. U Demostenesa (384-322 r. p.n.e.) pojawia się skarga na ojca dwóch córek, który nie wydał nawet jednej z nich za kuzyna⁴⁰.

³⁴ Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 184 (w. 968-969).

³⁵ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 184 (w. 970-971).

³⁶ Ibidem, s. 185 (w. 977-978).

³⁷ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, przeł. A. Dębicki, Warszawa 1958, s. 88.

³⁸ Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955, s. 63.

³⁹ Ajschylos, *Błagalnice*, [w:] Ajschylos, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1954, s. 30 (w. 149).

⁴⁰ W.K. Lacey, *The family in classical Greece*, Londyn 1972, s. 106.

Małżeństwa w obrębie *anchisteia* aranżowano przede wszystkim wtedy, gdy ojciec dziewczyny nie posiadał męskich potomków. Przedłużenie istnienia rodziny stawało się wspólnym interesem państwa i jej krewnych, zabezpieczało także kobietę bez braci (*epikleros*) przed zależnością od powinowatych⁴¹. Hermiona, jak wiemy, nie ma braci i małżeństwo z Orestesem wydaje się stanowić najlepsze rozwiązanie dla całego rodu, gdyż, wedle prawa ateńskiego, wraz z kobietą o statusie *epikleros* w ręce męża przechodził majątek, którym nie mogła ona dysponować, a który był do niej przypisany aż do śmierci. Mogło go odziedziczyć jej męskie potomstwo i ono też dawało nadzieję na ciągłość jej rodzinnego *oikosu*, gdyż poprzez męża, o ile był z nią spokrewniony, należało ono do tej samej *anchistei*. Zgodnie z charakteryzowanym wyżej systemem dziedziczenia dzieci Orestesa i Hermiony posiadają wspólnych dziadków, przy czym „posag” Heleny – jako że jej ojciec nie posiada synów – wraz z jej małżeństwem z Menelaosem wchodzi w dom Atrydów. O ile Helena żyje, posag stanowi część wyodrębnioną, bo związaną z jej osobą, w momencie, gdy umiera ona bez męskiego potomka, scala się on z tym domem. Hermiona należy bowiem już do rodziny Menelaosa, tak jak należy do niej również i Orestes. Małżeństwo z Orestesem oznacza jednocześnie pozostawienie dziedzictwa Tyndareosa w domu Atrydów, jak i jego wyodrębnienie oraz związanie z przyszłymi synami Hermiony, zwłaszcza jeżeli spojrzymy na to małżeństwo w świetle zwyczajów spartańskich dotyczących dziedziczenia.

Małżeństwo z Hermioną okazuje się także jedynym możliwym rozwiązaniem kwestii Orestesa. To na wspólnotę najbliższych krewnych złożona była odpowiedzialność za ściganie zabójcy członka rodziny. Zatem członkowie rodu stanowili dla Orestesa, z racji tego, że zabił swą matkę, największe niebezpieczeństwo – Tyndareos oskarża go i domaga się jego śmierci⁴². Z drugiej strony w gestii *anchisteia* leżały także obrzędy oczyszczające, ostatecznie zmywające winę i odpowiedzialność z zabójcy⁴³. Ślub z Hermioną byłby dla Orestesa oczyszczeniem – rezygnacją krewnych z przysługującego im prawa domagania się dlań kary, pozbyciem się statusu wygnańca, powrotem do rodziny, a przez nią i do społeczności.

⁴¹ Ibidem s. 24.

⁴² Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszałały Herakles, Helena, Orestes*, s. 410 (w. 614-616).

⁴³ W.K. Lacey, *The family in classical Greece*, s. 29.

Jeżeli ślub rodzeństwa czy kuzynów nie był dla Eurypidesa (Greków) jeszcze równoznaczny z kazirodztwem, to jak rozumiał on kazirodztwo, a szerzej – występne związki uczuciowo-seksualne? Zgodnie z przekonaniem Greków kazirodztwo ściągało na siebie jednocześnie karę boską i ludzką; takie pasmo nieszczęść powodują straszliwe związki właściwe dla barbarzyńców, a tam, gdzie one istnieją, uwidacznia się stan pierwotnej dzikości:

„Tak bywa u wszystkich barbarów:
Ojciec spółkuje z swą córką, syn z matką,
A siostra z bratem. Morderstwa najbliższych
Ciągle! – Nic z tego prawo nie zabrania!”⁴⁴.
„τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος·
πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται
κόρη τ' ἀδελφῶ, διὰ φόνου δ' οἱ φίλτατοι
χωροῦσι, καὶ τῶνδ' οὐδὲν ἐξείργει νόμος”.

Kazirodztwo i „naturalna miłość” były dla Greków przeciwieństwami równoznacznymi opozycji natura – kultura (cywilizacja). Cynicy, postulując powrót do natury, zalecali kazirodztwo i spożywanie surowego mięsa. Eurypides sytuuje kazirodztwo w następujących ciągach współzależności: brak praw (barbarzyńcy) – kazirodztwo – morderstwa w rodzinie lub też kazirodztwo – powrót do stanu dzikości – rozlew krwi. Jest to współzależność, która nieustannie powraca, o ile nie nastąpi kres splamionego kazirodztwem rodu lub też ustanowienie praw – ostateczne odejście od „barbarzyńskiego” stanu istnienia. Kazirodcze związki nie mogą być uważane za małżeństwa (*gamos*), gdyż nie są uświęcone boskim prawem. Następująco chór określa związek Edypa z Jokastą:

„Śluby – nie śluby (γάμους δυσγάμους)
Z matką, nieszczęsny,
W nagrodę zwycięskiego
Rozwikłania zagadki
Zawiera”⁴⁵.

⁴⁴ Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 149 (w. 173-176).

⁴⁵ Eurypides, *Fenicjanki*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 371 (w. 1047-1049).

„Złe małżeństwo” (*dysgamos*) to nie tylko niewłaściwy związek syna z matką, ale także wszelkie jego następstwa dotyczące ród Labdakidów oraz Teby. Zauważmy, że potomstwo narodzone z takiego związku ma w *Fenicjankach* prawa legalnych potomków, pozostaje też związane ze swoimi rodzicami. Synowie Edypa i Jokasty już po ujawnieniu prawdy o charakterze małżeństwa ich rodziców stają się dziedzicami ich władztwa, przy czym nikt nie kwestionuje ich praw do tronu z racji pochodzenia. Można pokusić się o stwierdzenie – zostanie ono wykazane niżej – że prawda o Edypie nie jest powszechnie znana: wiedza o jego pochodzeniu pozostaje ograniczona do jego rodu, Kreona i Tejrezjasza. Dopiero wraz z rozwojem wydarzeń staje się ona „nauką dla Grecji”.

Władza nad Tebami stanowi w *Fenicjankach* wewnętrzną sprawę rodu Labdakidów: Eteokles i Polynejk odsuwają Edypa od władzy w Tebach, Eteokles przekazuje Kreonowi władzę nad miastem jako „wiano ślubne / Wraz z Antygony łóżem dla Hajmona”⁴⁶. Wydaje się zatem, iż wobec tego, że Antygona wywodzi się w bezpośredniej linii od Labdaka oraz Lajosa i dziedziczy po nich Teby, Kreon ma tylko zastępować Hajmona do momentu, aż będzie on gotów jako jej mąż do samodzielnego sprawowania władzy. Zauważmy, że zagłada domu Labdakidów nie przedstawia się u Eurypidesa jako bezpośrednie następstwo kazirodztwa, jakiego dopuścili się Edyp z Jokastą, jest ona raczej następstwem winy Lajosa i złamania przezeń zakazu pochodzącego od Apolla⁴⁷. Cierpienia związane z kazirodztwem i samo kazirodztwo wypływają z gwałtu Lajosa na Chryzypie. Między samym faktem kazirodztwa, jego ujawnieniem i konsekwencjami istnieje „interwał” czasowy, zatem dopiero z perspektywy ostatecznej klęski widoczne staje się jej źródło.

Tak w prologu *Fenicjanek* zostaje określony Edyp:

„Poślubia matkę nieszczęsny, bezwiednie,
I matka nie wie, że śpi z własnym synem”⁴⁸.

Ów brak wiedzy o pokrewieństwie nie odsuwa od nich i ich rodu bezmiaru klęsk. Rzecz w tym, że fakt kazirodztwa nie pociąga za sobą natychmiastowej kary – Edyp w *Fenicjankach* sam dokonuje aktu samookaleczenia (oślepienie), co nie oznacza, iż zakwestionowana

⁴⁶ Ibidem, s. 393 (w. 1588-1589).

⁴⁷ Ibidem, s. 323 (w. 15-20).

⁴⁸ Ibidem, s. 324 (w. 53-54).

została nieuchronność owej kary. Wobec tego, że Jokasta i Edyp nie pojawiają się w *Fenicjankach* jednocześnie, a także pozbawieni są już możliwości działania i oddziaływania na otoczenie, ich związek jawi się jako coś byłego, uobecniającego się poprzez potomstwo – walczących o władzę nad Tebami synów.

Zarówno Jokasta, jak i Edyp nie są postaciami, których los dopełnił się już na mocy samego kazirodztwa, tak że dalsze losy ich rodu toczą się bez ich obecności. U Eurypidesa Edyp oraz Jokasta żyją i pozostają w Tebach także po „ujawnieniu” się popełnionego przez nich kazirodztwa. Nie jest to jeszcze kres ich cierpień: muszą doświadczyć zagłady męskiej części potomstwa, gdyż „żyją jako osoby splamione, które muszą pełnić rolę pouczających przykładów dla Greków, co niesie ze sobą hańba”⁴⁹. Eurypides w odmienny sposób niż Sofokles akcentuje wagę kazirodztwa: o jego straszliwości świadczą skutki wykraczające poza życie osób nim splamionych. Jokasta nie popełnia samobójstwa wtedy, gdy okazuje się, że syn jest ojcem jej dzieci, ale gdy Eteokles i Polynejkes giną bratobójczą śmiercią. Edyp nie opuszcza Teb i nie wyrusza do Aten w momencie oślepienia, ani też pozbawienia władzy przez synów. Los Edypa i Jokasty dopełnia się wtedy, gdy spełnia się przekleństwo ciążyące nad ich rodem, gdy gasną wszelkie nadzieje co do zachowania jego ciągłości⁵⁰. Przyjrzyjmy się zatem bliżej, jakie konsekwencje kryje w sobie kazirodztwo.

Jokasta pragnie zażegnać klątwę Edypa ciążyącą na jej synach, jako że odsunięty od władzy ojciec zapowiedział ich bratobójczą walkę:

„Wybaw nas, Zeusie, synów mych pojednaj.
Jeśliś ty mądry, nie dozwól, by zawsze
Ci sami ludzie tonęli w nieszczęściach!”⁵¹.

Dwukrotnie podejmuje próbę pojednania zwaśnionych braci. Pierwszą kończy smutne stwierdzenie: „Klątw ojca nie ujdziecie!”⁵². Słowa te pokazują, iż pozostają oni we władzy sił, które prowadzą ich do zguby. W scenie tej jawi się Jokasta – w przeciwieństwie do swoich synów – jako rzeczniczka umiarkowania: w przypadku Eteoklesa

⁴⁹ A. Brusewicz, *Trylogia Eurypidesa o Pelopidach i Labdakidach*, s. 102.

⁵⁰ M. Pohlenz, *Die griechische Tragoedie*, Leipzig 1930, s. 404-405.

⁵¹ Eurypides, *Fenicjanki*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 325 (w. 85-86).

⁵² Ibidem, s. 350 (w. 625).

wskazuje ona na nieokiełznaną żądzę władzy (ambicję), w przypadku Polynejka na dążenie do pomszczenia swych krzywd. Te dwa rodzaje zaślepienia poddaje Jokasta ocenie z perspektywy dobra miasta, nieszczęść, jakie sprowadzają one na miasto. I tak, żądza władzy prowadzi do wywyższania się jednych nad drugimi, zaciekłych sporów, wrogości w mieście i poza nim:

„(...) Przecież piękniej
Czcic Równość, która bliskich z ich bliskimi,
Miasta z miastami, sojuszników wiąże
Z sojusznikami (...)”⁵³.

Eteokles, zdaniem Jokasty, nie kocha miasta, ale władzę i dla niej dąży do wojny. Z kolei walka Polinejka o władzę z bratem oznacza walkę z własnym miastem – jeżeli wygra, wyda miasto i jego mieszkańców w ręce nieprzyjaciół, jeżeli przegra, to i tak sprowadzi nieszczęście na mieszkańców. W sporze Eteoklesa i Polynejka Jokasta występuje jako przedstawicielka racji ogólnej – miasta, którą tracą z pola widzenia zasklepieni w jednostronności swych dążeń jej, uosabiający ducha zguby rodu, synowie. Matka jest tożsama ze wspólną ojczyzną – wytykając synom ich zapalczywość, odwołuje się do obrazów miasta i następstw, jakie sprowadza na nie wojna. To, że jest ich matką, pozwala jej na dobitne wypowiedzenie całej prawdy. Z drugiej strony Jokasta, pozostając w sferze dyskursu politycznego, gdzie ostateczna decyzja należy do mężczyzn, nie może nakłonić ich do zmiany postępowania. Splot wydarzeń wiodących ku śmierci Eteoklesa i Polynejka jest zbyt silny, pozostają oni głusi na argumentację uwzględniającą dobro miasta: żaden z nich nie chce zrezygnować ze swoich pragnień, czym umacnia zdanie przeciwnika, dostarczając mu argumentów wskazujących na słuszność własnego działania. Ów spór może zatem rozstrzygnąć śmierć jednego z nich, łącząca się z uprawomocnieniem niesprawiedliwości – czy to jako potwierdzenie uzurpacji władzy, czy też jako wprowadzenie wrogów do własnej ojczyzny. Dlatego faktycznym rozstrzygnięciem tego sporu okazuje się śmierć obu braci, oznaczająca zerwanie wspólnoty krwi, ale i kres męskiej linii rodu. Dotyczy to także córek Edypa: popełniającej samobójstwo Antygony i pozbawionej potomstwa Ismeny⁵⁴,

⁵³ Ibidem, s. 344 (w. 535-538).

⁵⁴ Sofokles, *Edyp w Kolonos*, [w:] *Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, przeł. L.H. Morstin, Warszawa 1956, s. 174 (w. 1556-1559).

jako że prześladowający Labdakidów duch zguby (*alastor*) nie spocznie, dopóki nie wypłeni całego rodu.

Gdy Jokasta, pragnąc zapobiec bratobójczemu pojedynkowi, przybywa na pole walki i widzi konających synów, to występuje tutaj jako matka, której serce przeszła „boleść matki nieszczęsnej”⁵⁵. Matki, dla której śmierć własnych dzieci to klęska nie do zniesienia; odwrócenie naturalnego porządku, zgodnie z którym synowie mają troszczyć się o matkę⁵⁶, a śmierć winna spotykać to, co stare. Możemy tylko – opierając się na zakończeniu tej sceny – domyślać się sposobu, w jaki Jokasta chciała przerwać bratobójczy pojedynek. Wielce prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że miała zamiar powołać się na autorytet boskich praw zabraniających przelewania krwi wewnątrz rodu.

Jako umierający, a następnie martwi, synowie Jokasty przestają być uczestnikami konfliktu, choć wywołana przez nich wojna trwa, a klęska rodu nie dobiega jeszcze końca. Powracają oni w sferę obowiązywania praw boskich. Konający Polynejk, prosząc o pochówek w ojczyźnie, wypowiada znamienne słowa: „Bliski był wrogiem, lecz pozostał bliski”⁵⁷. Znaczenie tych słów możemy odczytywać po pierwsze w perspektywie politycznej: śmierć przeciwnika powinna położyć kres wrogości, a ciało zmarłego należy już do sfery *sacrum*. I po drugie w perspektywie rodu: więzy rodzinne nigdy nie zostają unicestwione, dlatego też przelanie krwi bliskiego stanowi straszliwą zmagę. Wobec śmierci synów Jokasta przestaje być obywatelką miasta – wtedy musiałaby stanąć po stronie jednego z synów lub też odrzucić obu. I faktycznie czyni tak wcześniej, gdy powtarzając klątwę Edypa, odpycha od siebie obu synów, jako że ich konflikt przynosi nieszczęście ojczyźnie, jednak teraz „wśród swych najmilszych / Padła konając, objąwszy obydwo”⁵⁸. Jej brat Kreon, mimo że usiłuje ocalić własnego syna, gdy ten ma złożyć samego siebie w ofierze, prezentuje już tylko logikę miasta: wedle niej Eteokles jest obrońcą ojczyzny, natomiast Polynejk jej wrogiem i dlatego nie może być pogrzebany. Kreon realizuje tutaj wolę Eteoklesa wyrażoną jeszcze przed bratobójczą walką. Z drugiej strony wola ta staje się, jak pokazują *Błagalnice*, przekleństwem dla samego

⁵⁵ Eurypides, *Fenicjanki*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 382 (w. 1285-1286).

⁵⁶ Ibidem, s. 387 (w. 1436).

⁵⁷ Ibidem, s. 388 (w. 1446).

⁵⁸ Ibidem, s. 388 (w. 1458-1459).

miasta: Tezeusz pokonuje Teby, aby poległych móc pogrzebać pod ich murami. Zatem gest Jokasty, która obejmuje obu synów, wyraża właściwe, bo prowadzące do ocalenia Teb rozwiązanie konfliktu, lecz jednocześnie niemożliwe, albowiem nie dokonał się ani los Teb, ani los rodu Labdakidów.

Spełnienie „klęski Edypowej” to ujawnienie się wszystkich nieszczęść, które sprowadza on na swą rodzinę i miasto. Klątwa Edypa rzucona na synów i ich śmierć prezentują się, w kontekście słów Tejrezjasza, jako konsekwencje pragnienia ukrycia przez synów Edypa kazirodztwa. Wieszczek powiada:

„A to, że sobie oczy on wyłupił,
To mądrość bogów, nauka dla Grecji.
Chcieli to ukryć synowie Edypa,
Myśląc, że bogów zdołają oszukać.
Zbłądzili głupio, ojcu czci nie dali,
Wzbronili wyjść mu”⁵⁹.

Kazirodztwo czyni Edypa biernym świadkiem upadku rodu: Edyp – jak wiemy – na wieść o haniebnym związku z matką oślepia się, przy czym niedołężność ojca wykorzystują synowie, którzy przejmują władzę w Tebach. Edyp nadal więc żyje zamknięty w pałacu, by pojawić się dopiero po śmierci synów. Wtedy też zostaje wygnany przez Kreona z Teb, gdyż zgodnie z wyrocznią Tejrezjasza tak długo, jak Edyp będzie przebywał w mieście, mają na nie spadać nieszczęścia. Być może Edyp, jak sugeruje Tejrezjasz, już wcześniej chciał opuścić Teby, lecz „nauka dla Grecji” niosłaby z sobą hańbę dla jego synów, gdyż powszechnie znane stałoby się ich pochodzenie. Dopiero jednak w momencie bitwy o Teby i śmierci synów Edypa czytelnym staje się powiązanie pomiędzy kazirodztwem a jego koniecznymi następstwami, choć każde z nich jest zarazem wynikiem samodzielnego działania człowieka sprzęgającego się z poprzednimi aktami *hybris*, a tym samym ją potęgującego. Eurypides nie twierdzi tym samym, że potomstwo zrodzone w kazirodczym związku, mimo zalet każdego z rodziców, jest nic niewarte⁶⁰. Polynejkowi i Eteoklesowi nie można odmówić przymiotów (dzielności, umiłowania ojczyzny). W obu braciach uderza jednostronność ujawniająca ich *hybris*

⁵⁹ Ibidem, s. 362 (w. 870-875).

⁶⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 197.

i ciężące nad nimi przeznaczenie, dlatego też, pomimo owych przymiotów, skazani są na klęskę.

Kazirodztwo nie może jednocześnie pozostać sprawą samego rodu Labdakidów, gdyż ściąga nieszczęście nie tylko na samych winowajców, ale i na ich rodzinne miasto. Kwestia kazirodztwa prezentuje też podstawowe napięcie w konstrukcji samego miasta: rodzina unicestwia miasto, ponieważ klęska rodu stanowi klęskę miasta. I odwrotnie: miasto unicestwia to, co rodzinne – dla dobra miasta członkowie rodu winni wyrzec się więzów krwi i wynikających zeń powinności. Jest to napięcie, w którym, podobnie jak w pojedynku Eteoklesa i Polynejka, unicestwione zostają obie strony – co dobitnie potwierdza kres istnienia i Teb, i samego rodu Labdakidów. Skoro źródło konfliktu i zagłady wyrasta z łona samego rodu i tkwi w kazirodztwie, to kazirodztwo okazuje się niepożądane zarówno w perspektywie rodu, jak i samego miasta.

Problematyka kazirodztwa pojawia się u Eurypidesa nie tylko wraz z wątkiem dotyczącym zagłady rodu Labdakidów. W niezachowanej tragedii *Eol* przedstawia on miłość brata i siostry, dzieci strażnika wiatrów – Eola. Odtwórzmy kontekst fabuły sztuki, sięgając do *Heroid* Owidiusza (43 r. p.n.e. – 18 r. n.e.). Eol miał sześciu synów i sześć córek, którzy żyli wraz z nim pogrążeni w nieustannej radości, zabawach i uctwach. Ową radość zmąciło odkrycie Eola: jego córkę Kanake i najmłodszego syna Makareusa połączyła kazirodcza miłość. Rozgniewany Eol – uważający kazirodztwo za przywilej dostępny wyłącznie bogom – każe rzucić niemowlę narodzone z tego związku psom i ptakom na pożarcie, a swej córce Kanake przesyła miecz, na który rzuca się posłuszna jego woli córka⁶¹.

Zgorszony Kręcioch – reprezentujący w *Chmurach* Arystofanesa tradycyjny sposób myślenia i życia Ateńczyków – w następujący sposób przedstawia główny wątek owej tragedii:

„On [syn Kręciocha – E. S.-D.] całą na to wali wnet
Tyradę z Eurypida:
Jak siostrę – Febie święty broń! –
Rodzony brat obłapiał”⁶².

I mimo tego, że jak to zazwyczaj bywa u Arystofanesa, kontekst tej wypowiedzi jest uszczypliwy wobec ostatniego z tragików, trudno przypuszczać, by Eurypides miał pochwalać tego rodzaju związek.

⁶¹ Owidiusz, *Heroidy*, przeł. W. Markowska, Kraków 1986, s. 93-98.

⁶² Arystofanes, *Chmury*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1962, s. 304 (w. 1373-1374).

Stwierdzić należy raczej, że pokazał na scenie to, co było dla Ateńczyków występne i tym samym powinno zostać skryte. Siostrę nazywa Kręcioch τὴν ὁμομητρίαν ἀδελφὴν jako siostrę z tej samej matki, w przeciwieństwie do τὴν ὁμοπατρίαν ἀδελφὴν – siostry z jednego ojca. W ostatnim przypadku małżeństwo takie nie było uznawane za hańbiące⁶³; przypomnijmy choćby opisywany przez Plutarcha związek dzieci Temistoklesa. Ta sama matka (ἀδελφὸς ὁμομήτριος), pomimo różnych ojców, wyklucza możliwość zawarcia małżeństwa pomiędzy bratem i siostrą w *Odludku* i *Tarczy* Arystofanesa, możliwość gwarantującą zresztą zachowanie jedności *oikosu*⁶⁴.

Podkreślmy: w przekonaniu Greków pokrewieństwo pomiędzy rodzeństwem nie uniemożliwiało automatycznie małżeństwa. Wręcz można zaobserwować stałą dążność, szczególnie poza Attyką, do przekraczania tych zakazów i społecznej akceptacji takich związków⁶⁵. Platon, projektując w *Państwie* możliwość związków małżeńskich, nie wyklucza z góry małżeństw między rodzeństwem, jednakże stawia, poza wynikiem losowania, dodatkowy warunek. Los musi zostać potwierdzony przez wyrocznię. Małżeństwo między bratem i siostrą (ἀδελφοὺς δὲ καὶ ἀδελφὰς) – jeżeli możemy założyć, że Platon w tym miejscu nie odrzuca całkowicie potocznych wyobrażeń Greków – jest wprawdzie nieoczywiste, jednakże nie bezwzględnie wykluczone. Zarazem w języku Platona zaciera się różnica pomiędzy dziećmi zrodzonymi z tej samej matki i tego samego ojca, co więcej, pomiędzy dziećmi spokrewnionymi ze sobą. Określenia „brat” i „siostra” odnoszą się u niego do wszystkich dzieci zrodzonych w tym samym okresie, gdy przychodziło na świat potomstwo ich rzeczywistych rodziców. Wyrocznia miałyby zatem chronić przed fatalnymi konsekwencjami rzeczywistego kazirodztwa, choć zarazem w stosowanym przez filozofa określeniu brata i siostry ukrywa się tradycja zabraniająca ich małżeństwa. W przypadku innego rodzaju związków kazirodczych zaleca on bądź to przerwanie ciąży, bądź też porzucenie noworodka⁶⁶.

⁶³ Solonowi przypisywano wprowadzenie prawa zabraniającego zawierania małżeństw przez rodzeństwo posiadające wspólną matkę (zob. E. Hurza, *Polygamie und Pellikat nach griechischem Rechte*, Erlangen & Leipzig 1894, s. 165).

⁶⁴ D.M. MacDowell, *Love versus Law: An Essay on Menander's Aspis*, „Greece and Rome” 29, s. 45-46.

⁶⁵ E. Hurza, *Polygamie und Pellikat nach griechischem Rechte*, Erlangen & Leipzig 1894, s. 166-173.

⁶⁶ Platon, *Państwo*. Prawa, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 163.

To, że wspólna matka decyduje o najbliższym pokrewieństwie, wyznaczając zarazem niemożliwość wspólnego związku zrodzonych z niej dzieci, determinuje sama struktura języka greckiego, brak w nim bowiem słowa, które bezpośrednio odpowiadałoby sytuacji, w której brat i siostra posiadają tych samych rodziców, wobec czego konieczne staje się dookreślenie stopnia pokrewieństwa. Pierwotnie słowo „rodzeństwo” odsyła do tej, z której brat i siostra przychodzą na świat, tej, która ich zrodziła. Otóż – jak wskazuje G. Thomson – odnoszony do rodzeństwa termin *adelphos* znaczy „zrodzony z tej samej macicy”⁶⁷.

Znaczenie innego słowa określającego brata, *phrater*, odzwierciedlało z kolei w sobie porządek organizacji społecznej wykraczającej poza *oikos*, mimo tego, iż jest ono „spokrewnione z niemal powszechnie obecnym rdzeniem indoeuropejskim oznaczającym brata (niem. *Bruder*, celt. *brathir*, łac. *frater*, franc. *frère*)”⁶⁸. U Homera *fratria* pojawia się w kontekście wojskowym: oto rody (*phretras*) mają stać obok siebie i wzajemnie się wspierać⁶⁹. *Fratria* oznacza więc porządek męski w oddzieleniu i przeciwstawieniu do porządku kobiecego, wykreśla wyraźną granicę, kiedy to młodzieniec zostaje dopuszczony do wspólnoty mężczyzn: „W Atenach – pisze Thomson – gdy chłopiec osiągał pełnoletność, przyjmowano go do *fratrii* jego ojca podczas *Apaturii*, święta ‘synów tych samych ojców’”⁷⁰. *Phrater* stanowi określenie na spokrewnionych ze sobą mężczyzn wywodzących się niegdyś z tego samego rodu i należących do tego samego pokolenia. Słowo to wyraża zatem męski porządek życia – wejście chłopca w dojrzałość płciową, potwierdzenie przynależności do wspólnoty obywatelskiej. W trakcie *Apaturii* ojcowie w imieniu swoich synów składali przysięgę, że są oni Ateńczykami, wtedy także rozpoczynał się okres „przejściowy” polegający na wprowadzeniu młodzieńca w dojrzałość obywatelską

⁶⁷ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, s. 121. W języku greckim istniało jeszcze inne słowo oznaczające rodzeństwo – *αὐτοκασίγητος*, także podkreślające pochodzenie od wspólnej matki. Jak wskazuje O. Braunstein, oba terminy miały być pozostałością instytucji związanych z matriarchatem (zob. O. Braunstein, *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau. Eine Nachwirkung vorgriechischen Mutterrechts*, Leipzig 1911, s. 87).

⁶⁸ O. Murray, *Narodziny Grecji*, przeł. A. Twardecki, Warszawa b.r., s. 76.

⁶⁹ Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 1927, s. 38-39.

⁷⁰ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, s. 120-121.

(*efebia*)⁷¹. „Wspólne ojcostwo” implikuje zatem znaczenia metaforyczne nie wyłączające, lecz pogłębiające wspólnotę między rodzeństwem czy krewnymi płci męskiej. Taką funkcję spełniają także ziemia czy *polis*, bez których to, co wspólne nie mogłoby istnieć i z którymi związek musi być ustawicznie odnawiany i pogłębiany. Tylko w ich granicach dopuszczalne są związki małżeńskie.

Inaczej w przypadku wspólnej matki – wyjście na świat z jednego i tego samego łona wyklucza możliwość seksualnego obcowania rodzeństwa oraz zawarcia związku małżeńskiego. Mamy tutaj do czynienia z wyraźnym rozgraniczeniem dwóch poziomów istnienia – wspólna matka jest utożsamiana z tym, co boskie, przecież i Gaja jest jedną matką dla wszystkich istnień (także dla swego oblubieńca). „Jedna i ta sama matka” oznacza zarazem stan pierwotnego zmieszania się wszystkiego ze wszystkim, nieładu i nieustannego konfliktu, braku *oikosu*. Toteż porządek i trwała wspólnota mogą istnieć tylko tam, gdzie po pierwsze matka ulega zindywidualizowaniu jako matka określonych, własnych dzieci, po drugie jest związana z konkretnym mężczyzną i jemu podporządkowana, podporządkowane są mu także jej płodność i seksualność, po trzecie wspólne łono siostry czy matki oznaczałoby regresję życia do jego podstawowej formy, mieszanie się tej samej krwi, co pociąga za sobą wieczyste odtwarzanie się tego samego (rozlewu krwi) i ostateczny zanik życia.

Taki pogląd znajduje odzwierciedlenie w obrębie przekształceń mitu o Eolu, bogu czy też strażniku wiatrów. W *Odysei* Homera sam Eol, który zostaje tu przedstawiony jako bóg, wydaje swoje córki za swych synów, aby uniemożliwić opuszczenie przez potomstwo domu rodzinnego⁷². Małżeństwa te nie noszą żadnego znamienia hańby, przeciwnie, wszyscy żyją w zgodzie i szczęściu – posiadając przymioty właściwe dla świata boskiego. Późniejsza tradycja, i do niej należał zapewne Eol Eurypidesa, ucłowiecza Eola i czyni z niego stróża czystości związków. Gdy zatem Eol dowiedział się, że jego pozostali synowie żyją z siostrami, „rozerwał te związki i nakazał pozostałym czterem synom emigrować. Zwiedzili oni Italię i Sycylię, gdzie każdy z nich założył słynne królestwo, i współzawodniczyli ze swym ojcem

⁷¹ P. Vidal-Naquet, *Tradycja ateńskiego hoplity*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 133.

⁷² Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siezieniecki, Kraków 1922, s. 137.

w przestrzeganiu czystości obyczajów i sprawiedliwości”⁷³. „Łono” matki czy siostry, które oznaczałoby przedłużenie władzy matczynej, więzi w sobie mężczyznę, powstrzymując jego wyjście poza *oikos* – matka i siostra stanowią dowód, że niegdyś mężczyzna podlegał takiej więzi i władzy. W takiej „samowystarczalnej” błogości żyją synowie i córki Eola, wykroczenie poza nią symbolizuje tym samym „przejście” do cywilizacji.

Dobrowolne samobójstwo jednej z córek Eola, Kanake (ojciec – przypomnijmy – przysłał jej tylko miecz, a to ona sama ma zdecydować, jak go użyje), to jej rezygnacja z władzy nad bratem – symboliczne odcięcie, oddzielenie świata mężczyzn od świata kobiet, a także poddanie się przez nie władzy mężczyźni. Umykający przed gniewem ojca jej brat, Makareus, znajduje schronienie i opiekę w apolińskich Delfach, dopiero tam staje się mężczyzną, gdyż przechodzi pod opiekę bóstwa męskiego. Występna miłość do siostry zostaje zastąpiona przez apoliński „świat bez kobiet” – samowystarczającą wspólnotę mężczyźni, a przynajmniej wspólnotę panującą nad kobietami.

Czy można zatem prawomocnie uznać, że relacja odwrotna względem związku syna (brata) z matką (córką), czyli związek ojca i córki stanowi potwierdzenie jego władzy nad *oikosem*? Wiele przemawia za tym, jak na podstawie zachowanych fragmentów i przekazów źródłowych przekonująco dowiodła A. Brusewicz, iż *Ojnomaos* Eurypidesa został skonstruowany wokół wątku nienaturalnej i zbrodniczej miłości ojca do córki⁷⁴. Hippodameję, córkę tytułowego Ojnomaosa wyróżniała spośród wszystkich kobiet nadzwyczajna piękność. Lukian (ok.123-190 r. n.e.), który prawdopodobnie relacjonuje treść tej tragedii, następująco wyjaśnia przyczynę słynnych wyścigów rydwanów pomiędzy Ojnomaosem a konkurentami do ręki Hippodamei: „Tak była piękna, że podbiła nawet ojca, wbrew naturze. Z tego powodu pragnął ją zatrzymać przy sobie, ale udawał, że chce ją wydać za mąż temu, który okaże się jej godny. Aby uniknąć ludzkich zarzutów, obmyślił pewien fortel bardziej zbrodniczy od jego żądzy. Spodziewał się, że dzięki niemu gładko dopnie celu. Kazał sobie sporządzić wóz arcydzieło, jeśli idzie o rozwijanie szybkości. Do niego zaprzęgał konie podówczas najlotniejsze w Arkadii i współzawodniczył z zalotnikami swej córki”⁷⁵. Stawką wyścigu było życie zalotnika bądź Ojnomaosa oraz ręka Hippodamei. Ojnomaos

⁷³ R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1982, s. 147.

⁷⁴ A. Brusewicz, *Trylogia Eurypidesa o Pelopidach i Labdakidach*, s. 102-126.

⁷⁵ Lukian, *Dialogi*, przeł. W. Madyda, Warszawa 1964, s. 337.

zawsze zwyciężał w tej rywalizacji i zawsze też pozbawiał życia swych przeciwników. Działo się tak, dopóki nie pojawił się Pelops, dziadek Agamemnona i Menelaosa, który zwyciężył Ojnomasa i ukarał go śmiercią za postępowanie wbrew naturze – mordowanie zalotników i miłość do córki.

W świetle takiego przekazu nie jest jasne czy Hippodameja w tragedii Eurypidesa odwzajemniała uczucia i pożądanie ojca, i czy miłość ojcowska znalazła cielesne spełnienie. Czytelne okazuje się jednak zamierzenie Eurypidesa, co do określenia charakteru takiego związku czy nawet poprzedzającego go rodzaju pożądania – są one niezgodne z wolą bogów i dlatego muszą zostać ukarane. Miłość taka nie jest zgodna z porządkiem rzeczy, który zwraca ku sobie to, co młode i piękne; tacy też rodzice, wedle przekonania Greków i zwyczajowo przyjętego przez nich odpowiedniego wieku do zawierania małżeństwa, mogą spodziewać się dorodnego potomstwa. Wie o tym także Ojnomas, co zresztą wznaga jego nieszczęście, dlatego w przypisywanym mu fragmencie powiada:

„Kto z ludzi pragnie obrzydłej starości
Doczekać, wcale nie myśli rozsądnie.
Długi wiek rodzi niezliczone trudy”⁷⁶.

Namiętność ojca do córki przedstawia się tutaj jako zwrócona przeciw upływowi czasu – starzenie się Ojnomasa budzi w nim coraz większą obawę przed utratą ukochanej córki, a więc przed tym, iż wejdzie ona w posiadanie innego mężczyzny. Jego uczucie pozostanie na zawsze skryte, przynajmniej w tym sensie, że Hippodameja nie może być jego małżonką. Jedyne, co pozostaje w jego mocy, to rozciągnięcie owej niemożliwości na wszystkich innych mężczyzn; nie mogąc sam być jej mężem, nie dopuszcza też do tego, by stała się żoną kogoś innego. W konsekwencji Hippodameja pozbawiona jest tego, co uchodziło za przeznaczenie greckiej kobiety – wydawania potomstwa na świat. Bez względu na to, czy miłość Ojnomasa została skonsumowana, czy też nie, Hippodameja pozostaje bezdzielna. Nawet gdyby urodziła ojcu potomstwo, musiałoby ono podzielić los dzieci Edypa i Jokasty, Kanake i Makareusa – jego istnienie byłoby równoznaczne z bezmiarem spadających nań nieszczęść. Dlatego stojący na straży porządku rzeczy bogowie współczują Hippodamei, że „we właściwej porze nie mogła

⁷⁶ Eurypides, *Fragment 573*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 677.

korzystać z owoców swej urody”⁷⁷, i za sprawą Pelopsa usuwają przeszkodę uniemożliwiającą jej przejście w dojrzałość. Zachłanna miłość ojca do córki skazana jest na niepowodzenie. Z jednej strony, jeżeli odda ją innemu mężczyźnie, musi cierpieć z powodu poniesionej straty, z drugiej zaś, gdy nastąpi spełnienie jego pożądanego, wpisuje w istnienie własnego potomstwa nieszczęście. Ojnomaos, ulegając takiej namiętności, staje się *hybristesem*. Rozmyślne niedopuszczanie do małżeństwa córki i zabójstwa kolejnych konkurentów są rezultatami tego pierwotnego pożądanego i muszą ściągnąć na niego odpowiednią karę – utratę córki i śmierć.

W szerszym sensie miłość Ojnomaosa do Hippodamei odzwierciedla dylematy charakterystyczne dla każdej miłości rodzicielskiej, która musi zawierać w sobie „utratę” dzieci, wynikającą z osiągnięcia przez potomstwo dojrzałości. W przypadku zaś córki więzi z ojcem są silniejsze (i to obustronne – Elektra)⁷⁸, a więc i strata boleśniejsza. Tak opisuje Eurypides (jest to najprawdopodobniej kwestia Ojnomaosa) rozdarcie każdego rodzica:

„W kłopotcie jestem i doprawdy nie wiem,
Czy lepiej ludziom, kiedy mają dzieci,
Czy z bezdzietnego korzystać żywota.
Widzę, że biedni ci, co ich nie mają,
A ci, co mają, wcale nie szczęśliwsi”⁷⁹.

Niewiele wiemy o uczuciach samej Hippodamei: czy kochała ona Pelopsa, czy ojca i czy tym samym jej miłość miała wpływ na przebieg rywalizacji między nimi? Trudno zatem sformułować przypuszczenia co do jej aktywnego udziału w kreowaniu biegu wydarzeń. Można natomiast pokusić się o następujący wniosek: w świetle opisanej tu rywalizacji o Hippodameję małżeństwo jawi się jako wyjście córki spod władzy ojca i przejście jej pod władzę męża. Władza ojcowska wyklucza jednak seksualne poddanie córki pożądanemu ojca, a podstawowym zadaniem małżeństwa było – przypomnijmy – zapewnienie ciągłości rodu i państwa, natomiast nie krępowało ono męskiej seksualności w taki sposób, że musiała się ona wyczerpywać w zgodnym pożyciu małżeńskim.

⁷⁷ Lukian, *Dialogi*, s. 125.

⁷⁸ Eurypides, *Elektra*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 216-217 (w. 1102-1104).

⁷⁹ Eurypides, *Fragment 571*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 676.

Paradoksy pederastii

Eurypides dostrzega w greckiej obyczajowości erotycznej moment rozsadzający wspólnotę rodzinną, a także samo miasto – silniej i głębiej wiązała ona mężczyznę z młodzieńcem aniżeli z kobietą – żoną. Co więcej, groziła nieustannym tworzeniem się patologicznych relacji między mężczyznami. U Eurypidesa pojawiają się opisy miłości homoseksualnej wyzute z wszelkiego uczucia. W przeciwieństwie do dialogów Platona, w których ten szczególny rodzaj *erosa* zostaje oddzielony od cielesnego spełnienia, Eurypides przedstawia taką namiętność jako zaspokojenie zwierzęcego i nieokiełznanego pożądania: Cyklop unosi Sylena do jaskini i tam go gwałci⁸⁰, Ganimedes dzieli łożę z Zeusem jako jego nałożnik⁸¹, który przynosi mu uciechę⁸², Ijon podejrzliwie traktuje wylewność Ksuthosa⁸³. Czy świadczy to o tym, że Eurypides, jak uważa A. Brusewicz, nie podzielał powszechnej wśród mężczyzn ateńskich skłonności do młodzieńców, co miałyby także potwierdzać „przekaz Atenajosa (XIII 557, 603) mówiący o zarzutach Eurypidesa skierowanych przeciwko Sofoklesowi, który miał płacić za miłość młodzieńcom, i dalej o wyśmiewaniu przez Sofoklesa młodszego kolegi jako cudzołożnika nie mającego żadnego pojęcia o innych formach współżycia erotycznego niż prostackie”⁸⁴? Sprawa wydaje się mniej oczywista niż można byłoby sądzić na pierwszy rzut oka. Wyjaśnijmy rzecz następującą: w zarzucie Eurypidesa względem Sofoklesa występują dwa elementy – miłość Sofoklesa do młodzieńców i uiszczanie przez wielkiego tragika opłaty za cielesną uległość oblubieńców. Pierwszy w oczach Ateńczyków nie przynosił mu żadnej ujmy, drugi był traktowany jako hańbiący: „Rozróżniam – powiada Ajschines – miłość, jaką do pięknych i przyzwoitych młodzieńców żywi ktoś o duszy życzliwej ludziom i szlachetnej, od czynów prostaka, który nurza się

⁸⁰ Eurypides, *Cyklop*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 51 (w. 582-589).

⁸¹ Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, s. 452 (w. 1390-1393).

⁸² Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 543 (w. 1048-1052).

⁸³ Eurypides, *Ijon*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 386-387 (w. 517-527).

⁸⁴ A. Brusewicz, *Trylogia Eurypidesa o Pelopidach i Labdakidach*, s. 60.

w rozpuście (*hybristes*) z kimś wynajętym do tego za pieniądze”⁸⁵. Eurypides przypisuje zatem Sofoklesowi ten drugi rodzaj postępowania, na który składają się uleganie żądzy i deprawacja młodzieńców (prostyucja wykluczała Ateńczyka ze wspólnoty obywatelskiej). Nie potępia tu jednoznacznie pederastii, a jedną z form realizacji związanego z nią pożądania. I odpowiedź Sofoklesa nie musi bynajmniej wskazywać na brak skłonności do chłopców u Eurypidesa – inne źródła wspominają o miłości Eurypidesa do poety Agatona⁸⁶. Sofoklesowi może chodzić o to, że Eurypides pozbawia pederastię pierwiastka duchowego i wyłącznie ujmuje ją jako zaspokojenie pożądania; sam natomiast, zaspokajając swe pożądania, narusza „świętość” *oikosu*.

Powyższe rozróżnienia wydają się przede wszystkim istotne z tego względu, że w *Chryzypie* Eurypides sięga do opowieści o Lajosie – inicjatorze miłości do młodzieńców. Ścisłej mówiąc, pierwszym przedstawicielem ciemnej – potępianej przez Eurypidesa u Sofoklesa – strony pederastii. Tytułowy Chryzyp, syn Pelopsa, wzbudził w Lajosie, władcy Teb, nieokiełznaną namiętność. Uprawdza więc on młodzieńca do Teb i tam zniewala go, czyniąc swym towarzyszem łoża. Wobec pojawiającej się w źródłach antycznych rozbieżności trudno ustalić, czy śmierć Chryzypa następuje w tragedii Eurypidesa w wyniku samobójstwa, czy też jest rezultatem intryg Hippodamei pragnącej pozbyć się syna Pelopsa zrodzonego z innej kobiety⁸⁷. Wszelako zrozpaczony Pelops rzuca straszną klątwę na Lajosa – jeżeli urodzi mu się syn, to stanie się jego zabójcą.

Sam Pelops nie jest bynajmniej wolny od doświadczeń pederastycznych. Gdy bogowie przywrócili mu życie (jego poćwiartowane ciało zostało im podane jako potrawa przez Tantalą) porwał go Posejdon i uczynił swoim kochankiem, jeszcze przed tym, zanim Zeus porwał Ganimesa⁸⁸. Gdy Pelops osiąga wiek męski, jak powiada Pindar: „zarost już mu brodę poczerzył nieśmiały”, powraca pośród ludzi, a Posejdon obdarowuje go zaprzęgiem umożliwiającym pokonanie Ojnomasa⁸⁹. W tym kontekście wątpliwe wydaje się, by Pelops potępiał

⁸⁵ Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*. Cyt. za K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Mariański, Kraków 2004, s. 51.

⁸⁶ Plutarch, *Moralia 770 C*.

⁸⁷ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, s. 323.

⁸⁸ Pindar, *I Oda Olimpijska*, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Wrocław 1984, s. 174.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 175-176.

związek mężczyzny i młodzieńca czy prowadzące do niego porwanie. Mieściły się one bowiem w ramach greckiej obyczajowości erotycznej, a porwanie było aktem symbolicznym, oznaczającym przejście młodzieńca do męskiej społeczności. „Porwanie” miało tymczasowy charakter. Nieobecny młodzieniec przekształcał się w dojrzałego mężczyznę i jako taki ponownie się pojawiał. Natomiast negatywnie oceniona przez Eurypidesa musiała zostać kształtowana przez Lajosa postać tego związku, która doprowadziła do śmierci Chryzypa, a zatem – inaczej niż to było w przypadku jego ojca – uniemożliwiła mu przejście w męską dojrzałość i w związane z nią sfery działania. Taką niemożliwość, której przyczyną staje się Lajos, wyraża *Fragment 842*:

„Gdy myśl ma mądra i ręka odważna,
Wolę być szpetny niż piękny i podły”⁹⁰.
γνώμης σόφισμα καὶ χέρ' ἀνδρείων ἔχων
δύσμορφος εἶην μᾶλλον ἢ καλὸς κακός.

Dwuwersz ten odzwierciedla szczególnie status Chryzypa. Znajduje się on pomiędzy światem „niemęskim” a męskim. Piękno jego ciała, miast stać się ostoją przymiotów męskich, sprowadza go do roli „kobiety” w znaczeniu seksualnego podlegania władzy mężczyzny i pożądania. I to nie tylko dlatego, że wzbudza pożądanie u Lajosa, który przemocą je zaspokaja. W niewyjaśniony dla nas sposób skłania ono Chryzypa ku Lajosowi. Być może za sprawą władcy Teb zasmakował on w tego rodzaju miłości i teraz nie może z niej zrezygnować. Źródła własnych nieszczęść upatruje Chryzyp nie w Lajosie, a w samym sobie. Gdyby jego ciało nie wyróżniało się urodą, nie wzbudziłby nigdy zainteresowania mężczyzn, nie uległby też hańbiącej go namiętności. Dlatego odróżnia od siebie i przedstawia w skrajnej postaci to, co dla Greków stanowiło nierozzerwalną jedność: wartości męskie – zdolność trafnego osądu i męstwo oraz piękną postać, której nie przepełniają owe przymioty ducha. Mówiąc dobitniej, z powodu tego piękna nie będzie mu dana możliwość przejścia w dojrzałość, a tym samym i osiągnięcia cnoty.

Czy zatem Lajos, pożądając piękna cielesnego Chryzypa, „psuł” jego duszę? Czy porwał syna Pelopsa po to, aby zatrzymać go na zawsze przy sobie? Mimo że w historii o Lajosie i Chryzypie nie pojawia się postać kobieca, to właśnie sens opowieści wyznaczony zostaje poprzez

⁹⁰ Eurypides, *Fragment 842*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 688.

negatywne odniesienie do tego, co kobiece. Negatywność ta jest podwójna. Po pierwsze dotyczy samego Lajosa, który jest mężem, ale z powodu namiętności do młodzieńca odrzuca żonę i nie płodzi dzieci, oraz po drugie, w przypadku Chryzypa, ujawnia się ona jako przymusowe pozostawanie w stanie niedojrzałości. Pożądanie Lajosa jest tak intensywne, iż separuje ono jego i Chryzypa od świata kobiet. Wiemy, że pijany Lajos począł Edypa, nie wiemy jednak, czy znaczy to, iż pod wpływem wina zapomniał on o wyroczni Apollona przestrzegającej go przed poczęciem syna, czy też dopiero wino złagodziło jego niechęć do Jokasty. Znaczące jest także to, że karą spadającą na Lajosa (śmierć z ręki syna) oraz na akceptujących jego występny związek Tebańczyków (zesłanie Sfingi, dziewicy - potwora) rozporządza Hera – patronka małżeństwa.

Związek Lajosa i Chryzypa unieważnia nieskończoność życia, opierającą się na dualizmie – tym, co męskie i tym, co żeńskie. Wprawdzie Chryzyp może zewnętrznie odgrywać rolę kobiety, lecz nie może nabyć jej najgłębszej istoty – nie wydaje potomstwa na świat. Zresztą związek ten okazuje się bezpłodny także w znaczeniu metaforycznym, gdyż nie prowadzi do wzbogacenia Chryzypa o męskie przymioty – nie może on zatem jako mężczyzna rozwijać własnej istoty. Owa bezpłodność to niszczące zarówno cielesną substancję miasta, jak i jego warstwę duchową sprzeniewierzenie się porządkowi świata, który gwarantuje jego ciągłość i harmonię:

„Ziemia ogromna i Dzeusowy Eter.
On to i ludzi, i bogów rodziciel,
Ona wilgotne krople deszczowe
W łono przyjąwszy rodzi śmiertelników,
Rodzi im pokarm i rodzaje zwierząt”⁹¹.

Niebo i ziemia, wilgotne i suche, to, co męskie i to, co żeńskie – stanowią przeciwstawne i dopełniające się zarazem siły, które łączą się z sobą i dzięki temu pojawiają się na świecie nowe istoty. Na poziomie ludzkiej organizacji życia porządek ten znajduje odzwierciedlenie w związku mężczyzny i kobiety. Mężczyzna i kobieta „odgrywają” wieczyste gody nieba i ziemi, kobieta upodabnia się do ziemi, tak jak mężczyzna do nieba; i tak jak nieustannie odnawiający się cykl wegetacji domaga się

⁹¹ Eurypides, *Fragment 839*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, s. 688.

jedności nieba i ziemi, tak dla ciągłości społeczeństwa niezbędna jest jedność mężczyzny i kobiety, której najbardziej stabilną postacią uosabia małżeństwo. Mówiąc dobitniej, jeżeli człowiek przestanie odgrywać swe gody, rozpada się nie tylko społeczeństwo, ale i porządek natury, dlatego też taki rodzaj wykroczenia musi pociągnąć za sobą straszliwą karę.

Czy powracająca wielokrotnie u Eurypidesa krytyka Apolla⁹² nie wyraża przekonania, że bóstwo to jest odpowiedzialne za erozję obyczajową społeczeństwa greckiego? U Eurypidesa bóstwo to narusza porządek życia rodzinnego, podobnie jak jego siostra Artemida usiłuje uchronić przed małżeństwem – Apollo gwałci Kreuzę, nakłania Orestesa do zabójstwa matki. Nawet jeżeli pomaga człowiekowi, czai się w tym wszystkim rys niebezpieczeństwa. Apollo odwdzięcza się Admetowi za gościnę tak, iż ktoś z jego najbliższych musi oddać zań życie. Tym najbliższym okazuje się jego żona. „W epoce bohaterskiej – pisze T. Zieliński – komórką zarodkową społeczeństwa była opierająca się na zasadzie jednożeństwa rodzina. Apollo, przeciwnie, do rodziny odnosił się raczej nieżyczliwie; małżeństwo tolerował tylko z konieczności, gwoli trwałości rodu, funkcje jego jednak ograniczał do rzeczy niezbędnych. I żądał, by człowiek przepędzał życie w gronie osób jednej i tej samej płci. A zatem nie rodzina, lecz kółko osób jednej płci było jednostką konstrukcyjną społeczności apolińskiej. Nie mąż z żoną – Zeus i Hera – jak w religii epoki bohaterskiej, lecz brat z siostrą – Apollo i Artemida – byli przedstawicielami olimpijskimi tej idei”⁹³. Zauważmy rzecz następującą: otóż gdy związek z jednym z tych bóstw wykraczał poza okres dojrzewania, przejścia w dorosłość, tym samym oddzielał od płci przeciwnej, teraz już nie poprzez homoseksualne pożądanie, ale poprzez seksualną czystość – samoograniczenie. To panowanie mężczyzny nad własną seksualnością, a przez nie i nad seksualnością kobietą staje się celem orfików i pitagorejczyków. U tych ostatnich mężczyzna jawi się jako istota skierowana ku życiu duchowemu, kobieta zaś ku cielesności, odpowiednio zatem do tego panowanie mężczyzny nad własnym pożądaniem (między innymi przez dietę) staje się panowaniem nad

⁹² Krytyka Apolla rozpoczęła się w Atenach od czasu, gdy Delfy poparły Persów, i narastała, gdy Delfy stanęły w wojnie peloponeskiej po stronie Sparty (zob. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975, s. 171). Ateńczycy sądzili, że zarazę na ich miasto zesłał Apollo, który miał pomagać Sparcie „wzywany i nie wzywany” (zob. S. Srebrny, *Król Edyp*, [w:] *Teatr grecki i polski*, Warszawa 1984, s. 371).

⁹³ T. Zieliński, *Król Edyp*, [w:] T. Zieliński, *Szkice antyczne*, Kraków 1971, s. 425-426.

kobietą⁹⁴. Konsekwentnie zatem mężczyzna nie wiąże się z kobietą dla przyjemności czy szczęścia, lecz dla poczęcia potomstwa⁹⁵.

Dwie postaci w tragediach Eurypidesa oddane są w całości Artemidzie: Hippolytos i Ifigenia; z kolei z Apollem związany jest Ijon. Hippolytos, jak zauważa W. Lengauer, to „zaprzeczenie ateńskich wyobrażeń o męskości. Niewinność młodzieńców mogła być w najlepszym razie śmieszna, a w wypadku dojrzałego już młodego człowieka, który odrzuca w ogóle miłość i kobiecość oraz nie zakłada rodziny, Ateńczyk musiał reagować uczuciem niepokoju i obcości. Hippolytos to ktoś inny, ktoś, kto nie zna i znać nie chce życia cywilizowanego. Dzikość i obcość Hippolytosa podkreśla jeszcze fakt, że był on całkowicie oddany Artemidzie – pani zwierząt, bogini łowów”⁹⁶. Hippolytos, podobnie jak uznawana przez niego bogini Artemida, należy do świata „zewnętrznego” względem wspólnoty ludzkiej, zagrożonego przez społeczność (dzika przyroda) i przez pożądanie (dziewictwo). „Zatrzymuje się” niejako w wieku młodzieńczym w grupie swoich towarzyszy i odpowiadającej im „dzikości”, odrzuca konieczność związku mężczyzny z kobietą, gdyż „(...) Pogardza łożem, stroni od małżeństwa (...)”⁹⁷. Odczuwa obrzydzenie do kobiet i sprzeciwia się dualistycznemu porządkowi świata oraz miłości cielesnej, sugerując, że dzieci mogłyby przychodzić na świat w sposób nieprzynoszący tak zgubnych dla rodzaju ludzkiego konsekwencji:

„Zeusie, czemuż tę plagę fałszywą dla ludzi
– Kobiety – na świat słoneczny zesłałeś?
Bo jeśliś pragnął plenić ród śmiertelnych,
Było to czynić nie z pomocą kobiet,
Lecz ludzie winni do twoich przybytków
Przynosić złoto, srebro, brąz, a za to
Kupować sobie siew dzieci za cenę
Godziwą każdy, i żyć w swoich domach
Wolnych od wszelkiej kobiecej istoty (...)”⁹⁸.

⁹⁴ K.L. Gaca, *The reproductive technology of the Pythagoreans*, “Classical Philology” 95 (2000), s. 113-132.

⁹⁵ Ibidem, s. 127.

⁹⁶ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 55.

⁹⁷ Eurypides, *Hippolytos*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 209 (w. 14).

⁹⁸ Ibidem, s. 238 (w. 616-624).

Niechęć Hippolytosa względem kobiet wykracza poza obrzydzenie względem ich cielesności. Neguje on stanowiącą podstawę związku mężczyzny i kobiety naturalną skłonność do kobiet (ich piękno cielesne), kwestionuje także możliwość osiągnięcia przez kobiety doskonałości. Brzydzi się kobietami, ponieważ jest w nich zawarta zgubna dla mężczyzny skłonność do występku – są rozrzucone i żyją w zbytku, ich mądrość służy wyłącznie przebiegłości⁹⁹. Obcowanie z kobietą jako istotą skażoną niedoskonałością mogłoby naruszyć czystość Hippolytosa, który, jak wyrzuca mu to jego ojciec, pragnie być „od wszelkich zmaż wolny”¹⁰⁰. Sam Hippolytos podkreśla, iż „nie zna łoża”, nie pociągają go kobiety, a życie pragnie spędzać we wspólnocie przyjaciół „(...) którzy nie próbują / I wręcz się wstydzą, czy to zła domagać, / czy choćby nawet hańbę hańbą płacić”¹⁰¹. Wprawdzie jego niechęć do kobiet i cnota chronią go przed „skalaniem ojcowskiego łoża”, pozostają jednak sprzeczne z ogólnym porządkiem rzeczy, dlatego też umiera zniszczony właśnie przez moc, którą negował, Afrodytę.

Podsumowanie

Czy możliwy jest zatem *eros*, który nie przynosi nieszczęść? Chór kobiet korynckich tak charakteryzuje jego istotę:

„Erosy, kiedy nadchodzą
Nad miarę, sławy nie niosą
Ani też cnoty śmiertelnym.
Ale gdy Kypris z umiarem
Przybywa – nie masz bóstwa
Tak łaskawego jak ona.
Nigdy, o pani,
Nie wyślij ku mnie
Ze złotego łuku
Niechybnej strzały nasyconej pożądaniem”¹⁰².

⁹⁹ Ibidem, s. 239-240 (w. 625-650).

¹⁰⁰ Ibidem, s. 253 (w. 949).

¹⁰¹ Ibidem, s. 255 (w. 997-999).

¹⁰² Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 160 (w. 626-634).

Zwróćmy uwagę na dwa elementy zawarte w tej prośbie: po pierwsze *eros* odznaczający się umiarkowaniem daje największe szczęście i po drugie jego nadmiar przynosi nieszczęście i utratę dobrego imienia. Wiemy, że tam, gdzie wielu mężczyzn pożąda jednej kobiety, niszczą się oni wzajemnie. Pożądanie może zniszczyć także kobietę, zwłaszcza jeżeli, jak pokazuje to przypadek Fedry, kieruje się poza „małżeńskie łóżko”. Ono to – jak wiemy – wyznacza u Eurypidesa właściwy porządek *erosa*, wzajemną i stałą więź łączącą mężczyznę i kobietę, gwarantującą jej wyróżnioną pozycję w *oikosie*, jedność *oikosu*, a tym samym i jedność *polis*.

Eurypides okazuje się tutaj rzecznikiem doktryny miary (*metrios*), która ma gwarantować stabilność *polis*¹⁰³. *Sophron eros* ma prowadzić do zbliżenia cielesnego tylko wtedy, gdy obok pożądania obecne są wartości intelektualne i duchowe zabezpieczające przed zgubną siłą *erosa*¹⁰⁴. *Sophron eros* wiąże z sobą odpowiednich partnerów i wyznacza właściwą relację między nimi. To kobieta – powtórzmy – gwałtowniej niż mężczyzna podlega temu bóstwu, jej „nierówna natura” sprzyja „bólom rodzenia i szalom” jako następstwom *erosa*¹⁰⁵. Kształt wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety w *oikosie*, jej swoboda erotyczna i ekonomiczna wpływają, zdaniem tragika, zarówno na cnotę – *areté* mężczyzn, jak i na ustrój państwa. Dlatego *eros* kobiety będzie domagał się wyważenia przez jej cnoty osobiste, cnoty jej męża i ustrój *polis*. Podstawowym rezultatem *erosa* ma być wzajemne zbliżenie mężczyzny i kobiety oraz poczęcie nowego życia, które twórczo wejdzie w życie wspólnoty obywatelskiej. Te dwa łącznie spełnione warunki stanowią też o „łaskawości bóstwa”, natomiast ich naruszenie ściąga na sprawców nieszczęścia. *Eros* jest dla Eurypidesa boską siłą, której podlegają zarówno mężczyźni, jak i kobiety, z której rodzi się nowe życie i z której wpływa doskonałość człowieka. *Oikos* jest fundamentem *polis*, opiera

¹⁰³ D. Rosenbloom, *From Ponêros to Pharmakos: Theater, Social Drama and Revolution in Athens, 428-404 BCE*, „Classical Antiquity”, vol. 21, nb. 2, s. 319. Pochwała miary widoczna jest u Eurypidesa nie tylko w kwestiach dotyczących miłości, ale i w dziedzinie powodzenia (*Ifigenia w Aulidzie*, s. 438-539 (w. 919-929)), wojny i polityki (*Elektra*, s. 182-183 (w. 380-390)), wymowy (*Orestes*, s. 426-427 (w. 917-922)) i jedzenia (*Blagalnice*, s. 132 (w. 862-866)).

¹⁰⁴ G. Vlastos, *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994, s. 24.

¹⁰⁵ Eurypides, *Hippolytos*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, s. 216 (w. 161-164).

się on bowiem na dualistycznym porządku świata, naturalnym pożądaniu (*eros*) mężczyzny i kobiety dopełnionym ich wzajemnym uczuciem.

Czy zatem – zdaniem Eurypidesa – erotyka może zostać zracjonalizowana, poddana kontroli i regulacji poprzez świadomość, obyczaje, instytucje, religię, wreszcie dążenie do potęgowania rozkoszy? Odpowiedź Eurypidesa – tak przenikliwie analizującego moc *erosa* – musi pozostać dwuznaczna: erotyka wymaga porządku, lecz jednocześnie ustawicznie się mu wymyka. Skłonności człowieka (brak opanowania pożądania, dążenie do potęgowania rozkoszy) a także obyczaje (uznanie niewłaściwych związków) mogą – zdaniem tragika – inicjować i podsycać jej patologicznych rodzajów. Sądzę, że tym samym Eurypides odkrywa ponadczasową naturę *erosa*. Eurypides, opowiadając się po stronie rozumu, dostrzega też jego ograniczenia i niesamoistność. Dążenie rozumu do podporządkowania sobie zmysłowości, namiętności i odrzucenia stanów ekstazy musi doprowadzić do zniszczenia porządku, także porządku rozumu. Ostatecznie, jak pokazują przypadki Maksa Webera¹⁰⁶ czy ruchów kontrkulturowych¹⁰⁷ lub koncepcja Zygmunta Freuda, erotyka może stanowić sferę ucieczki przed nowożytnym zracjonalizowaniem i „odczarowaniem świata”. Inną lekcję oferują pisma Markiza de Sade – rozum oświecenia może zostać wprzęgnięty w potęgowanie rozkoszy, a ciało innego człowieka staje się przedmiotem zwyrodniałego eksperymentu. Eurypidejski *sophron eros* prezentuje się w tym kontekście z jednej strony jako wiedza o tym, że konsekwencją całkowitego zracjonalizowania erotyki staje się wywołanie jej najdzikszych i najbardziej gwałtownych przejawów, z drugiej zaś jako wiedza o tym, że miara i brak miary w erotyce znajdują odzwierciedlenie w polityce.

Bibliografia:

- [1] Ajschylos, *Błagalnice*, [w:] Ajschylos, Tragedie, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1954.
- [2] Arystofanes, *Chmury*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1962.
- [3] Braunstein O., *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau. Eine Nachwirkung vorgriechischen Mutterrechts*, Leipzig 1911.

¹⁰⁶ Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 12-25.

¹⁰⁷ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.

- [4] Brusiewicz A., *Trylogia Eurypidesa o Pelopidach i Labdakidach*, Toruń 2003.
- [5] Dover K.J., *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- [6] Eurypides, *Andromacha*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972.
- [7] Eurypides, *Błagalnice*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [8] Eurypides, *Cyklop*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972.
- [9] Eurypides, *Elektra*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [10] Eurypides, *Fenicjanki*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [11] Eurypides, *Hippolytos*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.
- [12] Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [13] Eurypides, *Ijon*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.
- [14] Eurypides, *Medea*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.
- [15] Eurypides, *Orestes*, [w:] Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1972.
- [16] Eurypides, *Trojanki*, [w:] Eurypides, *Alkestis, Medea, Hippolytos, Trojanki, Ijon*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1967.

- [17] Eurypides, *Fragment 4*, s. 641, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [18] Eurypides, *Fragment 571*, s. 676, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [19] Eurypides, *Fragment 573*, s. 677, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [20] Eurypides, *Fragment 839*, s. 688, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [21] Eurypides, *Fragment 842*, s. 688, [w:] Eurypides, *Dzieci Heraklesa, Błagalnice, Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Fenicjanki, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Resos, wybór fragmentów*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980.
- [22] Foley H.P., *Medea's Divided Self*, „Classical Antiquity”, vol. 8, nb. 1, s. 61-85.
- [23] Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000.
- [24] Gaca K.L., *The reproductive technology of the Pythagoreans*, „Classical Philology” 95 (2000), s. 113-132.
- [25] Graves R., *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1982.
- [26] Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004.
- [27] Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 1927.
- [28] Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siezieniewski, Kraków 1922.
- [29] Hurza E., *Polygamie und Pellikat nach griechischem Rechte*, Erlangen & Leipzig 1894.
- [30] Kerr Borthwick E., *Euripides erotodidaskalos? A not of Aristophanes Frogs 957*, „Classical Philology” vol. 92, s. 363-367.
- [31] Kerényi K., *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002.

- [32] Kovacs D., *Zeus in Euripides' Medea*, "American Journal of Philology", 114 (1993), s. 45-69.
- [33] Krasnodębski Z., *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.
- [34] Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975.
- [35] Lacey W.K., *The family in classical Greece*, London 1972.
- [36] Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- [37] Lloyd M., *The Agon in Eurypides*, New York 1992.
- [38] Lukian, *Dialogi*, przeł. W. Madyda, Warszawa 1964.
- [39] MacDowell D.M., *Love versus Law: An Essay on Menander's Aspis*, „Greece and Rome” 29, s. 42-52.
- [40] Murray O., *Narodziny Grecji*, przeł. A. Twardecki, Warszawa b.r.
- [41] Owidiusz, *Heroidy*, przeł. W. Markowska, Kraków 1986.
- [42] Pindar, *I Oda Olimpijska*, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Wrocław 1984, s. 171-177.
- [43] Platon, *Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- [44] Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977.
- [45] Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955.
- [46] Pohlenz M., *Die griechische Tragoedie*, Leipzig 1930.
- [47] Rabinowitz N.S., *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca and London 1993.
- [48] Rosenbloom D., *From Ponêros to Pharmakos: Theater, Social Drama and Revolution in Athens, 428-404 BCE*, "Classical Antiquity", vol. 21, nb. 2, s. 283-346.
- [49] Sofokles, *Edyp w Kolonos*, [w:] *Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, przeł. L.H. Morstin, Warszawa 1956.
- [50] Sourvinou-Inwood Ch., *Medea at shifting distance. Images and Euripidean tragedy*, [w:] *Medea. Essays on Medea in myth, literature and philosophy*, red. J.J. Clauss i S.I. Johnston, Princeton 1997, s. 253-296.
- [51] Srebrny S., *Król Edyp*, [w:] *Teatr grecki i polski*, Warszawa 1984, s. 357-382.
- [52] Thomson G., *Egea prehistoryczna*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1958.

- [53] Tokarski S., *M. Weber*, Warszawa 1999.
- [54] Worthington I., *The Ending of Eurypides' Medea*, „Hermes”, Bd. 118 (1990), s. 502-505.
- [55] Vidal-Naquet P., *Tradycja ateńskiego hoplity*, [w:] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 111-134.
- [56] Vlastos G., *Platon. Indywidualizm jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994.
- [57] Zieliński T., *Król Edyp*, [w:] T. Zieliński, *Szkice antyczne*, Kraków 1971.

dr Ewa SMOLKA-DREWNIAK
Studium Nauk Podstawowych
PWSZ w Nysie

Janusz Kawalec

**Koncepcja obiektywizmu gospodarczego
Jana Bobrzyńskiego jako próba skonstruowania
racjonalnego modelu życia gospodarczego
i społecznego**

Słowa kluczowe:

Jan Bobrzyński, konserwatyzm, obiektywizm, myśl polityczna, racjonalność

Keywords:

Jan Bobrzyński, conservatism, objectivism, political thought, rationalism

Abstract:

Jan Bobrzyński lived from 1882 to 1952. He was the son of Michał Bobrzyński, eminent Polish historian and prominent Polish conservative personage.

He became involved in politics late. After the 1926 May Coup d'État he spoke out in favour of collaboration with the reform government. He established an increase in the influence of conservatism among owners of large and medium industry, tradesmen and rich peasants. One of his important initiatives was the founding in 1930 of the magazine „Nasza Przyszłość” („Our Future”), in which he presented his views on issues such as Polish-Ukrainian relations, the concept of the Central European Bloc, political stance vis-a-vis Germany and Russia, conceptions of political systems and economic matters. Additionally, he published in other magazines and published several tracts.

In his publications, Bobrzyński focussed in particular on Poland's economic strength. The country's rational economic development was to ensure the adoption of so-called objectivism, which was to stand in opposition to a democracy based upon emotional and subjective principles. It was an attempt to construct a rational economic and social model in Poland. Objectivism may be briefly characterised as based on economic freedom and the inviolability of private ownership. It likewise postulated national solidarity on the basis of professional corporatism.

It was concerned first and foremost with the country and its welfare, and set clear external goals for the country's internal organisational structures, i.e. political and economic expansion. Within the context of the social sphere, it predicted a social hierarchy reinforced by the authority of the Catholic Church, which was to form the basis of public morality.

The idea of economic objectivism was a response to the chance which stood before conservative groups in the wake of the May Coup d'État. It was an attempt at creating a programme that would enable conservatives to control the renewal of Poland led by Marshal Piłsudski. Although it never came to fruition, the objectivist programme was one of the most interesting manifestations of political thought in the Second Polish Republic, and Bobrzyński can without a doubt be identified as the sole precursor of modern conservatism in Poland. For this reason, he is a worthy subject of a biography.

Jan Bobrzyński urodził się 14 września 1882 roku w Krakowie, tam też zmarł 3 września 1951 roku. Był synem Michała Bobrzyńskiego, wybitnego polskiego historyka i czołowej osobistości krakowskich stańczyków. Nie podzielił jednak humanistycznych zainteresowań ojca. Wbrew woli rodziny ukończył studia chemiczne na politechnice w Karlsruhe, a w 1910 roku obronił z tej dziedziny doktorat¹.

Polityką zajął się późno, bo dopiero w połowie lat dwudziestych. Na łamach „Dnia Polskiego” opublikował szereg artykułów poruszających ważne problemy ówczesnej Polski. Po zamachu majowym Bobrzyński zdecydowanie opowiedział się za współpracą z rządem sanacyjnym. Został sekretarzem generalnym Stronnictwa Prawicy Narodowej, gdzie położył wielkie zasługi dla ożywienia działalności tej partii. Dążył do rozszerzenia wpływów stronnictwa na przedstawicieli dużego i średniego przemysłu, a nawet rzemieślników i bogatszych chłopów. Chciał przekształcić niewielkie profesorsko-universyteckie stronnictwo w wielką konserwatywną partię właścicieli. Myślał także o szukaniu poparcia wśród młodzieży. To spotkało się z krytyką ze strony innych działaczy,

¹ Więcej o życiu Jana Bobrzyńskiego w jego pamiętnikach oraz jego żony Marii, zob. M. Bobrzyńska, *Życie zmiennym jest*, rękopis, Ossolineum, 13533/II, t. I-V, J. Bobrzyński, *Zwierciadło „Gasnącemu światu”*. *Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie Ojczyzny*, rękopis, Ossolineum, 13531/II.

którzy nie rozumieli konieczności zmiany sposobu działania stronnictwa i spowodowało polityczną izolację Bobrzyńskiego².

Rozczarowanie poczynaniami SPN wpłynęło na podjęcie przez Bobrzyńskiego próby politycznego usamodzielnienia się poprzez założenie pisma konserwatywnego. Projektowany miesięcznik miał się stać „wyrazem i heroldem” myśli konserwatywnej, tak aby, jak pisał, „rząd i opinia publiczna dowiedziały się, czego konserwatyści chcą w dziedzinie ustroju państwa, polityki wewnętrznej i zagranicznej, zagadnień gospodarczych i społecznych i jakie walne zadania pragną wykonać”. Efektem podjętych działań było ukazanie się w kwietniu 1930 roku pisma „Nasza Przyszłość. Wolna Trybuna Zachowawczej Myśli Państwowej”, które istniało do wybuchu wojny³.

W celu pomocy w redagowaniu Bobrzyński utworzył Koło Przyjaciół „Naszej Przyszłości”, które w grudniu 1934 roku, odcinając się od współpracy z innymi konserwatystami skupionymi w Zjednoczeniu Zachowawczych Organizacji Politycznych, przekształcił w Związek Polskiej Myśli Państwowej. Spośród problemów poruszanych na łamach pisma do najważniejszych należały: stosunki polsko-ukraińskie, koncepcja bloku państw Europy Środkowej, polityka wobec Niemiec i Rosji, sprawa kanonizacji królowej Jadwigi, walka z etatyzmem i demokracją, koncepcje ustrojowe oraz sprawy gospodarcze. „Nasza Przyszłość” stała się główną trybuną dla publicystyki Bobrzyńskiego, który poświęcił jej wiele czasu i wysiłku. Oprócz tego publikował na łamach innych czasopism oraz wydał kilkanaście broszur⁴.

² J. Bobrzyński, *Zwierciadło „Gasnącemu światu”*. *Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie Ojczyzny*, s. 148-153, 157-170, 210-216, E. Czapiewski, *Ugrupowania konserwatywne w Polsce z lat 1926-1934 we wspomnieniach Jana Bobrzyńskiego*, [w:] *„Ze skarbcza kultury”*, z. 26, Wrocław 1975, s. 96, W. Władyka, *Działalność polityczna polskich stronnictw konserwatywnych w latach 1926-1935*, Wrocław-Warszawa 1977, s. 20 i nast.

³ J. Bobrzyński, *Zwierciadło „Gasnącemu światu”*. *Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie Ojczyzny*, s. 205, redakcja [J. Bobrzyński], *„Nasza Przyszłość”* (dalej NP) 1930, t. I, s. 1, S. Rudnicki, W. Władyka, *Prasa konserwatywna Drugiej Rzeczypospolitej. Zarys problematyki i przegląd tytułów*, [w:] *„Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego”* t. XIV, z. 4, s. 462.

⁴ J. Bobrzyński, *Zwierciadło „Gasnącemu światu”*. *Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie Ojczyzny*, s. 206-209, 237-271, *Dorobek programowy ‘Naszej Przyszłości’ i Związku Polskiej Myśli Państwowej*, NP 1936, t. XLIX, s. 49-55, *Kronika działalności Związku Polskiej Myśli Państwowej*, NP 1935, t. XLIII, s. 73-75.

Demokracja a racjonalna organizacja państwa

Bobrzyński w swej publicystyce bacznią uwagę zwracał na siłę ekonomiczną państwa polskiego. Jego racjonalny rozwój gospodarczy miało zapewnić zastosowanie tak zwanego obiektywizmu, o którym pisze więcej w dalszej części pracy. Z akceptacji gospodarki kapitalistycznej i wolnego rynku wynikał zdecydowanie krytyczny stosunek Bobrzyńskiego do etatyzmu jako zjawiska i programu gospodarczego. „Jesteśmy świadkami paradoksu – pisał w 1927 roku – że w miarę rozpowszechniania się hasła i idei demokratycznych, obiecujących szerokim warstwom społeczeństwa raj wolności, w miarę niemal nieograniczonego rozszerzania praw obywatelskich, państwo-moloch zagarnia coraz dalsze dziedziny prywatnego życia i pracy, ingerując wszędzie, hamując coraz dotkliwiej swobodę osobistą, regulując drobnostkowo każdy niemal ruch i krok obywatela, wydzierając jednostce i inicjatywie prywatnej coraz większe obszary z ich dotychczasowego działania i wprowadzając wszędzie swój ciężki, zbyt często nieudolny, a zawsze wielce kosztowny aparat biurokratycznej administracji”⁵.

O taki stan rzeczy Bobrzyński oskarżał demokrację. Jej krytyce poświęcił swoją najważniejszą pracę zatytułowaną „Sprzeczności idei demokratycznej”⁶. Uważał, że demokracja była słuszną reakcją na krępujący rozwój cywilizacji feudalny ustrój stanowy. Dzięki niej postęp cywilizacyjny doznał niebywałego przyspieszenia, a warstwy dotąd upośledzone podniosły się materialnie i kulturalnie. Idea demokratyczna jednak, zdaniem Bobrzyńskiego, wzrosła na „hasłach emocjonalnych”, a nie na trzeźwej i racjonalnej ocenie rzeczywistości. Przez to ustrój przez nią stworzony okazał się odmienny od założeń i spowodował powrót do niewoli społecznej⁷.

Demokracja również zniszczyła dotychczasowe autorytety, a nie stworzyła nowych. Bobrzyński najbardziej krytycznie oceniał fakt, że „wypowiedziała demokracja walkę wszelkiemu autorytetowi nadprzyrodzonemu, zastępując go etyką materialistycznie pojętą, zależną w gruncie rzeczy od ‘woli ludu’. Naród i państwo uczyniła najwyższym stróżem i regulatorem norm moralnych, a w życiu indywidualnym zastąpiła wszelkie wyższe pierwiastki swobodnym uznaniem rozumu. Otworzyła w ten sposób najszersze pole ateizmowi”. A przecież, jak

⁵ J. Bobrzyński, *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, Warszawa 1927, s. 5-6.

⁶ J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929.

⁷ *Ibidem*, s. 21-23.

twierdził Bobrzyński, prawdziwa, bezkompromisowa moralność musi opierać się na jakimś wyższym autorytecie. Ponieważ tak pojętego autorytetu demokracja nie uznaje, dlatego skutki jej działania, jego zdaniem, muszą być na dłuższą metę moralnie destruktywne⁸.

Jeśli chodzi o ocenę własnej ideologii, to dla Bobrzyńskiego konserwatyzm był, w przeciwieństwie do demokracji, „najwierniejszym wykładnikiem naturalnej, zdrowej ewolucji, (...) matematyczną funkcją żelaznego, nieubłaganego prawa rozwoju, któremu podlega świat cały, czy chce, czy nie chce”. Ci więc, którzy się temu prawu poddają, to konserwatyści, a ci, co tego nie uznają i próbują z tym walczyć, to demokraci i radykałowie. W jego definicji konserwatyzm nie jest więc kierunkiem politycznym przeciwstawiającym się postępowi, ale wręcz przeciwnie. Dotrzymuje on kroku prawdziwemu rozwojowi i nie cofa się przed żadną reformą, o ile jest ona racjonalna, ma zdrowy sens, realne podstawy i szanse powodzenia. Osiągnięte zaś na takiej drodze zdobycze stara się zachowywać⁹.

W swoich koncepcjach ustrojowych redaktor „Naszej Przyszłości” opowiadał się zdecydowanie za silną, aczkolwiek ograniczoną władzą państwową. Na czele państwa stałby wybierany dożywotnio regent posiadający atrybuty władzy monarszej wraz z autorytetem arbitra i reprezentanta korony. On mianowałby rząd z kanclerzem na czele przed nim odpowiedzialnym. Bobrzyński proponował pozostawienie tylko pięciu ministerstw (sekretariatów stanu). Urząd kanclerski zajmowałby się polityką zagraniczną i sprawowałby nadzór nad pozostałymi resortami. Sekretariat stanu miałby strukturę dwuczłonową. Cywilny sekretarz zajmowałby się administracją, natomiast dowództwo nad armią sprawowałby marszałek Polski. Trzy pozostałe resorty to: sekretariat do spraw wyznań, sprawiedliwości i wychowania publicznego, sekretariat gospodarstwa narodowego i sekretariat spraw wewnętrznych¹⁰.

Władzę ustawodawczą tworzyłyby Sejm i Senat, dwie izby o równych kompetencjach prawodawczych. W razie różnicy zdań między nimi rozstrzygałaby opinia regenta. Senat, według Bobrzyńskiego, składałby się ze 100 członków. Tworzyliby go: wiryliści, delegaci sejmów wojewódzkich, osoby mianowane przez regenta i dokooptowani przez Senat. Sejm natomiast składałby się z 200 delegatów sejmów

⁸ Ibidem, s. 53-56, J. Bobrzyński, *Demokracja i jej konsekwencje*, NP 1930, t. II, s. 15-17.

⁹ J. Bobrzyński, *Konserwatyzm w Polsce*, [w:] *Na drodze walki*, Warszawa 1928, s. 98-100.

¹⁰ J. Bobrzyński, *Uproszczony ustrój państwa polskiego*, Warszawa 1939, s. 8-10.

województwach. Wybory powszechne odbywałyby się tylko do tych sejmów. Czynne prawo wyborcze posiadaliby obywatele, którzy ukończyli 28. rok życia, z tym, że ojcowie albo matki – wdowy, mający dzieci poniżej 28 lat, mieliby 2 głosy, a osoby z wykształceniem wyższym – 3 głosy. Bierne prawo wyborcze przysługiwałoby obywatelom, którzy ukończyli 28 lat i mają co najmniej średnie wykształcenie. Najniższy szczebel władzy tworzyłyby rady gminne¹¹.

Taki system zapewniłby, według Bobrzyńskiego, racjonalną oraz sprawną organizację państwa poprzez jego decentralizację i regionalizację.

W swoich rozważaniach nad kwestiami polityki zagranicznej Bobrzyński sformułował tezę, że każdy naród ma do spełnienia pewną misję dziejową, która jest uzależniona od jego położenia i warunków zewnętrznych. W przypadku Polski „ta zaś idea wytyczna, państwowo-twórcza – pisał – zmierzać musi do wzbudzenia w Polsce takiej siły atrakcyjnej i uczynienia z Polski takiego ośrodka polityki wszechsłowiańskiej (...), aby państwo nasze zdołało z biegiem czasu skupić w sobie lub dookoła siebie, albo przynajmniej ująć pod decydujący wpływ te państwa i obszary, które są konieczne do zapewnienia mu na przyszłość trwałej egzystencji i swobodnego rozwoju”¹².

Idea ta została skonkretyzowana w postaci koncepcji bloku państw Europy Środkowo-Wschodniej. Bobrzyński stwierdził, że zorganizowanie takiego bloku „uważamy w całym grożącym nam wciąż splocie problemów niemieckiego i rosyjskiego za sprawę kapitalnego znaczenia. Tylko bowiem powstanie takiego regionalnego związku – pisał – złączonego silnie poczuciem wspólnego niebezpieczeństwa, wspólnych potrzeb i konieczności wspólnej organizacji, sięgającego tak głęboko, jak tylko dopuszcza to postulat suwerenności poszczególnych kontrahentów, zabezpieczy nas i naszych przyjaciół na serio przed zaborczością potężnego zachodniego i wschodniego sąsiada”¹³. Była to bez wątpienia koncepcja racjonalna, ale niestety nie do zrealizowania w ówczesnych warunkach politycznych.

¹¹ J. Bobrzyński, *Uproszczony ustrój państwa polskiego*, s. 10-13, J. Bobrzyński, *Uproszczony ustrój Polski*, NP 1938, t. LXIV, s. 28-30.

¹² J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 14-25.

¹³ J. Bobrzyński, *Klin klinem. W perspektywie rozprawy z Niemcami*, NP 1930, t. VI, s. 97.

Jeśli chodzi o stosunek do Niemiec i Rosji, to Bobrzyński stwierdzał jednoznacznie: „Od Niemców dzieli nas wiele, ale i łączy nas z nimi wiele, jako z narodem zachodnim. Od Rosji dzieli nas wszystko”. Nie wykluczał więc porozumienia z państwem niemieckim, „którego wzorowa organizacja i tężyzna narodowa w niejednym powinna nam być przykładem i z którym sąsiedzki modus vivendi prędzej czy później znaleźć się musi”¹⁴. To jego stanowisko zmieniło się diametralnie w 1939 roku, kiedy zdecydowanie stanął w obronie Polski przed niemiecką ekspansją¹⁵. Natomiast stale i niezmiennie wrogi był stosunek Bobrzyńskiego do Rosji sowieckiej. Nie wynikał on tylko z niechęci do komunizmu, ale z przeświadczenia o stale grożącej nam ekspansji ze wschodu. Bobrzyński dowodził, że pod rządami Stalina „powstaje jakaś nowa Rosja, niby jeszcze komunistyczna i miotająca fale bolszewizmu na cały świat, ale obok tego równocześnie także nacjonalistyczna – podnosząca wysoko sztandar i hasło panowania Moskwy nad światem, odnosząca się z nienawiścią do wszystkiego, co nie jest rosyjskie”¹⁶. Jego konstatacja była więc jasna: „Zmieniły się czasy, ale nie zmieniła się misja Polski jako wschodniego przedmurza wiary i cywilizacji w całym tego słowa znaczeniu”¹⁷.

Idea obiektywizmu gospodarczego

Jan Bobrzyński jako jedyny z polskich konserwatystów okresu międzywojennego pokusił się o stworzenie czegoś w rodzaju doktryny politycznej. Nazwał ją obiektywizmem, gdyż miała stanowić przeciwieństwo opartej na „hasłach emocjonalnych” i subiektywnych zasadach demokracji, a także być odpowiedzią na etatyzm. Była próbą skonstruowania racjonalnego modelu życia gospodarczego i społecznego w Polsce. Miała ona też stać się podstawą działalności Stronnictwa Prawicy Narodowej. Jej propagandę rozpoczął w 1927 roku broszurą *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*. Rozszerzył jej zasady wydaną jeszcze w tym samym roku książeczką *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*. W następnym roku powstały dalsze dwie prace: *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego* i *Życie*

¹⁴ J. Bobrzyński, *Na Wschód czy na Zachód*, [w:] „*Na drodze walki*”, s. 156-158.

¹⁵ J. Bobrzyński, *Osadzenie na miejscu*, NP 1939, t. LXX, s. 10-11.

¹⁶ J. Bobrzyński, *Bolszewicka prawda*, Warszawa 1936, s. 55-56.

¹⁷ J. Bobrzyński, *Na Wschód czy na Zachód*, s. 158.

gospodarcze a sprawa publiczna, a w 1929 roku opublikował wspomniane już wcześniej *Sprzeczności idei demokratycznej*, które także w znacznym stopniu są poświęcone obiektywizmowi¹⁸.

Charakteryzując krótko obiektywizm gospodarczy, można powiedzieć, że opierał się on na wolności gospodarowania i nienaruszalności własności prywatnej (liberalizm gospodarczy). Postulował także solidaryzm państwowy w oparciu o formy korporacjonizmu zawodowego (Front Gospodarczy). Na czoło wysuwał państwo i jego dobro, a także podporządkowywał wewnętrzną organizację państwa jego celom zewnętrznym, to znaczy ekspansji gospodarczej i politycznej. W życiu społecznym przewidywał zaś hierarchię społeczną wzmocnioną autorytetem religii katolickiej, która miała być podstawą moralności publicznej.

Bobrzyński, rozpoczynając propagandę obiektywizmu, stwierdził, że każde ugrupowanie musi mieć „pewną zasadniczą myśl przewodnią (...), która stanowi jego rację bytu i platformę działania”. Stronnictwo powinno na niej zbudować swój program polityczny. Dawniej taką ideą przewodnią dla konserwatystów była praca nad odrodzeniem narodu, oparta na lojalności wobec monarchii austro-węgierskiej. Teraz, zdaniem Bobrzyńskiego, wyłania się konieczność nowego programu, który określałby cele działania SPN i miałby „dwa fronty: jeden walki z doktryną wywrotu, drugi twórczy, na polu przede wszystkim gospodarczym, a za nim i na innych”¹⁹.

Bobrzyński upatrywał potrzebę nowej idei także w związku z tym, że Polskę, jego zdaniem, ogarnął zalew etatyzmu i biurokracji, który hamuje racjonalny rozwój państwa i któremu się trzeba przeciwstawić²⁰. Zjawisko to atakuje, co gorsze, również psychikę społeczeństwa. W czym Bobrzyński upatrywał przyczyny rozwoju etatyzmu? Po pierwsze w rozwoju ruchu socjalistycznego, którego przedstawiciele wpłynęli w poważny sposób na budowę podstaw ustrojowych młodego państwa polskiego. Po drugie były to do tej pory nieprzezwyciężone skutki wprowadzenia gospodarki planowej w czasie I wojny światowej.

¹⁸ J. Bobrzyński, *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, Warszawa 1927,
J. Bobrzyński, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, Warszawa 1928,
J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, Warszawa 1927,
J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929,
J. Bobrzyński, *Życie gospodarcze a sprawa publiczna*, Warszawa 1928.

¹⁹ J. Bobrzyński, *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, s. 3.

²⁰ Ibidem, s. 5-6.

Kolejne przyczyny widział w braku wyrobienia polskich urzędników, którzy zajęli stanowiska przewyższające ich wiedzę i umiejętności, a swoją nieudolność pokrywali masową produkcją przepisów. Istotnym powodem był ponadto brak w Polsce prywatnego kapitału, w efekcie czego państwo stało się bankierem gospodarki i kredytodawcą²¹. To wszystko złożyło się na rozwój etatyzmu, z którym nowa idea powinna podjąć zdecydowaną walkę.

Konieczność sformułowania nowej doktryny gospodarczo-społecznej upatrywał Bobrzyński także w kryzysie dotychczasowych form demokratyczno-parlamentarnych. Kryzys ten nie wynikał tylko z „hipertrofii” haseł demokratycznych. Zdaniem Bobrzyńskiego dotychczasowy ustrój oparty był na jednostkach lub grupach, teraz zaś do głosu dochodzą masy: „Ten właśnie masowy pierwiastek działania wysunął w konsekwencji imperatywny postulat szukania nowych form ustrojowych, nowych form społecznej organizacji i pracy”²². Poza tym szybki rozwój techniki idący w parze z uobywatelnieniem szerokich mas ludności zmienił oblicze świata. Powstał system produkcji i wymiany obejmujący całą kulę ziemską. Konsekwencją tego był, według Bobrzyńskiego, wielki wzrost roli gospodarki w polityce państwowej i międzynarodowej. Ekonomia stała się kluczem do rozwiązywania problemów socjalnych i narodowych. Jej znaczenie podniósł fakt współzależności gospodarczej państw między sobą. „Starodawne pojęcie suwerenności politycznej państwa przeistacza się (...) w dążenie do samowystarczalności gospodarczej”. Z tego wszystkiego Bobrzyński wyciągał wniosek, że „ustrój i system gospodarczy państwa nie może być funkcją i narzędziem oderwanych, apriorystycznych koncepcji politycznych czy socjalnych, ale odwrotnie – prawa i potrzeby ekonomiczne muszą być uznane za jedynie racjonalną platformę, na której dopiero kształtować się może jakakolwiek realna myśl polityczna oraz zagadnienia społeczne”²³.

Wszystkie te opisane przemiany przyczyniają się do konieczności sformułowania, a właściwie, jak uważał Bobrzyński, odczytania z rzeczywistości nowej idei, nowego programu „uzależniającego wszelkie programowe założenia państwowe i społeczne od praw i postulatów ekonomicznych i nakazującego stosowanie do wszelkich zagadnień

²¹ Ibidem, s. 9-10.

²² Ibidem, *Życie gospodarcze a sprawa publiczna*, s. 3.

²³ J. Bobrzyński, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, s. 5-6, podobnie J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 59-61.

politycznych na wskroś trzeźwych, obiektywnych kategorii rozumowania”²⁴. Stąd właśnie nazwa nowej doktryny – obiektywizm, jako przeciwieństwo demokracji opartej na założeniach subiektywnych, emocjonalnych, niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem i zasadami racjonalnego działania. Dlaczego jednak nowa idea ujawnić ma się najmocniej na polu gospodarczym? „Dlatego, ponieważ – pisał Bobrzyński – skrajne idee demokratyczne, idee społecznego wywrotu, wymierzyły najsilniejszy atak na normalny rozwój stosunków ekonomicznych, wywracając i odwracając właśnie przede wszystkim logikę gospodarczą, a w dalszej dopiero konsekwencji sięgając na pole społeczne, polityczne i moralne”²⁵. Dla Bobrzyńskiego było zatem oczywiste, że kontratak musi być przeprowadzony właśnie na polu gospodarczym, aby stworzyć trwałą podstawę logicznego, obiektywnego rozumowania i działania w innych dziedzinach. Odpowiednich argumentów dostarczyć ma ekonomia, gdyż właśnie w tej dziedzinie życia ludzie zostali najdotkliwiej dotknięci działaniem demokratycznych haseł. Nie znaczy to oczywiście, jak twierdził Bobrzyński, że obiektywizm skupia się tylko na problemach gospodarczych. Wprost przeciwnie, jest on bardziej ideą socjalno-polityczną niż ekonomiczną. Bobrzyński tak go definiował: „Obiektywizm gospodarczy jest to – ogólnie biorąc – systematyczne stosowanie logicznej, zimnej a ściślej metody rozumowania do wszelkich spraw i zagadnień gospodarczych, społecznych i politycznych, z wyeliminowaniem wszelkiego emocjonalizmu”²⁶. Nie miała to więc być wymyślona przy biurku teoria, ale metoda ściśle racjonalna, dostosowana do praw przyrody i praw gospodarczych. Bobrzyński obiektywizm pojmował jako antytezę demokratycznego emocjonalizmu, łamiącego „prawa logiki” ze szkodą dla społeczeństwa i państwa. Ma on „w gruncie rzeczy zrealizować i pogłębić naprawdę te wszystkie racjonalne, konstruktywne obietnice i hasła idei demokratycznej, których ona sama, wypaczona hipertrofią, nie będzie już w stanie nigdy urzeczywistnić”²⁷. Miał więc być obiektywizm w pewnym sensie spadkobiercą i następcą idei demokratycznej.

Kontynuując swe rozważania, Bobrzyński stwierdzał, że nie ma jakiegoś programu ani też podstawowych obiektywizmu. Obiektywna metoda myślenia lub działania występuje dopiero przy zastosowaniu jej

²⁴ Ibidem, s. 7.

²⁵ J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 67.

²⁶ Ibidem, s. 68.

²⁷ Ibidem, s. 69.

do konkretnych zagadnień – albo jako negacja, albo odwrócenie logiki demokratycznej. W trosce o uwiarygodnienie swego systemu Bobrzyński podawał nieco demagogiczny przykład, wyjaśniając, że „jeśli demokracja głosi, że warunkiem odrodzenia gospodarczego jest zwiększenie płac robotniczych przy równoczesnym zmniejszeniu rentowności produkcji, to obiektywizm koryguje ten absurd mówiąc, że podniesienie płac nie jest możliwe bez podniesienia rentowności zakładu pracy. Odwraca on też demokratyczny porządek rozumowania – od polityki do gospodarki, który gwałci prawa ekonomiczne naginając je do swoich potrzeb, na kierunek od gospodarki do polityki, gdzie polityka musi uwzględniać prawa przyrody”²⁸.

Jakie będą skutki zastosowania obiektywizmu gospodarczego? Bobrzyński uważał, że oparcie działań ekonomicznych na obiektywnych zasadach „umożliwi podniesienie dobrobytu szerokich warstw społecznych. Swoboda pracy, swoboda zarobku i swoboda mnożenia majątku i dysponowania nim, przy niezłomnym uznaniu i poszanowaniu praw własności prywatnej – oto najskuteczniejsze impulsa dla natury ludzkiej do ekspansji sił twórczych społeczeństwa z korzyścią dla całego państwa”²⁹.

Widać, że w swych postulatach gospodarczych Bobrzyński odwoływał się do klasycznej myśli liberalnej, choć werbalnie jego stosunek do liberalizmu nie był pozytywny. Jego zdaniem ma on być tylko instrumentem do rozerwania pęt, w jakie zakuł jednostkę, najpierw pod względem materialnym, potem zaś duchowym, przerost idei demokratycznej. Ale nie ma to oznaczać powrotu do liberalizmu w dawnym tego słowa znaczeniu. „Z nim nie ma obiektywizm nic wspólnego – pisał Bobrzyński – jako z dość skrajną, bezwzględną i często bezkrytyczną doktryną, o demokratycznym podłożu, zastosowaną swego czasu dla tym skutecznego obalenia więzów ustroju stanowego, resztek scholastycyzmu i wszelkiego wyższego autorytetu”. Bobrzyński, co więcej, uważał, że to liberalizm wszczepił w ideę demokratyczną „zarodek śmiertelnej choroby”, która spowodowała jej hipertrofię. Przyjęcie bowiem jego nieodłącznej zasady całkowitej swobody sumienia i materializacji ideałów spowodowało ekspansję „doktryn socjalizujących i mechanizujących”. Dlatego według Bobrzyńskiego może być mowa tylko o pewnej dozie liberalizmu, wyzwalającej duchowe i twórcze siły jednostki oraz naturalny rozwój gospodarczy. „Poza tym jednak musi

²⁸ Ibidem, s. 69-70.

²⁹ J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, s. 9.

oczywiście w dzisiejszym, wielce złożonym i współzależnym z zagranicą aparacie życia publicznego państwo w odpowiednim zakresie ingerować i rozwój stosunków regulować. Nie powinno tylko brać na siebie roli twórczości indywidualnej i inicjatywy prywatnej, ani też krępować ich ponad pewną dla dobra ogółu niezbędną normę³⁰.

Podkreślając znaczenie ekonomii dla państwa i narodu, Bobrzyński odrzucał oskarżenia wobec obiektywizmu o materializm i zaniedbywanie spraw ducha i moralności. Uważał, że w państwie, w którym panuje ład, harmonia i solidaryzm, „pierwiastek moralny” będzie w sposób naturalny wyniesiony na należny mu piedestał. Obiektywizm, występując przeciw „doktrynom anarchii społecznej i wyrotu, zbudowanym z reguły na zasadach niemoralnych i mniej lub więcej ateistycznych celem osłabienia społeczeństwa, przyczynia się skuteczniej do propagandy zasad moralnych niż wszelkie zainscenizowane akcje bojowe o charakterze religijnym czy patriotycznym”³¹. Poza tym, uwalniając myśl i twórczość jednostki z pęt etatyzmu, dodawał, obiektywizm podniesie tym samym jej poziom moralny, gdyż wyzwoli w niej lepsze instynkty i usposobi ją do moralnej refleksji, a nie pogłębi w materializmie, jak to czyni demokracja³².

Rezultatem zastosowania obiektywizmu będzie także, zdaniem Bobrzyńskiego, racjonalne zharmonizowanie realnych interesów wszystkich warstw zawodowych między sobą (korporacjonizm zawodowy) oraz uzgodnienie interesu jednostki z interesem państwa. Obywatele muszą zatem sobie uświadomić, że ich korzyść „może być tylko wtedy trwała, jeśli jest zharmonizowana z interesem zbiorowym, a więc przede wszystkim interesem państwa”. Państwo bowiem, według Bobrzyńskiego, jest organizmem, w którym musi być harmonia wszystkich grup społecznych. Faworyzowanie bądź prześladowanie jednej warstwy musi się odbić na całości państwa z powodu zakłócenia równowagi niezbędnej

³⁰ J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 73.

³¹ J. Bobrzyński, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, s. 13, podobnie J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, s. 10-11.

³² J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 73-74. To podkreślenie skutków moralnych jest ważne, gdyż Bobrzyński został ostro skrytykowany przez ks. Jana Piwowarczyka za to, że żądał podporządkowania polityki państwa i działalności społecznej celom ekonomicznym, a nie moralnym, zob. J. Piwowarczyk, *Zastrzeżenie do tez Dra J. Bobrzyńskiego*, „Przegląd Powszechny” 1929, nr 5, s. 253-254.

dla normalnego funkcjonowania organizmu państwowego na zasadach solidaryzmu państwowego³³.

Zastosowanie obiektywizmu gospodarczego jako metody rozwiązywania problemów społecznych i politycznych, zdaniem Bobrzyńskiego, przyniesie skutki wykraczające poza granice państwa polskiego. Wzrost dobrobytu bowiem umożliwi rozwiązanie kwestii narodowościowej w Polsce zgodnie z zasadą, że gdzie dobrze – tam ojczyzna. Dobrobyt gospodarczy i atrakcyjność kultury polskiej umożliwią asymilację mniejszości narodowych. „Tą właśnie zasadą dokonała dawna Rzeczpospolita tego historycznego cudu, że obce szczepy postronne garnęły się same pod jej skrzydła”. Odrodzenie atrakcyjności polskiej państwowości ma doprowadzić, według Bobrzyńskiego, do regeneracji idei jagiellońskiej. Pisał on: „To nie fantazja. To dla nas kwestia być albo nie być. Polska pozbawiona zdrowej prężności, zamknięta małodusznie w granicach etnograficznych (...), będzie tworem sezonowym, skazanym z góry na powtórne rozbiory przez wzmagającą się przemoc sąsiadów. Polska może być tylko albo wielkim mocarstwem, albo niczym”³⁴. Bobrzyński nie domagał się jednak podboju i agresji zbrojnej. Uważał, że państwo silne gospodarczo będzie emanowało swą siłą i prowadziło ekspansję gospodarczą i kulturalną przez zawieranie sojuszków o charakterze przede wszystkim ekonomicznym, uzyskując obszerniejsze „granice gospodarcze”. Ale jednocześnie stwierdzał, że to, czy te „granice gospodarcze” zamienią się w polityczne, czy też nie, będzie zależeć od biegu wypadków i umiejętnego wykorzystania okazji³⁵.

Dla realizacji zasad obiektywizmu Bobrzyński chciał powołać Front Gospodarczy, który byłby złożony z szerokich warstw społecznych. Front ów miałby zharmonizować wszelkie oddolne działania i nadać im formę organizacyjną. Celem jego miałyby być propaganda obiektywizmu. Stałby się on podstawą do przeprowadzenia takich reform ustrojowych, socjalnych i gospodarczych, które mogłyby uzdrowić społeczeństwo i uzdolnić do podjęcia wielkich zadań państwowych. Bobrzyński chciał w nim udziału różnych grup – rolników, przemysłowców, kupców, rzemieślników, bankowców, przy zachowaniu autonomii i z uznaniem

³³ J. Bobrzyński, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, s. 8-9, J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, s. 8. Opowiada się tu Bobrzyński wyraźnie za korporacjonizmem zawodowym, wyprzedzając niejako encyklikę *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931 roku.

³⁴ J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, s. 12.

³⁵ J. Bobrzyński, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, s. 11.

decyzyjnego pluralizmu³⁶. Program tak przewidywanego Frontu Gospodarczego przewidywał walkę o usunięcie tej części ustawodawstwa, która była efektem działania „społecznej demagogii, etatyzmu, socjalizmu i komunizmu”. Postulował wzmocnienie prerogatyw i autorytetu władzy państwowej oraz budowę silnej armii. Program ten przewidywał także ekonomiczną i kulturalną ekspansję państwa polskiego i w rezultacie podniesienie jego autorytetu na forum międzynarodowym³⁷.

Bobrzyńskiemu szczególnie zależało na wciągnięciu do projektowanego Frontu sfer gospodarczych, gdyż doceniał ich znaczenie dla rozwoju kraju. Zarzucał im jednak bierność polityczną, która spowodowała, że gospodarką kierują ludzie nieodpowiedzialni i niekompetentni. Takie zachowanie powoduje zanik autorytetu sfer gospodarczych w sprawach publicznych, którego nie podnosi ich występowanie wyłącznie we własnych interesach. A jak uważał Bobrzyński: „kto nie interesuje się całokształtem sprawy publicznej i nie zabiera głosu w ogólnych kwestiach państwowych, ograniczając się tylko do popierania bezpośrednich interesów własnych, ten w opinii publicznej nie może zyskać wpływu ani na jedno, ani na drugie”³⁸. Szeroki ich udział we Froncie Gospodarczym mógłby to zmienić. Bobrzyński sądził, że każdy przedsiębiorca musi być z natury konserwatystą, ponieważ chce zachowywać i pomnażać swój majątek. Dlatego uważał ich za naturalnego sojusznika. Ale we Froncie widział miejsce nie tylko dla grup zamożnych, ale i dla szerszych warstw ludowych „reprezentujących pewne walory gospodarcze”, a więc chłopów, rzemieślników, robotników. Realizacja zasad obiektywizmu miała im dać bowiem, według niego, możliwość polepszenia bytu materialnego i warunków pracy³⁹.

Bobrzyński, rozwijając myśl o Froncie Gospodarczym, stwierdził, że konserwatyści powinni stanąć na jego czele, gdyż są do tego predestynowani, ponieważ „zwycięstwo ideologii umiarkowanej, jak i inicjatywy prywatnej w państwie zależy w pierwszym rzędzie od tężyzny i zmysłu organizacyjnego żywiołów zachowawczych”⁴⁰. Uważał, nie bez słuszności, że jest to dla nich szansa odzyskania wpływów w społeczeństwie. Mimo to nie utożsamiał on obiektywizmu

³⁶ J. Bobrzyński, *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, s. 16-17, J. Bobrzyński, *Życie gospodarcze a sprawa publiczna*, s. 12.

³⁷ J. Bobrzyński, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, s. 14-15.

³⁸ J. Bobrzyński, *Życie gospodarcze a sprawa publiczna*, s. 7.

³⁹ J. Bobrzyński, *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, s. 20.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 15.

z konserwatyzmem. Choć pozornie są identyczne, w rzeczywistości zachodzą między nimi zasadnicze różnice. Zdaniem Bobrzyńskiego konserwatyzm wyrósł z obrony pewnego stanu posiadania i chociaż dostosował się do wymagań postępu, to jednak w jego istocie leży przede wszystkim obrona własności przed niwelatorskimi zakusami demokracji. Stąd ciągłe walki toczone przez niego z ideą demokratyczną, ale i pewne kompromisy z nią. Natomiast obiektywizm nie paktuje z nikim i z niczym, nie zawiera kompromisów, ale mówi tylko to, co jest oparte na rzeczowym, racjonalnym, obiektywnym rozumowaniu. Druga różnica polega na tym, że konserwatyzm przejawia się w organizacjach politycznych, przez co bywa obciążony sporą dawką oportunistu, a obiektywizm nie. Bobrzyński konkludował: „Obiektywizm zbliża się więc, zarówno w rozumowaniu, jak i w różnych praktycznych skutkach do konserwatyzmu, ale nie jest z nim identyczny”⁴¹.

Idea obiektywizmu gospodarczego była pewną odpowiedzią na szansę, jaka stała przed ugrupowaniami zachowawczymi po zamachu majowym. Była próbą stworzenia programu, który umożliwiłby przejęcie konserwatystom sterów w dziele sanacji państwa przez marszałka Józefa Piłsudskiego. Sami jednak zachowawcy nie przyjęli tego planu, nie mówiąc o piłsudczykach, choć w pewnych sprawach na pewno był im bliski. Choć niezrealizowany, program obiektywizmu gospodarczego był jednym z najciekawszych przejawów polskiej myśli konserwatywnej II Rzeczypospolitej.

Podsumowanie

Podsumowując postać i dzieło Jana Bobrzyńskiego, można za Jackiem Bartyzelem powtórzyć: „Oryginalności Bobrzyńskiego na tle polskiego konserwatyzmu wolno zatem upatrywać w tym, że o ile dominował u nas bardzo wyraźnie konserwatyzm organicystyczny i tradycjonalistyczny o silnym zabarwieniu antykapitalistycznym, o tyle prawie samotnie reprezentował on indywidualistyczno-liberalną odmianę myśli zachowawczej. W odróżnieniu od swego arystokratyczno-intelektualnego otoczenia cenił cnoty mieszczańskie: pracowitość, przedsiębiorczość, oszczędność, zdolność do ponoszenia ryzyka”⁴².

⁴¹ J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 77.

⁴² J. Bartyzel, *Ostatni stańczyk*, „Nowy Świat” 5-6.09.1992, nr 209 (234), dodatek „Podróże i Marzenia”, s. 10.

Jeśli dodamy do tego jego koncepcję powołania partii właścicieli o charakterze solidarystycznym i antyetatystycznym, to możemy stwierdzić, że Bobrzyński był bez wątpienia nie tylko prekursorem nowoczesnego konserwatyzmu w Polsce, ale także koncepcji wolności gospodarczej. Z tego powodu w pełni zasługuje na swą polityczną biografię.

Bibliografia:

- [1] [B.a.] *Dorobek programowy 'Naszej Przyszłości' i Związku Polskiej Myśli Państwowej*, „Nasza Przyszłość” 1936, t. XLIX.
- [2] [B.a.] *Kronika działalności Związku Polskiej Myśli Państwowej*, „Nasza Przyszłość” 1935, t. XLIII.
- [3] Bartyzel J., *Ostatni stańczyk*, „Nowy Świat” 5-6.09.1992, nr 209 (234), dodatek „Podróże i Marzenia”.
- [4] Bobrzyńska M., *Życie zmiennym jest*, rękopis, Ossolineum, 13533/II, t. I-V.
- [5] Bobrzyński J., *Bolszewicka prawda*, Warszawa 1936.
- [6] Bobrzyński J., *Demokracja i jej konsekwencje*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. II.
- [7] Bobrzyński J., *Etatyzm czy indywidualizm w życiu publicznym*, Warszawa 1927.
- [8] Bobrzyński J., *Klin klinem. W perspektywie rozprawy z Niemcami*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. VI.
- [9] Bobrzyński J., *Na drodze walki*, Warszawa 1928.
- [10] Bobrzyński J., *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, Warszawa 1928.
- [11] Bobrzyński J., *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, Warszawa 1927.
- [12] Bobrzyński J., *Osadzenie na miejscu*, „Nasza Przyszłość” 1939, t. LXX.
- [13] Bobrzyński J., *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929.
- [14] Bobrzyński J., *Uproszczony ustrój państwa polskiego*, Warszawa 1939.

- [15] Bobrzyński J., *Uproszczony ustrój Polski*, „Nasza Przyszłość” 1938, t. LXIV.
- [16] Bobrzyński J., *Zwierciadło „Gasnącemu światu”. Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie Ojczyzny*, rękopis, Ossolineum, 13531/II.
- [17] Bobrzyński J., *Życie gospodarcze a sprawa publiczna*, Warszawa 1928.
- [18] Czapiewski E., *Ugrupowania konserwatywne w Polsce z lat 1926-1934 we wspomnieniach Jana Bobrzyńskiego*, [w:] *Ze skarbcza kultury*, z. 26, Wrocław 1975.
- [19] Piwowarczyk J., *Zastrzeżenie do tez Dra J. Bobrzyńskiego*, „Przegląd Powszechny” 1929, nr 5.
- [20] *Redakcja* [J. Bobrzyński], „Nasza Przyszłość” 1930, t. I.
- [21] Rudnicki S., Władyka W., *Prasa konserwatywna Drugiej Rzeczypospolitej. Zarys problematyki i przegląd tytułów*, [w:] „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego”, t. XIV, z. 4.
- [22] Władyka W., *Działalność polityczna polskich stronnictw konserwatywnych w latach 1926-1935*, Wrocław-Warszawa 1977.

dr Janusz KAWALEC

Instytut Historii

PWSZ w Nysie

Arkadiusz Barut

Rozum indywidualny i rozum zbiorowy. Konserwatywna idea racjonalności nadjednostkowej

Słowa kluczowe:

konserwatyzm, racjonalność

Keywords:

conservatism, rationality

Abstract:

The paper analysis the idea of collective „reason” which appears in the conservative thinking. It is based on the conceptions of „prejudice”, identification of cognition with action, and the cognitive process understood as a participation in social practise. It leads to the idea of community which has its own justification inaccessible to individual criticism. The author indicates also the conditions on which such justifications are compatibles with others conservatives premises – the common good and the limits of individual's transformation. He tries to demonstrate the topicality of such a reasoning, which can be conceived as a reformulation of the modern idea of rationality.

Niniejszy artykuł jest przyczynkiem do analizy koncepcji, zgodnie z którą konstytuujące zbiorowości ludzkie normy, niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia, pojętego jako rozumowanie na podstawie w pełni zidentyfikowanego zbioru przesłanek, są jednak racjonalne przy założeniu samoistnej wartości wspólnot, które je wytworzyły. Normy te jawią się więc jako swego rodzaju zbiorowy „rozum”.

Celem artykułu nie jest rozważanie teorii sformułowanych na podstawie danych empirycznych, lecz analiza pewnego aksjologicznie uwarunkowanego sposobu rozumienia racjonalności. Idea zbiorowego „rozumu” występuje w różnych nurtach filozoficznych i ideologicznych. Niniejszy tekst dotyczy refleksji konserwatywnej. Jego przedmiotem jest wskazanie podstawowych założeń leżących u źródeł konserwatywnej koncepcji ponadjednostkowej racjonalności, a także wskazanie warunków, pod jakimi jest ona spójna z innymi ideami konserwatywnymi.

Zakładam, że w nowożytnej myśli społeczno-politycznej można wyróżnić konserwatyzm jako sprecyzowany kierunek doktrynalny, u źródeł którego leży pewna refleksja filozoficzna¹. Z tego punktu widzenia konserwatyizmu nie można identyfikować z bezrefleksyjną chęcią zachowania bieżącego stanu rzeczy². Mając świadomość dużego zróżnicowania myśli konserwatywnej, w niniejszym artykule przyjmuję założenie, iż na przyjętym tu poziomie abstrakcji można ją traktować jako całość³.

Zakładając, że u źródeł konserwatyizmu leży pewna refleksja teoretyczna, uzasadnione jest analizowanie go przy pomocy kategorii racjonalności. Nie miejsce tu na próbę sprecyzowania tego wysoce niejednoznacznego pojęcia. Na potrzeby artykułu zakładam, iż oznacza ono sposób zdobywania wiedzy polegający na jednostkowej aktywności intelektualnej – choćby jej rezultatem była konstatacja ograniczeń podmiotu poznającego.

Rozważania na temat idei „rozumu” zbiorowego wydają się aktualne. We współczesnych społeczeństwach zachodnich, w indywidualistycznym otoczeniu pojawia się coraz więcej enklaw komunitarnych – przede wszystkim etnicznych i religijnych⁴. Często konstytuują je praktyki rażąco sprzeczne z filozofią praw człowieka. By je obronić, sięga się również do quasi-konserwatywnego argumentu o konieczności

¹ O podstawowych składnikach doktryny konserwatywnej oraz o leżących u jej podstaw założeniach filozoficznych traktują np. prace: J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce XX w.*, R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1997, s. 108-138, B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998, A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne nurty, idee i postacie*, Warszawa 2007.

² Nie jest on również ideologicznym wyrazem takiej postawy – choćby z tego względu, że do postawy psychospołecznej trudno przypisać określony zespół idei – niechęć do zmian może cechować, w zależności od składników rzeczywistości, które uznaje się za godne zachowania, zarówno osoby o poglądach prawicowych, jak i lewicowych.

³ Odnosząc się do problematyki stricte terminologicznej, należy jeszcze zastrzec, że przyjęte w niniejszym tekście rozumienie słowa „konserwatyzm” nie jest uzasadnione na gruncie każdej tradycji językowej. Np. we Francji doktryny (w szczególności z silnym elementem prawnonaturalnym), które w Polsce, W. Brytanii czy USA zalicza się do konserwatyizmu, określa się jako „tradycjonalizm”.

⁴ Trudno też nie uznać za znamię tak pojętej komunitarności praktyk pojawiających się w wielkich przedsiębiorstwach.

poszanowania tradycji i tożsamości grupowej⁵. Jako jedna z ideowych przesłanek akceptacji zjawisk komunitarystycznych jawi się zakwestionowanie paradygmatu kartezjańskiego, czego rezultatem jest odrzucenie klasycznej definicji prawdy. O ile jednak można próbować zrezygnować z tak pojętej idei prawdy w aspekcie ontologicznym, o tyle trudniej jest przeprowadzić ten zabieg na płaszczyźnie politycznej – porządek społeczno-polityczny trudno bowiem, przynajmniej w jego podstawowych założeniach, legitymizować na sposób relatywistyczny. Rozwiązania mogą być różne – od prób osadzenia praw człowieka w kontekście kulturowym (John Rawls), poprzez świadomy, „otwarty” etnocentryzm (Richard Rorty), do komunitaryzmu, wreszcie konserwatyzmu.

Konserwatywna koncepcja poznania

Koncepcja rozumu zbiorowego zakłada istnienie sfery niepoznawalności, którą trzeba zaakceptować, by myśleć racjonalnie. W nowożytności refleksja na ten temat dokonuje się w kontekście krytyki politycznej, której, przynajmniej od czasów oświecenia, podlega społeczeństwo i jego instytucje. Krytykowane są one przede wszystkim z punktu widzenia jednostki kwestionującej zastane wzorce – dokonującej nad nimi krytycznego namysłu. W tej perspektywie określone zjawiska, nawet jeśli służą nieokreślonymu „dobru wspólnemu”, mogą być trudne do pogodzenia z prawami indywidualnymi. Co więcej, krytyczny namysł może prowadzić do wniosku, że nie służą one żadnemu celowi poza, ewentualnie, przetrwaniem określonej społeczności czy organizacji. Pytanie o ich sens prowadzi do zagadnienia krytyki wspólnoty dokonywanej przez jednostkę będącą jej członkiem. Temat ten jest we współczesnej humanistyce aktualny ze względu na XX-wieczne zakwestionowanie filozofii świadomości. W niektórych rozwiązaniach postmodernistycznych, współcześnie podawanych, chcąc uniknąć „absolutyzmu podmiotowego” podkreśla się społeczny charakter poznania, a zarazem, jak to w szczególności stwierdzał R. Rorty, z przyczyn politycznych zachowuje się prawo jednostki do kwestionowania wiedzy społecznej. Wskazać jednak trzeba, że idea krytycznego namysłu została poddana już wcześniej analizie w filozofii konserwatywnej. Warto więc rozważyć konserwatywną koncepcję poznania.

⁵ O komunitarystycznych argumentach dla obrony instytucji muzułmańskiego prawa rodzinnego por. A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 117.

Konserwatyzm, odpowiadając na pytanie o możliwość jednostkowej krytyki instytucji społecznych, sięgał do przednowożytnej idei prawdy nadjednostkowej. Opierała się ona na intuicji istnienia sfery dla człowieka pierwotnej w sensie ontologicznym, a w aspekcie epistemologicznym nie w pełni poznawalnej. Należy tu oczywiście odróżnić prawdę nadjednostkową magicznego lub czysto religijnego obrazu świata od prawdy stanowiącej pierwszą przesłankę rozumowania filozoficznego. W tym drugim przypadku składała się na nią nie całość wiedzy o świecie, lecz sądy najbardziej fundamentalne. Jednak przesłanki te jawiły się jako niewzruszone, rolą filozofa było ich tłumaczenie, a nie kwestionowanie. W ten sposób rozumieć można filozofię Platona z jej koncepcją świata niezmiennych, wiecznych wzorców, a z drugiej strony Arystotelesowską ideę „roztropności”, z leżącym u jej źródeł założeniem społecznych źródeł wiedzy etyczno-politycznej.

Konserwatyści, formułując swe doktryny w kontekście walki ideologicznej z nowożytnymi przewrotami ideowo-społecznymi, nawiązywali nie do krytycznego, lecz przede wszystkim zachowawczego aspektu tej tradycji myślowej. Stosunek konserwatystów do rozumu był zróżnicowany: od afirmacji (Louis de Bonald, Charles Maurras, Leo Strauss), przez ostrożną akceptację (Edmund Burke, Michael Oakeshott), po skoncentrowanie się na emocjonalności (Novalis, Maurice Barrès), wreszcie wyrzeczenie się jednostkowego *ratio* (Nicolás Gómez Dávila, René Guénon, Julius Evola⁶). Zarówno jednak u źródeł konserwatywnego racjonalizmu, jak i konserwatywnego irracjonalizmu leży przeświadczenie, że refleksja, w szczególności etyczno-polityczna, ma sens i wartość tylko w określonych warunkach cywilizacyjnych. Jeśli te „ramowe” warunki kwestionuje, kwestionuje też samą siebie, a zatem jest wewnętrznie sprzeczna. *Differentia specifica* konserwatyizmu z stosunku do innych nurtów przyjmujących tożsame założenie (współcześnie np. Habermasowska koncepcja „świata życia”) to po pierwsze stosunkowo szerokie zakreślenie tych warunków – objęcie nimi nie tylko fundamentalnych wartości moralnych (jak np. idei prawdy), ale też najważniejszych

⁶ Trzeba jednak zauważyć, że w przypadku myślicieli zakładających odrzucenie większej części tradycji europejskiej (N.G. Dávila, R. Guénon) lub też nawet jej całości (J. Evola) jako skażonych racjonalizmem (por. A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne nurty idee i postacie*, s. 228-237, 248-270, 316-340) można powziąć uzasadnioną wątpliwość, czy zaliczać ich do konserwatystów (por. tamże, s. 326-331). Konserwatyzm jako doktryna polityczna zrodził się bowiem z krytyki tylko jednego z aspektów myśli europejskiej – nowożytności.

instytucji życia społecznego, po drugie zaś wyraźne wskazanie, że są one warte zachowania, a godzenie się ze zmianami cywilizacyjnymi, które przyniosą (mają przynieść) inną racjonalność, jest bezsensowne. Konserwatyści wskazują, że w kwestiach etyczno - politycznych podstawowym kryterium racjonalności musi być samo przetrwanie etyki i polityki w rozpoznawalnym kształcie. Zwrócili więc uwagę na skrytość pierwszych przesłanek rozumowania, a także na jego społeczny, emocjonalny i aktywistyczny aspekt. Zarazem, chcąc zahamować arbitralną i zuchwałą, ich zdaniem, krytykę instytucji społecznych, sięgali do argumentacji sceptycznej. Prowadzi to do takich *topoi* konserwatywnego myślenia jak przedsąd, wiedza emocjonalna i „roztropność”.

Przedsąd, działanie, roztropność

W konserwatyzmie sądy niepodlegające analizie, przyjmowane dzięki ich uprawomocnieniu przez tradycję są uznawane, w szczególności w kwestiach etyczno-politycznych, za nieredukowalne przesłanki rozumowania. Stanowiąc mają nie zaprzeczenie, lecz uprawomocnienie wiedzy, nie przesąd, lecz „przedsąd”, w którym tradycja „decyduje”, czy dana argumentacja jest zgodna z jej zasadniczym przesłaniem, a zatem czy w ogóle zasługuje na miano wiedzy. Konserwatyzm odrzuca zarówno kartezjanizm, zakładający samouprawomocnienie rozumu, jak i paradygmat pozytywistyczny, zadowolający się „jedynie” instrumentalnym uzasadnieniem prawdy. Chcąc, jak uważa, uniknąć swego rodzaju *petitio principii*, konserwatysta dochodzi do sądów mających stanowić przesłankę wszelkiej aktywności poznawczej. Jawią się one jako uprzednie wobec poznania indywidualnego, ani nie mogą być w nim wyjaśnione, ani nawet w pełni ujawnione: „warunkiem nabywania wiedzy jest jej uprzednie posiadanie”⁷, „wszelkie dociekania biorą początek z bezpośredniej wiary (a nie, jak twierdzi Kartezjusz i prawie wszyscy nasi filozofowie, z wątpliwości i niewiary)”⁸.

⁷ M. Oakeshott, *Filozofia polityki*, [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 120.

⁸ F. von Baader, *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak i intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa*, przeł. A. Wołkiewicz, [w:] T. Namowicz (wybór i opracowanie) *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, Poznań 2001, s. 446, przypis.

Przedsąd ma zaś przede wszystkim umożliwiać działanie. „W sytuacji trudnej przesaąd jest pod ręką, gotowy do użycia (...) nie opuści człowieka wahającego się w momencie wyboru”, pisał Burke⁹. Wiedza nadjednostkowa, w szczególności ta, która dotyczy człowieka jako istoty społecznej, a także społeczeństwa i państwa, nie ma charakteru kontemplacyjnego. Jest zawsze zorientowana na wartości i samoistnie przechodzi w ich realizację. Konserwatyzm chce na powrót połączyć poznanie z działaniem i moralnością. Celem poznania nie powinno być więc wypracowanie sądu logicznego, lecz czyn¹⁰. „Sprawność” w działaniu, tj. osiąganie wartości, stanowi uprawomocnienie poznania. „Prawa teoretyków są postaciami skrajnymi i w tej mierze, w jakiej są prawdziwe z metafizycznego punktu widzenia, są fałszywe z punktu widzenia moralności i polityki”¹¹, stwierdzał autor, ojciec założyciel konserwatyzmu Edmund Burke. Również według Louisa de Bonalda otwarcie się na wiecznego Suwerena pozwala odnaleźć „idee rozsądne, a zatem użyteczne, a zatem prawdziwe i to prawdziwe w sposób konieczny, niezależnie od fałszywych rozumowań, które nam podsuwa nasza szalona pycha”¹².

W tym momencie dochodzi się do idei „rozumu” zbiorowego. Działanie w konserwatyzmie pojmowane jest przede wszystkim jako uczestnictwo w społecznej praktyce. Konserwatyzm różni się wewnątrznie co do oceny jej roli. Nie może być inaczej w sytuacji, gdy ma on do czynienia z zupełnie mu obcymi praktykami modernistycznymi, mającymi już za sobą długą historię. Wiąże się to z różnym rozumieniem tradycji – część konserwatystów identyfikuje ją z prawem naturalnym, inni – z zachowaniem społecznej ciągłości. Ci pierwsi uważają, że najważniejsza jest wierność ponadczasowym regułom, drudzy zaś za najistotniejszy cel wskazują trwałość społecznej więzi, nawet w ramach zdegenerowanej, do jakiegoś stopnia, praktyki¹³. Na tej podstawie można

⁹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków-Warszawa 1994, s. 104.

¹⁰ Na temat związków myślenia z działaniem i sądu z afektem, paradoksalnych w perspektywie nowożytnego paradygmatu epistemologicznego por. A. Barut, *Dialektyka podmiotu konserwatywnego*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5/2008, s. 24-26.

¹¹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 79.

¹² L. Bonald, *Essais analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris 1800, s. 24.

¹³ Co do dwóch typów konserwatyzmu por. np. J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisów. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce XX w.*, s. 28-29, A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne nurty idee i postacie*, s. 32-43.

wyróżnić dwa typy konserwatyizmu – transcendentny i immanentny¹⁴. Jednak wspólne dla konserwatyizmu jest założenie, iż wiedzy zawartej w tradycji nie pojmuje się w pojedynczym, indywidualnym akcie¹⁵. Przyjęcie jej nie jest procesem w pełni świadomym i jest ona tylko częściowo konceptualizowana. Nie jest to więc poznanie racjonalne w horyzoncie stricte indywidualnym. W tym właśnie jednak, zdaniem konserwatystów, leży istota racjonalności. Postrzegając człowieka jako istotę społeczną, wskazują, że wszelka jego aktywność jest sensowna jedynie jako wytwór kultury. Konserwatyizm stanowi antytezę oświeceniowych i postoświeceniowych koncepcji, zgodnie z którymi istoty człowieczeństwa należy szukać w stanie przedsocjalnym, rozumianym bądź jako harmonia z naturą, bądź kontemplacyjne oddalenie się od ludzkiego tu i teraz. Prawdziwym żywiołem człowieka nie jest natura – „wszystkie instytucje moralne, obywatelskie, polityczne, wzmacniające rozumowe i naturalne więzi łączące rozum ludzki i uczucia z Bogiem, są konieczne, aby zbudować ten cudowny twór – człowieka, który na mocy danego mu przywileju w dużej mierze stwarza samego siebie” – stwierdzał Burke¹⁶. Konserwatyizm powraca tu, w jakimś stopniu, do Arystotelesowskiej idei *fronensis*. „Racjonalizm Arystotelesa, jak pisze Clinton Rossiter, jest dla konserwatysty rozkoszą, racjonalizm Kartezjusza – koszmarem”¹⁷. Jak już wspomniano, konserwatyizm kładzie nacisk bardziej na aktywistyczno-emocjonalny niż racjonalny aspekt

¹⁴ A. Barut, *Tradycja i rewolucja. Konserwatyizm immanentny Josepha de Maistre'a*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” nr 9, s. 192-193.

¹⁵ Wyraża to np. Oakeshottowska koncepcja wiedzy jako umiejętności działania praktycznego (M. Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 87-118).

¹⁶ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 109.

¹⁷ C. Rossiter, *Conservatism in America*, Melbourne-London-Toronto 1955, s. 52. Konserwatyści nie kwestionują wiedzy przyrodniczej, przynajmniej w obrębie jej paradygmatu, chociaż często mają bardzo negatywny stosunek do społecznych rezultatów zastosowania techniki. Tym niemniej zauważyć trzeba, że koncepcja wiedzy tradycyjnej dotyczącej świata obiektywnego również się pojawiała. R. Nisbet, choć wskazuje na absurdy, jakie rodzi niechęć do zmian technicznych, uznaje taką tendencję za naturalną (R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s. 252. Por. też „racjonalne” wyjaśnianie przesądów przez Justusa Mösera: R. Skarżyński, *Konserwatyizm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 80). Jednak celem formułowania sądów dotyczących świata fizycznego nie było uzasadnienie sposobów działania instrumentalnego, lecz obrona społecznych praktyk, których były wytworami. „Nie ma zmian czysto technicznych. Każda zmiana wywołuje zmianę w stosunkach społecznych” (R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, s. 252).

„roztropności”. Ważne stają się nie tylko rozważa i zdolność krytycznego myślenia, ale i tradycyjne symbole i rytuały, wartości, które z definicji nie mogą znaleźć instrumentalno-racjonalnego wytłumaczenia¹⁸. Zachowanie *ethosu* staje się pierwszorzędą kwestią polityczną.

Nie znaczy to, że konserwatyści głosili odrzucenie wiedzy refleksyjnej jako przesłanki rozumowania etyczno-politycznego. Podkreślali jednak, że nie może ona stanowić przesłanki pierwszej. Ludzie nauki, jak stwierdzał Burke, dochodzą do uznania prawd poprzez rozum, „mniej dociekliwi przejmują je od autorytetu, ale takiego, że poleganie na nim nie przynosi ujmy ludziom przeznaczonym przez Opatrzność do życia wiarą”¹⁹. Wiedza refleksyjna, w tym filozofia, może pełnić ważną funkcję apologetyczną, wyrażać tradycję i bronić jej. W tym aspekcie rozum indywidualny spełnia istotną rolę demonstratywną. „Bezpośrednia wiara (...) nie wyklucza ani nie tłumi swobody badań”²⁰. Katalogi wartości konserwatywnych sprowadzają się jednak do „punktów orientacyjnych”, nie można ich natomiast rozumieć jako szczegółowych kodeksów. Znaczenie poszczególnych idei należy odnajdywać w konkretnych warunkach kulturowo-historycznych. Jak pisał Oakeshott: „Reguły i zasady są jedynie skrótowym zapisem samej aktywności jako takiej, nie istnieją uprzednio w stosunku do niej, nie można o nich powiedzieć, że nią rządzą, i nie mogą być jej motorem”²¹.

Podejściu, które indywidualne *ja* uważa za jedynego arbitra prawomocności poznania, konserwatyzm przeciwstawia więc ideę racjonalności jako zgodności z jej społecznymi wzorcami. Racjonalność to, jak pisze Oakeshott, „wierność wiedzy jaką mamy o tym, jak prowadzić określoną działalność, w którą jesteśmy zaangażowani”²². Społeczna praktyka wyznacza zarówno cele, jak i środki ich osiągnięcia,

¹⁸ Stanowić ma on niezastępowalny czynnik umacniania więzi społecznej. Konserwatysta „nie mogąc w pełni wyrazić w swych własnych słowach czci dla człowieka i wspólnoty, opiera się na solidnej podstawie rytuału i symbolu”, C. Rossiter, *Conservatism in America*, s. 48. Por. też C. Schmitt o roli formy w zachowaniu tożsamości Kościoła katolickiego (C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków, Warszawa 2000, s. 89).

¹⁹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 114.

²⁰ F. Baader, *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak i intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa*, s. 446, przypis.

²¹ M. Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, s. 109.

²² *Ibidem*, s. 109.

decydując w ten sposób o rozumności działania. Ścisłe indywidualny wybór celów politycznych, a także odrzucenie tradycyjnych sposobów ich osiągnięcia, jawi się jako zachowanie niszczące więzi społeczne, a zatem irracjonalne. Sprawdzianem racjonalności jest zdolność konserwacji instytucji najistotniejszych dla tożsamości wspólnoty. Według tego kryterium jako niezwykle silny argument jawi się długotrwałość praktyki społecznej, z której dana instytucja pochodzi. „Cnota, w najszerszym znaczeniu tego słowa, to nic innego jak wierność prawom zrzeczenia domowego, publicznego lub politycznego”²³.

Pozostaje jeszcze pytanie o poznawczą funkcję emocji. Trzeba zauważyć, że emocjonalność ma w nowożytności różną wymowę polityczną – może być albo znamieniem przednowożytnej postawy ufności wobec autorytetu, albo przejawem indywidualistycznego dążenia do autentyczności, uzasadniającego krytykę instytucji społecznych, albo wyrazem rewolucyjnego chiliizmu, odrzucającego racjonalność w imię świętowania królestwa bożego w doczesności politycznej²⁴. Te potencjalności teoretyczno-ideologiczne decydują o stosunku konserwatystów do uczuciowości. Jako typowy przykład można wskazać zróżnicowaną ocenę romantyzmu. O ile w Niemczech była ona, zasadniczo, pozytywna, to we Francji często identyfikowano go (Hyppolyte Taine, Ernest Renan, a w szczególności szkoła „Akcji Francuskiej” z Maurrasem, Jacquesem Bainvillem i Alfredem Daudetem na czele) z wszelkim złem, które przyniosła rewolucja – „mętną” doktryną praw człowieka, buntowniczym liberalizmem, sentymentalnym socjalizmem. W jednym i drugim wypadku decydowały względy historyczne – w Niemczech romantyzm kojarzył się z walką z okupacją napoleońską, we Francji – z mistyką rewolucji, twórczością Alphonse'a Lamartine'a i Victora Hugo. Próbując jednak ogólnie nakreślić stosunek konserwatystów do emocjonalności w dziedzinie społeczno-politycznej, przyjąć można, że jest on pozytywny – uczucia mają wiązać człowieka z Bogiem i społeczeństwem. Niektórzy konserwatyści o orientacji prawnonaturalnej (np. L. de Bonald) próbowali wykazywać, że ich ponadczasowa prawda jest możliwa do racjonalnego udowodnienia – np. w drodze analizy pojęć²⁵. Tym niemniej nawet taka

²³ L. Bonald, *Essais analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, s. 191.

²⁴ O rewolucyjnym „chiliasmie” epoki nowożytnej por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 177.

²⁵ L. Bonald, *Essais analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, np. s. 74.

prawda musi być w procesie tworzenia więzi społecznej „przekształcona” w zaangażowania emocjonalne²⁶. Dotyczy to zarówno praktykowania codziennych obowiązków (dzięki zaangażowaniu uczuciowemu „cnota staje się nawykiem”²⁷), jak i możliwości odrzucenia rewolucyjnej „sofistyki” – „w obliczu takich wydarzeń [rewolucji - A.B.] nasze namiętności pouczają rozum”²⁸ – wskazywał angielskim racjonalistom Burke. Waloryzacja uczuciowości nie oznacza jednak całkowitej deprecjacji świadomych procesów poznawczych. Racjonalne myślenie umożliwia akceptowanie niepoznawalności świata i nieredukowalnych związków ze wspólnotą, wyrażających się w uczuciach. Konserwatyzm ani nie akceptuje sentymentalizmu, grożącego zapoznaniem codziennych życiowych obowiązków, ani indywidualistycznego romantyzmu, mogącego, zdaniem konserwatystów, prowadzić do wszelkiego rodzaju „herezji”. Etyka, co podkreślają, nie polega na kierowaniu się impulsami, które nie mieszczą się w tradycyjnych wzorcach działania.

Sceptycyzm i konwencjonalizm

Nie zawsze jednak wystarczała konserwatystom argumentacja quasi-perypatetycka. Broniąc określonej instytucji, stosują oni często argument faktualny – waloryzują przyczyny poprzez waloryzację skutków. Przyjmując jako przesłankę wartości, które uznawał również wyobrażony adresat doktryny (pokój, bezpieczeństwo, stabilność), wskazują, że realizują się one, choćby częściowo, już w istniejącym stanie społeczeństwa (ewentualnie tym, do którego chcieliby wrócić). Stwierdzają, że jest on możliwy jedynie dzięki istnieniu pewnych instytucji szczególnie podatnych na krytykę. Określona konstrukcja społeczeństwa staje się ich usprawiedliwieniem i racją bytu. Konserwatyzm zawiesza w ten sposób pytanie o sens ich istnienia, ogranicza możliwość ich krytyki, a jednocześnie rezygnuje z planów radykalnej zmiany, wskazując, że straty wynikające z takiej operacji mogą przewyższać zyski. Więzy społeczne, oparte na zwyczaju, nawyku, uczuciu, rytuale, nie są z tego punktu widzenia łatwo zastępowalne przez wytwory politycznego konstruktywizmu. Ich nieopatrne zniweczenie

²⁶ Zrozumienie wiedzy nadjednostkowej wymaga egzystencjalnego w niej uczestnictwa. „Miłość jest zasadą naszej woli i działania w społeczeństwie”, *ibidem*, s. 118.

²⁷ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 104.

²⁸ *Ibidem*, s. 97.

niszczy, zdaniem konserwatystów, również wartości drogie reformatorom i rewolucjonistom. W ten sposób, w przeciwieństwie do oświeceniowego i postoświeceniowego progresywizmu, ciężarem dowodu na racjonalność zmiany obciążony zostaje reformator, a nie obrońca *ancien régime*.

Niektórzy konserwatyści otwarcie uznawali społeczeństwa za byty intencjonalne. Konserwatywny konwencjonalizm opiera się na założeniu, że normy i wartości to twory ludzkie – przypadkowe, ale dla istnienia społeczeństwa konieczne. Jak stwierdzał Burke, życiu społecznemu sens nadają „iluzje”²⁹. Elementem tego konwencjonalizmu jest właśnie idea „rozumu” zbiorowego pojmowanego jako środek, za pomocą którego w procesie kształtowania wcielonego w instytucje społecznego konsensu można wykorzystać indywidualne słabości. Konserwatyzm dzieli ideę konwencjonalizmu z oświeceniem brytyjskim, w szczególności z filozofią Davida Hume’a. Konserwatyści, wysuwając takie argumenty, rezygnowali zarówno z uzasadnienia metafizycznego, jak i naukowego, w pełni waloryzowali zaś to, co ich zdaniem jest podstawą wszelkiej aktywności poznawczej i praktycznej – społeczeństwo. Tworzy ono, jak stwierdzał Scruton, społeczne „artefakty”³⁰, których uzasadnienia nie należy wyprowadzać z jakichkolwiek praw „obiektywnych”. Owe „fikcje” są jednak rzeczywiste w tym sensie, że jednostka nie może ich zmienić bez ryzyka zerwania więzi społecznej. W ten sposób usprawiedliwione zostają również zjawiska, które, postrzegane w sposób „izolowany”, musiałyby być również przez konserwatystę uznane za negatywne. Racją ich uprawomocnienia jest miejsce, jakie zajmują w powszechnej świadomości. W jednej ze swych sceptycznych wypowiedzi Burke stwierdza: „W dniu, w którym dokonana się wasza [francuska - A.B.] rewolucja, Europa znajdowała się niewątpliwie w kwitnym stanie. Trudno powiedzieć, w jakiej mierze ową pomyślność zawdzięczała duchowi swych dawnych obyczajów i przekonań, lecz skoro odnajdywanie takich przyczyn nie może być obojętne, musimy założyć, że było ono w zasadzie korzystne”³¹.

Granice konserwatywnej racjonalności

Stosunek do wyżej zarysowanej idei racjonalności zależy jest od aksjologicznego ujęcia stosunku jednostki i społeczeństwa. O ile przyjmie się bezwzględne domniemanie pierwszeństwa dobra indywidualnego nad

²⁹ Ibidem, s. 93-95.

³⁰ R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 48.

³¹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 95.

dobrem ogółu, to trzeba jednostce przyznać również bezwzględne prawo do krytycznego namysłu. Należy wówczas, nawet w sytuacjach wyjątkowych, wykluczyć, np. poprzez odwoływanie się do imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta (tak jak czynili to obrońcy Alfreda Dreyfusa w potężnym sporze polityczno-ideowym, który wstrząsnął Francją przełomu XIX i XX w.³²) wszelkie przypadki przedmiotowego traktowania jednostki, motywowane dobrem wspólnoty lub racją stanu.

Sposoby używania idei „rozumu” zbiorowego można jednak poddać kontroli również na gruncie samego konserwatyzmu. Trzeba zauważyć, że o ile w konserwatyzmie żadna jednostka nie jest jedyną wartością, to zasadniczo nie jest nią również żadna grupa. Nawet odwołująca się do tradycji instytucja nie może służyć tylko własnym interesom, z pominięciem dobra wspólnego. Konserwatyści kładą nacisk na prawa, których podmiotem są mniejsze społeczności, czyli, mówiąc ich językiem, przywileje stanowe. Podkreślają też, że owe uprawnienia stanowią rzeczywiste, bo uprawomocnione przez tradycję, zabezpieczenie jednostkowych interesów. Apologii przywileju stanowego towarzyszą jednak, jako konsekwencja, deklaracje potępienia tak jednostkowego, jak i grupowego egoizmu. Przywilej to bowiem nie tylko uprawnienie, ale i obowiązek. Niektórym konserwatystom mimo (zrozumiałej) tendencyjności doktrynalnej udawało się dostrzec, że pod pozorem obrony „odwiecznych” praw wspólnot mogą się kryć zupełnie przyziemne interesy indywidualne, a najbardziej szacowne instytucje tracą niekiedy swe etyczne uzasadnienie³³.

Próba pogodzenia dyskursu tradycjonalistycznego z wiedzą o nietradycjonalistycznej współczesnej rzeczywistości może jednak prowadzić do paradoksów.

³² O neokantyzmie jako ideologii III Republiki francuskiej por. A. Barut *Równość polityczna i tożsamość społeczna. Maurice'a Barrèsa krytyka III Republiki francuskiej*, [w:] *Równość w Unii Europejskiej. Teoria i praktyka*, red. W. Bokajło, A. Pacześniak, Wrocław 2008, s. 59-60.

³³ Tak np. Maurice Barrès, myśliciel tworzący we Francji przełomu XIX i XX w., niezwykle krytyczny wobec praktyki politycznej i ustrojowej III Republiki, głoszący konieczność „zakorzenienia” w tradycji, pochwała zarazem swobodę działalności ekonomicznej, którą przyniosła rewolucja: „Zasada oswobodzenia jednostki, głoszona przez rewolucję, niebezpieczna w pewnych aspektach, w obliczu zmurszałych gmaszyk przeszłości dokonała cudów” (M. Barrès, *Le Génie du Rhin*, Paris 1921, s. 153).

Konserwatyzm transcendentny a konserwatyzm rewolucyjny

Wskazać trzeba, że konserwatyzm, o ile konsekwentnie wyciągnie wnioski z niektórych swych poza- (ponad-) racjonalnych przesłanek, przy pominięciu wstępnego, fundamentalnego założenia, jakim jest ograniczoność wiedzy etyczno-politycznej, upodobnić się może do swych ideologicznych przeciwników. Jak już wskazano, u źródeł doktryny konserwatywnej znajdują się dwie koncepcje epistemologiczne. Konserwatyzm transcendentny opiera się na założeniu, że tradycja „prawdziwa” może zasadniczo różnić się od stanu współczesnej społecznej świadomości, przedstawia bowiem wzór ponadczasowy. Uznaje się, że w pewnym momencie historii wcielił się on w maksymalny sposób (*ancien régime*, średniowiecze, starożytność itd.), tym bardziej jednak współczesność może się od niego oddalać. Z tego względu nawet najbardziej zakorzenioną współczesną praktykę społeczną można ocenić jako rzeczywistość „pozorną”³⁴. Jako *telos* polityki jawi się doprowadzenie do zgodności z ponadczasowym wzorcem, który, będąc esencją rzeczywistości, jest możliwy do realizacji.

Takie pojmowanie Tradycji uzasadnia indywidualne jej poszukiwanie – poprzez rozumowanie dedukcyjne (L. Bonald), lekturę starożytnych tekstów (L. Strauss), badanie historycznych doświadczeń (Ch. Maurras). W ten sposób konserwatyzm transcendentny może jednak upodobnić się do swego doktrynalnego przeciwnika – stać się rodzajem indywidualistycznego aprioryzmu i zatracić podstawową ideę konserwatywną – nadjednostkowość wiedzy. Uwidacznia się również odmiennosc wartości podstawowej – prawdy metafizycznej i „empirycznych” więzi konstytuujących społeczeństwa. Trudniejsza niż w konserwatyzmie immanentnym jest więc ich waloryzacja. W doktrynie konserwatyizmu transcendentnego ujawnia się więc problem transpozycji jego koncepcji aksjologicznej na grunt polityczny. Stoi ona przed dylematem przejawiającym się w kwestii: czy zrezygnować z tej próby w ogóle, ograniczając się do zaleceń kultywowania wiecznych wartości w sferze niepolitycznej, czy też przenosić ją w całości. W pierwszym przypadku modernistyczne państwo może w końcu wkroczyć w enklawy konserwatywnych wartości (rodzina, Kościół, szkoła), zmieniając je

³⁴ O różnych sposobach pojmowania przez konserwatystów tego, co w sferze politycznej „rzeczywiste”, tj. dodatnio wartościowane, por. np. R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, s. 42-45.

według swego uznania³⁵. Jeśli zaś konserwatyści chcą realizować swą wizję z zupełnym pominięciem stanu społecznej świadomości, narażają się na oskarżenia o polityczny konstruktywizm. Konserwatywni reformatorzy niekiedy otwarcie przyznają się do programu całkowitej, gwałtownej zmiany panujących stosunków polityczno-społeczno-kulturowych. W takim jednak wypadku mają trudności – jak świadczy przykład niemieckich „konserwatystów rewolucyjnych” okresu Republiki Weimarskiej – ze wskazaniem pozytywnych wartości, do których chcieliby dążyć – pojawiają się wątpliwości czy rzeczywiście można ich zakwalifikować jako konserwatystów.

Epistemologia konserwatyzmu transcendentnego nie zawsze jednak musi pretendować do przedstawienia pełni wiedzy o człowieku i społeczeństwie, która uzasadniałaby ich radykalne przekształcanie. Konserwatyzm, choć ma swe ponadczasowe autorytety intelektualne, nie ma „tekstu kanonicznego”, nie może więc wypracować dogmatyki. Przede wszystkim zaś w konserwatyzmie transcendentnym nawet poznanie będące udziałem jednostki wyniesionej ponad zepsutą teraźniejszość nie jest procesem w pełni indywidualnym. Prawda Tradycji ma charakter na tyle imperatywny, że przerasta rozum i nie pozwala na „dowolność” w interpretacji. „Ani to ‘my’ jakiejś poszczególnej grupy, ani indywidualne ‘ja’, ale sam człowiek jest miarą prawdy i fałszu”³⁶. Pokora wobec prawdy wiecznej, u źródeł której leży założenie ludzkiej ograniczoności, ogranicza więc, *implicite*, projekt całościowej i gwałtownej zmiany społecznej i politycznej³⁷. Konserwatyzm ten stawia zbiorowej *doxa* granice wyznaczone przez prawo naturalne, tym niemniej jego aksjologia nie jest postrzegana jako zupełnie niezależna od tradycji jako społecznego przekazu wiedzy.

³⁵ Por. R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1997, s. 111-118.

³⁶ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 84.

³⁷ Myśliciele, u których dominuje transcendentny typ konserwatyzmu, nie do końca odrzucają też tradycję rozumianą jako przekaz społeczny. Nierewolucyjny aspekt konserwatyzmu transcendentnego wyrazić się może w założeniu, że społeczeństwo polityczne jest przez wzór swój niejako „przyciągane”. Transformacje te, jako generowane przez stan naturalny, z istoty przebiegają łagodnie. Według Bonalda naturalne prawa stanu domowego, rozwinięte się „niepostrzegalnie”, stały się naturalnymi prawami stanu politycznego, a nierewolucyjny rozwój społeczeństwa to oznaka oparcia go na prawie bożym. (L. Bonald, *Essais analitique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, s. 145, 147-148). Trzeba też wskazać, iż jako element porządku naturalnego wskazuje on nieskonceptualizowaną tradycję konstytuującą grupy pierwotne (idem, s. 196).

Wskazać też trzeba, iż u źródeł konserwatyzmu leży nie tylko założenie nadjednostkowości wiedzy, ale i jej cząstkowej tylko przekładalności na program praktyczny. Dotyczy to w szczególności poglądu na człowieka. Konserwatyzm nie tylko uznaje, że nie jest on dobry z natury, ale też wskazuje, iż „poprawić” go można tylko w bardzo ograniczonym zakresie. W instytucjach tradycyjnych „zmagazynowany” ma być korpus wiedzy umożliwiający kontrolę człowieka, ale nie dający środków do wychowania nowego, doskonałego pokolenia. Konserwatyzm godzi się, *implicite*, na niespełnienie ideału człowieczeństwa. Jednostka w granicach tradycji ma więc prawo, a nawet obowiązek bycia niedoskonałą. Akceptacja nadjednostkowego *fiat*, stwarzającego świat stosunków społecznych, sprawia, że usprawiedliwione zostają instytucje stanowiące wzory przeżywania i praktykowania, a nie eliminowania potencjalnie asocjalnych skłonności. Po odnalezieniu swej społecznej natury jednostka, będąc obciążona społeczną rolą, nie powinna nadal szukać sensu istnienia. Akceptacja społecznych wzorów działania „z wewnętrznej perspektywy jednostki oznacza, jak pisze Arnold Gehlen, dobroczynną bezsporność, czyli pewność, odciążenie od życiowej doniosłości (...) nawet jeśli instytucje w pewien sposób nas schematyzują (...) to właśnie z nich przecież czerpiemy rezerwy energii”³⁸. Właśnie „dzięki naszemu upartemu przeciwstawianiu się zmianom, dzięki flegmatycznemu lenistwu wciąż nosimy piętno naszych przodków”, stwierdzał ojciec założyciel filozofii konserwatywnej Edmund Burke³⁹. W tej perspektywie żadna społeczność nie może zasadnie twierdzić, że posiada metody umożliwiające przekształcenie ludzi stosownie do przyjętego *a priori* ideału – nawet konserwatywnego. Konserwatyzm robi wprawdzie ustępstwa wobec instytucji o tysiącletniej tradycji, takich jak Kościół instytucjonalny. Nie są to jednak organizacje oparte na jednorazowym projekcie. Chociaż z jednostkowej perspektywy można uznać, że odbywa się w nich indoktrynacja, to jednak zdaniem konserwatystów jest to rodzaj indoktrynacji przez tradycję „zaaprobowany”, złagodzony, a przede wszystkim konieczny w kontekście potrzeby zachowania tożsamości wspólnoty⁴⁰. Sprzeczne natomiast z podstawowymi założeniami konserwatyzmu byłoby zaakceptowanie sytuacji, w której społeczeństwo

³⁸ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 115.

³⁹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 102.

⁴⁰ Por. rozważania R. Scrutona o „autonomicznej instytucji” (R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, s. 192-219).

składałoby się w przeważającej części z opartych na indywidualnym projekcie organizacji w pełni podporządkowujących sobie swych członków.

Konserwatyzm immanentny a historyzm

„Czynnościowe”⁴¹ rozumienie tradycji jako zjawiska społecznego, na płaszczyźnie jednostkowej jawiącego się jako rodzaj praktycznej inteligencji, występuje przede wszystkim w konserwatyzmie immanentnym. Kwestia stosunku do zmiany polityczno-społecznej jest na jego gruncie dość skomplikowana. Sięga on, niewątpliwie, do przeszłości jako źródła wartości i norm. Przeszłość nie jest jednak pojęta jako określony punkt czasowy, w którym zrealizowany został polityczny ideał, lecz horyzont poznawczy, w obrębie którego człowiek asymiluje wiedzę społeczną. Waloryzując określoną wspólnotę, nie może on pomijać zmian, jakie się w niej dokonują. Nie może też akceptować zerwania z przeszłością. Konserwatyzm immanentny wskazuje więc na konieczność stopniowego i powolnego charakteru przeobrażeń. Podstawową wartością, jaką w procesie zmian należy ochronić, jest tożsamość społecznych instytucji. Łagodność i stopniowość zmian stanowi oznakę jej zachowania. Dla konserwatysty immanentnego zerwanie społecznej ciągłości jawi się jako zagrożenie nawet wtedy, gdy dokonuje się w imię idei konserwatywnych. Społeczeństwo postrzegane jest jako rzeczywistość względnie dynamiczna. Ścieranie się sprzecznych interesów może zyskać legitymację, o ile zachowane zostaną choćby pozory ram instytucjonalnych. Nowe zjawiska (choćby, postrzegane „w izolacji”, wymagały negatywnej oceny), winny podlegać legitymizacji o ile tylko, choćby w konwencjonalny sposób, dadzą się uzgodnić z tradycją. „Leży w interesie państwa, aby wszędzie tam, gdzie to możliwe, nadało prawne umocowanie wszystkim *de facto* umocowanym siłom”⁴². Uprawomocnieniu w konserwatyzmie immanentnym podlegają również zjawiska, u źródeł których leżało naruszenie wartości konserwatywnych. W Wielkiej Brytanii, jak pisze Burke, „ktokolwiek i jakkolwiek zdobył koronę, czy dzięki prawu, czy za sprawą siły, zachowywał zbawienne pozory legalności”⁴³. Polityczni przeciwnicy, progresywistyczne doktryny i tradycje jawią się więc jako

⁴¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 97, 107-110.

⁴² R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 242-243.

⁴³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 41.

nieredukowalny element sfery politycznej, w walce z którym należy zachować pewną powściągliwość. W tej perspektywie polityczny rozum polega na elastyczności i umiarze: „opozycyjne i sprzeczne interesy stanowią tamę dla wszelkich pochopnych decyzji (...) za ich sprawą każda zmiana staje się przedmiotem kompromisu”⁴⁴.

Również konserwatyzm immanentny może rodzić sprzeczności teoretyczne i trudności w przełożeniu swych założeń na program polityczny. Występuje w nim problem uprawomocnienia podstawowych wartości, których uzasadnieniem nie jest prawda w sensie korespondencyjnym, lecz tradycja pojęta jako społeczna interakcja. Niełatwe jest określenie wzoru ideowego, za pomocą którego można by dokonywać oceny sfery politycznej. Pojawia się pytanie o możliwość rozpoznania ciągłości w zmianach. Skoro z wartości ponadczasowych nie da się wyprowadzić konkretnych wskazań etycznych i politycznych, jedynym sposobem stwierdzenia słuszności reformy jest jej społeczna legitymizacja, która określone zjawiska identyfikuje jako część tradycyjnego systemu etyki i władzy. W świadomości społecznej mogą jednak pojawić się tradycje polityczne jawnie sprzeczne z doktryną konserwatywną. Tymczasem, by mogła być zachowana „esencja” instytucji, nowy stan musi być w społecznej świadomości nie tylko legitymizowany, ale i utożsamiany z dziedzictwem przeszłości. W tej perspektywie powinność zachowania podstawowej wartości – społecznej więzi i poczucia ciągłości – zrodzić może obowiązki, które w konkretnej sytuacji historycznej okażą się sprzeczne. Z jednej strony zachować należy dziedzictwo przeszłości, z drugiej zaś odrzucać projekt rewolucyjnej zmiany terażniejszości, nawet jeśli byłaby to rzeczywistość wyraźnie „zdegenerowana”. Przed konserwatyżmem immanentnym stoi niebezpieczeństwo bezrefleksyjnego uznawania każdej społecznej rzeczywistości i akceptowania każdej zmiany, o ile nie powoduje ona gwałtownego społecznego przewrotu. Grozi to odejściem od koncepcji społeczeństwa jako organizmu ponadpokoleniowego i zidentyfikowaniem go ze współcześnie istniejącym ludem lub konkretnymi instytucjami, traktowanymi jako wartość sama w sobie. Konserwatyżm immanentny jest daleki od przedstawienia jasnego kryterium selekcji tradycji. Może to prowadzić do pomieszania konserwatyżmu z różnymi rodzajami historyzmu. Hasła konserwatywne bywają używane niekiedy dla obrony

⁴⁴ Ibidem, s. 54, podkr. w tekście.

niekoniecznie tradycjonalistycznego *status quo*⁴⁵.

Niewątpliwie akceptacja przemian historycznych odnosi się w konserwatyzmie, zasadniczo, do dzieła już skończonego – tradycji choćby dynamicznie pojętej, ale której podstawowe przesłanie można zidentyfikować. Tym niemniej wskazać trzeba, iż skoro konserwatysta zakłada ideę prawdy nadjednostkowej, czyli niemożliwej do pełnego poznania, to chcąc być konsekwentnym nie może przyjąć konkluzji, że w jakimś momencie tradycja objawiła się w sposób pełny (z tego punktu widzenia w oczywisty sposób nie można za konserwatystę uznać Georga-Friedricha Hegla, mimo legitymizacji przez niego „reakcyjnego” państwa pruskiego epoki ponapoleońskiej). Nawet kulturowo skontekstualizowany konserwatyzm, o ile ma się czymś różnić od progresywizmu, na horyzoncie refleksji musi umieścić ideę prawa naturalnego⁴⁶. Konserwatyści immanentni dowodzą więc, nie zawsze spójnie i konsekwentnie, że zbiorowej mądrości nie można redukować do społecznej *doxa*. Jak pisał Burke, chociaż „trudno wyznaczyć w sposób abstrakcyjny chwiejną i niewyraźną linię graniczną, na której posłuszeństwo powinno ustąpić oporowi”, jedynie „dezercerzy zasad, oportuniści nigdy nie dostrzegą dobra w uciśnionej cnocie, zbrodni w udanej uzurpacji”⁴⁷. Transcendencja, pojęta jako horyzont etyczno-polityczny, ma w konserwatyzmie immanentnym pełnić podobną funkcję jak „wspólnota” w konserwatyzmie transcendentnym – nie tyle uprawomocnić wiedzę (i władzę polityczną), co uświadamiać ograniczenia poznawcze.

⁴⁵ Przykładem polski konserwatysta z I poł. XIX w. Henryk Rzewuski, wzywający do „roztopienia się” w słowiańskim morzu pod władzą cara w imię... tradycji. Trzeba w tym kontekście wskazać na często występujące w polskiej myśli politycznej w okresie zaborów postrzeganie władzy carskiej jako czynnika anarchii i nihilizmu. W czasach Rzewuskiego pogląd taki głosił np. Zygmunt Krasiński (por. Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Czytelnik, Warszawa 1999).

⁴⁶ Przykładem Roger Scruton i jego powoływana już doktrynalna refleksja nad konserwatyzmem. Sytuuje się on niewątpliwie w nurcie konserwatyizmu brytyjskiego, wskazując jako naczelną wartość ciągłość społeczną i założenie o uprawomocniającej funkcji czasu. Tym niemniej, teoretycznie nie do końca spójnie, Scruton wskazuje, że konserwatyzm opiera się na „uniwersalnej filozofii ludzkiej natury” (R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, s. 100) i wymienia pewne „naturalne” skłonności człowieka, idem, s. 158, 188, 196-197).

⁴⁷ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 49, 99.

Podsumowanie

Konserwatyzm, opierając się na przednowożytnej idei prawdy nadjednostkowej, prezentuje koncepcję rozumu zbiorowego, pojętego jako wiedza o sposobach konserwowania więzi zbiorowej, zawarta w tradycyjnych praktykach społecznych. Ze względów politycznych kładzie nacisk na ograniczoną możliwość jej indywidualnej krytyki. Tym niemniej w niektórych nurtach konserwatyizmu dla ich uzasadnienia stosowana jest argumentacja instrumentalna i konwencjonalistyczna.

Konstatacje ideologiczne i doktrynalne, inspirowane tak pojętą ideą racjonalności, mogą niekiedy być sprzeczne z założeniem nadjednostkowości wiedzy. W zależności od oceny „empirycznych” praktyk społecznych konserwatyzm może oscylować pomiędzy rewolucjonizmem a historyzmem – obie zaś te postawy ideowe zakładają pełnię wiedzy o rzeczywistości. Konserwatyzm próbuje wyrazić intuicje, które w perspektywie nowożytności jawią się jako paradoksalne. Zarazem jednak te same intuicje, o ile konserwatysta dochowuje im wierności, mogą mu ukazać polityczne konsekwencje próby pełnego przystosowania rzeczywistości do konserwatywnego ideału.

Bibliografia:

- [1] Baader von F., *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak i intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, T. Namowicz (wybór i opracowanie), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 435-449.
- [2] Barrès M., *Le Génie du Rhin*, Wydawnictwo Plon, Paryż 1921.
- [3] Bartyzel J., *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce XX w.*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.
- [4] Barut A., *Dialektyka podmiotu konserwatywnego*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5/2008, s. 9-27.

- [5] Barut A., *Równość polityczna i tożsamość społeczna. Maurice'a Barrèsa krytyka III Republiki francuskiej*, [w:] *Równość w Unii Europejskiej. Teoria i praktyka*, red. W. Bokajło, A. Pacześniak, Alta 2, Wrocław 2008, s. 59-68.
- [6] Barut A., *Tradycja i rewolucja. Konserwatyzm immanentny Josepha de Maistre'a*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” nr 9, s. 192-208.
- [7] Bonald L., *Essais analitique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris 1800.
- [8] Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Znak, Kraków-Warszawa, 1994.
- [9] Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001.
- [10] Krasiński Z., *Pisma filozoficzne i polityczne*, Czytelnik, Warszawa 1999.
- [11] Legutko R., *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Arcana, Kraków 1997, s. 108-138.
- [12] Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Lublin 1992.
- [13] Nisbet R., *Przesady. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- [14] Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999:
- a. *Filozofia polityki*, s. 119-138,
 - b. *Postępowanie racjonalne*, s. 87-118.
- [15] Rossiter C., *Conservatism in America*, Wydawnictwo William Heinemann, Melbourne-London-Toronto 1955.
- [16] Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego 2000.
- [17] Scruton R., *Co znaczy konserwatyizm*, przeł. T. Bieroń, Zysk i s-ka, Poznań 2002.
- [18] Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Scholar, Warszawa 1998.
- [19] Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Pax, Warszawa 1969.
- [20] Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971.

- [21] Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- [22] Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków: Dante – Warszawa: Ararat 1998.
- [23] Wielomski A., *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789-1830*, Arcana, Kraków 2003.
- [24] Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne nurty idee i postacie*, Fijor Publishing, Warszawa 2007.

dr Arkadiusz Barut
Instytut Politologii
Uniwersytet Wrocławski

Tomasz Drewniak

Technika, nauka i filozofia. Przyczynek do heideggerowskiej interpretacji istoty racjonalności

Słowa kluczowe:

physis, téchne, metafizyka, nowożytny racjonalizm, myślenie

Keywords:

physis, téchne, metaphysics, modern rationalism, thinking

Abstract:

M. Heidegger does not perceive modern rationalism as an aberration from pre-modern form of reasoning, but as its expansion. The fulfillment of metaphysics in science and technology offering a global dimension of contemporary mankind, and making the whole of being as accessible, blocks the truth away. Although it is right in technology where reason finds its embodiment, then firstly, in generic sense of the Greek word *téchne* designates revealing the concealed. Secondly, Plato treats craftsmanship (architecture) as a model of reasonable activity: knowledge based on (quasi) mathematic structure becomes a measure of reality and determines the conditions of effective activity. Thirdly, Cartesius lays the foundations for the development of accounting procedures supported by description, transformation and management of reality in science and technology, which turn out to be a challenge to reveal inherent practicality. According to M. Heidegger, the way through science does lead to its rejection, but, allows the revealment of the truth. Its aim is to constitutionalize the reason, which, while going beyond modern rationalism, does not leave the truth and science aside.

Jeżeli można pokusić się o wskazanie wątku przewodniego refleksji Martina Heideggera – jednego z najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku – to jest nim próba wytyczenia drogi prowadzącej poza myślenie racjonalne. Racjonalność pojęta jest tu jako określona forma przedstawiania bytu, odkryta i rozwinięta w cywilizacji europejskiej, forma, która w wieku XX nabiera uniwersalnego charakteru. Rozważania

Heideggera jawią się jako archeologia, morfologia i teleologia racjonalności. Posiada ona początek (*arché*), otwierające ją poszczególne postaci (*morphé*), momenty konstytutywne, a także ukierunkowujący jej dynamikę i organizujący ją w całość ideał (*telos*). Jej przekroczenie nie dokonuje się poprzez negację rozumności – odwołanie się do wiary, „głosu serca”, intuicji, szaleństwa, zdrowego rozsądku¹, ale poprzez odślonięcie jej charakteru i ponowne powiązanie ze źródłem. Racjonalność, nazywana przez Heideggera „rozumem kalkulującym”, nie wyczerpuje znaczeń ludzkiej rozumności. Gdy nie zostaje ona dopełniona myśleniem nieprzedstawiającym (myśleniem kontemplacyjnym, myśleniem pomnieniowym, namysłem) unicestwia człowieczeństwo, a sama staje się tym, co w największej mierze nie-rozumne.

Oryginalność Heideggera polega na tym, iż racjonalność nie jest rozważana z perspektywy ludzkiego umysłu – jego wyższych władz poznawczych takich jak intelekt czy rozum, nie jest także rezultatem analizy języka nauki. Przypomnijmy, że taki model racjonalności wyznacza dla myślicieli wieku XVII geometria (Kartezjusz, Spinoza), a później matematyczne przyrodoznawstwo (Kant). Ludzka rozumność ujmowana jest przez Heideggera w perspektywie techniki. Jednakże techniki nie można sprowadzić do prometejskiej wynalazczości i wytwórczości, nie jest ona również sporządzaniem i używaniem narzędzi niezbędnych człowiekowi do osiągnięcia coraz to nowych celów. Te wszystkie określenia, podobnie jak filozofia, wyrastająca z niej nauka, a także znajdująca oparcie w nauce nowożytna technika, czerpią swoją

¹ Irracjonalizm w swych różnorodnych postaciach jest dla Heideggera koniecznym, ale i niewystarczającym następstwem i korelatem racjonalizmu. Odrzucając rozum, nie jest w stanie ukazać jego podstaw, wywołuje zarazem spotęgowanie mocy rozumu, co pozostawia świat we władaniu racjonalności. Myślenie Heideggera sytuuje się „przed” i „ponad” przeciwstawieniem tego, co racjonalne i tego, co irracjonalne, ale właśnie dlatego jest w stanie uchwycić sens władający tą opozycją. Pozwala także na odróżnienie racjonalności od racjonalizmu. Racjonalność byłaby nowożytnym *modus* myślenia przedstawieniowego, gdy tymczasem racjonalizm byłby teoretycznym ugruntowaniem racjonalności jako jedyne i powszechnie obowiązującego sposobu ukazywania istoty bytu. Heidegger zmierza do uprawomocnienia racjonalności poza racjonalizmem, pokazując, iż racjonalizm ugruntowany jest w tym, co nieracjonalne: racjonalizm, mierząc byt – jeżeli zostaje utożsamiony z miarą wszystkiego – sam pozostaje bez miary (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 165, M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 98).

istotę stąd, że sytuują się w horyzoncie wyznaczonym przez istotę techniki². Cywilizacja zachodnia nie jest techniczna, dlatego że w niej pojawia się i dominuje nowożytna technika, ale nowożytna technika pojawia się, dlatego że rozumność człowieka Zachodu ma techniczny charakter. Wtedy też technika nie stanowi ciągle udoskonalanego spełnienia rozumności – konsekwencji praktycznego zastosowania rezultatów nauki, ale to, co ową rozumność konstytuuje.

Technika jako *téchne*. Znaczenie źródłowe

„Technika – pisze Martin Heidegger – jest sposobem odkrywania. Technika istoczy [władza istotą] w obszarze, w którym dzieją się odkrywanie i nieskrytość”³. Istota techniki przemawia ze źródła bijącego w określającym ją słowie „*téchne*” (τέχνη). To greckie słówko wskazywało na wszelką celową i planowaną ludzką aktywność: sztukę budowania, rzeźbiarstwo, sztukę rządzenia, sztukę poetycki. W swym źródłowym znaczeniu *téchne* stanowi sposób ukazywania istoty rzeczy w tej mierze, w jakiej rzecz nie jest sama w sobie zdolna do ukazania się w określonej postaci: *téchne* wykracza poza granice tego, co możliwe z perspektywy *physis* (φύσις)⁴ – greckiego pojęcia przyrody jako samowzrastającego bytu. Obie są oferowaniem wyglądom, jednakże niektóre z tych wyglądom nie przedkładają się człowiekowi same z siebie, jednak mogą one przejawiać się na gruncie tego, co przedkłada się samo z siebie. Blok skalny nie tworzy domostwa, świątyni czy posągu. Aby tak się stało, potrzebne jest wydobycie z niego określonego kształtu, ujawnienie tego, co dla skały i kamienia, pozostających w obrębie przyrody, stanowi niemożliwość. Podobnie obywatel greckiej *polis* poddany zostaje *paidei*, która, odwracając go od naturalności, wydobywa z niego doskonałość i człowieczeństwo. Jednakże ani rzeźbiarstwo, ani sztuka budowania, ani też *paideia* nie tworzą skały czy człowieka, zakładają istnienie swego „materiału”, a także możliwość wydobycia z niego określonej postaci.

² P. Forman, *The Primacy of Science in Modernity, of Technology in Postmodernity, and of Ideology in the History of Technology*, „History and Technology” 23 (2007), s. 1-152.

³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 17.

⁴ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 30-33 i M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 86-87.

Jednocześnie *téchne* nie była rozumiana jako wytwarzanie – obróbka materiału nadająca mu określoną formę. *Téchne* – jak określa ją Arystoteles – jest rodzajem wiedzy i wyprowadzania na jaw, wyprowadzania ze względu na kształt wcześniej rozpoznanego wyglądu⁵. Belki mogą służyć budowniczemu statków i budowniczemu domów, jednak to sztuka budowania otwiera istotę drzewa na bycie składnikiem domu czy statku. Wobec gimnastyki i sztuki poetyckiej drewno pozostaje zamknięte, choć wydobywają one odpowiednie „kształty” z ciała człowieka i jego mowy. Heidegger zwraca uwagę na – dominującą pierwotnie w technice – odpowiedniość zamiaru z istotą rzeczy. Wygląd zatem nie jest ustanawiany przez człowieka, lecz każdorazowo stanowi rozpoznanie tego, co skryte. Ten sam kawałek drewna może skrywać w sobie różne wyglądy: figurę świętego, nogę stołu, część instrumentu czy narzędzia. *Téchne* jest zatem odkrywaniem ustawiającym zarazem byt pod pewnym względem, bez czego byt ów byłby skryty. Rzemieślnik, wydobywając właśnie ten, a nie inny wygląd, pomija pozostałe możliwości, które pozostają zasłonięte – materiał, z którego stolarz wytwarza stół, może służyć także do wykonania krzesła lub szafy.

Téchne nie jest w ujęciu Heideggera działaniem przeciwstawnym względem *poiesis* (ποίησις). Do takiego przeciwstawiania przyzwyczało nas rozróżnianie (i stosowne do niego wartościowanie) wytwórczości rzemieślnika od twórczości artysty, jak gdyby artysta był już lepszy od rzemieślnika. W swym spełnieniu – dziele, jakie stawiają przed nami, obie aktywności są tym samym – odsłaniają byt. Bo popatrzmy: w języku polskim słowo „sztuka” może zarówno odnosić się do działalności rzemieślnika, jak i artysty. Mówimy o sztuce budowania, sztuce kucharskiej, sztuce poetyckiej. Najwyższym rodzajem sztuki jest kunszt – mistrzowskie wykonanie. W kunszcie dochodzi do możliwie najdoskonalszego zharmonizowania wydobywanego wyglądu ze skrywającym go materiałem. Wtedy też mamy do czynienia z dziełami, w których ukazuje się istota rzeczy: kunszt tłumacza wydobywa istotę tekstu ze względu na charakter języka, w który jest on przenoszony, kunszt kucharza zespala w potrawie istotę jej składników (mówimy wtedy o „poezji smaku”), kunszt krawcy poprzez odpowiedni kolor, materiał, krój ukazuje sylwetkę i piękno człowieka, z kolei kunszt poetycki wydobywa w słowie istotę rzeczy. Podsumowując, *téchne* okazuje się z jednej strony najskrajniejszą przemocą względem bytu pojętego jako samowschodząca, wydobywająca

⁵ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 16.

z siebie wyglądy *physis*, z drugiej zaś jednym ze sposobów ukazywania prawdy. Czym byłaby bowiem boskość poza świątynią i posągiem, człowieczeństwo poza *polis*, piękno kobiety poza sztuką dbałości o urodę, a istota świata poza poezją tragiczną? W tym też sensie *téchne* – jak zauważa Heidegger – „należy do wydobywania, do ποιήσις, jest czymś poietycznym”⁶.

Technika i konstytucja metafizyki

Myślenie poszukuje ze swej istoty modelu, który zawarty jest w bezpośredniej praktyce językowej, a który poprzez myślenie zostaje otwarty na znaczenia wykraczające poza bezpośredniość mowy i myśli⁷. Ów model – metafora pozwala uczynić widocznym to, co jest niewidzialne: „Język dzięki swemu metaforycznemu użyciu umożliwia nam myślenie, czyli kontakt z kwestiami niezmysłowymi, ponieważ pozwala na przenoszenie, *metapherein*, naszego doświadczenia zmysłowego”⁸. Metafizyka potrzebuje do własnej konstytucji modelu, który zarazem staje się wzorcem dla innych modeli myślowych, które mają w jego obszarze kształtować różnorodne sposoby przedstawiania bytu. Tym samym metafora powraca do świata zmysłowego: jeden z jego obszarów pomaga ukonstytuować horyzont dla rozumienia całości bytu. Zarazem nie jest ona neutralna znaczeniowo, uwidaczniając byt, skrywa samą siebie, a tym samym inną możliwość jego odsłonięcia⁹.

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger wyznacza perspektywę heurystyczną greckiej ontologii: „Musimy raczej rozważać ją z punktu widzenia wytwarzania”¹⁰. W ujęciu Platona technika, a mówiąc ściślej władający jej istotą sposób odkrywania prawdy, staje się modelem prawidłowej aktywności człowieka. Tylko ze względu na właściwy wygląd – tak, jak wskazuje na to przykład różnych rzemiosł – byt może zostać opanowany, tj. przedstawiony i ustawiony w swojej istocie. Pisma Platona obfitują w porównania ujmujące ludzką aktywność

⁶ Ibidem, s. 16.

⁷ M. Heidegger, *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 69-70.

⁸ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 162.

⁹ G. Stellardi, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect thought*, New York 2000, s. 70-117.

¹⁰ M. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, przeł. A. Hofstadter, Bloomington 1988, p. 106.

poznawczą i działanie etyczne na podobieństwo pracy stolarza, budowniczego, tkacza, kapitana okrętu¹¹. To, co wydobyte przez każde z rzemiosł, charakteryzuje się zdolnością do stałej obecności – np. dobry stół, dobry statek, zdrowy i silny człowiek, lub stałą zdolnością do uobecniania w identyczny sposób – np. wiedza matematyczna uobecnia opisywane przez matematykę prawidłowości, a pismo zawarte w nim sensy.

Metafizyka, której akt założycielski ma miejsce w filozofii Platona, ustawia całość bytu pod względem tego, co wspólne i rozporządzające istotą jednostkowych bytów. Platon rozdziela jawiący się człowiekowi byt na dwie sfery: to, co zmysłowe i to, co niezmysłowe. Wobec faktu, iż podstawą istnienia i rozumienia świata staje się wieczna i niezmienna idea, obszar bezpośredniego doświadczenia – ze względu na swoją różnorodność i zmienność – przekształca się w jej zniekształcony obraz: „Wszystko, co jednostkowe i szczegółowe, zawdzięcza każdorazowo uobecnienie i trwałość swojej *ιδέα* i dlatego *ιδέα*, jako szafarz „bycia”, jest we właściwym sensie bytem, *ὄντως ὄν*. Jednostkowemu domowi zaś i odpowiednio każdemu poszczególnemu bytowi *ιδέα* pozwala się pojawić tylko tak a tak, czyli w sposób ograniczony i niesamodzielny. Z tego względu jednostkowe bytujące rzeczy Platon nazywa *μη ὄν*. Nie oznacza to po prostu nicości, tylko *ὄν*, byt, ale taki, którego właściwie być nie powinno, któremu odmówić trzeba pełnego miana *ὄν*, a więc *μη ὄν*. To zawsze i tylko *ιδέα* wyróżnia byt jako taki. Dlatego we wszystkim, co się uobecnia, najpierw i z góry ujawnia się *ιδέα*”¹². I tak byt dany jest nam w perspektywie jego istoty, określającego go niezmysłowego wyglądu – *eidos*. Poprzez ujmowany myślą wygląd byt zmysłowy staje się widoczny – im dokładniej ów wygląd zostaje rozpoznany, tym wyraźniej pojawia się dany byt. Poszczególne byty zostają teraz ustawione w perspektywie tego, co gatunkowe, a zdarzenia w perspektywie prawidłowości. To ustawienie umożliwia człowiekowi panowanie nad bytem i samym sobą, w przeciwieństwie do określonego przez to, co skryte bohatera tragicznego i obywatela ateńskiej *polis*. Platon wyjaśnia koncepcję idei poprzez korelację ciemności i światła. Ciemność, ogień bądź też niewłaściwe usytuowanie względem światła (pozór światła) ograniczają percepcję człowieka i czynią niemożliwą adekwatną wiedzę o świecie. Światło idei rozświetla byt i oświetla drogę życiową człowieka,

¹¹ Plato, *Euthydemus* 279e – 280d, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford 1903.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. P. Graczyk, Warszawa 1999, t. 2, s. 209.

eliminuje ono to, co niejawne i pozbawia ową niejawnosć władzy nad człowiekiem.

Platon, przedstawiając genezę i strukturę świata, odwołuje się do architektury, uważanej przez Greków za najdoskonalszą z *téchne*¹³. To budowniczy (*demiurgós*) – jak przedstawia w *Timajosie* – nadaje światu formę, przemienia pierwotny chaos w porządek: „Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku, ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny”¹⁴. Stosowana przez Platona metafora architektoniczna składa się z czterech podstawowych kategorii:

- 1) budowniczego (*demiurgós*) – rozumnego i dobrego wytwórcy,
- 2) projektu – doskonałego modelu, wzorca wszystkich bytów (*parádeigma*),
- 3) budulca – nieuporządkowanej materii (*chôra*) oraz
- 4) dzieła (*kósmos*) – doskonałego świata jako rezultatu odwzorowania modelu w materii przez Demiurga.

W świetle takiego ujęcia świat prezentuje się jako wykonany w sposób planowy, byty widzialne mogą zostać rozdzielone na pierwotne elementy – różnica między nimi sprowadza się do różnicy postaci (ilości), a nie do różnicy jakości. Świat stanowi jedność i całość, wszystko w nim jest ze sobą skorelowane, podobnie jak w dziele architektonicznym, które przedstawia się jako harmonijne połączenie poszczególnych części.

Platoński Demiurg jest mocą sprawczą, której działanie określa zawartość treściowa idei. O ile Demiurg pozostaje związany porządkiem idei, o tyle też filozofia (metafizyka) musi stanowić poznanie wiecznego wzorca (projektu) świata. Wyrazne poznanie owego projektu znajduje odzwierciedlenie w ściślejszym ujęciu świata materialnego. Demiurg działa na podstawie wiecznego modelu, gdy tymczasem człowiek działa na podstawie obrazu tego modelu, stąd też jego aktywnosć obciążona jest niedoskonałoscią, zarówno w porządku poznawczym, jak też etycznym i politycznym. Teraz jednak ludzka aktywnosć, jako że oglądana jest w perspektywie swej idealnej miary, może być ciągle udoskonalana.

¹³ Aristotle, *Metaphysics* 981a – 981b, [w:] Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford 1924, and Plato, *Philebus* 56a – 56e, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

¹⁴ Plato, *Timaeus* 53 b, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

W świetle platońskiej teorii idei podstawową formę wypowiedzi stanowi zdanie o schemacie „A jest B”, w którym o podmiocie „A” orzeka „B”. „A” i „B” czerpią swoją istotę z idealności. Im są jej „bliższe”, tym doskonalsze jest istnienie danego bytu. W takim schemacie słowo „jest” traktowane jest jako *copula*, słówko wiążące człony zdania orzekającego. Byty rozróżniane są poprzez posiadanie lub nieposiadanie jakiejś cechy, a także poprzez jej wielkość: paradygmatyczna postać takiej relacji zachodzi między ideami. Rozstrzygająca dla jawności bytu staje się wielość określeń i stałość ich powiązania z podmiotem. I tak zdanie: „Sokrates jest mądry” ma sens i znaczenie w świetle uprzedniego uchwycenia idei „człowieczeństwa” i idei „mądrości”, ich wzajemnej relacji oraz istotowego powiązania Sokratesa z mądrością. Wypowiedź i myślenie stanowią teraz orzekające określanie bytu, wyprowadzanie go na jaw i utrzymywanie w owej jawności. Im orzekanie owo staje się trafniejsze, a byt pojawia się jako to, co w sobie stabilne, tym doskonalsze jest jego ujęcie poznawcze i tym doskonalszy, bo bardziej ucieleśniający w sobie idee, jest on sam.

Byt jako to, co istnieje samoistnie, co posiada stałą obecność i określoną strukturę (οὐσία, *ousia*), zostaje ujęty przez Arystotelesa w sieć kategorii, która określa i ustala jego jawność, ujmując kształtującą jego istotę formę. Forma z kolei rozważana jest w kontekście wytwarzania: wyglądu określającego właściwą postać rzeczy¹⁵.

Heidegger przypomina, iż pierwotnym obszarem, w którym pojawiło się słowo „kategoria”, był publiczny proces sądowy: κατηγορία (*kategoria*) to oskarżenie kogoś¹⁶, tj. przypisanie mu określonej winy, postawienie człowieka przed przypisywanym mu zarzutem. Jako ten, któremu się coś zarzuca, zostaje on wezwany do określonej postaci jawności lub też do rozliczenia się z zarzutem, jego odrzucenia. W perspektywie owego zarzutu jest tym, czym jest jako winny lub niewinny. Z kolei kategoria w rozumieniu współczesnego człowieka określa byt w istocie i jako takiemu pozwala się mu zjawiać, stąd też kategorią może być „każde słowo, które ujmuje byt pod względem tego, co jest jego własnością, i podaje do wiadomości, jak byt wygląda i jest”¹⁷. Arystoteles, wprowadzając słowo „kategoria” do języka filozofii, wzmagając niejako jego pierwotne znaczenie, przedstawianie pod określonym,

¹⁵ M. Murray, *Husserl and Heidegger: Constructing and Deconstructing Greek Philosophy*, „Review of Metaphysics” 41 (1988), s. 513.

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 71.

¹⁷ Ibidem, s. 71.

istotnym względem. Aby dana rzecz mogła się zjawić, musi być najpierw „czymś”, to „coś” musi być „jakieś”, owa jakość może być określona co do swojej ilości, odniesienia względem innych rzeczy. Kategoria jawi się jako to, co rozporządza strukturą bytu i strukturą wypowiedzi, co pozwala zjawiać się im w określonym kształcie – bez podmiotu zdanie traci sens, tak jak własność może istnieć tylko jako przypadłość rzeczy. I tak „coś”, co się ukazuje, należy najpierw ująć jako rzecz, to, co istnieje w samoistny i odrębny sposób. Dopiero tak rozumianą rzecz – substancję można uczynić przedmiotem poznania i orzekania.

Skoro kategorie zostają już wyróżnione, byt zostaje też wpisany w sieć kategorii. Pytamy: Co? Jakie? Ile? W jakim stosunku? Gdzie? Kiedy? Im dokładniej jesteśmy w stanie „przepytac” daną dziedzinę bytu, tym czytelniej się ona ukazuje, tym bardziej „bytujące” są jej przedmioty. „Przepytyjąc”, wzywamy do bytowania; to, co nie mieści się w ramach „przepytywania”, nie należy również do istoty rzeczy.

Pamiętajmy, iż metafizyka usiłowała ująć to, co najbardziej bytujące – idee, Boga, ducha, a zarazem niejawnie dla zwykłego sposobu przedstawiania, i na podstawie bytu wiecznego określić całość istnienia. „Metafizykę – zauważa Heidegger – da się określić jako wpisaną w słowo myślenia prawdę o bycie jako takim w całości. (...) W związku z tym kategorie są podstawowymi słowami metafizycznymi, i dlatego nazwami podstawowych pojęć filozoficznych”¹⁸. Są one – dodajmy – konstytutywne dla wszelkiej ontologii (fundamentalnej czy regionalnej) ujmującej uposażone treściowo przedmioty. „Celem każdej ontologii jest teoria kategorii”¹⁹, a zatem kategoryzując byt (orzekając o bycie) i zabezpieczając jego jawność, ujmujemy go zawsze pod pewnym względem, *a priori* nastawiamy się na jego aspekt, który w swej istocie, tj. ustawieniu, pozostaje dla nas niejawnym.

W konsekwencji struktura gramatyczna i logiczna języka okazują się miarodajne dla wszelkiego pojawiającego się bytu, a logika ukonstytuowana jako *organon* stanowi narzędzie poznawczego ujęcia bytu. Byt w swej istocie przedstawia się w odpowiednio uporządkowanej wypowiedzi, a przedstawienie to odnoszone jest do bytu tak, iż może okazać się fałszywe lub prawdziwe (prawda jest słusnością, trafnością wypowiedzi). Sformułowanie przez Arystotelesa zasady sprzeczności opiera się na przekonaniu, że *logos* (λόγος) jako język „rozstrzyga tak

¹⁸ Ibidem, s. 73-74.

¹⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 172.

źródłowo o byciu bytu, że gdy jedna wypowiedź *sprzeciwia* się drugiej, gdy mamy do czynienia z anty-wypowiedzią, ἀντίφασις – nie może być tego, co sprzeczne²⁰. Same wypowiedzi jako sądy ogólnie twierdzące, ogólnie przeczące, szczegółowo przeczące i szczegółowo twierdzące mogą zostać uporządkowane w system (sylogistyka) mający wyznaczyć właściwą drogę wszelkiemu rozumowaniu. Zdaniem Heideggera, dominacja logiki Arystotelesa nad myśleniem i językami zachodnio-europejskimi jest tak wyraźna, że pomimo rozwoju logiki zdań, dialektyki, logiki formalnej, a także logik wielowartościowych, nadal ważne pozostaje stwierdzenie Kanta, iż logika „od czasów Arystotelesa nie musiała zrobić żadnego kroku wstecz (...). Osobliwe jest jeszcze to, że nie mogła dotychczas zrobić także ani kroku naprzód i że przeto wedle wszelkich danych wydaje się zamknięta i zakończona”²¹. Podążanie drogą wytyczoną przez Platona i Arystotelesa zamyka dyskurs w obrębie bytów i bycia rozumianych w perspektywie idealności: „Jedyny możliwy krok, jaki pozostał, to już tylko ruszyć ją [logikę – T.D.] (mianowicie jako autorytatywny horyzont wykładni bycia) z najgłębszych posad”²². Owo ruszenie z posad dokonuje się poprzez uwidocznienie dającego jej oparcie i stabilność fundamentu, tj. odsłonięcie umożliwiającej ją wykładni bytu. Jeżeli metafizyka została ukonstytuowana i nie stanowi jedyne sposobu myślenia (rozumności), to możliwa jest jej dekonstrukcja.

Racjonalizm jako spełnienie metafizyki

W rozumieniu Heideggera metafizyka nie sprowadza się do eksplorowania szczególnego, leżącego poza przyrodą pola przedmiotowego, jednakże początkowo – jak dzieje się to w filozofii Platona – z perspektywy owego pola ustawia byt. W swej istocie jest ona wezwaniem bytu do określonego sposobu jawności, którego ostateczną determinację stanowi aprioryczny wygląd. To, że istotą metafizyki jest ustawianie bytu, dochodzi do głosu szczególnie wtedy, gdy metafizyka jako filozofia, a ściślej mówiąc jako ontoteologia, ulega wewnętrznemu rozkładowi. Gdy przekonanie o istnieniu bytu ponadzmysłowego zostaje unieważnione, przekształcanie całości bytu w zestaw nabiera oszłamiającego tempa.

²⁰ Ibidem, s. 172.

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, t. 1, s. 21-22 (BVIII).

²² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 173.

Istotą metafizyki jest zatem to, w jaki sposób rozważa ona byt, a nie to, jaką sferę istnienia eksploruje – jest metodą odkrywania prawdy poprzez ustawianie bytu, wstawianie w tak ustalony horyzont coraz to innych jego postaci. Dlatego też nazwa ta może być wspólna dla różnych ontologii, także dla tych, które – jak pozytywizm czy filozofia Nietzschego – stanowią negację tradycyjnie pojętej metafizyki. Metafizyka może kontaminować się z religią jako teologia i doktryna chrześcijańska (odkryty przez Nietzschego „platonizm dla ludu”), polityką jako ideologia (liberalizm, marksizm, faszyzm) i ustrój (liberalna demokracja, totalitaryzm), kulturą jako światopogląd i kulturą masową jako dominacja wizerunku, wyglądu, oryginalności czy wreszcie krzykliwości²³. Także nauka i technika, mimo tego, że obracają się w polu przedmiotowym odmiennym od tradycyjnego rozumienia metafizyki jako teorii bytu ponadmysłowego, mogą być nazwane metafizyką czy zgodnie z przenikającą je istotą – spełnieniem metafizyki.

Zauważmy, że współczesna technika jest dla Heideggera wyzywającym odkrywaniem, stawianiem wobec bytu roszczenia jawienia się w postaci tego, co stoi do dyspozycji człowieka. Jeżeli grecka *téchne* jest każdorazowo wykroczeniem poza to, co możliwe z perspektywy *physis*, to współczesna technika nie jest świadoma rozróżnienia obu obszarów ontycznych, osadzając ich istnienie w jedności jawienia się prawdy. Staje się samo-ugruntowującą się niemożliwością niemożliwości, czy, mówiąc inaczej, niemożliwością skrytości, staje się jedynym prawomocnym horyzontem odsłaniania (się) bytu.

Jak *téchne* przekształca się z wydobywania tego, co skryte w zaprojektowane przez człowieka ustawienie całości bytu? Platowska wykładnia bytu w perspektywie *téchne* nie odzwierciedla całości istoty współczesnej techniki. Wprawdzie przed epoką nowożytną byt jest kształtowany przez Demiurga, człowieka czy Boga w horyzoncie idei, niemniej jednak idee wyznaczają zarazem granice aktywności boskiej i ludzkiej. Dlatego obwieszona przez Nietzschego „śmierć Boga” staje się przełomowym momentem w dziejach Zachodu, momentem, w którym ludzka prawodawczość (wola mocy) zaczyna stanowić jedyną instancję²⁴. Bóg chrześcijański musi umrzeć, albowiem człowiek go już nie potrzebuje, aby uzasadniać własne roszczenie do panowania nad ziemią. Nowożytna technika wyraża istotę metafizycznego myślenia – woli mocy

²³ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 41-47, 127-136.

²⁴ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 171-216.

nakazującej bytowi przyjęcie określonej postaci jawności. Byt otwiera się tutaj ze względu na człowieka oraz jest otwierany przez człowieka rozumianego jako *animal rationale*. Właściwy sens tego określenia człowieka ukazuje się dopiero w dobie wyzwolenia energii atomowej. Człowiek okazuje się „liczącą istotą żywą”²⁵, bo tylko taki typ rozumności jest w stanie wyzwolić, zabezpieczyć i kontrolować energię atomową.

Podstawa dla rozwoju nauki nowożytnej, a wraz z nią i techniki, zostaje utworzona przez Kartezjusza, który zmierza do oparcia wiedzy na pewności *ego cogito*. Ja myślące określone jest w jego filozofii jako zdolność przedstawiania rzeczy, ujmowania ich w ścisły sposób. Naprzeciw podmiotu sytuuje się przedmiot poznania, stąd też każde zjawisko, stając się przedmiotem poznania, zostaje zarazem uprzedmiotowione – określone poprzez wstępne warunki przedmiotowości. Z jednej strony jako podporządkowana prawom matematyki i fizyki materia (*res extensa*), z drugiej jako określone przez prawa logiki myślenie (*res cogitans*). Zgodnie z kartezjańską charakterystyką prawdy jako jasnego i wyraźnego przedstawiania, sprowadzenie myślenia do rachunku logicznego a przyrody do materii obliczalnej matematycznie i fizycznie zabezpiecza ich właściwe pojawianie się, każdorazowo wpisując zjawiający się byt w jeden z momentów dysjunkcji: albo jest on materią, albo myśleniem. Jako że człowiek stawia przed sobą byt, to zdolność bytu do stałej obecności zostaje utożsamiona z jego realnością, towarzyszy jej bowiem pewność podmiotu, że uchwycił niezmienny stan rzeczy²⁶.

Nowożytne przedstawienie świata opiera się zatem na projekcie, który polega na ustanowieniu prawomocnego sposobu pojawiania się bytu – wydobyciu z bytu stałości i trwałości jako jego istoty²⁷. Byt w całości staje się przedmiotem, obiektem, a jedynym właściwym sposobem ujmowania – obiektywność: „Przedstawianie powoduje dostawienie przeciwstawiania [się] przedmiotowi”²⁸. Przedstawienie nie jest zatem ludzką projekcją, ale przyznaniem pierwszeństwa prezencji bytu (*re-presentatio*). Z kolei takim ustaleniem warunków prezencji bytu w odniesieniu do świata przyrody jest jego matematyzacja, jakiej dokonali Galileusz i Newton. Na jej podstawie byt przyrody staje się

²⁵ M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 173.

²⁶ M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 90-94.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 434.

²⁸ Ibidem, s. 434

czymś stałym i wymiernym liczbowo, podlegającym ściśle określonym prawom – poprzez opisywalność prawami to, co zmienne przedstawia się jako coś stałego. Taki świat może być badany i eksploatowany. Najpierw w horyzoncie teoretycznym – nauka otwiera się jako specjalistyczne i znajdujące się w ciągłym rozwoju pole badań, a następnie w horyzoncie technicznym i technologicznym – przejmowania przez człowieka kontroli nad bytem²⁹.

Do przedstawiania należy ujmowanie w relacji warunkowania, wytworzenia przez coś innego: o ile coś nie jest wytworzone, o ile nie znajduje się w relacji przyczynowo-skutkowej, o tyle też nie może zostać przedstawione poprzez odkrycie jego racji (*ratio*). Skoro byt jest czymś uwarunkowanym, a człowiek jest istotą przedstawiającą prawa określające byt, to może on na podstawie modyfikacji przedstawienia określać sam byt. Zauważmy bowiem: To, co wykazuje zgodność z wewnętrznymi prawami ludzkiego rozumu, w którym ucieleśnia się rozumność jako taka, może istnieć. Jeżeli umysłowe przedstawienie charakteryzuje się rozumnością przewyższającą rozumność tego, co istnieje faktycznie, to powinno owo istnienie zastąpić. Zmieniając warunkowanie – początkowo tylko w obrębie myślowego przedstawienia przedmiotu – można przekształcić i sam byt, zaprojektować dokładnie jego postać, a zarazem sposób realizacji owego projektu: przedstawienie daje więc możliwość panowania, kształtowania określoności bytu. Na gruncie przedstawienia możliwa staje się racjonalizacja bytu, ale też tym samym ostateczną miarą poznania naukowego i jego ostatecznym rezultatem staje się poznawcze i techniczne panowanie nad bytem. Wiedza, która nie spełnia tych warunków, przestaje być, o ile nie przekształci samej siebie w naukę (naukę ścisłą), prawomocnym poznaniem. Konsekwencją potęgowania władzy człowieka nad bytem jest niekończące się rozszerzanie możliwości wytwarzania, postrzeganie całego horyzontu istnienia jako wytworu bądź tego, co służy do wytwarzania³⁰.

W nowożytności jako „totalnej ‘racjonalizacji’”³¹ bytu znajduje odzwierciedlenie źródłowy sens słowa *ratio*. Heidegger podkreśla, że w łacinie Rzymian znaczy ono tyle co „rachunek”, tj. czynność, w której dokonuje się liczenie się z czymś (*reor*). Jednym z jej ucieleśnień jest procedura rachunkowa. Tam, gdzie obliczamy szanse powodzenia, tam

²⁹ M. Heidegger, *Czas swiatoobrazu*, s. 72-75, 81-82.

³⁰ Ibidem, s. 70-71, 81, 92-94.

³¹ M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 140.

uwzględniamy też tylko to, co powinno zostać wzięte pod uwagę, liczymy się z czymś, nastawiając się na określony aspekt rzeczywistości. Niepowodzenie objaśniamy jako pominięcie lub niewłaściwe przedstawienie czegoś. Tak właśnie dzieje się, gdy przeliczamy się – każdorazowo przeliczając jakoś byt, tj. wprzegając go w niewłaściwą procedurę obrachunkową. Liczymy na kogoś, jako że przedstawiamy sobie daną osobę jako zdolną do podjęcia albo zaniechania określonych działań. Także badacz oblicza rzeczywistość, przedstawiając to, co decydujące dla danego stanu rzeczy. Rachować to we właściwy sposób przedstawić to, co określające jawność danego bytu. Heidegger pisze: „W rachunku coś jest podstawione, lecz nie arbitralnie i nie w sensie dowolności; podstawione jest to, na czym coś właśnie już polega, tak to już bowiem jest z rzeczą. To, co tak podstawione, wyliczone, jest – jako to, na czymś coś polega – czymś przedłożonym, nośnym, obliczonym w rachunku; *ratio* jest podłożem, gruntem, tzn. podstawą (*Grund*). Rachowanie przedstawia w podstawianiu coś jako coś. Owo przedstawianie czegoś jako czegoś jest przywodem-przed-siebie, które zawsze przed-się-bierze to, co przedłożone i w takim przedsięwzięciu odbiera i wysłuchuje, jak ma się rzecz z tym, na co się liczy i z tym, z czym się liczy. Jako takie odbieranie liczenie, *ratio*, jest rozumem. Jako rachunek *ratio* jest racją i rozumem”³². Nowożytną nauką, a także nowożytnym światobrazem rozporządza zasada racji (*principium rationis*): *nihil (est) sine ratione*³³. Racja stanowi podstawę, na której może coś być postawione, stosownie do niej prezentuje się stabilność bytu. Racjonalność jest zatem nierozłącznie związana z nakazem dostarczenia bytowi ugruntowania. Niejednokrotnie mówimy: coś pozbawione jest racji, ktoś nie ma racji, jego racje są słabe. Słabe też mogą być racje przemawiające za czymś. Wskazujemy przy tym nie tyle na nieistnienie myśli, działań, stanów rzeczy, co na brak lub niestabilność fundamentu, w oparciu o który powinny się nam one jawić. W przypadku, gdy racje owe nie mogą być w ogóle odnalezione, byt, pozostając bez gruntu, umyka nam z pola widzenia jako to, z czym nie musimy się liczyć. Wobec myślenia pojęciowego i przedstawiającego prezentuje się jako to, co „niepewne, ułomne i kruche oraz zagrożone rozpadem”³⁴. W konsekwencji drugą stroną racjonalizmu musi stać się irracjonalizm; on też dostarcza racji,

³² Ibidem, s. 141.

³³ Ibidem, s. 49.

³⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 138.

tyle że znajduje ją poza rozumem. W oparciu o dostarczaną przez nią pewność ugruntowane zostaje np. istnienie Boga, pierwotne zasady, moralność, miłość, tj. to, co wobec *principium* dostarczania przedstawialnej racji (*principium reddendae rationis*) nie może się ostać.

Ugruntowanie przekonania o miarodajnej roli logosu jako logiki względem bytu powoduje przekształcenie myślenia i mówienia w filozofię (metafizykę) i literaturę³⁵. Następnie samo myślenie ujmowane i wyjaśniane jest z perspektywy *ratio*. Gdy z kolei istota języka rozumiana jest przez istotę pisma (znaków) jako najdoskonalszej postaci języka, bo zachowującej stałą możliwość uobecnienia bytu, logika rozwija się w operującą znakami logikę formalną, zwaną przez Heideggera logistyką³⁶, która ujmuje język jako jeden ze składników zestawu – przedmiotowo ustawionej i tym samym danej do technicznej dyspozycji rzeczywistości: „Formalizacja, rachunkowa ustawialność powiadania, jest tutaj celem i miernikiem”³⁷. W perspektywie idei formalizacji język zostaje rozdzielony na język naturalny, rozumiany jako dziedzina coraz skuteczniejszej formalizacji, i język sformalizowany. Idea takiego języka znakowego – *characteristica universalis* wraz z regułami operowania znakami – *calculus ratiocinator* pojawia się po raz pierwszy u G.W. Leibniza. Zaprojektowana przez niego *lingua universalis* miała przezwyciężyć wieloznaczność i niejasność języka potocznego i filozoficznego. Jej elementami miały być jednoznaczne symbole, natomiast myślenie, określane jako *cogitatio caeca (ein blindes Denken)*, operując symbolami podobnie jak ma to miejsce w algebrze, miało prowadzić od tego, co znane ku temu, co nieznanemu³⁸. Język ten miał zagwarantować możliwość wyartykułowania wszystkich problemów filozoficznych w taki sposób, że będą one mogły być ostatecznie rozwiązane, a sam język – w przeciwieństwie do języka potocznego – charakteryzowała będzie przejrzystość komunikacyjna. Język formalny jest obliczalny (racjonalny) w tym sensie, iż wszystkie znaczenia mogą być w nim ustalone i właściwie powiązane. Jest to jednak język bezgłośny, zdominowany poprzez myślenie rachujące i procedurę rachunkową, która zabezpiecza pewność i niezawodność rezultatu. Język

³⁵ Ibidem, s. 62.

³⁶ Ibidem, s. 19-20, 155.

³⁷ M. Heidegger, *Droga do języka*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 199.

³⁸ A. Gołębiowski, *Auf der Suche nach der Universalsprache – Leibniz und Wittgenstein*, „Germanistische Studien“, 4 (2006), p. 15-16.

sformalizowany charakteryzuje zatem monadyczność maszyny – oderwanie od cielesności, dźwięku, mowy, zadawania pytań i odpowiadania. Język taki eliminuje słowa, pozostawiając tylko znaki, znaczenia i rzeczy. Maszyny myślące nie mówią, bo nie są zdolne do milczenia i słuchania, a zatem też nie myślą³⁹. I w takiej też sytuacji, rozumiejąc język i myślenie z perspektywy języka formalnego i odcinając się tym samym od jawności istoty, znalazł się współczesny, zracjonalizowany człowiek. Dlatego też Heidegger zauważa: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”⁴⁰. I dodaje: „Nauka nie myśli”⁴¹, co oznacza, że w charakteryzującym ją sposobie postępowania badawczego myślenie nie może poszukiwać własnej istoty.

Animal rationale w dobie dominacji zestawu

Nowożytna technika – nie tyle w sensie dominacji określonych wynalazków technicznych, co „ustawiania” w nich i przez nie całości bytu – może być rozpatrywana jako spełnienie metafizyki. Spełnienie to przyjmuje, zdaniem Heideggera, postać zestawu, tj. uniwersalnego imperatywu włączania odkrywanego bytu w zaspokajanie potrzeb człowieka. To człowiek bowiem żąda od bytu określonego sposobu jawności i w tak określone pole istnienia wtłacza całość bytu jako zasób. Przyroda tylko początkowo traktowana jest jako przedmiot badania, który – gdy już zostaje określony – może zostać dostawiony do całości zasobów, którymi człowiek dysponuje. Nawet tam, gdzie człowiek bierze w ochronę przyrodę, zostaje ona dostosowana jako krajobraz czy rezerwat do masowego wypoczynku, badań naukowców lub potrzeb przyszłych pokoleń.

Technicyzacji ulegają zatem życie i język człowieka, jego codzienność. Bo spójrzmy: pole uprawne może zostać wezwane do intensyfikacji płodności. Realizacji tego wezwania zaczyna służyć myślenie człowieka jako planowanie, system uprawy, nawożenie, genetyczna obróbka ziaren, wreszcie sam człowiek jako robotnik rolny i konsument żywności czy – mówiąc językiem współczesnym – produktów żywnościowych. Jabłko bądź ser przekształcone zostają w produkt, który swoją wielkością, kolorem, składem i trwałością dostosowany jest do

³⁹ H.L. Dreyfus, *Why we do not have to worry about speaking the language of the computer*, „Information technology&People”, 11 (1998), s. 281-289.

⁴⁰ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 13.

⁴¹ *Ibidem*, s. 129.

potrzeb człowieka (a raczej masowego konsumenta) i który dawno już utracił swój pierwotny zapach i smak. I dalej: zwierzęta hodowlane przeznaczają się do masowego dostarczania mięsa. Organizuje to sposób hodowli, materiał genetyczny zwierząt, wybór i pochłanianie mięsa przez człowieka. Przeznaczeniem uczelni staje się kształcenie przyszłych pracowników, czemu podporządkowana jest organizacja toku nauczania, eliminacja wiedzy, która może okazać się nieprzydatna, dobór książek, przemiany wyglądu książki, sposób uprawiania nauki. Nauka i naukowiec okazują się podporządkowane systemowi zorganizowanego wytwarzania i upowszechniania wiedzy⁴². W ramach zestawu człowiek staje się jednym z elementów zasobu, co – zdaniem Heideggera – potwierdzają określenia: „kapitał ludzki”, „materiał ludzki”, „materiał genetyczny”, „sztuczne zapłodnienie”, „potencjał twórczy”.

Zuniformizowany człowiek istnieje w obszarze zestawu jako projektujący i jako zaprojektowany, określony przez „pęd naprzód ku możliwie największemu pożytkowi przy możliwie najmniejszym nakładzie”⁴³, wpisany w taki stosunek do bytu, w którym ani człowiek, ani byt nie mogą jawić się w swojej istocie. I tylko czasami, gdy człowiek rozbija się o inny sposób ustawiania, stając się elementem zasobu państwa, globalnej gospodarki, fundamentalizmu religijnego lub też potyka się o to, co niestawialne – los, przypadek, śmierć, miłość, boskość – traci grunt pod nogami. Utrata gruntu pociąga za sobą przerzucenie się do innego sposobu ustawiania. W sferze ekonomiczno-politycznej owo przerzucanie się można przedstawić jako drogę od liberalizmu do interwencjonizmu państwowego, ale też jako drogę w odwrotnym kierunku⁴⁴. Wolny rynek, jego regulacja lub całkowite wyeliminowanie

⁴² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 48.

⁴³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 18.

⁴⁴ Heideggerowskie utożsamienie nowożytnej rozumności z zestawem pozwala – jak wskazuje J. Habermas – zinterpretować wszelkie przemieszczenia i transformacje w łonie nowożytnej duchowości jako wyraz jednej i tej samej tendencji: „Z tej perspektywy Heidegger może dokonać destrukcji nowożytnego rozumu tak gruntownie, że nie rozróżnia już między uniwersalizmem humanizmu, oświecenia, a nawet pozytywizmu z jednej strony, a partykularystyczną autoafirmacją w duchu rasizmu i nacjonalizmu albo zwróconych wstecz doktryn typologicznych w stylu Spenglera czy Jüngera – z drugiej. Wszystko jedno, czy nowoczesne idee występują w imię rozumu, czy niszczenia rozumu – pryzmat nowożytnego rozumienia bycia rozkłada wszelkie orientacje normatywne na roszczenia do władzy, wysuwane przez podmiotowość opętaną spotęgowaniem samej siebie” (J. Habermas, *Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: M. Heidegger*, [w:] J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 157).

mają zabezpieczyć efektywność gospodarki, której miarą jest poziom powszechnego dobrobytu. Totalitaryzm prezentuje się tutaj jako skrajna postać dążenia do ustawienia całości bytu, zawładnięcia każdą jego dziedziną i podporządkowania z góry wyznaczonemu celowi⁴⁵. W nauce – jak pokazuje K.R. Popper – porzucane są teorie, które nie są w stanie wyjaśnić faktów, na rzecz teorii je wyjaśniającej⁴⁶. Zdaniem T. Khuna, gdy wygasa zdolność teorii do generowania nowych wyników, następuje zmiana paradygmatu, w ramach którego tworzone są teorie naukowe⁴⁷. Także religia, szczególnie poprzez teologię⁴⁸, staje się sferą ustawiania boskości i Boga. Transformacje chrześcijaństwa, jak również wkraczające na jego miejsce nowe ruchy religijne mają dostarczyć człowiekowi poczucia sensowności życia i zabezpieczać jego dobro-byt (po) śmierci⁴⁹. Nawet filozofia usuwanie się gruntu interpretuje nie tyle jako odsłanianie się istoty (także własnej istoty), ale jako wezwanie do jego dostawienia. I tak: odrodzenie dawnych kierunków wstawiających w siebie najnowsze metody i aktualne problemy ma dostarczać odnowionej podstawy do ustawiania bytu. Z kolei tzw. szkoła traktuje dzieło danego myśliciela jako perspektywę, w której byt ma być nadal rozpracowywany.

Heidegger podkreśla: „Panowanie zestawu grozi tym, że człowiekowi mogłoby zostać odmówione wkroczenie w bardziej źródłowe odkrywanie, a w ten sposób także doświadczenie przekazu bardziej początkowej prawdy”⁵⁰. Nowożytna technika, przenikając i zasysając wszelkie obszary aktywności człowieka, nie stanowi zatem neutralnego narzędzia – podporządkowuje sobie człowieka i zastawia mu drogę do istoty.

W jaki sposób przejawia się technicyzacja języka? Nauka, wyrastając z metafizyki, przewyższa ją efektywnością. Jej jednostronność ma na celu poznawcze i praktyczne ujęcie bytu poprzez umieszczenie go w jednolitym horyzoncie istnienia. Z kolei na bazie jednostronności rozwija się jednotorowość (technika i technicyzacja) – zmierzające w nieskończoność ujednoznacznianie, symplifikacja. Mówienie podporządkowane wymogom szybkiej komunikacji staje się znakowaniem

⁴⁵ K. Held, *Authentic Existence and the Political World*, “Research in Phenomenology” 26 (1996), s. 51.

⁴⁶ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.

⁴⁷ T. S. Khun, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.

⁴⁸ A. Siemianowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996.

⁴⁹ J. Krasicki, „Śmierć Boga” i Nowa Europa, [w:] *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 215-217.

⁵⁰ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 30.

czyniącym język tyleż przejrzystym, co ubogim. Heidegger w wykładzie *Co zwie się myśleniem?* wskazuje na upowszechnienie się następujących abreviacji: Uniwersytet to, w potocznym języku niemieckich studentów, „uni”, biblioteka uniwersytecka to „bibu” (ubi)⁵¹. Do tak określonych budynków łatwo trafić, w ich nazwach nie słychać już ani łacińskiego „universitas” – „całość, świat”, ani greckiego „biblion” – „księga”, czy księgi ksiąg – *Biblii*. Dodajmy: matematyka, w której brzmi greckie słowo „mathemata” (nauka), stała się „matmą”, familiarną nazwą dla jednego ze szkolnych przedmiotów. Znak „&” zastępuje słowo „i”, tracąc jednocześnie swe skupienie i rozdzielenie ukazujące się w wyrażeniach: „Bóg i człowiek”, „życie i śmierć”, „radość i nieszczęście”. Akronim PR, wywodzący się od „public relation”, przenosi to, co publiczne w obszar sterowania ludzkim wizerunkiem, wywoływania wrażenia i wywierania wpływu na innych ludzi. Na boku pozostawia sferę publiczną (*polis, res publica*) rozumianą jako sferę ujawniania pełni człowieczeństwa i realizacji dobra, nie mówiąc już o głębokiej dwuznaczności relacji pomiędzy prawdą i pozorem. W słowie „sitcom”, pochodzącym od „situation comedy”, nieobecny jest dionizyjski sens śmieszności (gr. *kômôdia*), polegający na rozpoznaniu istoty rzeczy za przykrywającym ją pozorem. Śmiech, sprowadzający się częstokroć do wyśmiewania, staje się fabrykowanym, sterowalnym, bezrefleksyjnym rechetem, w którym zatraca się człowieczeństwo.

Wskazany tu sposób obróbki języka, kierując ku temu, co namacalne i przedmiotowe, umożliwiając orientację w rzeczywistości, zamyka jednak dostęp do istoty rzeczy. Logo jako skrótowy zapis, charakterystyczny i łatwy do przyswojenia wizerunek ustalający jednolitą formę dla wszystkiego, co należy do danego „gatunku”, zastępuje wyjawiający istotę *logos*, który jest wpleciony w rytm mowy – *melos*⁵². Operowanie rzeczami wypiera namysł nad ich istotą, namysł, który potrzebuje pełnego brzmienia słów oraz ciszy i spokoju dla ich wybrzmiewania. Przenikająca metafizykę istota techniki ustawia język jako narzędzie służące do przekazu informacji i w takiej postaci podstawia go człowiekowi, w konsekwencji uobecnianie się jego operatywnego sensu staje się wciąż przyspieszającym i niekończącym się procesem: „Pospolite słowa wsuwają się na miejsce właściwie zamieszkałego języka i jego zwykłych słów. Owo pospolite mówienie staje się obiegowe. Spotyka się je wszędzie, uznając za powszechnie

⁵¹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 68.

⁵² M. Heidegger, *Droga do języka*, s. 202.

obowiązujące i miarodajne”⁵³. „Pospolite” znaczy tutaj najczęściej używane, pojawiające się w utartych znaczeniach i uruchamiające matrycę interpretacyjną. Odbiegający od pospolitości sposób mówienia musi z konieczności uchodzić za niezrozumiały, archaiczny lub oryginalny. Odsłania to następującą zależność: Jakość mowy pociąga za sobą jakość myślenia, ale też i bezmyślności⁵⁴. Wytycza to także – na razie w negatywny sposób – kierunek poszukiwania istoty myślenia i języka. Nie można jej odnaleźć w bezpośrednio przejętej tradycji filozoficznej (metafizyce), nauce, a także w zdrowym rozsądku (języku potocznym).

Nauka i prawda

Powiązanie nauki i techniki zostaje przedstawione przez Heideggera w postaci trzech tez:

1. Nauka nowożytna jest ugruntowana w istocie techniki.
2. Sama istota techniki nie jest czymś technicznym.

3. Istota techniki nie jest wyłącznie ludzką machinacją, którą, dzięki odpowiednim moralnym dyspozycjom, mogłoby okiełznać ludzkie opanowanie i niezależność”⁵⁵.

W swym źródłowym, ale i najgłębszym znaczeniu technika pozostaje odkrywaniem i jako taka jest ona odniesiona do tego, co skryte i tego, co jawne. O ile odkryty byt przejawia się, o tyle też odkrywanie jest wyprowadzaniem na jaw. Wszystko, co się przejawia, posiada u Heideggera charakter czasowy, odsyłający zatem do własnej, dotyczącej „że (jest)” i „jak (jest)” danego bytu, nieobecności. Znaczący to, że po pierwsze byt wstępuje w jawność i z niej umyka, i po drugie, iż nie otwiera się on w swojej istocie tak, że rozpościera się ona w całości. Pozostaje ona skryta jako taka lub też coś w niej się skrywa. To, co skryte i co niejako anonsuje samo siebie poprzez jawność prowokuje wydobywanie na jaw – już to jako mowę i myślenie, już to jako działanie, już to jako wytwórczość. Wydobywanie jako istota techniki posiada udział w nieskrytości bytu, w tym, iż jest on ze swej istoty udzielaniem

⁵³ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 92.

⁵⁴ Ch. Jamme, „*Dem Dichten Vor-denken*”. *Aspekte von Heideggers „Zwiesprache“ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, „*Zeitschrift für philosophische Forschung*“ 38 (1984), s. 210.

⁵⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 165.

samego siebie w tym, co jawne i odsyłaniem do tego, co w nim skryte, także takim udzielaniem i odsyłaniem, którego postacią jest racjonalizm. W nowożytności byt, jego jawność, zostaje wezwany do stałej obecności i bycia do stałej dyspozycji, jego skrytość zaś do przechodzenia w jawność według ściśle określonych procedur. Zestaw staje się niemożliwością istoty skrytości, ale też i niemożliwością istoty jawności – jawność bytu zostaje zredukowana do bycia elementem zasobu, a skrytość do jeszcze niezrealizowanej możliwości włączenia w zasób. I tak: Auto, samolot, komputer nie odsłaniają się we własnej istocie, ale ze względu na swoją prędkość, pojemność, możliwości przeliczeniowe, cenę, wygodę w użytkowaniu zostają dostawione do potrzeb człowieka, potęgują jego moc. Niemal każdy z nich korzysta i niemal nikt nie zadaje sobie pytania, czym one są, co się w nich i przez nie ujawnia, a co się skrywa. Znaczące jest to, że większości rzeczy, które towarzyszą nam w codzienności, nie jesteśmy w stanie opisać, wykraczając poza kilka konstytuujących je i najbardziej rzucających się w oczy cech. Nie zrastamy się z nimi, a zatem nie pozwalamy się im odsonić⁵⁶.

Zestaw mimo tego, iż opiera swe istnienie na dążeniu do wstawienia całości bytu w jawność, okazuje się – zdaniem Heideggera – skrywaniem w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze nie dopuszcza on do głosu odkrywania jako *poiesis*, nie „pozwala wy-jawić się temu, co się wystacza” czy to samo z siebie (*physis*), czy też za sprawą działania człowieka (*téchne*)⁵⁷. Po drugie zestaw ukrywa własną istotę zakorzenioną w odkrywaniu, a tym samym własne odniesienie do prawdy: „Zestaw zastawia jaśnienie i władanie prawdy. Przesłanie, które posyła w dostawianie, jest przeto najbardziej skrajnym niebezpieczeństwem”⁵⁸.

Pozostając w obszarze nowożytnego przedstawiania bytu, nieskrytość rozumiemy nie tyle jako wybliskiwanie, wyłanianie się, wystaczanie,

⁵⁶ Interpretowany przez Heideggera R.M. Rilke pisał: „Jeszcze dla naszych dziadków „dom”, „studnia”, znajoma im wieża, nawet ich własna suknia, ich płaszcz były czymś więcej, czymś znaczącym, nieskończenie bliższym; prawie każda rzecz była naczyniem, w którym widzieli coś ludzkiego i coś ludzkiego dodawali. Teraz z Ameryki dążą ku nam puste, obojętne przedmioty, przedmioty-pozory, atrapy życia... Dom, w sensie amerykańskim, amerykańskie jabłko albo tamtejsza winorośl nie mają nic wspólnego z domem, owocem, winogronem, z którym związane były nadzieje i myśli naszych przodków” (R.M. Rilke, *Śpiew jest istnieniem*, przeł. B. Antochewicz, Wrocław 1994, s. 390-391).

⁵⁷ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 29.

⁵⁸ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 40.

wydobywanie, doprowadzanie do własnej istoty, ale jako bycie czymś obecnym, bycie przedmiotem, prezentowanie się w sobie. Istota prawdy, wyjaśniana przez Heideggera na gruncie greckiego słowa *aletheia* (ἀλήθεια) przyznaje pierwszeństwo skrywaniu, albowiem poddawana negacji „*léthe*” (λήθη) oznacza w języku greckim skrycie, zapomnienie. Dopiero poprzez zrozumienie i strzeżenie skrywania się, skrytości, można zrozumieć nieskrytość. Aby tak się stało, należy odnaleźć w skrywaniu coś więcej aniżeli negatywność, nieobecność, powstrzymywanie jawności. Już u początku filozofii skrytość, jako *apeiron*, *logos* czy platońskie idee, rozporządza każdorazowo jawnością i sama w nią wstępuje. Dziś jednak mówimy: ziemia skrywa złoża ropy, uranu, węgla. Rozumiemy to w określony sposób: człowiek nie wie o nich jeszcze lub nie rozpoczął jeszcze ich eksploatacji, ziemia zakrywa, dlatego należy w nią wtargnąć i wydrzeć to, co pragnie ona uczynić niedostępnym dla człowieka. Skrywanie nie jest wtedy ani chronieniem, ani udostępnianiem, lecz tylko zamknięciem, które w tym, co zgromadziło w sobie pozostaje niedostosowane do potrzeb ludzkości.

Język zawiera w sobie możliwość odsłonięcia innego znaczenia skrywania. Mówimy przecież: Łono kobiety skrywa w sobie płód, lecz skrywając, strzeże go przed przedwczesną jawnością i przygotowuje jego właściwe ukazanie się. Człowiek skrywa swoje emocje – jednak to one pozostają w nim w ukryciu, by jako grymas przerażenia, pożądania, gniewu ukazać się na jego obliczu czy w brzmieniu głosu. Słowa wraz ze swą mocą ukazywania pozostają ukryte w języku, otwierają się lub zamykają wraz z tym, co ma zostać wypowiedziane. Język także skrywa wiele słów, które odnajdują poeci. Istota tego, co udziela się przez słowo „człowiek”, pozostaje skryta, zakryta różnymi określeniami natury człowieka. Zimą ziemia skrywa się nie tylko poprzez pokrywą śnieżną i poprzez to, że zostaje skuta lodem, ale też w tym skrywaniu się, powstrzymaniu w sobie życia odkrywa się jako udzielająca je. Właściwie pojęte skrywanie – jak uwidacznia ten krótki przegląd – odsyła ku jawności, a jawność ku temu, co skryte.

Heidegger, objaśniając sens sentencji Heraklita φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ⁵⁹ (*physis kryptesthai philei*), łączącej w sobie słowo *physis* (φύσις) oznaczające wschodzenie, ujawnianie i *kryptesthai* (κρύπτεσθαι) oznaczające skrywanie, pisze: „Wschodzenie jako takie zawsze jest już przychylnie zamykaniu się. Skrywa się w nim. Κρύπτεσθαι jako

⁵⁹ Heraklit, *Fragment 123*.

chroniące skrywanie się nie jest samym tylko zamykaniem się, lecz ukrywaniem, w którym istotowa możliwość wschodzenia pozostaje przechowana i do którego należy wschodzenie jako takie. Skrywanie się zapewnia odkrywaniu się jego istotę. Skrywaniem się włada z drugiej strony powstrzymanie skłonności do odkrywania się⁶⁰. Właśnie ten ostatni rys skrywania się dochodzi do głosu w nowożytnym przedstawieniu świata – skrywanie jest przeszkodą, którą człowiek musi znieść, by stale rozszerzać ustanawiany przez siebie obszar jawności. Dodajmy, skrywanie powstrzymuje ludzką zdolność do odkrywania. Z drugiej strony, co jest konsekwencją jej podstawowej wykładni, skrytość jest stałym zamknięciem w sobie, nieokreślonym X kantowskiej rzeczy samej w sobie, drugiej strony tego, co przedstawialne⁶¹. Związek pomiędzy tym, co skryte i tym, co jawne dostępny jest w ramach dysjunkcji: albo skrytość zostaje wstawiona w jawność (obecność), albo wypchnięta poza związek z jawnością. Odwołując się do metafory światła, mamy do czynienia z jednej strony z samo-przejrzystą jasnością, z drugiej z najgłębszą ciemnością. Tymczasem, w interpretacji filozofa z Fryburga, prawda jest prześwitem, lecz nie na sposób mechanicznego dostawienia do siebie jasności i ciemności. Tam, gdzie wydarza się prześwit, mamy do czynienia z jednoczesnym rozświetleniem i zaciemnieniem, uwidocznieniem i zasłonięciem. Nieskrytość to także jawność skrytości jako takiej, np. tajemnicy. Włada ona wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jawnością i niejawnością – prawdą i fałszem, istotą i pozorem, wiedzą i niewiedzą.

Gdy człowiek nie dostrzega tego, co skryte i tego, co skrywające – nie dopuszcza do innego, bardziej pierwotnego sposobu ukazywania się. Wtedy też odkrywanie jawi się jako dostawianie nowych elementów zasobu; w nauce prawdziwe wypowiedzi dostawiane są do innych i porządkowane w system. Racjonalizm zmierza do odkrycia bytu w całości i przedstawienia go jako całości, ujmując istotę prawdy na podstawie charakteryzującego go przedstawiania. Nie dopuszcza on możliwości, iż władać nim może to, czego nie da się przedstawić, czego skutkiem staje się odsunięcie i zamknięcie jawności samego bytu.

⁶⁰ M. Heidegger, *Aletheia*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 240.

⁶¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 133.

Heidegger wielokrotnie wspomina o spustoszeniu ziemi⁶² – o miejscach, gdzie ziemia przestaje już skrywać ze względu na zestaw: tam, gdzie stała się całkowitym otwarciem, tam stała się też pustką, zatraciła swoją udzielającą życie moc. Innym obrazem „pustki” może być produkcja kulturalna. Popularne przedstawienie historii, filozofii, poezji, malarstwa czyni je ogólnodostępnymi, wstawia je w schematy interpretacyjne a zarazem pozbawia je inspirującej mocy. Wskazuje to na fakt, że człowiek, nastawiony na jawność wpisaną w jego potrzeby życiowe i kulturalne, zatraci ciekawość i otwartość w stosunku do bytu i innych ludzi, nie pozwala ukazać się temu, co istnieje w jego istocie. Podstawowa zależność wypływająca z rozumienia prawdy jako nieskrytości przedstawia się następująco: jeżeli każde ustawienie jest jednocześnie zastawieniem, a każde odsłonięcie zasłonięciem tego, co skryte, to w świecie, w którym dominuje zestaw, zastawiona zostaje skrytość, a wraz z nią nieskrytość.

Człowiek jako robotnik, także jako robotnik nauki, zostaje odarty z wrażliwości na inny rodzaj jawności zarówno w obrębie nauki, jak i poza nią. Zarastura wskazywał: „(...) widuję mianowicie ludzi, którym brak wszystkiego oprócz jednego członka, który jest w takich razach zwykle za wielki, ludzi, którzy niczem już więcej nie są tylko wielkim okiem, wielkim pyskiem, wielkim brzuchem, zgoła czembądz wielkim – kalekami na wywrót zwę ja takich”⁶³. Nastawiają oni samych siebie na jeden rodzaj widzenia i bycia widocznymi – jako że z wielką wyrazistością ujmują jeden aspekt bytu, redukują jego różnorodność do tego właśnie aspektu. Ów kaleka na wywrót „ma wszystkiego za mało, a jednego za wiele”⁶⁴, jednakże ludziom jawi się on jako „człowiek wielki, geniusz”⁶⁵. Z wielką przenikliwością i precyzją proces ten opisał Ortega y Gasset. Warunkiem rozwoju nauki jest specjalizacja, co powoduje pojawienie się badacza, który dobrze porusza się tylko w wycinku danej nauki. W stosunku do pozostałych dziedzin – bądź to na podstawie dokonań osobistych, bądź też na podstawie osiągnięć uprawianej przez siebie nauki lub typu nauk, do których ona należy – przyjmuje on postawę „wyniosłego ignoranta” zgłaszającego swe roszczenie do znajomości

⁶² M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 86-87; M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 21.

⁶³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zarastura*, przeł. W. Berent, Gdynia b.r., s. 163.

⁶⁴ Ibidem, s. 163.

⁶⁵ Ibidem, s. 163.

wszechrzeczy⁶⁶. Miara świata czyni stabilny, dający mu poczucie pewności fragment przedstawienia. Wprawdzie specjaliści, stosując mechaniczne procedury, zabezpieczają i rozwijają badania naukowe, jednak nie są w stanie ani kreować nowych teorii, ani obejmować całości badanej dziedziny. Rozwój nauki – jako że wiedza nie jest tożsama z mądrością – pociąga za sobą kryzys samej nauki, kryzys cywilizacji i kryzys człowieczeństwa⁶⁷.

Podkreślmy, że Heidegger nie upatruje źródła owego kryzysu w samej nauce, ale w tym, iż stała się ona narzędziem zestawu. Oba zresztą są – jak wiemy – zakorzenione w samym bycie, jego odsłanianiu, tyle że pozostają zamknięte na pierwotny sposób jego jawności. Nauka nie porusza się w obszarze prawdy jako nieskrytości, jest ona konstytuowaniem przedmiotu poznania, ustanawianiem bytu jako rzeczywistości i jej obróbką. Nauka „nie jest źródłowym działaniem się prawdy, lecz zawsze rozbudowaniem już otwartego obszaru prawdy, a mianowicie przez ujmowanie tego, co możliwie i koniecznie słuszne, a co pojawia się w jego obrębie. Jeżeli i na tyle, na ile nauka sięgając poza to, co słuszne, dochodzi do prawdy, tzn. do istotowego odsłonięcia bytu jako takiego, jest ona filozofią”⁶⁸.

Zauważmy, iż Heideggerowskie wyjaśnianie nauki na podstawie istoty techniki na nowo zespala różnorodne dziedziny nauk w jedność. Każda nauka jest techniczna; różnica pomiędzy naukami wynika po pierwsze z dziedziny przedmiotowej, po drugie ze sposobu ustawiania bytu pochodzącego z aspektu, pod jakim jest ujmowany. Techniczność nauki nie wypływa z praktycznego zastosowania tego, co teoretyczne, lecz ze struktury samej teorii⁶⁹. Nauki humanistyczne – historia, psychologia, socjologia, kulturoznawstwo, językoznawstwo, o ile są naukami, o tyle – podobnie jak matematyka, fizyka, ekonomia – wyzywają byt do określonego sposobu jawności⁷⁰. Zostają one zabezpieczone co do panującego w nich rygoru poznawczego, tj. metody, ujmują związki

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1995 s. 108-115.

⁶⁷ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1976, s. 1-17 i J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, s. 88-92, 114-115.

⁶⁸ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 43.

⁶⁹ F. Auerbach, *Entwicklungsgeschichte der modernen Physik, zugleich eine Übersicht ihrer Tatsachen, Gesetze und Theorien*, Berlin 1923, s. 4.

⁷⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 138.

przyczynowo-skutkowe, nastawione są na osiąganie wyników (odkrycia) i ich upowszechnianie⁷¹. W wymiarze zastosowania ich rezultatów dawno już stały się one elementami zestawu – kontrolowania przeszłości, sterowania procesami społecznymi, edukacją i kulturą, a także programowania przyszłości. Ich *humanitas* stanowi „fasadę” sugerującą, iż dokonuje się w nich odkrywanie i zabezpieczanie tego, co ludzkie. Współczesna nauka jako narzędzie zestawu nie jest nastawiona na prawdę w swojej dziedzinie, ale na zabezpieczanie jego środków. Tendencję tę wyraża podporządkowanie nauki kryterium użyteczności. Z tego też względu Heidegger podkreśla całkowitą nieużyteczność, a tym samym i nienaukowość filozofii⁷². Nauka, splątana podporządkowaniem zaspokajaniu potrzeb człowieka, pozostaje ślepa na aspekty bytu, które bezpośrednio nie wiążą się z użytecznością. Redukując związek z teorią, osłabia też w konsekwencji związek z prawdą, oplatając człowieka zasłoną iluzji. Jednocześnie tam, gdzie nauka zbliża się do prawdy, traci nastawienie na użyteczność.

Powtórzmy: zestaw jest wyzwaniem, które każe bytowi jawić się w określony sposób – czy to jako przedmiotowość, czy to jako użyteczność, czy też – jak np. w przypadku ciała człowieka – jako atrakcyjność. Ten sposób zostaje mu udzielony przez sam byt. Zestaw jest zarówno odkrywaniem bytu przez człowieka, jak i odkrywaniem się samego bytu. Mówiąc ściślej, jeden z aspektów jawności bytu zostaje uznany za tożsamy z jego istotą, człowiek jest przez niego wiedziony, a gdy pozostaje w niego zapatrzony, ulega jego zwodniczej mocy. By to wyjaśnić, powróćmy do słów Zaratustry: „oko” czy „ucho” mogą rozrastać się do niebotycznych rozmiarów, bo świat jest widzialny, słyszalny. Nie jest on zarazem tylko widzialny albo tylko słyszalny. Tym samym Heidegger ukazuje możliwość wykroczenia poza zestaw jako jedyny sposób odkrywania; owo wykroczenie dokonuje się poprzez odwrócenie pozycji człowieka względem bytu. Człowiek odkrywa na sposób zestawu tylko dlatego, że byt pozwala się mu tak odkrywać. Aby zrozumieć sens tego przesłania, musi wykroczyć poza „samego siebie”, poza doświadczenie całości istnienia jako obecności. Człowiek należy tym samym do nieskrytości, ponieważ dostrzega, iż rozporządza nim to, co skryte w zestawie – to, czego nie da się obliczyć, na co nie można liczyć, ale z czym należy się liczyć. Skoro odsłonięte zostaje odkrywanie jako istota techniki, to wyznaczona zostaje droga do wywłaszczenia

⁷¹ Ibidem, s. 139-151.

⁷² Ibidem, s. 47-51.

techniki i nauki z roli narzędzia zestawu: „pewnego dnia, wskroś wszystkiego tego, co techniczne, istota techniki zacznie istoczyć w wydarzeniu prawdy”⁷³.

Zdaniem Martina Heideggera żadna z nauk sama z siebie i swoimi metodami nie potrafi rozpoznać swojej istoty (nie istnieje przecież ani „matematyka matematyki”, ani „psychologia psychologii”). Myślenie naukowe pozostaje dla samego siebie niejawnie co do swojego rodowodu oraz istoty; aby uchwycić swój sens potrzebuje ono filozofii. Genetyczny i istotowy charakter powiązania nauki i filozofii można zobrazować za pomocą koła: nauki wyrastają z filozofii, oddalają się od niej i powracają. W ruchu tym transformacji ulega zarówno filozofia, jak i nauka. Tym samym filozofia nie jest martwym punktem, od którego rozpoczyna się ruch i do którego powraca, tak jakby mogła ona oczekiwać na powrót nauk niczym ojciec na skruszonego syna marnotrawnego. Filozofia jest tym, co skryte nauki, zarówno jeżeli idzie o genezę, jak i o istotowe odniesienie do bytu. Filozofia jako metafizyka nastawia nauki na odkrywanie prawdy, wpłata je w dzianie się prawdy – udzielanie się jawności bytu. Zarazem sama filozofia, aby ująć ową jawność, przekształca się już to w nauki szczegółowe, już to w naukę o samej sobie – historię filozofii. O ile nauki są czymś innym aniżeli filozofia, o ile są poznaniem prześcigającym ją w zdolności przedstawiania bytu, o tyle też stanowią spełnienie jej istoty. Nauka i filozofia w swym najdalszym oddaleniu stają się sobie najbliższe, tak jak „ruch”, który spaja dwa punkty średnicy okręgu, docierając do tego, co przeciwległe i najdalej usytuowane, zawraca zarazem ku punktowi wyjścia. Nauka i filozofia kierują się ku sobie z przeciwnych stron, pod warunkiem że filozofia przestała być już metafizyką⁷⁴, według której idealność wyznacza prawomocny horyzont jawności bytu, a nauka nie zamyka się w swej jednostronności i otwiera na to, co nieprzedstawialne. Filozofia – podsumujmy – nie jest nauką, ale w swej istocie pozostaje z nią dwojako spojona. Z jednej strony jako uruchamiająca dynamikę i istotę nauki podstawa (metafizyka), z drugiej jako odsłaniający sens i granice nauki namysł. Bez filozofii nauka nie może być tym, czym jest.

W odniesieniu do nauk pojawiają się pytania: czy i w jaki sposób to, co nieprzedstawialne ujawnia się w nich samych? Czy i w jaki sposób kierują się ku filozofii? Czy nauka, należąc do zestawu, zastawia też

⁷³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 37.

⁷⁴ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, s. 75-99.

całkowicie istotę rzeczy? Wystarczy tutaj wskazać na twierdzenie Gödla ukazujące niemożliwość konstrukcji systemu aksjomatycznego, którego wszystkie twierdzenia mogą zostać udowodnione na gruncie tego systemu. Zasada nieoznaczoności Heisenberga może wskazywać na rozłączność perspektyw przedstawiania, niemożliwość opisanie bytu łącznie we wszystkich charakteryzujących go parametrach. Wspomnijmy jeszcze nieświadomość w psychologii, genialność w estetyce i teorii literatury, wielkość w polityce i historii, boskość w historii religii i teologii, język naturalny w językoznawstwie. Namysł nad nauką jako taką lub nad poszczególnymi naukami prowadzi do pytań o to, co pozostaje skryte, a jednocześnie umożliwia dany kształt jawności. I tak, historia może prowadzić do namysłu nad dziejami jako udzielaniem się prawdy, historia filozofii przygotować grunt – jak pokazują to Heideggerowskie interpretacje – do ponowienia i odczytania w nowym świetle podstawowych pytań filozofii, fizyka prowadzi do refleksji nad przyrodą (S. Hawking), psychologia nad *psyche* (S. Freud, C.G. Jung), językoznawstwo nad językiem (J. Derrida, U. Eco), socjologia nad społeczeństwem, człowiekiem i kulturą (M. Weber, P. Bourdieu). Wszędzie tam myślenie przestaje być teoretycznym przedstawianiem bytu, a staje się jego *theôria*.

Droga do istoty rzeczy odbywa się zatem nie w jakiejś grupie nauk, które dzięki swej metodzie uzyskują bardziej precyzyjny dostęp do bytu, ani też w nauce samej, która nawet jako suma nauk nie wyczerpuje całości, a raczej poprzez same nauki w ich dosięganiu tego, co nieprzedstawialne i bycia przez nie osiąganym. Heidegger wskazuje, iż nauki nie mogą objąć swoim przedstawianiem całości eksplorowanej przez nie dziedziny przedmiotowej. Kierując się ku jawności, napotykają skrytość: „Ta niezdolność nauk nie opiera się na tym, że ich nastające zabezpieczanie nie ma końca, lecz na tym, że z zasady uprzedmiotowienie (...) zawsze pozostaje tylko *jednym* ze sposobów wystaczenia, na jakie wymieniona obecność może się wprawdzie zjawiać, ale nie musi się zjawiać bezwarunkowo”⁷⁵.

Heidegger, rozpoznając metafizyczną genezę nauki, uwalnia ją od metafizycznego zakotwiczenia i wyzwala ją do myślenia: „Chociaż nauki na swoich drogach i swoimi środkami nie mogą dotrzeć do istoty nauki, to przecież każdy badacz i nauczyciel nauk, każdy przechodzący wskroś nauki człowiek jako istota myśląca potrafi się poruszać po różnych

⁷⁵ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, s. 56.

płaszczyznach namysłu i trzymać go w pogotowiu”⁷⁶. To poruszanie się jest możliwe, o ile zostaje otwarta istota techniki w głęboko przenikającej ją dwuznaczności: z jednej strony zdolności do odkrywania prawdy, z drugiej do jej ustawiająco-podstawiającego zastawiania. Istota techniki pozostaje zatem w korelacji względem istoty samego bytu i myślenia.

Dwoistość myślenia

Heidegger, omawiając powiązanie słowa „rozważanie” (*Betrachtung*) z myśleniem naukowym, ale i rozważaniem o dziele sztuki, zauważa: „Mówimy też o rozważaniu jakiegoś obrazu, którego widok robi na nas wrażenie. Przy takim znaczeniu słowo „Betrachtung” pozostaje bliskie oglądaniu i wydaje się znaczyć jeszcze to samo, co wczesna *θεωρία* Greków. „Teoria” wszelako, za którą uważa się współczesna nauka, jest czymś z istoty odmiennym od greckiej *θεωρία*”⁷⁷. Nauka transformuje rozważanie, przyznając rzeczy należną jej wagę i uznając jej istotę, w rozpatrywanie – przeglądające obrabianie rzeczy. Obszarem, w którym może zostać rozpoznany sens techniki, tj. jej powiązanie z prawdą jako nieskrytością, staje się dla Heideggera sztuka, która budzi w człowieku skłonność do namysłu.

Czy droga do istoty nauki poprzez sztukę nie jest łączeniem tego, co przeciwstawne i co wzajemnie się odpycha (wyklucza)? Czyż skrajnym przeciwieństwem naukowca i człowieka techniki (inżyniera) nie jest artysta, a ścisłości rozumowania wolność tworzenia? Oba są – w interpretacji Heideggera – sposobami ukazywania i ukazywania się prawdy, z tym że w sztuce – wielkiej sztuce⁷⁸ – zachował się jej pierwotny sens. O ile mamy do czynienia z dziełami sztuki, o tyle też mamy do czynienia z przywodem prawdy w dzieło⁷⁹ – dzianiem się prawdy. Zdaniem Heideggera w dziele sztuki ukazuje się nie tyle samo przedstawienie, ale to, co z nim wydobywa się na jaw. Dzieło sztuki urządza miejsce nieskrytości prawdy, stanowi miejsce, z którego prawda ujawnia się jako piękno. Prawda odkłada się w dzieło sztuki. To, co

⁷⁶ Ibidem, s. 61.

⁷⁷ Ibidem, s. 48.

⁷⁸ J. Taminiaux, *Intersection between four Phenomenological Approches of the Work of Art*, [w:] *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ed. S.T. Eyzaguirre, Las Condes 2008, s. 18.

⁷⁹ S.L. Bartky, *Heidegger's Philosophy of Art*, “British Journal of Aesthetics” 9 (1969), s. 361-363.

odłożone nie jest też bezpośrednio widoczne, lecz posiada zdolność do uwidaczniania się. Nie jest zatem tak, że natkniemy się na dzieło lub zostajemy z góry powiadomieni o dziele sztuki, które ni stąd, ni zowąd olśni nas swoją istotą. Dzieło wymaga namysłu (*Besinnung*) i wywołuje namysł. Swym pięknem daje ono, czy wręcz przymusza do myślenia, które wydobywa zawartą w nim prawdę. Odbiór dzieła sztuki polega nie tyle na przeżywaniu, co na oglądającym myśleniu, doprowadzającym do ukazania się tego, co skryte.

Przykładem takiego rozważania jest Heideggerowska analiza obrazu van Gogha *Buty*. Obraz przedstawia parę starych, zniszczonych butów. Ich zniszczenie jawi się jako wysłużenie, zużycie w pracy człowieka na roli. Poprzez buty rozwiera się świat chłopa z jego biedą, radością, znojem i świętem. Ta para butów nie zostaje porzucona, lecz ustawiona z nabożną czcią, towarzyszy człowiekowi mimo tego, iż dawno przestała być przydatna, należy do jego istoty. Poprzez nie ujawnia on samego siebie, dlatego je zachowuje. Heidegger konkluduje: „Obraz van Gogha wyjawia to, czym naprawdę *jest* narzędzie, para chłopskich butów. Ów byt wkracza w nieskrytość swojego bycia”⁸⁰. Wyjawia on nie tylko istotę narzędzia, polegającą na jego niezawodności. Wyjawia on też grę pomiędzy narzędziem a rzeczą niepozwalającą narzędziu – wytworowi techniki – zastygnąć w jego byciu li tylko narzędziem.

Namysł umożliwia odsłonięcie się stanowiącego wewnętrzną osnowę dzieła sporu skrytości i nieskrytości. Dzieło bowiem skrywa nie tylko w sobie, ale też samym sobą. Zdaniem Heideggera film Akiry Kurosawy *Rashomon* przedstawia świat japoński, który dla europejskiego i amerykańskiego odbiorcy, przenoszącego obraz w właściwą dla przedstawiania matrycę interpretacyjną, może pozostać niejawnym, gdyż widz ów szuka istoty w wyrazności przedstawienia, realizmie, spójności fabuły. Tymczasem Kurosawa, pozostając w kręgu tradycji teatru No, za znaczące uznaje to, do czego nie zwykliśmy przywiązywać większej wagi: milczenie, ciszę, pustkę, gest wykraczający poza wskazywanie konkretnego przedmiotu, a przenoszący w wyłanianie się wszelkiej przedmiotowości⁸¹. Jednocześnie *Rashomon*, odsłaniając świat japoński, skrywa go, jako że został on „ujęty jako przedmiot dla obiektywu i specjalnie tak ustawiony, aby do niego pasował”⁸². Świat ów został przedstawiony za pomocą środków prezentacji właściwych dla

⁸⁰ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, s. 22.

⁸¹ M. Heidegger, *Z rozmowy o języku*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 80-82.

⁸² *Ibidem*, s. 81.

cywilizacji Zachodu, niejako dopasowany do sposobu widzenia Europejczyka. Jeżeli *Rashomon* dopuszcza do jawienia się świata japońskiego, to zarazem powstrzymuje ową jawność, wskazując poza samego siebie. I być może ze względu na problematyzację samego przedstawiania – przypomnijmy, że każdy z narratorów tyleż uprzystępnia prawdę, co zamyka do niej dostęp – właśnie to dzieło Kurosawy cieszyło się szczególną estymą Heideggera.

Namysł – jak pokazują oba przykłady – nie dokonuje się w ramach rygoru określającego myślenie naukowe. Nie dokonuje się on nawet w ramach rygoru wyodrębniającego estetykę z pozostałych dyscyplin filozoficznych. Dotyka on jednak tego, co fundamentalne, bez związku z czym wszelka jawność osuwa się w przedmiotowość czy pozór. Myślenie takie nie posiada także schematu zabezpieczającego wymierność i skuteczność jego postępowania, schematu dającego się przenieść z jednej dziedziny w inną. Nie można go przyspieszyć, tak jak specjalizacja, zastosowanie komputerów czy rachunku logicznego przyspiesza osiąganie rezultatów w nauce. Heidegger podkreśla: „Myślenie kontemplacyjne wymaga od nas, byśmy nie obstawali jednostronnie przy jakimś wyobrażeniu oraz byśmy nie pędzili w kierunku jakiegoś wyobrażenia nieustannie jednym i tym samym torem. Myślenie kontemplacyjne wymaga od nas, byśmy się zapuszczali w to, co na pozór zupełnie nie jest spójne”⁸³. Wymogiem myślenia jest także – dodajmy – zdolność do pozostawania w źródłowej niejednoznaczności. Dopuszcza ono do jawienia się istotę rzeczy, podążając jej drogą, tj. właściwym dla niej sposobem jawności; ta „droga” stanowi zarazem jedyne kryterium jego słuszności. Myślenie kontemplacyjne nie uchyla się od tego, co wplata się w codzienność człowieka, czego przykładem są Heideggerowskie analizy istoty mostu, dzbana lub zamieszkiwania. Namysł może być także „myśleniem o myśleniu” nauki, o ile otwiera jej istotę.

Namysł posiada w swej istocie sokratejski charakter – jest otwarty na uobecnianie tego, co skryte i nie powierza go przedstawieniu. Takie myślenie pozostaje bezproduktywne – nie przynosi ono bezpośrednio użytecznych rezultatów ani w dziedzinie poznania, ani w działaniu. Jest skierowane na siebie (autoteliczne); jego rezultatów nie można oddzielić od samego myślenia – to, co odsłonięte ukazuje się, o ile jest odsłaniane. Jak wiemy z *Uczty* Platona, to Sokrates naucza myślenia, które

⁸³ M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, s. 16.

każdorzazowo wykracza poza posiadaną wiedzę i które każdorzazowo traci to, co uzyskuje⁸⁴. W myśleniu człowiek pociągany jest poprzez to, co ustawicznie się mu wymyka. Myślenie wysuwa się poza siebie, kiedy usiłuje to, co się mu ukazuje, przedstawić – zamknąć w tym, co jawne: „Gdy człowiek umyślnie ciągnie ku czemuś, wtedy myśli, jeśli nawet jest bardzo oddalony od wymykającego się, jeśli nawet wymykanie się pozostaje jak zawsze zasłonięte. Sokrates przez całe życie, aż do śmierci nie robił nic innego poza tym, że stawał w przeciągu tego ciągu i w nim się utrzymywał. Dlatego jest najczystszy myślicielem Zachodu. Dlatego niczego nie napisał. Ten bowiem, kto zaczyna pisać na gruncie myślenia, nieuchronnie musi upodobniać się do ludzi, którzy przed zbyt silnymi przeciągami uciekają na odwieczną. Jest tajemnicą skrytych jeszcze dziejów, że wszyscy myśliciele Zachodu po Sokratesie, nie ujmując niczego ich wielkości, musieli być takimi uciekinierami. Myślenie przeszło w literaturę. Przesądziło to o losie zachodniej nauki, która od średniowiecznej *doctrina* przeszła do nowożytnej *scientia*. W tej postaci wszystkie nauki w dwojaki sposób wyłoniły się z filozofii. Nauki powstały z filozofii i odeszły od niej, kiedy musiały ją opuścić. Wyłonione w taki sposób nigdy już nie będą mogły same z siebie, jako nauki, dokonać kroku wstecz, w swoje źródło”⁸⁵. Wskażmy, że takiego rozdwojenia myślenia na myślenie odsłaniające to, co skryte i ustalające jego jawność (myślenie efektywne) oraz myślenie ujmujące samo odsłanianie się (myślenie bezproduktywne) pozostają świadomi najwięksi myśliciele: Platon (*dianoia*, *noesis*), Arystoteles (dowodzenie, intuicja intelektualna), Plotyn (kontemplacja umysłu, ekstaza), Kartezjusz (myślenie przedstawiające, przebiegające w obszarze już ugruntowanej filozofii pierwszej, myślenie medytatywne), Kant (intelekt i rozum), Hegel (rozsądek i rozum)⁸⁶.

Heidegger, odwołując się do fragmentu *Poematu dydaktycznego* Parmenidesa⁸⁷, oddaje istotę myślenia, wyjaśniając greckie słowo *noein*

⁸⁴ Plato, *Symposium* 203b-204b, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

⁸⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 61-62.

⁸⁶ Platon w *Liście siódmym* wskazuje na charakter tego myślenia i trudności związane z jego uzewnętrznieniem (Plato, *Epistulae* 341b-344e, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903).

⁸⁷ Fragment 6 przekłada się zazwyczaj: „Trzeba powiadać i myśleć, że byt jest”. Ostateczna wersja Heideggerowskiego tłumaczenia tego fragmentu brzmi następująco: „Tym samym bowiem jest branie-pod uwagę, jak również wyistaczanie wyistaczającego się” (M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 157).

(*voeîn*) w jego powiązaniu z *légein* (λέγειν)⁸⁸. *Noein* oznacza „biorący pod uwagę odbiór”. Myślenie jest myśleniem, o ile pozostaje w mocy tego, co daje do myślenia. Cóż jest jednak brane pod uwagę i odbierane? W tekście Parmenidesa myślenie i mówienie zostają przyporządkowane bytowi – *eón* (ἐόν). Heidegger przekłada *eón émmenai* (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι⁸⁹) jako „wyistaczanie wyistaczającego się”, które z kolei jest „dwoistością bytu i bycia”, rozróżnieniem jawności i tego, co ją wyjawia, czy raczej jej wyjawiania się⁹⁰. To rozróżnienie jest także różnicą, która egzystuje w łonie samego myślenia.

Uwzględniając greckie i łacińskie określenie prawdy jako *aletheia* i jako *veritas*, a także powiązanie myślenia przedstawiającego z łaciną⁹¹, można prawomocnie rozróżnić myślenie „aletheiczne”, zorientowane na bycie w prawdzie, i myślenie „werytatywne”, ukierunkowane na poznanie i posiadanie prawdy. W pierwszym dokonuje się „skupiające się doprowadzanie-się-do-określonego stanu w zbiorczym skupieniu”⁹², przywódnienie do jawienia się, przechodzenie pomiędzy skrytością i jawnością. Porusza się ono tam, gdzie nie został ustalony jeszcze obszar jawności bytu. Odślania – ale nie zatrzymuje w sobie, odkrywa, ale i skrywa. Pozostaje w obrębie żywiołu myślenia, tj. tego, czym człowiek nie może zawładnąć, co bierze człowieka w posiadanie, a następnie pozostawia samemu sobie. Jako żywioł jest też tym, co życiodajne i niebezpieczne zarazem. Myślenie takie usiłuje jak najdłużej wytrwać w pytaniu, które uruchamia jego żywioł. Ustawicznie powraca do władającego nim pytania, ugruntowuje samo siebie w problematyczności⁹³.

Tymczasem myślenie werytatywne przebiega w kręgu określonej już postaci jawności bytu, obierając sobie za cel jej dalsze ustalenie. Dlatego porządek tego myślenia może przybrać postać linearną: przechodzenia od tego, co uwarunkowane do tego, co jest warunkiem, lub od racji do następstwa. Myślenie takie może być sprawdzane i kontrolowane, organizowane i projektowane. Przebiega ono od pytania do odpowiedzi, nastawione jest na rozwiązywanie problemów i generowanie

⁸⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 117-158.

⁸⁹ Parmenides, *Fragment 6*.

⁹⁰ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 159.

⁹¹ M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1992, s. 57-72.

⁹² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 168.

⁹³ T. Drewniak, *Idea problematyczności filozofii a „Kryzys europejskiego człowieczeństwa...” Edmunda Husserla*, [w:] *Oblicza racjonalności*, red. Z. Ambrożewicz, Opole 2005, s. 52-60.

wniosków. Może być ono przedmiotem przedstawiania i dysponowania: można je rozpoczynać, kończyć, stosować⁹⁴.

To, co czyni możliwym wszelkie warunkowanie, samo jednak obce jest warunkowaniu. Warunkowanie jest odsuwaniem się od rzeczy i odsuwaniem jej od siebie. Tymczasem w żywiole myślenia nie obowiązuje zasada rozpatrywania rzeczy ze względu na coś i pod jakimś względem. Ma ona zostać ukazana w samej sobie, a nie sprowadzona do tego, co wobec niej inne. Róża w rozważanym przez Heideggera powiedzeniu Angelusa Silesiusa⁹⁵ ukazuje się w swojej pełni „bez dłaczego”, dla bycia sobą nie potrzebuje dostarczenia żadnych racji. Jest w pełni sobą, o ile pozostaje w sobie, a nie wtedy, gdy staje się przedmiotem przedstawienia⁹⁶. Różnica pomiędzy myśleniem aletheicznym i myśleniem werytatywnym oraz związanymi z nimi rodzajami jawności uwidacznia się następująco: „Przejawianie w pierwszym sensie – podkreśla Heidegger, odwołując się do przestrzennej metaforyki – wydziera dopiero przestrzeń. Przejawianie w drugim sensie doprowadza już tylko do planowego mierzenia przestrzeni”⁹⁷.

Myślenie aletheiczne i myślenie werytatywne należą do tej samej gry, ale przebiegają na różnych jej poziomach. W wykładzie *Zasada racji* Heidegger przypomina, że we fragmencie Heraklita istota świata przedstawiona jest jako bawiące się, grające w warcaby dziecko⁹⁸. Gra włada zatem wszystkimi odniesieniami, przede wszystkim stosunkiem jawności i niejawności⁹⁹: „Bo’ ginie w grze. Gra jest bez ‘Dłaczego’. Gra, gdy gra. Pozostaje tylko gra: to, co najwyższe i najgłębsze”¹⁰⁰. Myślenie o tyle ujmuje to, co ze sobą współgra, o ile samo współgra, tj. odbiera to, co jest zagrywane – wyprowadza na jaw. Zagrywka – pierwotne otwarcie się gry – zawiera w sobie przekaz i zaproszenie do gry, do odegrania. Myślenie należy tutaj do gry, która nim rozporządza; gry, która nie toczy się o coś i dla czegoś, gry, która nie zmierza do tego, aby ją zakończyć. Jednak w takiej grze nie chcemy i nie potrafimy

⁹⁴ D.F. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis 1992, s. 199.

⁹⁵ „Róża jest bez dłaczego; rozkwita, bo rozkwita, / Na siebie nie zważa i czy ją widzą nie pyta” (cyt. za B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 134).

⁹⁶ M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 53-62.

⁹⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 169.

⁹⁸ Heraklit, *Fragment 52*: αὐὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆης.

⁹⁹ M. Rosner, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht 2003, s. 145-146.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 154.

uczestniczyć, wchodząc w nią nie utrzymujemy się w grze. W niej bowiem wygrywa się nie poprzez zakończenie, ogranie przeciwnika – taką strategię przyjmuje metafizyka i myślenie przedstawiające – ale poprzez takie utrzymanie się w grze, które wytwarza wzajemną odpowiedniość (współgrę).

Jeżeli zagrywka rozpoczyna grę, to odegranie konstituuje jej jakość, wprowadzając grę w określoną strukturę. I tak metafizyczne „odgrywanie” jest wymuszaniem zjawienia się w swej istocie. Jest – opartym na przemocy – przechodzeniem od tego, co jawne do tego, co skryte. Bycie zagrywa samo siebie w kierunku człowieka, udzielając mu jawności. Człowiek odgrywa, ujmując jawność i usiłując wtłoczyć w nią całość bytu. Paradoksalnie, przyspieszając grę i ogrywając bycie, zgrywa samego siebie, oddala się od jej istoty; staje się uboższy, albowiem mniej widzi, mniej rozumie. Stawką w tej grze jest sam człowiek, lecz im bardziej ujmuje grę poprzez samego siebie, umieszczając siebie, swoje interesy w jej centrum, tym mniejsze są jego szanse na uchwycenie jej istoty. Zawładnięcie polem gry, wyeliminowanie tego, co przeciwstawne powstrzymuje grę, po czym powoduje jej powrót w takiej postaci, która zmiata grającego. Gra toczy się bowiem dla niej samej, jej intensywność wzrasta, gdy stanowi ona współgrę – dostosowywanie (się) różnorodności, wtedy też może się ona harmonijnie toczyć. Wtedy też grający – podobnie jak muzyk, który wygrywa i odgrywa melodię – nie dąży do tego, aby ją zgrać, ale by ukazać jej istotę¹⁰¹.

Heidegger, odwołując się do fragmentów Heraklita, ujmuje *logos* od strony *physis*: wschodzącego i władającego wystaczania¹⁰². Jako że jawnością rozporządza u Heraklita spór – *polemos*¹⁰³, *logos* jest zbiorczym skupieniem bytu samego, skupieniem tego, co przeciwstawne

¹⁰¹ Taki sens myślenia jest trudno uchwytny i tak dalece niepoważny, ponieważ *bezinteresownie* grają i bawią się dzieci, a w dorosłych taka postać aktywności jest przejawem dzieciennienia, iż nie wiadomo, czy zasługuje on w ogóle na uwagę. Myślenie nie jest procedurą a postawą, jest możliwe na gruncie przeistoczenia człowieka. Wymaga oduczania się powagi jako oddalenia od tego, co przyziemne i nabywania odwagi do dostrzegania i przyjmowania tego, co zwyczajne. Jak wskazuje M. Kostyszak: „Aby wstąpić w światy koliste i nie drżącego serca (Parmenides), trzeba na nowo przebłagać – postawami, modlitwami, celebracją, rytuałem – lotną naturę myślenia. Radość nazywania i taniec odcieni. Szkoła niuansów. Uniwersytet dojrzałych, pełnych w słońcu uczuć” (M. Kostyszak, *Istota techniki. Głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998, s. 183).

¹⁰² M. Heidegger, *Heraklit*, Frankfurt am Main 1979.

¹⁰³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 135.

i tylko w takim skupieniu ujawniającym swoją istotę. Zachodzi istotowe powiązanie pomiędzy językiem i samym byciem – język stanowi przemoc wobec bycia i przywodzi je w jawność. To język umożliwia grę myślenia i bytu, wydobywając jego istotę na jaw i usiłując zatrzymać ją w jawności. Ale i tym samym rozwija grę w kierunku metafizyki, popadając w pozór, zgodnie z tragicznym prawidłem określającym granice panowania przemocy: „Gdzie język przemawia jako skupienie używające przemocy, jako poskramianie tego, co przemożne, i jako strzeżenie, tam – i tylko tam – konieczne są również nieskrępowanie i strata. Toteż język jako działanie się jest zawsze i stale gadaniną, zasłanianiem bycia zamiast otwierania, rozprasaniem się w niestosowności zamiast skupiania się na strukturze i stosowności”¹⁰⁴. Istota języka pozostaje zatem otwarta zarówno na metafizyczno-techniczne zaprojektowanie, jak i na poetyckość, aletheiczność. Tu i tam myślenie i mówienie jest powiązane z przemocą. Jednakże myślenie jako *noein* jest zadawaniem gwałtu byciu, które w tej gwałtowności zostaje przewyciężone, jest przymuszaniem, ale otwartym na własne odwrócenie, tj. bycie przymuszonym do wyjawienia tego, co się otwiera. Tylko takie myślenie przeistacza się w receptywność – *theôriê*, stając się przyswojeniem rozporządzającej wszystkim istoty.

Aneks I. Racjonalizm i tragedia

Zauważmy, iż „poetyckie” wydobywanie prawdy zachodzi wszędzie tam, gdzie język wykracza poza zwyczajność, gdzie zespala ze sobą to, co przeciwstawne, gdzie swą paradoksalnością i niesamowitością rozszczelnia własne obwarowanie regułami zdrowego rozsądku i gramatyki, czyniąc możliwym prześwit samego bycia. Taki charakter mają w interpretacji Heideggera fragmenty Anaksymandra, Heraklita i Parmenidesa. Przejście od potęgującej się mocy człowieka do ukazania się tego, co boskie rozświetla Heidegger poprzez odczytanie pierwszego *stasimon* z *Antyfony* Sofoklesa: człowiek jako „deinotaton” staje się miejscem jawności splecenia *téchne* i *dike*, *logos* i *physis*, wywierania przemocy i podlegania jej, wyjawiania bytu i przeistoczenia się w jego przejaw.

Nim przystąpimy do prezentacji tej korelacji, zaznaczmy, że tragedia grecka zajmuje w filozofii niemieckiej po Kancie szczególne miejsce. Staje się ona punktem odniesienia w wyjaśnianiu rodowodu

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 160.

nowożytniej rozumności, jak i w konstytucji projektu jej przewycięzenia. Rozważmy bliżej – odwołując się do podziału wprowadzonego przez Christopha Menkego – zarysowujące się tu dwa podstawowe pola semantyczne, w których myśliciele XIX i XX-wieczni sytuują problem tragedii. Jest to po pierwsze reprezentowany przez F. Schlegla, F.W.J. Schellinga i G.W.F. Hegla paradygmat modernistyczny¹⁰⁵, w świetle którego tragedia ukazuje się w ścisłym związku z poprzedzającą nowożytność postacią kultury. Nie może ona – w przeciwieństwie do filozofii – istnieć poza *polis*¹⁰⁶. W świecie greckich *poleis* wyłania się, a ściślej mówiąc, zarysowuje się jako *telos*, autonomiczna (samoświadoma) subiektywność (indywidualność)¹⁰⁷. Pierwotnie kształtowana przez i na rzecz wspólnoty politycznej, staje się ona następnie świadoma *swego* myślenia i działania, powoduje też, zwracając się przeciw *polis*, jej upadek.

Rozumność jako poszukiwanie idealnej miary dąży do przekształcenia rozdartego w sobie i określającego działanie bohatera tragicznego świata tradycji w rozumną i uporządkowaną postać istnienia – świata, który nie *odtwarza konfliktów*, a w konsekwencji nie jest przez nie, jak było to w przypadku greckich *poleis*, unicestwiany, ale *je rozwiązuje*, modyfikując zarazem człowieka, jak i rzeczywistość, w której on żyje. Przekroczenie tragicznego horyzontu myślenia wiąże się więc z „odczarowaniem”, racjonalizacją świata, wyrażającą się w dążeniu do ustanowienia życia

¹⁰⁵ Menke posługuje się pojęciem paradygmatu romantycznego (*romantic paradigm*), jednakże w języku polskim określenie to wydaje się być nieczytelne, szczególnie z tego względu, iż jego przeciwieństwo – paradygmat mityczny (*mythical paradigm*), nakłada się nań znaczeniowo – właśnie romantyzm wydobywa i usiłuje uchronić przed roszczeniami racjonalności „mityczną” warstwę świata. Dlatego, biorąc pod uwagę istotę obu struktur znaczeniowych, proponuję zmianę określających ich kategorii na odpowiednio: paradygmat modernistyczny i postmodernistyczny (zob. Ch. Menke, *The Presence of Tragedy*, „Critical Horizons” 5 (2004), s. 203-206).

¹⁰⁶ Schlegel i Hegel podkreślają różnicę jakościową pomiędzy tragedią grecką a tragedią nowożytną. Pierwszy za formę literacką odpowiadającą nowożytności uznaje powieść, drugi dramat (zob. F. Schlegel, *Studienausgabe*, Paderborn 1988, Bd. 5, s. 187 oraz G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, Berlin-Weimar 1976, Bd. 2, s. 572-586).

¹⁰⁷ Agamemnon w *Iliadzie* przypisuje źródło swego działania, wywołującego spór z Achillesem i ściągającego klęskę na Greków, *áte*, mocy, której nie może się przeciwstawić. On i jego towarzysze uznają prawomocność wypływającego z *áte* działania, jego ludzki wymiar. Konsekwentnie kultura grecka, a wraz z nią i filozofia, będą zmierzały do przypisania rozumowi (świadomości) roli decydującej w określaniu postępowania człowieka (E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 11-209).

rozumnego – konstytucją rozumności jako nieskończonego horyzontu istnienia, poznawania i działania, skutkiem czego ma być panowanie przez człowieka nad swoim życiem oraz nad światem. Owa rozumność jawi się jako ideał warunkujący przekształcanie życia indywidualnego i zbiorowego. Teleologiczna idea rozumu, wprowadzając napięcie pomiędzy tym, jaki człowiek jest, a tym, jaki powinien być, umożliwia też świadome kierowanie działaniem, a tym samym stały rozwój ludzkiej etyczności i rozumności. Tragiczny konflikt wypływa z niezdolności obu stron do zrozumienia, uznania i przyswojenia sobie tego, co inne, ich rzeczywistej przynależności do wspólnego określenia (jedności pojęcia). Niemożliwość ta znajduje podstawę w rozdwojonej strukturze świata tragicznego, jest zatem niemożliwością onto-logicznej natury i dopiero wraz z upadkiem tego świata zostaje zniesiona.

Drugi sposób ujęcia tragedii stanowi paradygmat postmodernistyczny, w który wpisują się rozważania F. Hölderlina, F. Nietzschego, M. Webera, C. Schmitta, a także M. Heideggera¹⁰⁸. W jego świetle tragedia, a ściślej mówiąc to, co tragiczne jawi się jako postać wiedzy wyrażająca postnowoczesną świadomość, przekonanie o niemożliwości racjonalnego rozwiązania konfliktów generowanych przez nowożytność. Tragiczność odpowiada ponownemu odkryciu skończoności rozumu ludzkiego i doświadczeniu, iż los człowieka określany jest poprzez niezależne od jego woli moce, które pozostają w nieustannym konflikcie, a jednocześnie są równoważne pod względem ontologicznym i aksjologicznym¹⁰⁹. Nowożytność rozparcelowuje chrześcijański absolut na wielość mocy, a unicestwiając związaną z chrześcijaństwem sferę wartości określającą i regulującą naturalność uwalnia siły, nad którymi człowiek nie potrafi zapanować. Rezultat tego procesu, w kontekście rozkładu etosu protestanckiego i dominacji „światowości”, przedstawia się, zdaniem Maksy Webera, następująco: „Również dzisiaj bowiem nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollinowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swojego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie „nauka”, lecz los. Można tylko zrozumieć, co oznacza boskość dla jednego i drugiego

¹⁰⁸ Ch. Menke, *The Presence of Tragedy*, s. 203.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 203.

porządku, albo co oznacza w ich obrębie”¹¹⁰. Całość – dodajmy – zostaje tutaj założona jako coś sensownego, choć przekraczającego ramy poszczególnych porządków, dlatego jej uchwycenie domaga się wyjścia poza ich partykularność (jednostronność) – poznanie niemożliwości zniesienia wiążącego ową różnorodność sporu. Skoro żadna z kształtujących człowieka i świat mocy nie może uzyskać trwałej dominacji, to koniecznym następstwem ludzkiego działania staje się cierpienie¹¹¹, będące wyrazem naruszenia realnie istniejącego porządku wartości. Ludzkiego działania nie można opisać na podstawie teleologicznego powiązania pomiędzy moralnością a szczęściem, wymyka się bowiem ono kalkulacji, która zamyka je w bezpiecznej, ale i pozbawionej kreatywności sferze. Ta z kolei pozostaje nierozzerwalnie spleciona ze zniszczeniem. Cierpienie, którego człowiek doświadcza, jest nieuchronnym i nieusuwalnym następstwem jego obecności w świecie, momentem, w którym prezentuje się istota świata¹¹².

Tragiczność – jeżeli możemy w tym miejscu pokusić się o odsłonięcie zasadniczego wątku Heideggerowskiego ujęcia tragedii – jest regułą gry, w którą wpisany jest człowiek. Gry, której spełnieniem jest wypadnięcie człowieka z gry, ale i ujawnienie się jej istoty. Gra toczy się jako rozróżnienie tego, co się ukazuje i tego, co pozostaje skryte, jako prowokowanie człowieka do podążania za tym, co jawne, odwracanie usytuowania człowieka i wywodzenie na jaw tego, co przeciwstawne i niejawne.

Aneks II. Tragiczna theôria. Rozważania historyczno-systematyczne

W tragedii – jako że odsłania ona ogólne znaczenie – ujawnia się *logos*, sens ludzkiego działania i ludzkiej rozumności¹¹³. Ludzkie działanie – zdaniem Greków – staje się czymś spełnionym, o ile zostaje pomyślane i wysłowione. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek przedstawia swą aktywność, zajmując pozycję zewnętrzną względem samego siebie,

¹¹⁰ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, s. 212.

¹¹¹ R.C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Illinois 2001, s. 104.

¹¹² M. Janover, *Mythic Form and Political Reflection in Athenian Tragedy*, "Parallax" 9 (2003), s. 49.

¹¹³ D.O. Davies, *Human Action as Tragedy*, "Review of Politics" 56 (1994), s. 400.

ogląda swe postępowanie, tak jak oglądają je inni ludzie¹¹⁴. Owego oglądania nie można przyjmować w jego potocznym powiązaniu z ocenianiem czy osądzaniem, ale jako dochodzenie do zrozumienia poprzez oglądanie, przedstawienie istoty. W tragedii ten akt oglądu spełnia się dopiero po ustaniu wszelkiego działania, podczas jego sekwencji oglądanie posiada ograniczoną ważność, ma na względzie tylko dobro, do którego człowiek zmierza.

Byt w całości – boska jedność świata – może zostać ukazany tylko w chórze. Już Arystoteles, a po nim Schegel, Hegel i Nietzsche poszukują w chórze tego, co znaczące dla sensu tragedii. Chór bowiem, stojąc poza jednostronnością działania, jest wolny od przepełniających je namiętności (*thymòs*, *tólma*), stanowi zatem najwyższy moment świadomości tragicznej, refleksyjnego ujęcia porządku świata, jest bezpośrednim oglądaniem tego, co boskie, tj. ukazania się boskości w ludzkim działaniu - θεωρία¹¹⁵. θεωρία (*theôria*) niezależnie od swojej etymologii, a zatem od tego, czy wywodzi się od słów θέα (widowisko) i ὄψων (zachowywać, doglądać, postrzegać, widzieć) i oznacza „oglądnie widowiska”, czy pochodzi od słów θεός (bóg) oraz ὄψων i znaczy odpowiednio „oglądać, strzec to, co boskie”¹¹⁶, wiąże się z intensyfikacją aktu widzenia i ujęciem wraz z nim istoty rzeczy¹¹⁷. Widzenie sięgające poza zwykły porządek rzeczy dane w tragedii jest tym (Edyp, Tejrezjasz), którzy pozbawieni są wzroku, nie postrzegają zatem tego, co skończone, ludzkie, a ich dusza może dotykać znaczeń tylko za pomocą słów, co zarazem otwiera ją na to, co stanowi istotę tego, co się bezpośrednio ukazuje, a przed wzrokiem pozostaje ukryte. Zdaniem Bruno Snella konotacje, w jakich pojawia się θεωρία pozwalają oddzielić ją od wiedzy związanej z *práxis*, wiedzy, jaką dysponują lekarze (Hipokrates) oraz historycy (Herodot, Tukidydes), i uznać ją za rodzaj czystego (obiektywnego) poznania istoty rzeczy,

¹¹⁴ M. Davis, *Aristotle's Poetics: The Poetry of Philosophy*, Lanham 1992, s. XVIII.

¹¹⁵ Ian Rutheford dowodzi, iż tragiczna θεωρία, stanowi formę zastępczą wobec rzeczywistego pielgrzymowania i orzeczeń wyroczeni, chór staje się zatem depozytariuszem boskiej wiedzy (I. Rutheford, *Theôria as Theatre: the pilgrimage in Greek religion and society*, “Papers of the Leeds International Latin Seminar” 10 (1998), s. 131-156).

¹¹⁶ H. Koller, *Theoros und Theoria*, „Glotta” 36 (1958), s. 273-286. Cyt. za K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, s. 34.

¹¹⁷ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975, s. 15. Snell analizuje znaczenie tego słowa w *Dziejach Herodota* (zob. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 28).

poznania przekraczającego jednostkowość i przypadkowość¹¹⁸. Poznanie to wiąże się zarazem z dwoma sferami ukazywania się tego, co istotne: sferą polityczną i religijną¹¹⁹. Dziedziny te nie są względem siebie rozłączne – *theôria* wskazuje na jedność tego, co boskie i tego, co polityczne, na uobecnianie się boskości w tym, co polityczne. W *polis* i poprzez *polis* ujawnia się odniesienie człowieka do tego, co boskie, a wraz z nim istota tego, co boskie¹²⁰. Dlatego też *polis* stanowi dla Greków miejsce jawności bytu jako całości, dyskurs dotyczący *polis* jest zarazem dyskursem dotyczącym bytu¹²¹. I odwrotnie – rozważania nad bytem są w konsekwencji dociekaniem istoty *polis*. Działanie polityczne, które – dodajmy – konstytuuje Greka jako człowieka, wywołuje boskie moce, których jawność przywraca pierwotne usytuowanie człowieka, zmusza go do przyjęcia wpisanych w jego istotę ograniczeń. Z kolei w porządku poznawczym oglądanie tego, co polityczne prowadzi do ukazania się boskości.

Theôria prezentuje się jako najdoskonalsza aktywność, która dopełnia działanie i tym samym doprowadza je do końca. Boskość ukazuje się w niej w pełnej postaci, ponieważ *theôria* jest aktywnością zwróconą na samą siebie, a nie ku temu, co inne. W niej otwiera się rzeczywisty sens działania, który rozporządza nim jako to, co skryte. *Theôria* jako najwyższy stopień jawności tego, co boskie – boskość prezentuje się tutaj jako całość, a nie jako poszczególni bogowie (moce) – stanowi cel tragedii. W *theôrii* obecna jest jedność widzącego i widzianego, jego przynależność do samej istoty bytu, uznanie istnienia przewyższającego go porządku i przynależność do jego mocy. To, co przedstawiało się jako zewnętrzne względem niego, okazuje się tym, co go przepęlnia. Podkreślmy, że u Arystotelesa *theôria* oddaje naturę Boga (ὁ θεός) - niezmacony stan myślowego oglądania tego, co ogólne, który

¹¹⁸ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, s. 277-288.

¹¹⁹ S. Goldhill, *Refracting Classical Vision: Changing cultures of viewing*, [w:] *Vision in Context: Historical and contemporary perspectives on sight*, T. Brennan and M. Jay (ed.), New York 1996, s. 19. Pośród wyróżnionych przez Clarence Bill podstawowych znaczeń słowa *theôrós* (θεωρός) obecne są znaczenia mające związek z aktywnością religijną i polityczną: 1. widz, 2. oficjalne poselstwo biorące udział w święcie religijnym, 3. człowiek, który zasięga rady u wyroczni, 4. wysłannik oznajmiający uroczystość religijną, 5. urzędnik zatrudniony w niektórych z greckich *poleis* (zob. C. Bill, *Notes on θεωρός and θεωρία*, TAPA 32 (1901), s. 196).

¹²⁰ M. de Beistegui, *Heidegger's Mythocentrism*, "Research in Phenomenology" 21 (1991), s. 25-26.

¹²¹ M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1992, s. 130-144.

łączy w sobie najwyższą doskonałość i największą rozkosz (καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)¹²². Stan ten, dochodząc do ujęcia świata, w tym co dla niego podstawowe (φιλοσοφία πρώτη), może czasowo osiągnąć filozofujący. *Theôria* prowadzi zatem także do przebóstwienia oglądającego poprzez oglądanie tego, co boskie.

Tragiczna *theôria* jest właśnie takim rodzajem spojrzenia, które przedkłada wraz z rzeczami ich istotę, ujmuje je w całość razem z tym, ale i dzięki temu, co je konstytuuje. Jest widzącym myśleniem i myślącym widzeniem; jest zwróceniem się ku temu, co fundamentalne dla świata i wprowadzeniem tej „podstawy” w rzeczywistość (jej uobecnieniem). Seweryn Blandzi, charakteryzując wyrastającą z *theôrii* bezpośredniość poznania noetycznego, zauważa: „Właśnie filozofom greckim, nie innym, dany był ten typ poznania, który dla innych, dla Zachodu, pozostaje zagadką. Jest to poznanie noetyczne platonizmu, dostępne ostatecznie wyzwolonej duszy, dla którego *dianoia*, poznanie dyskursywne stanowi jakby przedproże. Coś musiało być na rzeczy, skoro liczne dokumenty stwierdzają, że przez tysiąc lat ten rodzaj gnozy był uprawiany. Oddziaływał on pośrednio na Zachód, ale to już nie było to. Tacy myśliciele jak Eckhart czy Eriugena pozostawali pod jego wpływem emocjonalnie, przeżywając np. na skutek lektury *Corpus Dionisaicum* rodzaj wtórnej ekstazy. Tamci natomiast, których objąłbym wspólnym mianem „platonicy”, obcowali na poziomie doświadczenia (sc. poznania) bezpośredniego z transcendencją i dlatego byli nazywani „boskimi mężami” (*theoi andres*)”¹²³. Klasyczna kultura grecka – uzupełnijmy myśl znawcy platonizmu – opierała się na zdolności systematycznego obcowania z boskością, której późniejsze doświadczenie i konceptualizacja nabierają charakteru mistycznego. Ekstaza – wyjście poza skończoność istnienia, oderwanie człowieka od bycia w świecie dla samego siebie i „przeniesienie” go w obszar bezpośredniej jawności tego, co boskie – następuje w tragedii poprzez cierpienie i jego przyswojenie. Cierpiący należy już nie do bytu, ale tego, co podstawowe dla jego całości, a bez cierpienia – które nastroja człowieka na właściwy odbiór bytu – *physis* w swej podstawowej strukturze i jedności pozostaje niejawna. Ekstaza nie jest zatem wyjściem myślenia poza samo siebie, ale wyjściem myślenia poza taką jego postać, dla której to, co boskie pozostaje skryte. Taki wydaje się być sens formuł Ajschylosa τὸν πάθει

¹²² Arystoteles, *Metafizyka* 1072 b, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 315.

¹²³ S. Blandzi, *Dlaczego grecka mądrość?*, [w:] *Spotkania Platonskie*, red. A. Motycka i S. Blandzi, Warszawa 2004, s. 203-204.

μᾶθος („cierpieniem ucz się”)¹²⁴ i Sofoklesa – παθεῖν τὸ δεινὸν („spojrzeć w oczy grozie”)¹²⁵. Cierpienie jest zarazem wyrazem tego, że przynależność człowieka do bytu posiadała jednostronny charakter, tego, że byt go teraz „pochłania”, ponieważ działał w zamknięciu się na jego całość. To zamknięcie się na całość jest w tragedii jedyną drogą prowadzącą do otwarcia się całości. Jest to zarazem najwyższa i najstraszliwsza postać człowieczeństwa, spełnienie istoty człowieka jako *deinos*. Przeżycie duchowe kształtujące się wraz z cierpieniem bohatera tragicznego dostraja widza (chór) do ukazującej się postaci bytu. Otwiera na moc jej oddziaływania, wyprowadza poza to, co własne i skończone.

Theôria obejmuje sobą zarówno swoje własne spełnienie – jedność z tym, co boskie – jak i prowadzący do niego proces. Nie jest zatem rezultatem tego, co inne wobec niej samej, scala świat, znosząc jego rozdzielanie na „tą” i „tamtą” stronę. Działanie prowadzi z koniecznością do oglądania, ukazania się prawdy, o ile zarazem ma pozostać sobą, nie może na stałe zatrzymać się na oglądaniu. „Oglądanie – jak zauważa K. Albert, analizując związek platońskiego pojęcia *theôria* z grecką tradycją religijną i misteryjną – jest poznawaniem w sposób bezpośredni, poznawaniem, które ma swój przedmiot przed sobą, dotarło do swego celu i może przy nim nieco wytchnąć”¹²⁶. Tragiczna *theôria* nie może na stałe pojednać tego, co boskie i tego, co ludzkie, oglądania i działania. Skoro ukazująca się boskość czyni wyłom w skończoności, a człowiek nie może na stałe przenieść się w to, co nieskończone – uobecnić boskość w sobie – to powrót do codzienności musi być zapomnieniem i utratą tego, co boskie.

Theôria a istota gry. Heideggerowska interpretacja pieśni o człowieku z Antygony Sofoklesa

Poezja Sofoklesa, a szczególnie jego *Antygona*, uważana jest w filozofii niemieckiej za najdoskonalsze ucieleśnienie modelu

¹²⁴ Ajschylos, *Agamemnon*, [w:] Ajschylos, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 329 (w. 177).

¹²⁵ Sofokles, *Antygona*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 6, (w. 96).

¹²⁶ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 38.

tragicznego¹²⁷. Zdaniem Hegla tragedia ta zawiera w sobie prezentację struktury greckiego ducha. Na jej podstawie Hegel ukazuje obecne w *polis* rozdwojenie, podwójność prawa, „pomiędzy” którym istnieje człowiek, będąc określonym z obu stron, co stanowi nieuchronnie prowadzącą do kolizji istotę greckiego świata. Jest on bowiem podzielony na dwa *ethosy*: życie rodzinne i życie polityczne. Odpowiada to konfliktowi boskich mocy – bóstw chtonicznych, chroniących życie, ale też niedopuszczających do jego rozwoju i bóstw olimpijskich, prowokujących rozwój, ale i zniszczenie, śmierć¹²⁸.

Heidegger dwukrotnie dokonuje wykładni pierwszej pieśni chóru z *Antygony* Sofoklesa¹²⁹. Pierwszym razem we *Wprowadzeniu do metafizyki*, tekście pochodzącym z połowy lat trzydziestych, gdzie objaśnia twierdzenie Parmenidesa o jedności bytu i myślenia. Myślenie staje się wyrazem istoty człowieka rozumianej jako *deinótaton* (δεινότατον) – przemagania bytu, wychodzenia poza siebie poprzez zawładnięcie tym, co inne¹³⁰. Po raz drugi pieśń chóru pojawia się w kontekście interpretacji hymnu F. Hölderlina *Ister*, wykładu prowadzonego przez Heideggera na początku lat czterdziestych. Tym razem przewodnim motywem interpretacji staje się kierowanie się człowieka poza samego siebie, ku temu, co obce i powrót do siebie samego poprzez przyswojenie tego, co inne¹³¹. Ścisłe powiązanie obu wykładni pieśni chóru widoczne jest z perspektywy „politycznej”: Heidegger usiłuje rozpoznać i określić moment dziejowy Zachodu na podstawie tego, co tragiczne. Ponawia tragiczną *theôrię*, rozszerzając jej zakres: nie stanowi już ona momentu w dziejach ducha greckiego, lecz zbiega się w niej całość dziejów Zachodu, ich początek i koniec. Dzieje Zachodu dokonują się – w rozumieniu Heideggera – poprzez rozwinięcie metafizycznej podstawy, która, jako spełnienie metafizyki, ujawnia się poprzez tragiczność. Dlatego liberalna demokracja, narodowy socjalizm i bolszewizm, określane przez Heideggera mianem amerykanizmu (*Amerikanismus*), na różnorodne sposoby realizują ten sam cel –

¹²⁷ Changyang Fan, *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn 1998, s. 25-37 oraz D.J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*, Bloomington 2001.

¹²⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, s. 317-342.

¹²⁹ Zob. Sofokles, *Antygona*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 114-115.

¹³⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1986, s. 117-197.

¹³¹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, s. 63-152.

wyprowadzają człowieka poza istotne odniesienie do tego, co początkowe (*Anfangslosigkeit*) i stanowią mobilizację wszystkich środków w przemocy względem bytu¹³². Zarówno metafizyka, jak i jej ostateczna konsekwencja – nihilizm, w którym bycie przekształca się w to, co najbardziej ukryte, jawią się jako rozwinięcie wewnętrznej zasady Zachodu. Z perspektywy tego, co tragiczne stają się one tym, co własne, co tylko poprzez przyswojenie (przebolenie) może zostać przewyciężone i przekroczone¹³³. Droga do ukazania się istoty bytu i zjednoczenia się z nią wiedzie człowieka poprzez spór – przemaganie tego, co inne, które prowadzi do odwrócenia stosunku przemocy (panowania).

Tragiczną *theôrię* jako nagłe i chwilowe (nagło-chwilowe) oglądanie charakteryzuje moment przeświecania sensu całości¹³⁴, zestrzelenia wielości w jedność, tak iż patrzący i to, co widziane przynależą wzajemnie do siebie, nie zlewając się jednocześnie z sobą¹³⁵. Akt oglądania konstytuują dwie warstwy znaczeniowe: to, co pojawia się bezpośrednio i to, co pozostaje skryte. Owe tworzące całość momenty różnią się i rozróżniają – dlatego rzeczy i zdarzenia są czymś jawnym, czego sens jeszcze się nie ukazał, co jednak ze swej istoty ma stać się takim „miejscem” uobecniania się całości. Heidegger, nawiązując do słowa *theos*, brzmiącego w słowach *theôria* i *aletheia*, pisze: „Jeśli pomyślimy teraz *theôria* od strony tych znaczeń, wówczas *theôria* będzie

¹³² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 39-40, 46-50.

¹³³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 362-375. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 80.

¹³⁴ Fryderyk Nietzsche w swym usiłowaniu wyrozumienia tragedii greckiej łączy chwilowość spojrzenia (*Augenblick*) z przenikaniem tego, co przygodne (*Vision*, *visitatio* oznacza nawiedzenie świętego miejsca celem ujżenia boskości) i przeświecaniem istoty (*Schein*). Temuż aktowi widzenia, posiadającemu charakter *przejrzenia czegoś na wskroś*, odpowiada termin *übersehen*, który, jak dowodzi Garry Shapiro, oznacza widzenie prezentujące to, co inne wobec zwyczajnej rzeczywistości, co zarazem stanowi jej wewnętrzną ośnowę – nieustanne odradzanie się świata (zob. G. Shapiro, *Übersehen: Nietzsche and Tragic Vision*, „Research in Phenomenology”, 25 (1995), s. 39-40). Zaznaczmy, iż „wizja senna” – w ujęciu Nietzschego paradygmat zdolności przedstawiania – to w rozumieniu Greków sposób uobecniania się tego, co boskie; jej iluzyjność nie zasłania, ale przywodzi na jaw istotę – jako że jest innym sposobem widzenia, udostępnia też to, co inne (boskość). W języku greckim wyrażeniami „mieć sen”, „śnić” odpowiada wyrażenie „oglądać sen”, a zatem mieć przed sobą pewien widok, który zostaje człowiekowi udzielony (E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, s. 86-110).

¹³⁵ Heidegger przeciwstawia *theôrię* (*Theorie*) – istotowe odniesienie człowieka do bytu, temu, co teoretyczne (*das Theoretische*) jako charakterystycznemu dla nowożytności produktowi uprzedmiotawiającego myślenia.

pełnym czci zważaniem na nieskrytość czegoś obecnego. Teoria w dawnym, tzn. wczesnym, wcale nie przestarzałym sensie jest *strzegącym oglądaniem prawdy*¹³⁶.

Díke (δίκη) – jako siła, która rozporządza tragicznością¹³⁷ – puszcza rzeczy ku samym sobie, pozwala im być sobą w tym, iż same „kierują” swą istotą, skupiając się na jej urzeczywistnieniu i zachowaniu – i w tym też wydaje się być niewidoczna, usytuowana na zewnątrz tego, co się wydarza. Kluczowym momentem dla jawności *Díke* jest chwila spełnienia się istoty rzeczy, osiągnięcie przez nią pełni mocy, mocy, która przytłacza to, co inne¹³⁸. Wtedy też ześrodkowuje się ona w rzeczy, jednoczy się z nią, biorąc ją w całkowite posiadanie i czyniąc miejscem swej jawności. Wraz z nią znika też z ludzkiego horyzontu widzenia. Jednoczenie jest tu zarazem rozróżnianiem, a rozróżnianie ukazuje się jako jednoczenie¹³⁹. To właśnie w cierpieniu człowiek przechodzi od rozróżnienia do zjednoczenia (do jednoczącego rozróżniania), wtedy też istota przenika poprzez tyleż skrywający ją, co przynależący do niej pozór. To miejsce jawności nie powraca do samego siebie – wycofuje się w skrytość nie jak i nie jako to, co przynależy do świata, ale tak, by każdorazowo pozostawać w związku z tym, co stanowi istotę świata (zniknięcie Edypa, odejście Dionizosa w *Bachantkach*). Boskość przepływa przez człowieka – tak dzieje się w momencie zemsty Klytajmestry, Orestesa i Elektry, Medei – by pozostawić go poza sobą. Wszakże boskość nie zanika, pozostaje ona tym, co kształtujące z obszaru niejawności. *Díke* jest zatem i tym, co jawne i tym, co ukryte. Wyłania się z tego, co skryte i tam też powraca. Jej jawność nie stanowi stałej obecności tego, co jest zawsze w sobie takie samo. Każdorazowo

¹³⁶ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, s. 46.

¹³⁷ Tragedia grecka, podobnie jak Anaksymander i Heraklit, wiąże *Díke* z tym, co władające jawnością. Wokół *Díke* jako takiego właśnie aspektu *physis* skupia się interpretacja M. Heideggera (zob. Ajschylos, *Agamemnon*, s. 332 (w. 250-251): Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει. (“Chcesz wiedzę posiadać – wprzód cię: /oto Prawdy wiecznej sąd”).

Ajschylos, *Agamemnon*, s. 351 (w. 773-774, 781): Δίκη δὲ λάμπει μὲν ἐν/ δυσκάπνοισι δόμασιν,(...) πᾶν δ' ἐπὶ τέρμα νομᾶ (Przczystej Prawdy świętej blask / płonie w głębi kurnych chat; (...) Ona to świętą wołą / wszystko ku kresu wiedzy) oraz M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 150-155.

¹³⁸ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 286-294.

¹³⁹ K. de Boer, *Giving Due: Heidegger's Interpretation of the Anaximander Fragment*, “Research in Phenomenology” 27 (1997), s. 156-163.

dochodzi w niej do głosu druga strona – nieobecności kierującej się ku uobecnieniu, obecności wykraczającej ku nieobecności. G. Colli, przeciwstawiając mądrość jako przyswojenie skrytości wyłaniającej się z niej filozofii, wskazuje na obecność tego, co ukryte w specyficznym wyrażaniu się mędrców greckich (Anaksymander, Heraklit) – przedstawianiu przez nich sensów jako elementu zagadki¹⁴⁰. Zagadka kryje w sobie rozwiązanie, które jej nie znosi – jako że staje się ona czymś wiadomym – lecz ją uprawomocnia – człowiek, podobnie jak Edyp, nie wykracza poprzez rozwiązanie poza zagadkę, a do niej powraca. W tej zagadkowości sens rozbłyskuje w postaci całościowej, by natychmiast zaniknąć: jednocześnie przechodzi w rozróżnianie, wiedza w nie-wiedzę, dobro w zło, panowanie nad czymś w pozostawanie w mocy tego czegoś. *Díke* (*physis*) znajduje swój konkretny obraz w Dionizosie: „Jest on – jak pisze M. Heidegger – uznaniem dla najdzikszego, niewyczerpalnego w twórczym parciu życia, jest on negacją najstraszliwszej śmierci i zniszczenia. Jest on szczęśliwością cudownego oszołomienia i zgrozą dzikiego przerażenia. Jest jednym, o ile jest drugim, to znaczy – jest, gdy jednocześnie nie jest; [zarazem] o ile nie jest, jest”¹⁴¹. Tragedia stanowi zatem ukazanie kształtującej mocy tego, co skryte, ukazanie konieczności wydobywania się skrytości, tego, co władające – *Díke* na jaw i jej niemożliwości pozostania w obrębie tego, co jawne. Właśnie skrytość, jako drugą stroną tego, co ukazujące się i stale wymykające się obecności, zakłada, przekształcając się w metafizykę, filozofia jako właściwy obszar swego namysłu, a jawność tej „drugiej strony” dostępna jest przedstawieniu jako temu, co pomyślane i wymykające się skrytości (zapomnieniu).

W granicach tragiczności refleksyjność oznacza przyjęcie tego, co się dokonało, i określającego te wydarzenia sensu. Świadomość ze świadomości części (bezpośredniej określoności) przekształca się w świadome uznanie całości, a zatem też i „części”, która ożywiła działanie człowieka, i jej miejsca w całości. Bohater tragiczny wie, co czyni, lecz jako taki nie rozumie jeszcze sensu całości. Jego wiedza jest tylko wiedzą częściową, która zarazem okazuje się zapomnieniem „drugiej strony”, wraz z ujawnieniem się jej ważności przekształca się ona w wiedzę dopełnioną i spełnioną. W niej bohater tragiczny afirmuje

¹⁴⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991, s. 52-69.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Frankfurt am Main 1989, s. 189.

to, co negatywne jako to, co pozytywne; nie w tym sensie, iż sama moc aktu afirmacji przekształca wartość tego, co zostaje nim objęte. Negatywne staje się pozytywnym, albowiem ukazuje się w swej przynależności do samej istoty, nie zanika jednak jego przeciwstawność względem podejmowanego przez bohatera tragicznego działania. Swym zniszczeniem, które jest konsekwencją tej przeciwstawności, potwierdza on istnienie boskich mocy: „Straszliwy upadek Edypa – pisze W. Burkert – dowodzi prawdziwości boskiej wiedzy, przed-wiedzy, dowodzi istnienia wszechogarniającej inteligencji, która okrywa nasz świat, dowodzi działania uniwersalnego dawcy znaków (*signifer*) i ostatecznie nadaje sens wszystkiemu. Dowodzenie to warte jest ofiary – upadku człowieka, z którym, choć niechętnie, utożsamiamy się – Edypa. Ostatecznie Edyp, pośród wszystkich swoich cierpień, obnosi się z dumą, która właściwa jest tym, co ‘wiedzą’”¹⁴². Nadzwyczajne cierpienie wynikające ze świadomości przekroczenia prawa daje człowiekowi możliwość uzyskania wiedzy o istocie, spojenia w sobie dwóch przeciwstawnych stron bytu, wejścia pomiędzy nie w momencie, kiedy się jednoczą, przedstawiają się we wzajemnym uwarunkowaniu. Edyp nie tylko „ma” wiedzę, ale „jest” tą wiedzą, w nim bowiem byt manifestuje się w swojej istocie. „Dionizyjskie upojenie” wynika tu z doświadczenia świadomej jedności z porządkiem świata, nie jest ono zatem zapomnieniem wszystkiego, raczej przekroczeniem skończoności kondycji ludzkiej, spojrzeniem z perspektywy jedności z tym, co podstawowe i miarodajne dla wszelkiego, w tym i własnego istnienia.

Tragedia jest wywołaniem tego, co boskie za pośrednictwem przemocy, która jest naśladowaniem przemocy ludzkiego działania. Jako że tragedia jest tylko *naśladowaniem* boskości, która objawia się jako przemoc, nie dosięga swą straszliwą mocą działającego i uczestniczącego w działaniu bohatera tragicznego widza, dlatego też może on ponowić swe działanie – zostać oczyszczonym z winy, nie wypadając jednocześnie poza istnienie. Realna wina (istniejąc jako istota ludzka jest się już winnym) wiąże się z intencjonalnie przeżyta karą – uobecnieniem sprawiedliwości w świecie bez dokonania jego zniszczenia. Tragedia nie znosi winy, chroni tylko przed *jej rzeczywistym i ostatecznym następstwem*. Wpisanie metafizyki – konstytuującej podstawę ludzkiej

¹⁴² W. Burkert, *Oedipus, Oracles and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*, Toronto 1991, s. 16. Cyt. za K. Bielawski, *Prawdziwe życie filologii. Walter Burkert i jego „Starożytne kultury misteryjne”*, [w:] W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 17.

przemocy – w tragiczny horyzont jawności pozwala ujrzeć jej istotę i spełnienie, a zarazem uniknąć pochłonięcia przez jej – w przeciwnym razie – nieuchronne konsekwencje.

Tragicznej *poiesis* nie można zatem rozumieć jako spontanicznego tworzenia, w przeciwieństwie do *téchne* jako projektującego, planowego wytwarzania. *Poiesis* przynależy do *téchne*, jednocześnie ją przekraczając. Jest wiedzą o *téchne* i jej odniesieniu do całości bytu, wiedzą, dzięki której i w której człowiek poddaje się przemocy samego źródła istnienia. Wydobywanie się istoty niesie z sobą winę – greckie słowo oznaczające przyczynę – *aitía* (αἰτία), to co warunkuje wejście w istnienie, odnosi się jednocześnie do winy: „Cztery sposoby obciążania winą – jak charakteryzuje arystotelesowską koncepcję czterech przyczyn M. Heidegger – doprowadzają do zjawienia się czegoś. Pozwalają wstąpić czemuś w wystaczenie. Wyzwalają to w nie i w ten sposób zezwalają, mianowicie na jego spełnione nadejście”¹⁴³. Wywołując istotę, odwołują się, ale i pociągają za sobą jej spełnienie wraz z ukazaniem się sensu całości. Jako związana z winą *téchne* wydobywa na jaw nie tylko pojedyncze przedmioty, jak stół, posąg czy okręt, ale istotę świata jako takiego, czyniąc człowieka „miejscem” tej jawności. *Téchne* – według Heideggerowskiej wykładni tragedii greckiej – wywołuje to, z czym pozostaje sprzęgnięta, a z czym też przez nią sprzęgnięty jest człowiek – *dike*. Wzejście istoty człowieka następuje dzięki przemocy – mozolnemu rozciąganiu własnego panowania nad bytem (*téchne*), ale i samo przywołuje przemoc w postaci nagłego skupienia w sobie sensu całości, wyniesienia ludzkiego bytu poza moc *téchne*, poza takie usytuowanie, które pozwala mu zmienić jego położenie, wyzwolić jakąś inną możliwość. O ile człowiek wznosi się – spełnianie się jego istoty jest dla Greków właśnie wznoszeniem – o tyle pozostaje miejscem jawności bytu; pierwotnie dokonuje się to w ramach jedności wiedzy i umiejętności konstytuujących *téchne*, następnie w obszarze *theōrii* wyrażającej jego przynależność do całości.

Heideggerowska interpretacja pieśni chóru wskazuje na jedność tego, co przeciwstawne, kryjącą się w określeniu człowieka jako *deinótaton* (δεινότατον), a ujawniającą się w sprzęgnięciu *pantoporos-aporos* (παντοπόρος - ἄπορος, radzący sobie ze wszystkim-bezradny) *hypsipolis-apolis* (ὑψίπολις - ἄπολις, górujący nad siedzibą-siedziby

¹⁴³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 14.

pozbawiony, znaczący-nieznaczący/bez znaczenia)¹⁴⁴. Kształt pierwszej pary przeciwieństw możemy objaśnić następująco: W grze, którą człowiek toczy, wzmagając własną moc¹⁴⁵, należy do tego, co w nim skryte, a co może ujawniać się w każdej chwili – śmierci. Jej jednej nie może sprostać ludzka przemoc, gdyż wymyka się ona możliwości ustawienia. Musi ona kiedyś nadejść, ale też może ona nadejść w każdej chwili. W potęgującej się mocy człowiek jako istota śmiertelna ujawnia swą bezradność. Im większa jego moc, tym bardziej zaskakujące i przytłaczające jest dojście owej bezradności do głosu. Heidegger wskazuje na fakt, iż opanowywanie bytu oznacza torowanie przejścia (*pantoporos*). To, co umożliwia mu dotarcie do niedostępnych innym ludziom „miejsc”, uitorowanie im przejścia, wprowadza go – niczym purpurowy dywan, po którym Agamemnon zmierza w przygotowaną dla niego sieć¹⁴⁶ – w splątanie bez wyjścia, gdzie dominuje nieszczęście i zguba – *áte*¹⁴⁷.

To, w jaki sposób dochodzi do bezpowrotnego wyjścia poza ludzkie szlaki, staje się widoczne dopiero po rozważeniu powiązania *hypsipolis-apolis*. Polityka, sztuka, myślenie i religia, zjednoczone w tragedii, stanowią dla Heideggera obszary, w których do głosu dochodzi istota bytu. Opierają się one na najwyższej przemocy względem bytu – wydobywaniu na jaw i utrzymywaniu w jawności tego, co skryte. Dlatego też do *polis* jako „miejsca wydarzeń dziejowych należą bogowie, świątynie, kapłani, święta, igrzyska, poeci, myśliciele, władcy, rada starców, zgromadzenie ludowe, siły zbrojne i okręty. Wszystko to nie dlatego należy do *polis*, nie dlatego jest polityczne, że pozostaje w jakimś stosunku do polityków i dowódców czy że dotyczy spraw państwowych. To, o czym tu mowa, jest polityczne, tzn. zajmuje miejsce wydarzeń dziejowych raczej w tej mierze, w jakiej np. poeci są *tylko* poetami, ale wtedy naprawdę poetami, myśliciele są *tylko* myślicielami, ale wtedy

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 141-143.

¹⁴⁵ Chór, wyjaśniając odmienną bytu ludzkiego, rozpoczyna od opisu skierowania się człowieka ku morzu. Morze oznacza – w rozumieniu Greków – odwrócenie zwyczajowego porządku, otwarcie na ciągły rozwój, pomnażanie stanu posiadania; morze aktywizuje zawartą w naturze człowieka monstrialność – dążność do przekraczania miary, która prowadzi go do katastrofy (zob. T. Drewniak, *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, [w:] *Studia nad kulturą antyczną III*, red. J. Rostropowicz, Opole 2007, s. 44-46).

¹⁴⁶ R.R. Chodkowski, „Agamemnon” *Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej*, Lublin 1985, s. 188-219.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 142.

naprawdę myślicielami, kapłani są *tylko* kapłanami, ale wtedy naprawdę kapłanami, władcy są *tylko* władcami, ale wtedy naprawdę władcami. Są, to jednak mówi: używają przemocy jako gwałtowni i w dziejowym byciu górują jako twórcy, jako sprawcy [*hypsipolis* – T.D.]. Górując w miejscu wydarzeń dziejowych stają się jednocześnie *apolis*, bez miasta i siedziby, o-samotnieni, nie-samowici, straceńcy pozbawieni wyjścia z całości bytu, zarazem bez praw i granic, bez spójnych konstrukcji, ponieważ jako twórcy muszą wprawdzie położyć podwaliny pod każdą z tych rzeczy¹⁴⁸. W twórcach *hypsipolis-apolis* zostaje spojone w potrójnym sensie. Po pierwsze dają oni grunt *polis* i jako tacy są *hypsipolis*, lecz to, w czym znajdują oni grunt, jest też pozbawione ugruntowania. Po drugie w tym, co czynią i co myślą, przymuszając byt do jawienia się w określony sposób, zostają sami przez niego obez władnieni, gdyż to on ostatecznie przymusza ich do takiego, a nie innego jawienia się. Po trzecie w tym dochodzeniu do tego, co boskie wypadają poza zwyczajowe odniesienia, dając grunt, usuwają go. To w nich samych – bohaterach tragicznych, Temistoklesie, Sokratesie, wreszcie świecie greckich *poleis* – następuje usunięcie gruntu, ujawnienie splecenia największej przemocy i najdotkliwszej bezradności, odsuwające ich od możliwości bycia kimś innym, ponowienia przemocy. W to pole znaczeniowe wpisuje Heidegger także metafizykę, której potęga umożliwia człowiekowi władanie nad bytem i osuwa go w pozór i bezistocie; metafizyka jest *pantoporos-aporos* oraz *hypsipolis-apolis*.

Powrócić do istoty gry

Tragedia pozostaje świadoma reguł gry; przyswaja grę, bo nie może się od niej uwolnić. Wy pływa to stąd, że nie może ona powstrzymać przemocy człowieka, a tym samym jej konsekwencji: „Zadawanie gwałtu skierowane przeciw potędze przemocy bycia musi rozbić się o nią, skoro bycie włada jako to, co ziszcza się, jako *physis*, wschodzące władanie. (...) Człowiek jest jednak zmuszony do takiego bycia-tu-oto, gdyż to, co przemożne jako takie [*Dike* – T.D.], żeby ujawnić swoją władzę, potrzebuje dla niego [dla takiego bycia – R.M.] siedziby otwartości”¹⁴⁹. Spór i przemoc są tutaj podstawowym odniesieniem człowieka względem bytu, a zatem też i bytu względem człowieka. Ludzkie działanie, myślenie

¹⁴⁸ Ibidem, s. 142-143.

¹⁴⁹ *Wprowadzenie*, s. 151.

i tworzenie podlegają prawidłu odwrócenia przemocy, wyrzucenia poza wszelką obliczalność. Tragedia temu ruchowi usiłuje nadać cykliczną postać – bohater tragiczny wznosi się do punktu, w którym dochodzi do jego upadku. Wspólnota polityczna – uczestnicząc w jego winie – doświadcza poprzez naśladowanie jego upadku. Wina poprzez „karę” – sprawiedliwe cierpienie, zostaje czasowo zniesiona, lecz nie *unieważniona jako taka*. Dlatego powrót do skończoności, do działania, staje się równoznaczny jej narastaniu. Powrót ten dokonuje się zarazem w oderwaniu się od tego, co boskie i przeciwstawieniu się mu. Niesie zatem z sobą konieczność – jeżeli nie zostanie ona powstrzymana przez tragiczną *theôrię*¹⁵⁰ – uobecnienia się tego, co boskie jako tego, co straszne i niszczące.

Możliwość przekształcenia gry zostaje ufundowana przez metafizykę, która opiera przemoc człowieka na wiedzy. Źródłem tragicznego ujawnienia się istoty bytu jako tego, co sobą zawłaszcza i porywa człowieka, a także wstrząsa jego światem, jest nie tyle sama przemoc, ile jej niewłaściwe ugruntowanie. Rozpatrywany w perspektywie metafizyki bohater tragiczny (określony przez tragiczność świat greckich *poies*) popełnia błąd, gdyż „nie wie”. Jego wiedzę charakteryzuje jednostronność. Nierozpoznana tragiczność jawi się jako konieczność – to, co nieuchronnie określa los człowieka; rozpoznana przekształca się w to, co możliwe, czego człowiek może, a nawet powinien uniknąć. Człowiekowi, który działa w oparciu o wiedzę ujmującą byt w całości, byt nie wymyka się z ręki ani nie zwraca się przeciw niemu. W istocie jednak – jak pokazuje Heidegger – jest to ta sama gra, tyle że jej struktura pozostaje niejawna; gra, której rozstrzygnięcie zostało odwleczone, ale też i gra, która coraz bardziej wchłania w siebie człowieka i która zamyka mu możliwość innego ujęcia bytu. Finałem tej gry okazuje się uwikłanie w nihilizm¹⁵¹ i niemożliwość wykroczenia poza zestaw.

Heideggerowska koncepcja nowego początku to koncepcja „restartowania” samej gry – jej ponowienia, a zarazem poprowadzenia jej w inny sposób – odnowienia. Rolę zapośredniczenia pomiędzy

¹⁵⁰ W polu semantycznym określonym przez tragiczność takie powstrzymanie przemocy człowieka względem tego, co boskie okazuje się niemożliwością. Chór zna wprawdzie miarę i do jej zachowania też nawołuje, ale w rzeczywistym działaniu miara ta musi zostać przekroczona (zob. T. Drewniak, *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, s. 50-55).

¹⁵¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 329-393.

pierwszym początkiem a jego spełnieniem i przejściem do innego początku pełni tragiczność. Z jednej strony tragiczność kieruje pierwszy początek ku metafizyce, z drugiej spełnienie metafizyki i droga ku innemu początkowi możliwe są tylko na gruncie tragiczności. Tragiczna *theôria* pozwala wrócić do gry, ujawnić jej istotę i odpowiedzieć jej w sposób bardziej źródłowy. Umożliwia wykroczenie poza konieczność uruchomionego przez metafizykę procesu uprzedmiotawiania całości istnienia. Jednocześnie Heidegger zamierza dotrzeć głębiej, aniżeli dotarli Grecy w pierwszym początku filozofii. Wprawdzie to Grecy podjęli grę, doświadczając prawdy jako *aletheia*, lecz skupiając się na jawności nadali jej taki kształt, iż filozofia musiała przerodzić się w metafizykę¹⁵². Heidegger nie zatrzymuje się także w miejscu, do którego dotarł F. Nietzsche, przeciwstawiając tragedię metafizyce i odczytując jawność bytu w perspektywie tragiczności, a także wiążąc właściwą postać człowieczeństwa z dionizyjskością. Tragiczność, pojęta jako przeciwieństwo metafizyki, „przerzuca” Nietzschego z powrotem w metafizykę. Jego filozofia ma przygotować człowieka do panowania nad ziemią, a odnowiona dionizyjskość ma być podstawą owej władzy¹⁵³.

Metafizyka projektuje jednorodny charakter gry, odwleka spełnienie, ale też je potęguje. Z jednej strony gra ta może toczyć się w nieskończoność, a człowiek coraz bardziej osuwa się wtedy w to, co nieistotne. Wzrostowi potęgi człowieka i jej rozpościeraniu się poza samą ziemię odpowiada coraz wyraźniejsze popadanie człowieka w technicyzowane zwierzę. Kres człowieka nie oznacza u Heideggera biologicznej samozagłady gatunku ludzkiego, choć taka możliwość rysuje się jako leżąca w mocy współczesnej techniki bądź też jako stanowiąca jej niezamierzone następstwo. Samozagłada jest w tym przypadku równoznaczna z odarciem człowieka z wrażliwości na jawienie się prawdy. Taki człowiek, „ostatni człowiek” – jak uczy Zaratustra – żyje najdłużej¹⁵⁴, ale też nie może żyć inaczej. Charakteryzujące go mruganie oczami oznacza „zgodne, a ostatecznie wcale nie potrzebujące zgody, do-stawianie sobie przedmiotowych i stanowych powierzchowności i pierwszoplanowości wszystkiego, co jako jedynie prawomocne i obowiązujące pozwala człowiekowi oceniać i działać”¹⁵⁵.

¹⁵² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 166-176, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, s. 99.

¹⁵³ W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, Berlin 2000, s. 153-158.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 40.

Z drugiej strony gra może zostać doprowadzona do końca i stać się w metafizycznym horyzoncie niemożliwością. Jak wiemy, metafizyka w swej największej mocy jako nauka i współczesna technika jest też niemocą jako filozofia. To tragiczne sprzężenie ze sobą przeciwieństw i ich wzajemne wzmaganie się odsłaniają poszczególne – powracające w tekstach Heideggera – korelacje:

- 1) Im większa moc człowieka w panowaniu nad bytem, tym większa niemoc wobec bycia.
- 2) Im bardziej, odwołując się do zasady racji, wymusza on jawność, tym bardziej osuwa się w pozór.
- 3) Im bardziej ugruntowuje istnienie, tym intensywniejszy jest proces wykorzenienia, tym powszechniejsze doświadczenie „bezdomności”.

Zauważmy, że wzmoczenie mocy w jednym z momentów danego obszaru każdorazowo prowadzi do jej utraty w momencie istotowo z nim powiązanym. Kształt każdej ze wskazanych korelacji określony zostaje poprzez przynależność do metafizycznego horyzontu pojawiania się bytu. Metafizyka usiłuje odwrócić charakter drugiego członu opozycji poprzez potęgowanie pierwszego, skutkiem czego jest jedynie narastanie rozbieżności między nimi. Metafizyka widzi „drugą stronę” jako negatywność, którą poprzez wzmoczenie przemocy może przekształcić w to, co pozytywne – włączyć w horyzont obecności.

Jednocześnie metafizyka – o ile nie zostanie odczytana w tragicznej perspektywie – nie jest w stanie pomyśleć samej siebie jako źródła narastania rozbieżności, nie jest też w stanie wykroczyć poza samą siebie. W spełnieniu metafizyki widoczne stają się jej dwa przeciwstawne, ale i przynależące do siebie krańce: postępy nauki i techniki oraz obumieranie ich filozoficznej podstawy, uprzystępnianie bytu w całości i zanik bycia. Jeżeli ujawniona i odsunięta zostaje metafizyczna podstawa nastawiająca naukę i technikę na przemoc wobec bytu, to nastawienie owo traci swą wyłączość. Z tej gry wypada wtedy – podobnie jak bohater tragiczny – metafizyka, ale też dzięki temu gra może ujawnić swoją istotę. Utrata mocy może przestroić zasadniczą pozycję człowieka względem bytu, a zarazem nastroić go na źródłowy odbiór, podobnie jak widzowie tragedii, utożsamiając się z bohaterem tragicznym, tylko dzięki jego klęsce mogą doświadczyć oczyszczenia. Na gruncie tragedii – jako że spaja ona to, co przeciwstawne, wyjaśnia, iż wzmaganie mocy powoduje jej zanik i ukazanie się sensu całości, a także ściąga całość bytu

do jego pierwotnej postaci – gra może jednocześnie zostać doprowadzona do końca i ponowiona¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Logika figury myślowej „kryzysu filozofii” mocą wewnętrznej zasady rozwija się ku temu, co tragiczne, skoro: 1. kryzys został nazwany, 2. określone zostało usytuowanie filozofii względem niego, 3. kryzys nie może zostać przezwyciężony za pomocą zwyczajowych dla metafizyki środków – radykalizacji przemocy poprzez ugruntowanie jej na bardziej pierwotnej wiedzy. Analogiczne powiązanie kryzysu, wiedzy o nim oraz podwójnej sprawczości (ocalenia i nieszczęść) możemy dostrzec w *Królu Edypie* Sofoklesa. Teby dosięgają nieszczęścia, których przyczyna pozostaje nieodgadniona. Edyp, który *już raz* przyniósł Tebom ocalenie, czyni to *powtórnie* – usiłuje odnaleźć zabójcę poprzedniego króla Teb, Lajosa. On jako „wiedzący”, poprzednio rozwikłał zagadkę Sfingi, okazuje się tym, który nie zna ani własnego pochodzenia, ani nieszczęść, które z niego wypływają. Im dłużej trwa kryzys, tym głębsza staje się wiedza Edypa o samym sobie, tym wyraźniej przekształca on się ze zbawiciela w sprawcę nieszczęść rodzinnego miasta. Edyp, usiłując rozwiązać kryzys, radykalizuje go, ale właśnie ta radykalizacja sprowadza kryzys do jego źródła. Ostatecznie to tylko *jego usunięcie*, ale i *pozostanie w pobliżu* jako mocy chthonicznej może ocalić Teby. Jednocześnie odkrycie prawdy stanowi dla Edypa wiedzę o nim samym. Edyp – prowadzony podobnie jak filozofujący pragnieniem poznania – sam rozpoznaje własną winę, doprowadza do wypędzenia i wiąże się poprzez swoją śmierć z *innym miastem* – Atenami, zapewniając ich „nieśmiertelność”. Podkreślmy: filozofia, konstytuując cywilizację Zachodu, otwiera konieczność kryzysu tego świata, który przezwycięża poprzez samousunięcie (samoofiariowanie) – odwrócenie własnego usytuowania, przywrócenie swej pierwotnej, konstytuującej świat człowieka postaci. Po(od)nowienie staje się możliwe dzięki przeistoczeniu filozofii, to z kolei zawiera w sobie jedność momentu „śmierci” i momentu „narodzin”, odrodzenia się filozofii. Ta zdolność do przekraczania (przemieniania) własnego usytuowania, a wraz z nim i własnego kształtu warunkuje nie-skończoność filozofii i żywotność związanej z nią cywilizacji. Ściągnięcie filozofii do „punktualnego momentu” dokonuje się poprzez oddzielenie się jej od własnej zewnętrzności, nieprzepełnionej epifanią tego, co boskie postaci, a następnie ponownego wyjścia na zewnątrz. Opiera się to na rozróżnieniu aktu filozofowania od tego, co w nim uzyskane – akt zwraca się ku samemu sobie i wycofuje się ze struktury sensów, wewnątrz której następowało myślenie. W nowym jego wyblysku świat nie jest już zapośredniczony przez ową strukturę, w granicach której moc przedstawiania tego, co źródłowe uległa wyczerpaniu; byt ujawnia się więc takim, jaki jest. O ile zatem śmierć filozofii zadawana jest przez nią samą, o tyle utwierdza jej żywotność, wypływającą z jej dionizyjskiego źródła. Dionizos to – zaznaczmy – bóstwo przechodzenia, przemiany, przekraczania życia przez śmierć i śmierci przez życie; analogiczna zależność zachodzi pomiędzy pozostałymi obszarami, na których granicy operuje Dionizos: cywilizacją i naturą (zwierzęcością), kobiecością i męskością, mądrością i szaleństwem. Dionizos to bóstwo zachowujące dzięki własnej transpozycji ciągłość świata – objawiające się w momentach początku i końca i wskazujące na ich wzajemną do siebie przynależność. Tak i filozofia – aby zmienić swoją postać, tzn. móc zaistnieć poza metafizyką – musi „umrzeć” jako metafizyka, powrócić do własnego początku, a następnie wyjść z owego początku w odmieniony i odmienny sposób.

Wyczerpanie metafizycznej mocy myślenia otwiera możliwość zmiany usytuowania człowieka wobec języka i myślenia, a także ich przeobrażenia. Język i myślenie są powiązane z dionizyjskim polem gry¹⁵⁷, gdzie wzajemne relacje określone są poprzez wzmaganie mocy i jej wyczerpywanie, doświadczenie niemocy i przeistoczenie. To dionizyjskość pozwala Heideggerowi dokonać swoistej *katharsis* języka i myślenia – doświadczenie negatywności zostaje wpisane w strukturę samego bycia i poprzez swoje spotęgowanie prowadzi do wywołania tego, co pozytywne. W dionizyjskim polu gry panuje ciągłość oscylowania pomiędzy istotą i pozorem, mową i milczeniem, odkrywaniem i zakrywaniem¹⁵⁸. Tak jak w greckim początku filozofii jawność istoty (*physis*) prowadzi ku pozorowi jawności (metafizyka), tak też jawność pozorów (koniec metafizyki) ma prowadzić do jawności istoty (bycie).

Potęgowanie mocy – jak prezentuje to Heideggerowska wykładnia dziejów metafizyki – ujawnia jej bezradność, doprowadza do jej samowyczerpania; w nihilizmie bycie ujawnia się jako negatywność. Zgodnie z Heideggerowską interpretacją greckiej tragedii, tam gdzie ludzka moc zostaje odwrócona we własne przeciwieństwo, tj. niemoc, tam też może ukazać się boskość (istota)¹⁵⁹. Podkreślmy, tylko w skrajnym doświadczeniu niemocy – wyczerpaniu mocy ludzkiej jako takiej – ujawnia się boskość; wtedy też gra może zostać skierowana do swojego początku.

Heidegger, dokonując dekonstrukcji metafizyki poprzez odsłonięcie jej podstawy, unieważnia też podstawę ludzkiej mocy. Jeżeli metafizyka wzmaga wiedzę i przemoc, to proces jej wyrugowania wiąże się z narastaniem niewiedzy i niemocy. Ta bezradność nie ma na celu wyzwolenia bardziej przemyślnego sposobu opanowania bycia, doboru stosowniejszego narzędzia bądź też pograżenia się w rozpacz z racji fiaska wszelkich prób opanowania bytu. Jej właściwym celem jest odsunięcie woli nastawiania, myślenia i mówienia, które ustawiają byt i w takiej postaci podstawiają go człowiekowi. Przebolenie to takie przemyślenie, a raczej przemyśliwanie metafizyki, które umożliwia pozostawienie poza sobą jej wiążącej mocy, wyzbycie się języka metafizyki, jej kategorii i organizującej je logiki¹⁶⁰. Przebolenie jest

¹⁵⁷ T. Drewniak, *Pomiędzy końcem a początkiem: tragiczna theôria i filozofia*, [w:] *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 180-181.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, s. 189-190.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, s. 74-129.

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 80.

najwyższym rodzajem gwałtowności, jest gwałtownością zwróconą przeciw samej sobie – tylko odwrócenie kierunku przemocy może unicestwić przemoc samą, usunąć jej metafizyczne zakorzenie¹⁶¹. To, co początkowo prezentowało się jako strata, stanowi konieczny warunek wyzwolenia. Tak jak przez ból uwalnia się człowiek od cierpienia, tak też droga poza metafizykę prowadzi przez nią samą, aż po jej spełnienie i dekonstrukcję. Narastająca początkowo negatywność zostaje wykorzystana i odsunięta (czy raczej odsuwa samą siebie); charakteryzują ją przeciwzwrotność i samo-zwrotność, które pociągają za sobą jej odwrót – przezwyciężenie metafizyki ma prowadzić do pozostawienia jej samej sobie¹⁶².

Tym samym w opuszczeniu metafizyki przez bycie znajduje się znak jego bliskości – przeistoczenia¹⁶³. Owo przeistoczenie dokonuje się poprzez odpowiednie przejście przez negatywność, która nie jest tylko samym doświadczeniem człowieka, ale sposobem jawności bycia¹⁶⁴. W nim też następuje – wiązane przez Heideggera z ostatnim bogiem (*der letzte Gott*) – dionizyjskie odwrócenie nieobecności w obecność, wyczerpania języka w jego twórczą moc, tego, co negatywne w to, co pozytywne, gęstniejącej „nocy świata” w świtanie: „Owo odwrótnie nie jest – jak podkreśla Heidegger – jednak po prostu „formalnym” chwytem zmiany znaczenia w puste słowo, lecz *przemianą samego człowieka*”¹⁶⁵. Tragiczność jako topos, w który wpisuje się metafizyka, umożliwia owo przeistoczenie (przejście) i jest tym, co samo ulega przeistoczeniu (jest przejściowe), wyprowadza poza samą siebie. To człowiek post-dionizyjski (czy też dionizyjski w znaczeniu niemetafizycznym), w którym ograniczona została przemoc, przyjmuje grę skrytości i jawności, pozwala na istoczenie się, powstrzymując się przed zatrzymaniem bytu w jawności. Wzajemna relacja człowieka i świata, myślenia i bytu traci swoje oparcie na przemocy, a przekształca się we współgrę.

¹⁶¹ H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer oraz R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 72-79.

¹⁶² L. Alweiss, *Leaving Metaphysics to Itself*, „International Journal of Philosophical Studies” 15 (2007), s. 349-365.

¹⁶³ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 373-384.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 64-65.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 85.

Podsumowanie

Zbierzmy w całość i uwyraźnijmy główne wątki naszych dociekań, które jednocześnie mogą konstituować perspektywę interpretacyjną dla dalszych badań. Heidegger jawi się po pierwsze jako myśliciel odnawiający sięgającą samych początków filozofii, a zapomnianą tradycję duchową – myślenie nieprzedstawiające. W odróżnieniu od swoich wielkich poprzedników, Heidegger nie ujmuje owego myślenia jako dopełnienia metafizyki. Metafizyka pozostaje temu myśleniu wroga i, o ile jej istota jest nierozpoznana, marginalizuje je oraz ruguje, blokuje możliwość jego podjęcia¹⁶⁶. Droga poprzez metafizykę jest zarazem zamknięciem jej uniwersalnego obowiązywania – o ile metafizyka nie jest konieczna, o tyle człowiek może uwolnić się od przekonania o wyłączności myślenia ustawiającego. Owa niemetafizyczna podstawa racjonalności powstrzymuje – wypływające z metafizyki – dążenie do ustanowienia racjonalności miarą całości bytu. Podkreślmy, że koncepcja Heideggera wpisuje się w leżące u podstaw ducha Europy nastawienie na poznanie prawdy i bycie w prawdzie, jednocześnie jej realizacja – jako że prawda pojęta jest jako nieskrytość – odbiega od tradycyjnie przyjmowanego wzorca. Z konieczności musi prowadzić poza metafizykę i naukę. Prawda ma być nie tyle wydzierana temu, co skryte, co przyswajana i chroniona, nie tyle przedstawiona w myśleniu, co dopuszczona do myślenia.

Pod drugie Heidegger nie odrzuca nowożytnej techniki ani racjonalności, jego krytyka jest tylko rozpoznaniem ich sensu. Poprzez odślonięcie konstytuującej je perspektywiczności, a więc ujawnienie tego, że są one także skrywaniem, dopuszczone do głosu zostaje to, co się w nich skrywa, jak również ich przynależność do udzielania się nieskrytości. Jeżeli pozbawione zostaną absolutystycznych (u)roszczeń, unieważnieniu ulegnie rozbitcie rozumu na dwa niewspółzbieżne obszary – chłodny, obiektywny rozum naukowy i przepełnione erotyką, miłością

¹⁶⁶ E. Grassi wskazuje, iż wątki charakterystyczne dla heideggerowskiego myślenia poza metafizyką pojawiają się we włoskiej tradycji humanistycznej (Dante, L. Bruni, G. Boccaccio, C. Salutati, G.B. Vico). Nie świadczy to o wtórnym i eklektycznym charakterze filozofii Heideggera, ale o żywotności tradycji „antymetafizycznej” (zob. E. Grassi, *Heideggers These vom Ende der Philosophie und die Humanistische Überlieferung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 34 (1980), s. 343-360).

do prawdy i do bycia w prawdzie myślenie¹⁶⁷. Celem Heideggera jest zintegrowanie ludzkiej rozumności i jej przejawów we wspólnej przynależności do prawdy bycia. Nowożytna racjonalność nie rozpada się tym samym na wiele odrębnych porządków rozumienia i wartości (M. Weber), nie uzupełnia jej też dionizyjska „orgia”, czasowe i rekonstruuujące porządek zawieszenie racjonalnych procedur (M. Maffesoli).

Po trzecie Heidegger, wykraczając poza jedną postać myślenia, nie stawia na jego miejscu innej, już wstępnie przygotowanej postaci. W tym też sensie – podobnie jak Sokrates – pozostaje przede wszystkim nauczycielem. Jego celem jest wyzwolenie w człowieku praktyki myślenia. Tak jak człowieczeństwo znajduje w każdym człowieku swoisty wyraz, tak też każdy człowiek może otworzyć na gruncie swojego doświadczenia własną drogę myślenia. Mówiąc dobitniej, namysł (myślenie aletheiczne) jest koniecznym warunkiem ukazania się i spełnienia człowieczeństwa, i podobnie jak ono posiada niepowtarzalny charakter. Heidegger przybiera tutaj postać przewodnika, mistrza inicjacji, który niesie pomoc, ale i stawia wymagania, wspiera i pozostawia samemu sobie, zbliża się i oddala.

Po czwarte na gruncie owego myślenia uczy Heidegger powściągliwego stosunku do techniki – obrony przed zawłaszczeniem przez technikę, jak również powstrzymywania się przed jej raptownym odrzuceniem. Umiejętności zwracania się od przejawu ku temu, co podstawowe, ograniczania ślepego pędu do pomnażania i zużytkowywania zasobu, ale także rozpoznawania odkrywania się prawdy nie tylko w tekstach filozoficznych i poetyckich, lecz w tym, co najnowsze w nauce i technice, w sztuce oraz rzeczach codziennego użytku. Wbrew pozorom Heidegger nie wytycza linii demarkacyjnej pomiędzy tradycją filozoficzną a współczesnością; pokazuje że otwarcie na tradycję otwiera zarazem możliwość rozumienia aktualnej postaci świata. Heidegger – pozostając w zgodzie z intelektualną tradycją Zachodu – mobilizuje wszystkie środki na drodze poszukiwania prawdy, wskazując jednocześnie na ich nieodpowiedniość wobec prawdy bycia otwiera erę rozumu ponowoczesnego¹⁶⁸.

¹⁶⁷ E.A. Velásquez, *Eros and Dionysus*, „Perspectives on Political Science” 32 (2003), s. 208.

¹⁶⁸ B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, s. 231-247.

I wreszcie kwestia ostatnia i ostateczna. Gra jawności i niejawności, myślenia i tego, co daje do myślenia jeszcze się toczy. Gra ta – jak dowodzi Heidegger – nie toczy się wszakże według reguł ustanawianych przez człowieka. Racjonalizm popada w złudzenie, iż człowiek, ustanawiając reguły w tej grze, może być wygranym. Człowiek jako *animal rationale* stawia na jawność jako obecność i dostawialność do całości zasobów. Jednocześnie owa jawność zaślepia człowieka, czyniąc go niewrażliwym na to, co od niej inne. Wszelako gdy człowiek w grze jawności i niejawności usiłuje wykluczyć niejawność, to jawność przekształca się w pozór. Gwałtowność odpowiedzi człowieka pociąga za sobą gwałtowność odpowiedzi bycia – przetoczenie się przez człowieka niemającej na niego względu mocy. Takiej gwałtowności doświadcza człowiek współczesny poprzez spustoszenie ziemi oraz wojny światowe, podczas których nauka i technika stanowią narzędzie zmasowanego ludobójstwa. Nie inaczej traktuje on zresztą czas pokoju, który służy przygotowaniu do wojny. Odpowiadając na ową gwałtowność spotęgowaniem przemocy, może wywołać taką jej postać, która uczyni niemożliwym jego istnienie.

Gwałtowność bycia – jak usiłuje wykazać Heidegger – nie jest jednak konieczna: boskość może ukazywać się jako łagodna przychylność, szczerze darząca sobą człowieka (*czwórnia, Geviert*)¹⁶⁹. Wymaga to nie tylko powrotu człowieka do gry, ale podjęcia jej w inny sposób. Warunek ten zbiega się z przemianą człowieczeństwa (i tutaj Heidegger przedstawia się jako spadkobierca sokratejskiego racjonalizmu). Korelatem dokonującej się poprzez myślenie dziejów bycia przemiany samego myślenia ma być przemiana człowieczeństwa. W tym kontekście racjonalność okazuje się tylko grą w grze, a nie istotą samej gry. Takie usytuowanie zawdzięcza racjonalność metafizyce, która mimo tego, iż nie jest jedynym i fundamentalnym sposobem odkrywania, usiłuje ustanowić reguły dla całości istnienia. Wykraczający poza metafizykę namysł przemieszcza racjonalność w łono gry samej, poddając ją ograniczeniu. Wtedy też w obszarze racjonalnego przedstawiania bytu *téchne* przestaje być nieokiełznaną przemocą, a tam, gdzie człowiek otwiera się na wykraczającą poza obecność jawność, może być poetyckim wydobywaniem.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 127-143.

Człowiek oscyluje pomiędzy tymi dwoma porządkami myślenia i jawności, pomiędzy myśleniem przedstawiającym i myśleniem kontemplacyjnym, między bytem i byciem. Negują się one wzajemnie i dopełniają, oddalają i zbliżają do siebie. W istocie Heidegger jedynie ugruntowuje teoretycznie mającą przecież miejsce w praktyce jedność obu obszarów. Nauka jako najdoskonalsza postać myślenia przedstawiającego, uwolniona z usytuowania w metafizycznym horyzoncie może prowadzić do filozofii, tak jak filozofia do nauki. Granica między filozofią a nauką jest czymś zanikającym, gdy kierują się one ku sobie, i uwidaczniającym, gdy oddalają się od siebie. Byt i bycie, myślenie przedstawiające i myślenie kontemplacyjne nie wykluczają się ani nie są oddzielone nieprzekraczalną granicą; zostają przez Heideggera wyzwolone ku sobie i ku wyzwolaniu samych siebie, podobnie zresztą jak horyzont życia codziennego i poznania teoretycznego, a także nowożytna technika i ukazywanie (się) prawdy.

Dlatego też przestrzeń życia i myślenia Martina Heideggera, zamykająca się pomiędzy salą wykładową uniwersytetu we Freiburgu a domami we Freiburgu-Zähringen i rodzinnym w miejscowości Messkirch oraz chatą w Todtnaubergu nie wyraża przede wszystkim, jak chce P. Sloterdijk, gestu odmowy wobec nowożytności, sprzeciwu wobec konstytuującej ją formacji intelektualnej (racjonalności). Jest to raczej gest wyrażający wierność istocie myślenia, które dojrzewa, zostaje dopracowane i upublicznione w murach uniwersytetu (figura *agory*), ale poczyna się w obszarze tego, co inne wobec świata określonego przez człowieka (figura *chôry*)¹⁷⁰. Znajdujące się z daleka od szerokich traktów i autostrad „polna droga” oraz „ścieżki lasu” stanowią figurę myślenia aletheicznego z przynależącymi do niego skrytością i odmiennością rytmu, wysiłkiem i niebezpieczeństwem. Oba rodzaje dróg pozostają wszakże ze sobą nierozzerwalnie splecione. Nawet w oddaleniu oferują one możliwość zwrotu i wzajemnego zbliżenia.

¹⁷⁰ S. Kijaczko, J. Krasicki, *Wstęp. Europa jako locus philosophicus*, [w:] *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, s. 7-10.

Bibliografia:

- [1] Ajschylos, *Agamemnon*, [w:] Ajschylos, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Kraków 2005.
- [2] Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- [3] Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- [4] Alweiss L., *Leaving Metaphysics to Itself*, „International Journal of Philosophical Studies” 15 (2007).
- [5] Aristotle, *Metaphysics*, [w:] Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford 1924.
- [6] Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- [7] Auerbach F., *Entwicklungsgeschichte der modernen Physik, zugleich eine Übersicht ihrer Tatsachen, Gesetze und Theorien*, Berlin 1923.
- [8] Baran B., *Saga Heideggera*, Kraków 1988.
- [9] Bartky S.L., *Heidegger's Philosophy of Art*, “British Journal of Aesthetics” 9 (1969).
- [10] Beistegui M. de, *Heidegger's Mythocentrism*, “Research in Phenomenology” 21 (1991).
- [11] Bielawski K., „Prawdziwe życie filologii”. *Walter Burkert i jego „Starożytne kultury misteryjne”*, [w:] W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- [12] Bill C., *Notes on θεωρός and θεωρία*, TAPA 32 (1901), s. 196.
- [13] Blandzi S., *Dlaczego grecka mądrość?*, [w:] *Spotkania Platońskie*, red. A. Motycka i Blandzi S., Warszawa 2004.
- [14] Boer K. de, *Giving Due: Heidegger's Interpretation of the Anaximander Fragment*, “Research in Phenomenology” 27 (1997).
- [15] Changyang Fan, *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn 1998.
- [16] Burkert W., *Oedipus, Oracles and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*, Toronto 1991.
- [17] Chodkowski R.R., „Agamemnon” *Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej*, Lublin 1985.

- [18] Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991.
- [19] Davies D.O., *Human Action as Tragedy*, "Review of Politics" 56 (1994).
- [20] Davis M., *Aristotle's Poetics: The Poetry of Philosophy*, Lanham 1992.
- [21] Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- [22] Drewniak T., *Idea problematyczności filozofii a „Kryzys europejskiego człowieczeństwa...” Edmunda Husserla*, [w:] *Oblicza racjonalności*, red. Z. Ambrożewicz, Opole 2005.
- [23] Drewniak T., *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, [w:] *Studia nad kulturą antyczną III*, red. J. Rostropowicz, Opole 2007.
- [24] Drewniak T., *Pomiędzy końcem a początkiem: tragiczna theôria i filozofia*, [w:] *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008.
- [25] Dreyfus H.L., *Why we do not have to worry about speaking the language of the computer*, "Information Technology & People", 11 (1998).
- [26] Forman P., *The Primacy of Science in Modernity, of Technology in Postmodernity, and of Ideology in the History of Technology*, "History and Technology", 23 (2007).
- [27] Gołębiowski A., *Auf der Suche nach der Universalsprache – Leibniz und Wittgenstein*, „Germanistische Studien“, vol. 4 (2006).
- [28] Goldhill S., *Refracting Classical Vision: Changing cultures of viewing*, [w:] *Vision in Context: Historical and contemporary perspectives on sight*, T. Brennan and M. Jay (ed.), New York 1996.
- [29] Grassi E., *Heideggers These vom Ende der Philosophie und die Humanistische Überlieferung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 34 (1980).
- [30] Habermas J., *Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: M. Heidegger*, [w:] J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- [31] Hegel G.W.F., *Ästhetik*, Berlin-Weimar 1976, Bd. 2.
- [32] Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.
- [33] Heidegger M., *Heraklit*, Frankfurt am Main 1979.

- [34] Heidegger M., *The Basic Problems of Phenomenology*, przeł. A. Hofstadter, Bloomington 1988.
- [35] Heidegger M., *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*, Frankfurt am Main 1989.
- [36] Heidegger M., *Parmenides*, Frankfurt am Main 1992.
- [37] Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- [38] Heidegger M., *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- [39] Heidegger M., *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- [40] Heidegger M., *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- [41] Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- [42] Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- [43] Heidegger M., *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998.
- [44] Heidegger M., *Nietzsche*, przeł. P. Graczyk, Warszawa 1999, t. 2.
- [45] Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999.
- [46] Heidegger M., *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999.
- [47] Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
- [48] Heidegger M., *Droga do języka*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
- [49] Heidegger M., *Z rozmowy o języku pomiędzy Japończykiem a pytającym*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
- [50] Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- [51] Heidegger M., *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

- [52] Heidegger M., *Aletheia*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- [53] Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- [54] Heidegger M., *Nauka i namysł*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- [55] Heidegger M., *Pytanie o technikę*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- [56] Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- [57] Held K., *Authentic Existence and the Political World*, "Research in Phenomenology" 26 (1996).
- [58] Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004.
- [59] Husserl E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1976.
- [60] Jamme Ch., „*Dem Dichter vor-denken*”. *Aspekte von Heideggers „Zwiesprache“ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 38 (1984).
- [61] Janover M., *Mythic Form and Political Reflection in Athenian Tragedy*, "Parallax", vol. 9 (2003).
- [62] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957.
- [63] Koller H., *Theoros und Theoria*, „Glotta” 36 (1958).
- [64] Krasicki J., „*Śmierć Boga*” i *Nowa Europa*, [w:] *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008.
- [65] Khun T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.
- [66] Kostyszak M., *Istota techniki. Głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998.
- [67] Krell D.F., *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis 1992.
- [68] Menke Ch., *The Presence of Tragedy*, "Critical Horizons", 5 (2004).
- [69] Mörchen H., *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999.

- [70] Murray M., *Husserl and Heidegger: Constructing and Deconstructing Greek Philosophy*, "Review of Metaphysics" 41 (1988).
- [71] Müller-Lauter W., *Heidegger und Nietzsche*, Berlin 2000.
- [72] Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia b.r.
- [73] Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1995.
- [74] Pirro R.C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Illinois 2001.
- [75] Plato, *Euthydemus*, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.
- [76] Plato, *Philebus*, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.
- [77] Plato, *Timaeus*, [w:] Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.
- [78] Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957.
- [79] Platon, *List siódmy*, [w:] *Platon, Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- [80] Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.
- [81] Rilke R.M., *Śpiew jest istnieniem*, przeł. B. Antochewicz, Wrocław 1994.
- [82] Rosner M., *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht 2003.
- [83] Ruthford I., *Theôria as Theatre: the pilgrimage in Greek religion and society*, "Papers of the Leeds International Latin Seminar" 10 (1998).
- [84] Schlegel F., *Studienausgabe*, Paderborn 1988, Bd. 5.
- [85] Schmidt D.J., *On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*, Bloomington 2001.
- [86] Shapiro G., *Übersehen: Nietzsche and Tragic Vision*, „Research in Phenomenology”, 25 (1995).
- [87] Snell B., *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975.
- [88] Siemianowski A., *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996.
- [89] Sofokles, *Antygona*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969.

- [90] Sofokles, *Edyp w Kolonos*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969.
- [91] Stellardi G., *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect thought*, New York 2000.
- [92] Taminioux J., *Intersection between four Phenomenological Approches of the Work of Art*, [w:] *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ed. S.T. Eyzaguirre, Las Condes 2008.
- [93] Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodebski, *Max Weber*, Warszawa 1999.
- [94] Ziarek K., *Powers to be: Art and technology in Heidegger and Foucault*, „Research in Phenomenology”, 28 (1998).

dr Tomasz Drewniak
Studium Nauk Podstawowych
PWSZ w Nysie