

Andrzej Leder

Paradoks a filozofia. Niesamoistność człowieka w Grecji archaicznej

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

I

W kulturach przed-filozoficznych odnajdujemy zawsze - jako ustanawiający ludzką egzystencję - taki gest, który nadaje człowiekowi pozycję nie-samoistną. Gest, o którym rozważający kulturę minojską Karl Kérenyi pisze jako o: "(...) geście

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

²Giorgio Colli, *Narodziny Filozofii*, tłum. Stanisław Kaprzyński, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991.

³ "...Heraklit rozwiązał korzystnie ten konflikt pomiędzy światem boskim a ludzkim: jego lapidarne słowa ukazywały pod postacią zagadki ukryta, niewyrażalna nature boska i przypominały człowiekowi, że wywodzi się ze źródeł wprawiających w uniesienie. Parmenides obral drogę odmienną, gdyż został już wciągnięty w wir dialektyki." *ibidem*, s. 81.

⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield pisza o wywodzie Parmenidesa "...Z tego, że nie można poznać rzeczy, która nie istnieje, Parmenides bezpośrednio wnioskuje, że negatywnej drogi badania "nie da się pomysleć", czyli nie wypowiadamy żadnej autentycznej myśli, używając negatywnych stwierdzeń egzystencjalnych." *Filozofia przedsokratejska*, tłum. Jacek Lang, PWN, Axis, Warszawa, Poznań 1999, s. 247.

malującym zawsze, w rozmaitych formach ruchowych, tę samą sytuację człowieka - jego pozycję nie-centralną, domagającą się jakiegoś «naprzeciwko» i zrozumiałą tylko jako «naprzeciwko»⁵

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

Mimo metafizycznej przepaści oddzielającej sferę boską i ludzką, człowiek musiał wsłuchiwać się w boski nakaz. Ale ów nakaz był skryty w świecie widzialnym, "ludzkiej nas tkaninie, uplecionej ze sprzeczności"⁸ To co niezrozumiałe, nie tłumaczące się prawami świata naocznego, było manifestacją "innej" sfery, zwracającej się do człowieka. "Wszystko to, co przychodziło nagle, nie dając się przewidzieć (jak kichnięcie czy trzęsienie ziemi), co wykraczało poza normalność, codzienność: piękno, wielka siła, potężne pasje, mądrość, odwaga, zjawiska przyrody naruszające zwykły porządek, budzące zachwyt bądź lęk, były wynikiem boskiej obecności."⁹ Aby zrozumieć to, w jakim kierunku posuwają się wydarzenia i jaka winna być jego w tym rola, człowiek musiał zgadywać, co znaczą owe zagadkowe znaki. Wpierw jednak musiał dostrzec, że znak właśnie się pojawił. Nie mógł pozwolić sobie na nieuwagę, na stan ducha, w którym świat nie zadziwia, a rzeczy są po prostu tym czym są. Pielęgnowanie stanu zdziwienia, pozwalającego dostrzegać i rozumieć znaki wymagało mądrości. Jak twierdzi Colli "(...)mędrcom staje się ten, kto rozświetla ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznane, uściśla niepewne. Ta archaiczna cywilizacja była przekonana, że do zadań mądrości należy odgadywanie

⁵ Karl Kerényi, *Dionizos*, tłum. Ireneusz Kania, Baran i Suszczynski, Krakow 1997, s. 26

⁶ Benedetto Bravo, Ewa Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, PWN, Warszawa 1988, s. 300.

⁷ G. Colli, op. cit., s. 51

⁸ G. Coll, op. cit., s. 69

⁹ B.Bravo, E. Wipszycka, op. cit. ss. 300-301.

przyszłości człowieka i świata. Takie właśnie wnikliwe wejrzenie w przyszłość symbolizuje Apollo, a jego kult oznacza, że mądrość obdarzano czią.¹⁰

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

Wydaje się, że nałożenie współczesnego myślenia deterministycznego na Grecką wizję relacji człowiek-byt, może prowadzić do płaskiego odczytywania antycznej intuicji przeznaczenia. Jan Kott pisze o tym w taki sposób: "Tradycyjna problematyka determinizmu i wolnej woli rozmija się z Sofoklesowym *Królem Edypem*. Wydaje się, że potrzebne tu są bardziej precyzyjne narzędzia (...).¹² Sądzić można, że precyzyjne narzędzia dotyczą sprawy czasu. Colli dopowiada: "Przyszłość daje się przewidzieć nie dlatego, że między terażniejszością a nią istnieje nieprzerwany ciąg faktów i nie dlatego, że ktoś potrafi w jakiś tajemniczy sposób cały taki ciąg podległy konieczności widzieć wcześniej: można ją przewidzieć, ponieważ stanowi odbicie, wyraz, ujawnienie się rzeczywistości boskiej, która zawsze - czy raczej poza wszelkim czasem - mieści zarodek tego już przewidywanego, choć dla nas dopiero przyszłego wydarzenia"¹³ Sfera nie-ludzka, z której przychodzą wydarzenia pojawiające się w ludzkim czasie, sama w sobie jest bez-czasowa, poza-czasowa, zawiera w sobie wszystkie czasy: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Przyczynowość, w nowożytności immanentnie związana z linearnym przepływem czasu a przez to z nieodwracalnością zdarzeń¹⁴, w tej sferze nie może obowiązywać.

II

W czasie historycznym archaicznej Grecji uprzywilejowanym miejscem ujawniania się znaków była wyrocznia. Właśnie tam: "Poprzez słowo bóg pozwala człowiekowi poznać swoją mądrość, a brzmienie pochodzących od boga słów, ich

¹⁰G. Colli, op. cit. s. 25.

¹¹ B.Bravo, E. Wipszycka, op. cit. s. 325.

¹² Jan Kott, *Zjanie bogów, szkice o tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 279

¹³ G. Colli, op. cit. s. 50.

¹⁴ patrz dyskusja pojęcia przyczyny przedstawiona przez Romana Ingardena w pracy *Niektóre twierdzenia o związku przyczynowym* referowana przez Tadeusza Czezowskiego, *Zeszyty Towarzystwa Naukowego* Nr 9- 1 I 1955-31 XII 1955, szczeg. punkt 8): asymetryczność związku przyczynowego, na str. 79.

porządek i ich nieład ujawniają, że w wieszczaniu nie ma się do czynienia ze słowami ludzkimi, lecz boskimi. To decyduje o zewnętrznych cechach przepowiedni: stąd płynie jej dwuznaczność, niejasność, trudna do rozszyfrowania aluzyjność, jej niezdecydowanie."¹⁵

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

Giorgio Colli podkreśla trywialność treści zagadki wobec jej dramatycznej wagi. Bowiem ceną, jaką człowiek musi płacić za pomyłkę, za niezrozumienie sensu zadanego mu pytania, jest śmierć. Każdy przed Edypem, który napotkał Sfinks, ginął, rozszarpany i pożarty. Homer, któremu rybacy złośliwie podrzucili zagadkę na niewinnie postawione pytanie, czy coś ze sobą wiozą, (...) nie potrafił tej zagadki rozwiązać i umarł z przygnębienia."¹⁷ Colli sądzi, że owa absurdalna dysproporcja między wagą zagadki a jej treścią jest znakiem jej boskiego pochodzenia. Właśnie: "Te sprzeczne ze sobą elementy najstarszych przekazów wskazują na interwencję boskiej decyzji, na przenikanie do sfery ludzkiej czegoś niepokojącego, niewytłumaczalnego, irracjonalnego, tragicznie absurdalnego."¹⁸

Czego więc żąda bóstwo, stawiając na drodze człowieka zagadkowy znak? Nasza odpowiedź idzie za wskazówką, podsuniętą przez Arystotelesa. Twierdzi on bowiem, że: "(...)istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości"¹⁹ A więc istotą zagadki jest sprzeczność. Colli zwraca jednak uwagę na pewien niezwykle istotny aspekt sprawy. Otóż uświadomienie sobie sprzeczności jako sprzeczności jest możliwe, kiedy zagadka przestaje być zagadkowym znakiem boga. Dopiero kiedy staje się narzędziem, używanym przez człowieka w relacjach z innymi ludźmi, może być poddana analizie logicznej. Wcześniej formalna, pojęciowa, językowa niemożliwość była właśnie znakiem ujawnienia się sfery boskiej, sfery "źródła bytu", a więc nie była postrzegana jako sprzeczność, lecz raczej była znakiem

¹⁵G. Colli, op. cit., s. 26.

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

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

¹⁸G. Colli, op. cit. s. 55

¹⁹ Arystoteles, *Poetyka* 22, 24-26, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa 1988.

tego, iż ludzkie kategorie przestają obowiązywać²⁰. Krytyczna analiza, ujawniająca w zagadce - w słowach wyroczni - sprzeczność, byłaby więc świętokradztwem, próbą przeniesienia ludzkiego porządku w porządek nie-ludzki, przejawem *hybris*.

Rozważając absurd w tragedii greckiej Jan Kott przypomniał spostrzeżenie Camus: "Absurd - pisał on - tylko tak długo znaczy, dopóki się na niego nie przystaje"²¹ Można odwrócić to stwierdzenie i powiedzieć, że absurd dopiero wtedy jest odczytywany jako absurd, gdy człowiek odmawia mu swojej zgody. To znaczy buntuje się przeciw porządkowi rzeczy. Nieprzypadkowa jest więc wrażliwość twórcy "Człowieka zbuntowanego" na absurdalność. To człowiek nowożytny - pewny swej samoistności, która daje mu prawo oceniania zjawiającego się przed nim świata. Ale dla Greka epoki mitycznej absurd nie jest absurdalny, bo jest językiem bogów, jest jedynym prawdziwym sposobem ujawniania się istnienia. Jest stale zadawaną, straszliwą zagadką. Jedynym, co mogłoby tu być absurdalne, to bunt nie-samoistnego człowieka wobec boskiego "absurdu".

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

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

²⁰ G. Colli, op. cit. s. 59.

²¹ Jan Kott, *Zjanie bogów, szkice o tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 273

III

W człowieku współczesnym taka wizja losu budzi odruchowy bunt. Człowiek nie godzi się na z góry ustanowioną nierówność sił, na nieuchronność przegranej. Pisał Camus: "Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własny [los] w całej pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda."²² By tak myśleć, trzeba jednak wierzyć w samoistność ludzkiego istnienia, w to, że człowiek jest stroną jakiegoś sporu, w którym racje są porównywalne. Słabszą, ale równie mocno "istniejącą" co cały świat, a więc też mogącą przedstawić prawomocne argumenty. Dopiero przy takim założeniu można sformułować, tak jak Jan Kott tezę, że w grze ze światem człowiek winien mieć równe szanse. I oburzyć się na to, że w końcu zawsze musi przegrać.²³

Otóż możemy podejrzewać, że Grecy epoki archaicznej nie przeżywali dramatu losu w taki sam sposób. Wskazówką jest tu zdanie Edypa, które w dramacie Sofoklesa wypowiada już jako starzec, a które Jan Kott nazywa "przerazającym"²⁴: "Choć tak bardzo zostałem doświadczony, wiek mój podeszły i dusza moja znająca wielkość mówią mi, że wszystko jest dobre"²⁵

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

"Byt jest tym, co unosi się i otwiera, co wystarczając się ogarnia wystarczającego się człowieka, tzn. człowieka, który sam staje otworem ku wystarczającemu się, kiedy

²² Albert Camus, *Dwa eseje*, przeł. Joanna Guze, krag, Warszawa 1991, s. 109

²³ "Gra ma być sprawiedliwa, to znaczy - gracze mają mieć równe szanse, ale Edyp musi w niej przegrać", J. Kott, op. cit. s. 279.

²⁴ J. Kott, op. cit. s. 280

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

²⁶ Jan Kott, op. cit. s. 280.

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

je odbiera (*vernimmt*). Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, [...]. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wyistaczanie przy sobie. Być tym, na którego spogląda byt, [podkr. wł.], wprowadzonym w jego otwarcie, zatrzymanym w nim i unoszonym, oplecionym sprzecznościami bytu, naznaczonym jego rozterką - oto jest istota człowieka w czasach greckiej wielkości."²⁸ To taka figura, w której człowiek jest miejscem wyistaczania się bytu. Przyjęcie tego rodzaju głębokiej intuicji ontologicznej całkowicie zmienia sens pytań, które wiążą się z ludzkim przeznaczeniem. W tym kierunku też idzie odczytanie przez Heideggera myśli greckich mędrców, Parmenidesa a przede wszystkim Heraklita.

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

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

²⁸ Martin Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, w *Budowac, mieszkac, myslec*, tłum. Krzysztof Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 143-144.

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

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

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

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

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

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

Sfera boska i ludzka są absolutnie różne, a jednocześnie sąsiadują ze sobą tylko o włos. Sfera ludzka nie jest jednak samoistna, jest miejscem ujawniania się boskiej "inności". Ta w sferze ludzkiej ujawnia się jako ambiwalencja. Apollo, który jako byt jest po prostu tym czym jest, w sferze ludzkiej jest pięknem i okrucieństwem. Dlatego Heraklit w swojej metaforze utożsamia łuk i lirę.

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

³² To również watek Herakliteski. Według niego "Błyskawica steruje wszystkim" (w wyd. cyt. 7.01, u Dielsa 64).

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

³⁴ Nicola Chiaromonte, op. cit. s. 26. Kirk, Raven i Schofield interpretują ten fragment inaczej, tu nie sam fakt zaistnienia, a "przewaga" którejś z substancji jest niesprawiedliwa. Patrz op. cit. s. 127.

³⁵ Heraklit, op. cit. 9.08 (Diels 102) i 8.10 (Diels 51).

osób, które mają pośredniczyć w rozmowie z boskością. To ustanowienie kultu i wyroczni.

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

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

IV

Zanim jednak to się stanie, z misteriów na cześć bóstwa wyłoni się dramat. To drugi sposób na odroczenie spotkania z losem. Sposób pozwalający na to, by z jednej strony doświadczyć heraklitejskiego, ostrego "widzenie w świetle błyskawicy", z drugiej zaś, by nie znaleźć się natychmiast w śmiertelnym niebezpieczeństwie. To dramaturg zapośrednicza spotkanie, pełni rolę tego, który tłumaczy tajemnicę inności, obcości bytu i człowieka. Pisze Zygmunt Kubiak: "(...)poeta grecki bywał prorokiem,

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

³⁷Platon, op. cit., 72a.

³⁸G. Colli, op. cit. s. 77.

przynajmniej przez wybieranie - spośród mitycznych wieści - tych, które w duchowym skupieniu, w pobożnej medytacji, uznawał za najbliższe prawdy, jakiej wypatrywał."³⁹

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

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

Sugestie, dotyczące terapeutycznego działania oczyszczenia odnajdujemy już u Platona⁴². Pełny, nowoczesny wykład idący w tym kierunku dał przede wszystkim Zygmunt Freud. Inną koncepcją jest takie rozumienie *katharsis*, w którym przeżycie estetyczne wywodzi się z przełamania treści przez formę tragedii.⁴³

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

³⁹ Zygmunt Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 380.

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

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

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

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

⁴⁴ Na temat tej różnicy patrz Jean-Paul Sartre, *L'esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann & Cie, 1939, s. 28.

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

Katharsis rozumiane w świetle myśli Heideggera staje się bezpośrednim doświadczeniem całości bytu i nicości. W codzienności to doświadczenie jest obecne, lecz ukryte, niemożliwe do ujęcia. "Jakkolwiek ma tedy ona pozór rozproszenia, codzienność zapewnia niemniej jedność owej "całości", bytu, chociaż jedność tę przysłania jakiś cień"⁴⁸ W "twardym świetle Sofoklesa" ów cień rozprasza się. Udział w misterium jakim jest dramat pozwala doświadczyć jedności, jaką jest byt. I nie tylko chodzi tu o doświadczenie jedności całego bytu, postawionego wobec kontemplującej go Jaźni. To byłoby przeżycie "nowożytnie". Heideggera "byt przytomny" czuje się w nudzie, trwodze czy zachwycie "nieswojo", bo doświadcza całości bycia któremu jest przynależny. "Wraz z wszystkim rzeczami my sami pograżamy się w niezróżnicowaniu. [...]. Oto dlaczego w istocie rzeczy nie "mnie" czy "tobie" jest nieswojo, ale "komuś" jest tak."⁴⁹

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

⁴⁵ Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. Krzysztof Pomian w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 35

⁴⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 34

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

⁴⁸ M. Heidegger, op. cit., s. 34.

⁴⁹ M. Heidegger, op. cit., s. 36

przypadek oddzielił od niego przepaścią, traktować jak sobie podobnych ani też kochać ich jak siebie samego."⁵⁰

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

Przestają jednak wtedy doświadczać w sobie, we własnym losie, równowagi sił, czyli miary. Tej, którą przypisujemy Grekom, o której w swoim eseju o *Iliadzie* tak pisze Simone Weil: "Ta działająca z geometryczną ścisłością kara, która automatycznie zostaje wymierzona za nadużywanie siły, stała się dla Greków podstawowym przedmiotem medytacji. (...) Wszędzie tam, gdzie przeniknęła kultura helleńska, jej pojęcie zostało powszechnie przyjęte. (...) Ale Zachód zagubił je i w żadnym z zachodnich języków nie ma nawet słowa na jego wyrażenie; takimi pojęciami jak granica, miara równowaga, które powinny by określać sposób postępowania, posługujemy się teraz już tylko w technice."⁵²

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

⁵⁰ Simone Weil, *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. Aleksandra Oledzka-Frybesowa, Res Publica Nowa, nr 6(105) 1997 s. 66.

⁵¹ M. Heidegger, op. cit., s. 40.

⁵² Simone Weil, op.cit. cytowane jednak za esejem Nicola Chiaromonte, „*Iliada*” Simone Weil zawartym w zbiorze *Granice duszy*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 22-23.