

Henryk Mamzer
Instytut Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu

U źródeł gramatyki kultury europejskiej

Tożsamość i inność

Tożsamość kulturowa to pojęcie, którego treść została ukształtowana w kulturze europejskiego Zachodu w sposób nie zawsze zgodny z oczekiwaniami humanizmu. Kierując się zasadą podobieństwa, pełni istotną rolę w budowaniu i eksponowaniu wspólnoty, wzmacnianiu jej wewnętrznej więzi i nadawaniu owej wspólnocie wyjątkowego znaczenia. Jej ugruntowanie uzyskuje się zazwyczaj w poszukiwaniu korzeni tak wyodrębnionej wspólnoty w odległej przeszłości. Poszukiwanie przez badacza w głębokiej przeszłości podobieństw analogicznych do tych, z jakimi ma on do czynienia w zastanej przezeń współczesnej mu, zróżnicowanej rzeczywistości oznacza poszukiwanie tożsamości między terażniejszością, od której badacz rozpoczyna swoje badania, a badaną przezeń przeszłością; poszukiwanie to ma charakter retrogresywny. Poszukiwanie początków kultury ludzkiej w tożsamości jej wytworów, a następnie progresywne śledzenie obecności owej tożsamości w ciągu zmieniających się dziejów, jako kultury „tej samej”, mimo jej różnicowania się i przekształcania, nie jest więc badaniem rozpoczynającym się od punktu zerowego. U podstaw takiego ukierunkowania dziejów na określony cel jesteśmy my sami i nasza perspektywa. Zakłada ono tożsamość kultury u samych jej początków jako jej punkt wyjścia, a zarazem jako fundament, na którym się ona opiera. Tak określony kierunek, skupiający się na eksponowaniu stałej obecności „tego samego” w dziejach kultury, marginalizuje czy wręcz całkowicie eliminuje inność, odmienność kulturową, ujednolica jej dzieje, w całości podporządkowując sobie czy wręcz eliminując wielość i różnorodność.

Swego czasu Claude Lévi-Strauss pisał, że pojęcie człowieczeństwa, obejmujące wszystkich ludzi bez rozróżnienia ras i cywilizacji, pojawiło się w całkiem

bliskich nam czasach, mimo że również dziś nie możemy być tego całkowicie pewni:

[...] w rozległych zakątkach ziemi zamieszkałych przez gatunek ludzki i w ciągu całych dziesiątków tysięcy lat pojęcie to zgoła nie występowało. Ludzkość kończyła się na granicach plemienia, grupy językowej, czasem nawet wioski, i to do tego stopnia, że duża liczba populacji pierwotnych określa siebie tym samym mianem, które oznacza też „ludzie” (a czasem powiedzielibyśmy, czyżby bardziej dyskretnie? – „dobrzy”, „doskonali”, „pełni”), zakładając w ten sposób, że inne plemiona, grupy lub wioski nie mają udziału w cnotach człowieczeństwa, a nawet w samej naturze ludzkiej, lecz co najwyżej składają się ze „złych”, „okropnych”, z „małp ziemnych” lub „gnid”. Czasami operacja ta posuwa się tak daleko, że obcemu odmawia się tego ostatniego stopnia realności, czyniąc zeń „ducha” lub „zjawę”. (Lévi-Strauss 2001: 355)

Wypowiedź ta ukazuje nam samą istotę pojęcia tożsamości. Wynika z niej bowiem, że pojęcie tożsamości stanowi wraz ze swoim przeciwieństwem jedną całość; wskazuje na dwujędnię tego, co pozytywne z tym, co negatywne. Tożsamość nie może być pojmowana jednostronnie, tak jak to miało i nadal ma miejsce w środowisku kulturowym epoki nowożytnej. Taka jednostronność w pojmowaniu treści pojęcia tożsamość zostaje wyeksponowana w następstwie etnocentrycznego usytuowania nas samych w pozycji uprzywilejowanej wobec innego. Oznacza tożsamość odmawiającą człowieczeństwa innym. Staje się konstytutywna poprzez wykluczanie innych. Charakteryzuje się lękiem przed wymieszaniem, manią „czystości”, obsesją zarażenia, jak pokazuje całkiem bliska nam rzeczywistość polityczna. W związku z czym tożsamość kulturowa traktowana jest jako wręcz współczesna odmiana *Volksgesitu* (Finkielkraut 1992: 73), przypisywana europocentrycznemu, kolonialnemu myśleniu. Konsekwencją takiego jednostronnego pojmowania tożsamości stanowi homogeniczna klasyfikacja oparta na kryterium podobieństwa. To w jej następstwie idea tożsamości czy wręcz identyfikacji kulturowej identyfikowanej z tożsamością biologiczną znalazły wyraz chociażby w koncepcji „czystości” rasowej Josepha Arthura de Gobineau. Mieszaniec czy też hybryda należały do określeń ironicznych, wręcz pogardliwych.

Tymczasem Edward W. Said (2005) w swoim *Orientalizmie* przeciwstawia takiemu jednostronnemu spojrzeniu odmienny punkt widzenia, mający charakter „kulturowo-dyskursywnego ukierunkowania” jako postawy nadrzędnej, nieustannie ewoluującej, nieesencjalnej i nieograniczonej terytorialnie, a więc obejmującej perspektywę zarówno europejską, jak i orientalną, słowem – perspektywę ogólnoludzką. Otóż jeżeli bliżej przyjrzymy się słowom Lévi-Straussa, to okazuje się, że tak pojmowana tożsamość nie jest bynajmniej cechą myślenia specyficznie regionalno-geograficznego. Jest cechą człowieka dążącego do odróżnienia i etnocentrycznego usytuowania siebie w pozycji uprzywilejowanej wobec innego. Wynika z niej, że tożsamość budowana jest w opozycji do inności. W przeciwnym wypadku tożsamość traci sens. Jednakże „To samo jest tym samym o tyle tylko o ile pobudza się innym, staje się innym tego samego” (Derrida 1997: 142).

Przywołana wypowiedź Jacques'a Derridy, zwłaszcza z akcentem na jej drugą część, „współbrzmi” z tytułowym sformułowaniem dzieła Paula Ricoeura *O sobie samym jako innym* (2003), które zakłada inność w takim stopniu, że jedno nie daje się pomyśleć bez drugiego. Być tożsamym ze sobą oznacza nie tylko odnosić się do tego, co inne, lecz wręcz je w sobie zawierać. Rzec by można – „Inny w Toż-Samym”, używając najbardziej lapidarnego określenia Emmanuela Lévinasa. Tożsamość zawsze składa się ze swego przeciwieństwa, bez którego nie istnieje sens budowania tożsamości, która byłaby pozbawiona odniesienia do inności. Stąd w tytule niniejszego akapitu „Tożsamość i inność” użyto litery „i” oznaczającej koniunkcję, zamiast „a” wskazującej inność jako alternatywę tożsamości.

Antropomorfizacja natury i reifikacja kultury: człowiek i świat razem

Według przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej tożsamość przedmiotów dla społeczeństw archaicznych była pochodną ich współobecności, nie zaś fizycznego podobieństwa. Oznacza to, że tożsamość to współobecność, czy też współistnienie w tej samej, określonej przez ową tożsamość przestrzeni kulturowej, niezależnie od fizycznej odmienności. Chodzi o przestrzeń raczej odczuwaną aniżeli pojmowaną, w której podobieństwo czy wręcz pokrewieństwo – jak pokazują obserwacje Luciena Lévy-Bruhla – wykazuje wszystko to, co się w niej znajduje. Innymi słowy, znajdujące się w niej przeciwieństwa traktowane są jako elementy tego samego. Stąd bierze się owa niezwykła skłonność ówczesnych społeczeństw do łączenia tego, co nam się wydaje tak zdecydowanie odmienne. Rzecz niezwykle istotna, pokazuje bowiem zupełnie inne aniżeli nasze postrzeganie świata.

Zwróćmy w tym momencie uwagę, że wyniki obserwacji Lévy-Bruhla przywołują na myśl odnoszącą się do archaicznych społeczeństw o kulturze magicznej wypowiedź Émile'a Durkheima i Marcela Maussa (1973: 709), dotyczącą „wierzeń na temat materializacji duchów i spirytualizacji przedmiotów materialnych”. Pozostaje ona w związku z poglądem, według którego człowiek pierwotny

Świat pojmował na swe podobieństwo w równej mierze jak siebie na podobieństwo świata; te obydwie metody wykorzystywał jednocześnie. Jego idea rzeczy zawierała niewątpliwie elementy humanistyczne, ale jego idea człowieka zawierała elementy, których źródłem były rzeczy. Skały mają płeć, mają zdolność rodzenia. Słońce, księżyc i gwiazdy to mężczyźni lub kobiety, czujący jak ludzie i wyrażający uczucia, podczas gdy na odwrót: ludzi pojmuje się jako zwierzęta lub rośliny. Ten brak rozróżnienia odnajdujemy u podstaw wszelkich mitologii. Stąd ambiwalentność postaci, które mity powołują do istnienia. Nie można ich zaklasyfikować do żadnego określonego gatunku, gdyż równocześnie mają cechy gatunków najbardziej przeciwstawnych. [...] Przedstawiono człowieka jako pewien rodzaj zwierzęcia czy rośliny; uznano, że rośliny i zwierzęta jako krewni człowieka, czy też raczej

wszystkie te byty, tak zróżnicowane dla zmysłów, mają tę samą naturę. (Durkheim 1990: 227-228)

Zdaniem przywołanych tu autorów tego rodzaju „metamorficzna” mentalność, inaczej mówiąc – „wiara w możliwość transformacji rzeczy najbardziej różnorodnych”, jeszcze dziś daje się niekiedy zauważyć, mimo że w postaci przeżytków, w tzw. myśleniu zbiorowym niektórych społeczeństw europejskich.

Swego rodzaju odbiciem tego stanu rzeczy są – jak zauważa Martin L. West (2008: 70) – odnotowywane jeszcze w Grecji klasycznej związki bóstw, a zwłaszcza bogiń, ze świętymi drzewami: Leto miała swoją palmę na Delos, Hera – wierzbę na Samos, Atena – oliwkę na ateńskim akropolu. Stanowią one odległe echo wyobrażeń zbiorowych z obszarów Bliskiego Wschodu, z czasów przedhomeryckich, kiedy to mamy do czynienia z wyraźną jeszcze osmozą między człowiekiem a światem przyrody; najstarsze nazwy bóstw opisywały zjawiska naturalne, w których bóstwa te się objawiały. Wymownym przykładem takiej osmozy jest powstały w Mezopotamii u schyłku drugiego tysiąclecia p.n.e. sumeryjsko-akadyjski poemat o Gilgameszu, władcy miasta Uruk i jego przyjacielu Enkidu, wiodącym w puszczy idylliczne życie wspólnie z dzikimi zwierzętami, do którego tęskni sam Gilgamesz po śmierci swego przyjaciela. Mimo że tego rodzaju osmoza między człowiekiem i przyrodą nie jest już widoczna w *Iliadzie*, czerpiącej – jak zauważa West – poetyckie wzorce z Bliskiego Wschodu, zwłaszcza z *Gilgamesza*, mimo że nie istnieje już wówczas więź odczuwania między światem zwierzęcym a światem ludzkim (Gawroński 2011: 42-46), to jednak była ona utrzymywana i przedłużana przez wierzenia religijne, które nie dopuszczały do zupełnego uświadomienia sobie przez człowieka własnej odrębności od przyrody. Przyroda i społeczeństwo są pomieszane; ład w przyrodzie przenika porządek społeczny i odwrotnie, sposób organizacji społeczeństwa znajduje odbicie w odczytywaniu zjawisk w przyrodzie, jak to ma miejsce chociażby w babilońskim poemacie o stworzeniu *Enumaelis* (dosłownie: *Kiedy na górze...*), śpiewanym w miesiącu Nisan, w czwartym dniu królewskiego święta Stworzenia Nowego Roku, a więc wówczas, kiedy czas kończy swój cykl i świat powraca do punktu wyjściowego. Cykliczny porządek świata i zespolona z nim aktywność człowieka szczególnie widoczna jest u ludów rolniczych, których działalność pozostawała w istotnym związku z dyktowanymi przez pory roku cyklami biologicznymi roślin, rytmem prac rolniczych, płodnością ziemi i zwierząt. Świat człowieka i świat przyrody okazują się ściśle ze sobą powiązane.

Z przytoczonych słów Durkheima, zwłaszcza wtedy, kiedy pisze on o równoczesnej reifikacji kultury i antropomorfizacji natury, wynika wszakże, że owo „współistnienie przeciwieństw”, główne przesłanie Heraklita, nie dotyczy wyłącznie kultury świata antycznego. Wypowiedź francuskiego socjologa ukazuje nam swoistą dwujędnię w postrzeganiu rzeczywistości również przez społeczeństwa pierwotne: antropomorfizacja świata natury z jednoczesną reifikacją kultury okazuje się regułą, fundamentem myślenia społeczeństw o kulturze magicznej. Źródła

owych dwuznaczności czy też inaczej: przeciwieństw – jak wynika to z wywodów Giorgia Collego (1991: 52 i n.) – tkwią głęboko w archaicznej, nie tylko greckiej przeszłości. Znalazły wyraz w zagadkowych opowieściach, odnotowanych także w hinduskich *Upaniszadach*. Zdaniem Jacka Kowalewskiego (2012: 15-17), swymi korzeniami sięgają co najmniej czasów europejskich wspólnot neolitycznych. Z kolei Jacek Banaszkiewicz pisze, że w mitologii indoeuropejskiej właściwa struktura wspólnoty ludzkiej powstaje przez zestawienie przeciwstawnych sobie cech i natur (Banaszkiewicz 1998: 78-79). W sposób niezwykle erudycyjny cytowany autor „archeologicznie” wydobywa ów problem. Poczynając od analizy współczesnych nam wątków literackich na temat przeciwstawnych sobie pod względem psychofizycznym bohaterów-dioskurów, wskazuje na ich obecność również w średniowiecznych i starożytnych eposach, by wreszcie odsłonić ich odległe w czasie indoeuropejskie zakorzenienie w znacznie większym stopniu aniżeli we współczesnej nam epoce, nasyconej tego typu legendami i podaniami. Syndrom takich bliźniaków – jak twierdzi J. Banaszkiewicz, powołujący się na odkrycia Joëla H. Griswarda – uosabiających współobecność przeciwieństw, odnajdujemy nie tylko u Szekspira, Mickiewicza czy Italo Calvina. Grisward w swej *Archéologie de l'épopée médiévale* odkrywa je również w eposach starożytnych Indii i Iranu, m.in. takich, jak *Mahabharata* czy *Szachname*. Imiona przywoływanych w nich bohaterów-dioskurów to personifikacja jedności przeciwieństw w obrębie najdawniejszych wspólnot ludzkich. Ukazują problem złożoności natury ludzkiej, jej dwoisty charakter jako uniwersalnej, ponadczasowej wartości. Zdaniem Banaszkiewicza wzór budowy społeczności ludzkiej, oparty był – jak zauważa także przywołany J. Kowalewski – na zestawianiu również symbolicznie wyrażanych, przeciwstawnych sobie pierwiastków męskich i żeńskich. Widoczny jest chociażby w tradycji germańskiego kręgu kulturowego. Odnajdujemy go jeszcze w Kosmasa, XII-wiecznej kronice Czechów. Wartości reprezentowane przez poszczególne grupy znajdują odpowiednie miejsca w całości społecznej, regulującej współdziałanie wszystkich przeciwstawnych żywiołów wspólnotowego życia.

Współistnienie dwóch światów nieprzystających do siebie z naszego nowożytnego punktu widzenia – świata kultury i przyrody – doskonale ilustruje odnotowane przez Brunona Snella postrzeganie przez archaicznego człowieka otaczającej go rzeczywistości. Niemiecki filolog klasyczny, analizując Homerowe porównania człowieka ze światem natury, pisze mianowicie

[...] że człowiek tylko dlatego może widzieć skałę antropomorficznie, że zarazem widzi siebie petromorficznie, że skałę interpretuje jak siebie, postrzega własne zachowanie i nadaje mu trafny wyraz. (Snell 2009: 247)

Inaczej mówiąc, nie istniałaby możliwość antropomorfizującego postrzegania przez człowieka świata natury bez reifikującego równocześnie postrzegania siebie. Porównania okazują się autonomicznymi obrazami przyrody, za których pośrednictwem przedstawiane są czy wręcz objaśniane ludzkie postawy, charaktery, stany psychiczne czy uczucia. Kiedy więc Snell pisze, że człowiek może

usłyszeć siebie tylko w formie echa, a więc nie może usłyszeć siebie wprost, lecz dopiero poprzez porównanie, a więc za pośrednictwem swego głosu od czegoś „odbitego”, wyraża w przybliżeniu tę samą myśl, którą swego czasu sformułował Leszek Kołakowski, pisząc, że człowiek nie może zobaczyć swoich własnych oczu inaczej, jak za pośrednictwem lustra (Kołakowski 1994: 72). Wyekspozowanie, określenie i zdefiniowanie siebie samych okazuje się możliwe jedynie za pośrednictwem będącej owym metaforycznym lustrem Inności, „przemawia” dopiero poprzez porównanie z nią.

Człowiek i świat, który go otacza, jest więc swoistą jednością – w odwołaniu do Heideggera – poprzedzającą wszelkie możliwe rozdzielenie świadomości siebie i materialnej rzeczy, a zatem i natury. Bycie-w-świecie jestestwa (*Dasein*) – neguje pojmowanie świata jako czegoś przeciwstawnego i obcego człowiekowi. Świat jest zawsze z jestestwem nierozdzielny (Heidegger 1994: 166). W związku z czym bycie-w-świecie nie jest ograniczone do samego siebie, jest świadomością istnienia świata, w którym człowiek żyje. Nie ma wówczas podziału na język i rzeczywistość, inaczej mówiąc – na podmiot poznający i przedmiot jego poznania. „W języku greckim – jak pisze Richard Rorty (1994: 48) – nie da się wyrazić oddzielności »stanów uświadamianych« »czy stanów świadomości« – zdarzeń w życiu wewnętrznym od zdarzeń w »świecie zewnętrznym«”. Rzecz bowiem w tym, że świadomość istnienia – jak twierdzi Heidegger – obejmuje człowieka i świat razem. Jeżeli zatem przyjąć w ślad za niemieckim myślicielem, że „nigdy nie »jest« dany sam tylko podmiot bez świata [...] tak samo ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane ja bez innych” (Heidegger 1994: 166). „[...] charakterystyka spotkania i n n y c h orientuje się znowu na zawsze w ł a s n e jestestwo. [...] Świat jestestwa to w s p ó ł s w i a t. Bycie to w s p ó ł b y c i e z innymi” (Heidegger 1994: 169). Świat jest już tym światem, który dzielę z innymi – powiada Heidegger. Oznacza to, że postrzeganie siebie samych, inaczej mówiąc – świadomość siebie jest możliwa wyłącznie za pośrednictwem inności, pojawia się w wyniku odróżnienia nas samych od inności otaczającego nas świata. Rzecz jasna, chodzi o świadomość egzystencjalną, nie zaś świadomość własnej świadomości, pojawiającą się dopiero, co najmniej, w dobie Renesansu. Świadome współbycie (Heidegger 1994: 179) oznacza, że podmiotowy charakter własnego jestestwa i innych określa się na podstawie odmienności; wynika on z nieustannej troski odróżniania się od innych.

Antropomorfizacja jako postrzeganie otaczającego nas świata na podobieństwo nas samych pojawia się w następstwie odróżnienia od niego, odróżnienia podmiotu postrzegającego od przedmiotu jego postrzegania (Heidegger 1994: 179). Świadomość własnego człowieczeństwa okazuje się więc echem, odbiciem od otaczającego nas świata naturalnego – przedmiotowego. Zdaniem Durkheima (1990: 228) człowiek, zbiorowość ludzka „może uzyskać samoświadomość wyłącznie wtedy, gdy zwiąże się z jakimś przedmiotem materialnym”. Przedmiotu używa się – pisze Snell – by coś unaocznic dzięki porównaniu z nim. Ludzkie

działanie „przemawia” dopiero w porównaniu z czymś materialnym. Można więc zgodzić się z opinią Ernsta Tugendhata, że świadomość siebie w pewnym sensie oznacza uprzedmiotowienie podmiotu. Odwracając tok rozumowania, możemy powiedzieć, jak czyni to powołujący się na Fichtego Manfred Frank, że świadomość czegoś jest zarazem świadomością siebie (Frank 2002: 157). Wynikałoby stąd, że antropomorfizacja natury jako rezultat uświadomienia siebie i odróżnienia nas od rzeczy, mimo równoczesnej z nią reifikacji – uprzedmiotowienia (używając określenia Tugendhata) – nas samych, w sensie logicznym jest wobec tej ostatniej wtórna. Wyraża wartościującą postawę człowieka sytuującego siebie w pozycji uprzywilejowanej nie tylko wobec rzeczy, szerzej – postawę uprzywilejowaną wobec innego. Wszakże postawę samą w sobie bez owej inności niemożliwą. Jeśli zaś zgodzimy się, że inność to różnorodność zarówno w przestrzeni, jak i w czasie, to znaczy, że tożsamość nie jest czymś stałym, niezmiennym, raz na zawsze ustalonym przez naturę; jest procesem – stawaniem się.

Heraklita koncepcja współistnienia przeciwieństw

Odwołajmy się w tym momencie do mitologii greckiej, według której Eris i Philia to dwa zestawiane ze sobą bóstwa, personifikacja niezgody i konfliktu, wyrażające się pragnieniem triumfu nad wrogiem (Eris) – z jednej strony oraz uosobienie jedności wspólnotowego życia społecznego (Philia) – z drugiej; dwa przeciwstawne i zarazem uzupełniające się bieguny funkcjonowania archaicznego społeczeństwa. Dodajmy przy tym, że samo imię bogini Eris zawiera w sobie podwójne znaczenie. Bowiemy obok złej Eris – jak twierdzą Werner Jaeger (2001: 124) i Eric Voegelin (2013: 269) na podstawie analizy Hezjoda *Prac i dni* (w. 19: 61) – istniała Eris dobra, która nie pobudzała do sporów i waśni, lecz do pokojowego współzawodnictwa. To w owym archaicznym zestawianiu przeciwieństw okazuje się zakorzeniona Heraklitejska „jedność przeciwieństw”, utworzona z kontrastów harmonii, jak harmonia łuku i liry. Wojna, mówiąc słowami Heraklita: „Bój jest wszystkich ojcem, wszystkich królem, i jednych ukazuje bogami, innych ludźmi, jednych czyni niewolnikami, innych wolnymi” (B 53 DK)¹. Zdanie Heraklita: „Dla łuku zatem nazwą jest życie, dziełem zaś śmierć” (B 48 DK), ukazuje podwójne znaczenie słowa *bios*. *Bios* rozumiano jako życie i łuk – narzędzie niosące śmierć. „Gra życia i śmierci w słowie *bios* jest grą zgodności i zróżnicowania”. Właśnie słowo *bios* jest równoznaczne z jednością przeciwieństw, czy też – jak twierdzi A. Przybysławski – z harmonijnym współistnieniem przeciwieństw – *coincidentia oppositorum* (zwrot Mikołaja z Kuzy), lepiej oddającym istotę problemu, jako że pozbawionym akcentowania którejkolwiek ze stron; jedności czy wielości składających się na owo współistnienie.

¹ Wszystkie przywoływane *Zdania* Heraklita podaje w przekładzie Kazimierza Mrówki (2004).

Starając się bardziej unaocznić myśl Heraklita, przywołajmy fragment zdania mędrca z Efezu (B1 DK), w którym mówi on: „Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć, ani przedtem, zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy”. Według interpretacji Charlesa H. Kahna (1979: 98) słowo *lógos* zawiera nieredukowalną dwuznaczność. Logos będący zawsze i logos jako tekst dzieła, które mamy przed sobą. *Lógos* nie może zatem być wyłącznie wypowiedzianym przez Heraklita słowem, lub nawet subiektywnie istniejącym dla niego „znaczeniem”, intencjonalną strukturą jego myśli o świecie. Jest – jak utrzymuje A. Przybysławski (2004: 97) – strukturą samego świata, depozytariuszem cech boskich. *Lógos* jest jednocześnie językiem i bogiem – *lógosem* będącym zawsze. Cytowane zdanie zawiera więc w sobie słowo, w którym zbiegają się dwa znaczenia. Owa mityczna logika dwuznaczności zawiera się – jak twierdzi przywołany Kahn i w ślad za nim Przybysławski – w samej gramatyce języka greckiego, czego dowodem jest chociażby imię hermafrodytycznego Hermesa, odmieniane według mieszanej deklinacji, przeplatającej końcówki męskie i żeńskie². Na dwuznaczności polega siła *Lógosu*, siła „farmaceutyczna”; *farmakon* (o czym niżej) zawarty jest w samej strukturze *Lógosu*.

To w związku z ową jednością przeciwieństw pozostaje Heraklitejska koncepcja stawania się (termin stworzony przez komentatorów Heraklita), inaczej mówiąc – różnicowania się od siebie samego. W każdym razie to w niej zawiera się idea rozdzielenia bycia i myślenia, a właściwie eliminacji bycia – jak twierdzi Heidegger (2000: 92), skoro według heraklitejskiej *πανταρεί* wszystko jest stawaniem się. Samo rozdzielenie owej jedności, a właściwie uświadomienie sobie konsekwencji owego rozdzielenia, to uświadomienie sobie współlistnienia przeciwieństw. Mimo niechęci do totalnego ich rozdzielenia przez starożytnych, uświadomienie sobie oddzielenia „ja” od świata, jak i oddzielenia świata od „ja”, określone zostało w literaturze mianem „przełomu sokratejskiego”, a więc przełomu przypadającego na czasy późniejsze aniżeli życie Heraklita. Bruno Snell nazywa ów przełom „odkryciem ducha”, ducha, który myśli, ducha, który zdolny jest zarówno do działania moralnego, jak i poznania naukowego. Przełom ów następuje wówczas, kiedy to Homerowy stan umysłu, jak to wyraził Eric A. Havelock (2007: 233), zostaje zastąpiony przez stan platoński. Aczkolwiek pełen rozdział przeciwieństw w Heraklitejskim obrazie świata nie zdarza się nigdy (Kirk, Raven, Schofield 1999: 192). Według Heideggera rozdzielenie bycia i myślenia modelowo zostaje rozwinięte w filozofiach Platona i Arystotelesa, ale swą właściwą postać uzyskuje dopiero u zarania nowożytności (Heidegger 2000: 90).

Heraklitejska koncepcja wszechświata będącego w stanie wiecznej transformacji stanowiła – jak twierdzi Ernst Cassirer – jeden z najpotężniejszych czynników

² Przypomnijmy w tym momencie, że mianem hermy określano w Grecji czworoboczne słupy, stawiane przy drogach, na granicach posiadłości lub rogach ulic, zwieńczone głową początkowo (do V w. p. n. e.) wyłącznie Hermesa, o dwóch twarzach, komunikujące dwoistość wyobrażonej postaci; od IV w. p. n. e. używano herm również z głowami innych postaci.

kształtujących kulturę świata starożytnego. Była jednym z głównych filarów myśli mających istotny wpływ na stoicką filozofię. To właśnie żyjący w IV–III w. p.n.e. Zenon z Kition na Heraklitejskiej fizyce oparł swój szeroko rozbudowany system stoicki, utożsamiając Naturę z Bogiem. Życie zgodne z naturą (któremu – według Diogenesa Laertiosa – Zenon poświęcił osobny traktat) filozofia stoicka uważała za najwyższe dobro. Seneka uważał filozofię natury, podobnie jak Zenon, za naukę o bogu jako istocie z nią identycznej, która jest „duszą świata, tym wszystkim, co widzisz, i tym wszystkim czego nie widzisz”. W *Listach moralnych do Lucyljusza* (20,5) swą myśl o współistnieniu przeciwieństw Seneka wyrażał w najprostszy sposób słowami: „Zawsze chcieć i nie chcieć tego samego”. W rezultacie myśl Heraklita znalazła swój wyraz w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza, kierującego się przesłaniem, że wszystkie rzeczy są zmienne i nietrwałe, a poszczególne jednostki są szybko przemijającym zjawiskiem w ogromie wszechświata. Marek Aureliusz (1984; 40-41; IV-46; VI-42: 68) przywołuje z pamięci – jak się przyjmuje – *Zdania* Heraklita B 71 – B 76 DK, zawierające pary przeciwieństw. Ciągła zmiana i powszechne stawanie się to efekt ścierania się przeciwieństw, przechodzenie jednego w drugie: Zdaniem Heraklita „Zimne ogrzewają się, gorące oziębia się, wilgotne wysycha, suche wilgotnieje” (B 126 DK). „Przeciwnie zbieżne; i z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia; i wszystkie powstają z niezgody” (B 8 DK). Oto źródło dialektyki, jeżeli przyjąć, że sformułowanie pytania dialektycznego – jak twierdzi Colli (1991: 76) – otwarcie określa dwa sprzeczne ze sobą bieguny.

Przeciwieństwa składające się na charakterystyczną dla świata antycznego dwujednię, to – zdaniem Cassirera – sprzeczności pozorne, w gruncie rzeczy nie pozostają ze sobą w konflikcie, lecz są wzajemnie współzależne. Człowiek znajduje się w stanie doskonałej równowagi ze światem i wie, że nie wolno dopuścić, aby jakaś siła zewnętrzna zakłóciła tę równowagę. Sytuacja, która „pozwaliała człowiekowi cieszyć się poczuciem moralnego uniezależnienia się od natury i zarazem poczuciem głębokiej harmonii z naturą” (Cassirer 1977: 53), to dwujednia zupełnie przeciwstawnych sobie wyobrażeń i postaw pozostających wszak w ścisłej ze sobą zależności.

Hybris i eunomia – dwujednia wyobrażeń

Wszystkie ideologie Greków wskazują, na dwujednię ich wyobrażeń.

Owa dwujednia pozwalająca na koegzystencję pierwiastków jasnych i ciemnych, dobra i zła, mogących przechodzić we własne przeciwieństwa, nadaje myśli greckiej afirmujący ton i uwalnia nawet ideę losu od ponurej nieodwracalności. [...] Wyobrażenie o dwujedni świata, strukturalnie wywodzące się z obrazu agonu pozytywnego pierwiastka i jego „cienia”, wytwarzało w ideologiach, zwłaszcza w sztukach muzycznych, konstrukcje dwuczłonowe, oparte na biegunowym „przeciwstawieniu” obu członów. Pozytywna strona stale była przeciwstawiana „odwrotnej” sferze, która towarzyszyła pierwszej w postaci stałej antypody. (Freidenberg 2007: 51)

Owa odwrotna strona stanowiła opozycję wobec znanej już, co najmniej od czasów Homera, *eunomii* – dotyczącej całości zachowań człowieka, a także związanej ze sprawami „dobrego porządku” państwa i polityki, jako jej odwrotna strona. *Eunomia* – jak pisze Włodzimierz Lengauer (1988: 181) – dla Homera (*Odyseja* XVII: 487) jest przeciwieństwem *hybris* – aroganckiego i zuchwałego przekraczania granic. Takie hybrydyzacje możemy nader często odnaleźć w świecie wyobrażeń starożytnych Greków, gdzie tzw. hybryzm – ὑβρις, jak pisze Olga Freudenberg (2005: 282; 2007: 51), oznaczał naruszenie od dawna ustalonych różnego rodzaju norm moralnych, etycznych, religijnych, słowem – norm kulturowych, tworząc opozycję wobec wszystkiego, co powszechnie obowiązujące.

Wszelkie przekraczanie granic wymagało bezpieczeństwa, swego rodzaju przeciwwagi dla łamania ustalonych norm. Najbardziej jaskrawy przykład takiej przeciwwagi stanowiły Saturnalia. Były one świętem jedzenia i picia, czasem błaznów i hybrystów, w którym niewolnicy zamieniali się rolami z autentycznymi osobami; stawali się niby-panami, zaś błazny – udawanymi królami, których potem zabijano. W greckich komediach Menandra, a także rzymskich komediach Terencjusza i Plauta niewolnicy nader często przedstawiani są jako osoby przewyższające intelektem swych panów, których wymanewrowywali, okpiwali i wykorzystywali bez złośliwości i dla zabawy. Ta wywrócona na opak rzeczywistość oznaczała, że to, co było święte miało swój akompaniament w swoim własnym „cieniu” i „odwrotnej stronie” autentycznej rzeczywistości. Taki też hybrydyczny charakter miał obrzęd „kozła ofiarnego” – oczyszczającego zwierzęcia, zawierający w sobie przejście od ofiary do prześladowcy. Biczowano go i uśmiercano poprzez kamienowanie, wieszanie czy zrzucanie ze skały lub wyganiano poza granice osiedla (Girard 1987; Mamzer 2013). Mechanizm „kozła ofiarnego” pełnił rolę archaicznego *f a r m a k o n u*, drugą przeciwstawną stroną tego, co autentyczne, realne. Miał na celu rozładowanie napięć powstałych w wyniku różnego rodzaju przeciwności losu, nieszczęść i konfliktów. Stanowił – według wyrażenia Girarda – złowrogie, a zarazem dobroczynne *sacrum*. Zapewniał poczucie równowagi i stabilizacji w obrębie wspólnoty, wytwarzając swego rodzaju poczucie bezpieczeństwa. Girard zwraca uwagę, że w antycznym świecie greckim wykonywano rytualny wyrok śmierci na ofierze określanej jako *pharmakós*. Źródła tego rytuału – zdaniem Girarda – tkwią w archaicznych sposobach składania ofiary sakralnej jak: kamienowanie czy zrzucanie ze skały, które z czasem przerodziły się w sposób wymierzania kary śmierci. Dotyczy to jednak nie tylko Grecji. Girard pisze, że w Babilonie mamy do czynienia z sytuacją przypominającą doświadczenie Hioba. Król raz w roku był upokarzany, lżony, poniewierany przez tłum, a nawet policzkowany; nie dochodziło już jednak do jego uśmiercania (Girard 1992: 86). Słowo *farmakós* odnosi się również do ofiary Sokratesa, jak i w ogóle do całej działalności sokratejskiej. Rozumiane jest jako lekarstwo, środek zaradczy w dobrym tego słowa znaczeniu. Platoński *fármakon* funkcjonuje – zdaniem Girarda – tak samo jak *farmakós* ludzki, wyrażając przemoc, która spadła na kozła ofiarnego

(człowieka) oprowadzanego po ulicach Aten, zanim został zabity (Girard 1987: 259; 1994: 188-193).

Czytelną ilustrację tego problemu odnajdujemy również w dialogach Platonskich, w których Platon posługuje się dwuznacznym terminem *fármakon*. Termin ten oznacza z jednej strony lekarstwo, z drugiej natomiast truciznę. W *Fajdroście* i w *Timajosie fármakon* traktowany jest jako dobre lekarstwo, które faktycznie okazuje się szkodliwe. Natomiast w *Filebie* i *Protagorasie* Platon pisze o nim jako o czymś złym, a faktycznie dobroczynnym (Derrida 1992: 47). Do tekstu Derridy *Farmakonu* nawiązuje inny jego tekst: *Szyb i piramida* (Derrida 1992: 62-108), poświęcony semiologii Hegla, w którym francuski filozof podczas lektury dzieła niemieckiego idealisty ukazuje architekturę naziemną i podziemną w egipskim budownictwie, symbolizującą dwujędnię ludzkiego życia ziemskiego i pozaziemskiego jako całości. Podkreśla zarazem sposób czytania przez Hegla egipskich mitemów, podobnie jak czynił to Platon eksponujący dwoistość boga Thota, będącego egipskim Hermesem.

Wyjątkowo sugestywną wymowę działania *hybris* (co w języku greckim oznacza również pychę), odnajdujemy w przedstawionej przez Herodota (*Dzieje*, III, 40-43) historii Polikratesa, tyrana Samos. Niezwykłe powodzenie, jakim cieszył się Polikrates, wzbudziło niepokój u Amazisa, zaprzyjaźnionego z nim króla Egiptu. Zwrócił więc on uwagę swemu przyjacielowi, że tego rodzaju szczęście, które okazuje się nieodłącznym elementem jego życia, jest wysoce niebezpieczne ze względu na zazdrość i złośliwość bogów. W związku z tym, za radą Amazisa, Polikrates wrzucił do morza swój ulubiony i najcenniejszy pierścień, by w ten sposób jego utratą zapobiec nieszczęściu będącemu następstwem, a raczej nieodłączną drugą stroną – *hybris* towarzyszącego mu powodzenia. Polikrates jednak nie uniknął złego losu. Rybacy złowili rybę, która połknęła pierścień i oddali go Polikratesowi. W rezultacie spotkała go klęska i upadek jako konsekwencja przekroczenia granic wyznaczonych człowiekowi. Kiedy więc Prometeusz ukarany zostaje za przekroczenie ustalonych granic (kradzież ognia), ukarana zostaje również cała ludzkość. Tak o tym w *Theogonii* Hezjoda powiada Zeus:

Synu Japeta, mądrzejszy od wszystkich, radujesz się, ukradłeś bowiem ogień i zwiódłeś mnie, ale tobie i wszystkim ludziom wyjdzie to na złe, albowiem za sprawą ognia ześlę na nich zło, którym wszyscy cieszyć się będą, otaczając miłością własne nieszczęście [przekład R. Reszke].

I tak na rozkaz Zeusa stworzona została przez bogów Pandora – dar wszystkich bogów, na zagładę ludzkości. Szczęście ludzkie jest bowiem równoznaczne z *hybris*, równowagą, którą ona zapewnia. Zachwianie tej równowagi oznacza niepowodzenie i klęskę. Podobnie ukarana zostaje Antygona, kiedy wbrew zakazowi Kreona grzebie swego brata Polinejkesa, jak nakazuje prawo boskie. Chór w *Antygonie* Sofoklesa „nieustannie mówi o przekroczeniu słusznej miary”, również przez Kreona łamiącego swym zakazem prawo boskie, mówi o *hybris*, za co oboje

muszą ponieść odpowiedzialność. Oto cena, jaką należało zapłacić, przekraczając granice w poznawaniu i upowszechnianiu zarówno umiejętności technicznych, jak i w kształtowaniu człowieczeństwa, etyczno-moralnej postawy człowieka, w jego poznawaniu samego siebie. Tego rodzaju myślenie, które ze szczególnym natężeniem odnajdujemy zarówno u Ajschylosa w jego *Siedmiu przeciw Tebom*, jak i w *Antygonie* Sofoklesa, ukazuje swą znaczącą rolę nie tylko w starożytności greckiej. Warto przy tym odnotować fakt, że *Dzieje* Herodota przesycone są tego rodzaju przykładami „hybryzmu”, będącego świadectwem wyobrażeń starożytnych. Także słynni tragicy zarówno Ajschylos, jak i Sofokles czy Eurypides piszą o wzajemnym pokrewieństwie skrajnego wyniesienia i skrajnego poniżenia, inaczej mówiąc – o dwujedni. Mityczne postaci łączą zazwyczaj w sobie krańcowość zewnętrzną z krańcowością wewnętrzną. Dzieje się tak w przypadku – przykładowo – Edypa, króla i syna króla – Lajosa z jednej strony, z drugiej zaś ojcobójcy, który popełnia przy tym kazirodztwo, kiedy poślubia własną matkę, Jokastę. Podobnie ma się rzecz z Odyseuszem, który w końcowych partiach *Odysei* bywa niekiedy żebrakiem, niekiedy zaś wszechwładnym królem.

Hybris to przekraczanie granic nie tylko w poezji teogonicznej i kosmogonicznej, która zrodziła myśl filozoficzną jońskich filozofów, to również przekraczanie granic w dotychczasowych, mających praktyczny wymiar sposobach myślenia. Tak też rzecz się miała w przypadku gatunku literackiego, jakim był epos; pojawiło się pytanie o epos prowadzący do powstania historii. Z poezji lirycznej wyłoniło się pytanie o „ducha” i „sens”; z tragedii attyckiej pytanie o działanie ludzi, o dobro. Dyskusje bohaterów tragedii kontynuowane są w dialogach Platona w formie teoretycznej. W taki oto sposób człowiek, ponownie sięgając do „naturalności”, usiłuje przekroczyć granice, „wyjść poza „siebie”, ku Logosowi; mit nie wystarcza już do wyjaśnienia jego egzystencji (Snell 2009: 167-168). Heraklit, posługujący się w znaczącym jeszcze stopniu językiem mitu, uważa, że przeświadczenie człowieka, iż nie musi on postępować zgodnie z *Logosem* świata, wyznaczającym normy i miary działań ludzkich, ponieważ ma własny rozum, jest wobec prawa natury grzechem takim samym, jaki popełnił Kreon, niepodporządkowujący się woli bogów czy Edyp mający nadzieję, że umknie przeznaczeniu. Mamy więc tutaj ponownie do czynienia ze zwrotem ku naturze, kojarzonej z boskością. Przypomnijmy, że *Logos* – według Heraklita – oprócz tego, że jest językiem, jest zarazem bogiem. Stąd zapewne interpretowana przez Kahna jedność, kryjąca się w *Logosie* pod zmiennością języka. Również dla pitagorejczyków życie szczęśliwe człowieka realizowało się wtedy, gdy nie naruszał on owej miary, zachowując równowagę w przestrzeganiu zasad sprawiedliwości. Wszakże to w owej postawie hybrydycznej, wykraczającej poza ustalone i powszechnie obowiązujące normy, a zwłaszcza w Heraklitejskim „współistnieniu przeciwieństw”, zdają się tkwić źródła myślenia humanizującego oraz mechanizmy doskonalenia aktywności człowieka i siebie samego.

Niewykluczone, że taką właśnie *hybris*, przeciwieństwem wobec praktycznego nastawienia myślicieli bliskowschodnich, była jońska filozofia przyrody, która doprowadziła do „uteoretycznienia” orientalnego myślenia praktycznego. Mędrcem nie był ktoś bogaty w doświadczenia, ktoś odznaczający się praktyczną zaradnością, przebiegłością i skutecznością działania jak Odyszeusz. Mędrzec to ktoś, kto rozświetla ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne (Colli 1991: 25). „Erudycja nie uczy rozumu. Bo nauczyłaby Hezjoda i Pitagorasa, a również Ksenofanesa i Hekatajosa”, jak mówi Heraklit (B 40). Zdanie to Janina Gajda-Krynicka interpretuje następująco:

[...] mądrość [filozofa] nie sprowadza się do wiedzy pojmowanej jako suma wiadomości, ani wiedzy o charakterze praktycznym – Heraklit taką postać rzekomej mądrości nazywa z pogardą „wielowiedztwem” (*polymatheie*), tożsamym z bezużyteczną erudycją. (Gajda-Krynicka 2007: 63)

Na tej chociażby podstawie sądzić możemy, podobnie jak czyni to Paweł Majewski, że filozofia jońska nie była – wbrew temu, co twierdzi Jean-Pierre Vernant (1996: 122 i n.) – filozofią praktycznego życia konkretnej społecznej działalności jońskich *póleis*. Filozofowie jońscy konstruowali obraz świata niezależnego od ludzkiej w nim obecności. Już samo to wymagało takiej formy wypowiedzi, w której słowa i kryjące się za nimi „pojęcia” były oderwane od doświadczenia konkretnych ludzkich sytuacji. Mimo że nie byli jeszcze „teoretykami”, mimo że ich *archai* nie były jeszcze abstrakcyjnymi pojęciami, które pojawiły się dopiero u Parmenidesa i eleatów oraz u sofistów i Platona, to „woda” Talesa i „powietrze” Anaksymenesa czy później „ogień” Heraklita, nie były doświadczanymi w bezpośrednim oglądzie; były w wysokim stopniu „uabstrakcyjnione”. Nader wymownym tu przykładem jest *apeiron* – bezkres Anaksymandra. Przypomina to tworzenie pojęć za pomocą konkretów, jak zauważyła to Freudenberg. W każdym razie sądzić możemy, że to, co Snell nazywa „odkryciem ducha”, nie było jednorazowym aktem, urzeczywistnionym w czasach Sokratesa, lecz procesem, którego elementy są widoczne już u wymienionych wyżej milezyjczyków – przedstawicieli pierwszego pokolenia filozofów jońskich.³ Przypomnijmy, że źródeł tego procesu oddzielenia człowieka i świata dostrzec możemy – jak twierdzi Gawroński – już w poematach Homera.

Zdaniem J.-P. Vernanta, a także P. Majewskiego, jońscy myśliciele z Miletu (Tales, Anaksymander i Anaksymenes) dokonali jakościowego przeskoku nie tylko w sferze „czystego myślenia”, ale i w dziedzinie jego kulturowego i społecznego obiegu (Vernant 1996: 122; Majewski 2013: 65). Paweł Majewski dopuszcza również taką możliwość, że myśli najstarszych filozofów greckich przekazywane były ustnie, podobnie jak eposy Homera. Przywołany autor pisze, że Arystoteles nie znał żadnych pism Talesa. Nie wiadomo jednak, czy dlatego, że nie zachowały się do jego czasów czy też że w ogóle nie zaistniały, a spisano je z nauki ustnej.

³ Heraklit (551/544 – 484/481 r. p.n.e.) obok Ksenofanesa i Parmenidesa zaliczany jest do drugiego (po Talesie, Anaksymandrze i Anaksymenesie) pokolenia presokratyków, działającego – w przeciwieństwie do swoich poprzedników – w okresie w pełni rozwiniętej już społecznie piśmienności (Majewski 2013: 64).

Powstaje zatem pytanie, czy wykreowany przez najstarszych filozofów greckich obraz świata nieuwzględniającego w nim człowieka (człowiek w kosmogonii jońskiej jest nieobecny), jest rezultatem rozdzielenia człowieka i świata? Nader wymowna w tym względzie jest wypowiedź Ksenofanesa z Kolofonu, ucznia Anaksymandra, który krytykuje przekonanie poetów (Homera i Hezjoda), że bogowie ukształtowani zostali na wzór i podobieństwo człowieka. „Ludziom się jednak wydaje, że bogowie się rodzą i mają ich stroje, ciała i mowę” (fr. 167); „Według Etiopów, ich bogowie mają płaskie nosy i czarną skórę, dla Traków zaś są niebieskoocy i rudowłosi” (fr. 168); „Gdyby jednak woły, konie czy lwy miały ręce i potrafiły nimi rysować lub czynić to, co umieją ludzie, konie namalowałyby obrazy bogów podobnych do koni, woły do wołów, a ich ciała uczyniłyby podobnymi do swoich” (fr. 169) (Kirk, Raven, Schofield 1999: 173-174). Zdaniem Ksenofanesa, którego Heraklit – jak podaje Diogenes Laertios (IX, 1,5) – był słuchaczem, antropomorfizacja bóstw właściwa jest dla myślenia potocznego, zdroworozsądkowego. Dokonuje więc on wyraźnego rozróżnienia między *nómos* i *phýsis*, zwłaszcza wtedy, kiedy twierdzi, że nie ma powodu, by uważać, że bogowie mają ludzką postać. Podobnie naiwnemu antropomorfizmowi przeciwstawiał się Heraklit: „I modlą się do tych posągów, jak by ktoś rozmawiał z domami, nie poznając, kim są bogowie i herosi” (B 5 DK). Mamy tu do czynienia z postawą przeciwną tej, która ogranicza postrzeganie świata drogą oglądu zmysłowego, zamykającego ów świat w kręgu złudnych – według Parmenidesa – mniemań. Parmenides, mimo że urodzony w Elei, pozostawał w ścisłych relacjach z Ksenofaneselem z jońskiego Kolofonu, którego – nawiasem mówiąc – Heraklit krytykował, mimo że Ksenofanes, podobnie jak Heraklit, również krytycznie odnosił się do antropomorficznych złudzeń Greków.

Herakliteski nurt myślowy nabiera bardziej wyrazistej wymowy w następstwie porównania go z niepodlegającym zmianom Parmenidejskim bytem. Herakliteska koncepcja jedności przeciwieństw, ściślej – koncepcja zmiany stanowiła inspirację dla żyjącego w tym samym mniej więcej czasie Parmenidesa z Elei, utożsamiającego byt i myślenie. To ona – jak twierdzi Karl R. Popper (1999: 270) skłoniła Parmenidesa do uznania, że zmiana jakiegokolwiek przedmiotu czy bytu jest logicznie niemożliwa. W zachowanych fragmentach poematu myśliciela z Elei, który w przeciwieństwie do Heraklita, głosił stałość i niezmienność świata, wyeksponowana zostaje idea fundamentalnej jedności. Według Parmenidesa (B 8 Diels-Kranz) byt jest niezmienny, jednorodny, nieruchomy, stanowi niepodzielną, nieodróżnicowaną całość wszystkiego, co istnieje, poza którą to całością nie ma niczego. Zatem wszelka zmiana musi być złudzeniem. Parmenides był więc dokładnym przeciwieństwem Heraklita. Zdaniem Poppera (1999: 249) teoria Parmenidesa była pierwszą hipotetyczno-dedukcyjną teorią świata. Zaś sam Parmenides miałby być jednym z największych i najbardziej zadziwiających myślicieli wszechczasów; podobnie jak Heraklit był „rewolucjonistą”. Niepodlegający zmianom Byt Parmenidesa traktowany jest (wraz z poglądami Zenona z Elei, a także Platońskim

uznaniem danego zmysłowo świata fizycznego za pozór, za deformację świata autentycznego – świata idei) jako źródło czy też natchnienie zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i filozofii nowożytnej (Kmita 2003: 22). Tak oto przytoczona wyżej humanistyczna myśl Heraklita zostaje dodatkowo wyeksponowana poprzez zestawienie jej z przeciwnym Heraklitowi poematem Parmenidesa, antycypującym ukierunkowaną scjentystycznie nowożytną myśl naukową.

Co prawda zarówno Karl R. Popper, jak i Hans-Georg Gadamer (2008: 103), a także Giovanni Reale (1994: 139) wychodzą z założenia, że myśl Heraklita i Parmenidesa reprezentują w dużym stopniu podobne stanowisko. Zdaniem przywołanych badaczy poemat Parmenidesa niezupełnie stanowi antyheraklitejską polemikę, jak to zazwyczaj sądzi się w myśl idei XIX-wiecznego historyzmu. Zwróćmy tu uwagę na istnienie nieuświadomianej przez Parmenidesa dwuznaczności użytego przezeń greckiego słowa *éstin* ('jest'), mającego równocześnie orzecznikowy i egzystencjalny ('istnieć') charakter (Kirk, Raven, Schofield 1999: 247). U Gadamera takie twierdzenie pojawia się wówczas, kiedy analizuje on wers Parmenidesa: „śmiertelni podjęli decyzję by nazwać dwie postaci będących rzeczy”, dochodząc do wniosku, o „jedności, która kryje się za dwiema” (Gadamer 2008: 112). Przypomnijmy w tym momencie wypowiedź Charlesa H. Kahna (1979: 109), według którego Heraklitejska sprzeczność to „pozorny paradoks”, pod którym kryje się niesprzeczna jedność. W zdaniu (B 50, DK) Heraklit powiada, że „Nie mnie wysłuchawszy, lecz Logosu, mądrze jest zgodzić się, że wszystko jest jednym”. Podobnie ma się rzecz jeżeli chodzi o zdanie (B 60 DK): „Droga w górę w dół jedna i ta sama”. Z kolei Artur Przybysławski (2004: 61) twierdzi, że taka „monistyczna” interpretacja, której zwłaszcza Kahn jest wyrazicielem, stanowi rezultat naszego „niepoliteistycznego” nastawienia, do którego przyzwyczała nas europejska tradycja. Jako że w większości fragmentów Heraklit mówi coś zupełnie przeciwnego, mówi bowiem o sprzeczności leżącej pod pozorną jednością. W każdym razie niezależnie od toczonego sporu dualizm myśli greckiej, przejawiającej się jednością przeciwieństw, u Heraklita z jednej strony oraz istoty i pozoru u Parmenidesa z drugiej, to dualizm nie tylko każdego z nich z osobna. Ma charakter podwójny. Zawiera się również w metafizycznym zestawieniu obydwóch myślicieli, ukazującym z jednej strony źródła idei humanizmu w *Zdaniach* samego Heraklita, z drugiej zaś korzenie zmatematyzowanego przyrodoznawstwa w poemacie współczesnego mu po części Parmenidesa.

By bardziej czytelnie zilustrować problem owej Heraklitejskiej dwuznaczności, określanej mianem „jedności przeciwieństw”, przywołajmy inne zdanie mędrca z Efezu „Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, walką i pokojem, sytością i głodem” (Heraklit, B 67, przeł. B. Kupis – tłumaczenie Kupisa przytoczyliśmy dla porównania z tłumaczeniem K. Mrówki i bardziej przejrzystego wyeksponowania w związku z tym problemu). W tłumaczeniu Mrówki Heraklit zestawia wyłącznie rzeczowniki (dzień – noc, zima – lato, wojna – pokój, sytość – głód, bez użycia *jest*). Jednakże zdaniem K. Mrówki, paradoksalnie to właśnie brak orzeczenia

i spójnika ściśle łączy przeciwieństwa (Mrówka 2004: 200). Zbieganie się czy też permanentne przeobrażanie się w siebie nawzajem przeciwieństw jest – jak wynika to również z analiz Wojciecha Wrotkowskiego – nieustającym procesem, w którym przeciwieństwa są zestrojone i zbiegają się w sobie w procesie określonym jako *έναντιοτροπή* (Wrotkowski 2008). Owe przeciwieństwa – jak pisze Vernant (1996: 125-126) – „mogą także łączyć się i mieszać, wytwarzając pewne zjawiska w rodzaju narodzin i śmierci wszystkiego cokolwiek żyje – roślin, ludzi, zwierząt”. To w nich zdają się tkwić przeciwstawne tożsamości elementy hybrydyzacji.

Zwróćmy w tym momencie uwagę na wypowiedź J.-P. Vernanta na temat kultu małoazjatyckiego Dionizosa, czczonego przez orfików „cudzoziemskiego boga” (pochodzącego bowiem z Tracji lub Azji Mniejszej) – by użyć określenia Hölderlina. Zdaniem francuskiego badacza kult owego „dziwnego cudzoziemca” wymykał się religii państwowej. Wprowadzał do życia publicznego zachowania religijne wyrażające (zazwyczaj aluzyjnie) dążenie do odmienności. Dionizos uosabia postać Innego, którego

[...] rolą nie jest utwierdzenie, podtrzymywanie i uświęcanie ładu ludzkiego i społecznego. Dionizos kwestionuje ten porządek, rozsadza go [...]. Gdy się pojawia ustalone kategorie i wyraźne przeciwieństwa, które nadają światu spójność i racjonalność, zacierają się, zacierają się, zlewają i przechodzą w siebie nawzajem: to, co męskie i to, co żeńskie zbliżają się do siebie; niebo i ziemia zostają zjednoczone, gdy dzięki jego zjawieniu się to, co nadnaturalne, wkracza w naturę, między ludzi; dzięki niemu łączy się ze sobą to, co młode, i to, co stare, dzikie i cywilizowane, dalekie i bliskie, to, co na górze, i to, co na dole. (Vernant 1998: 88)

Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia ze zjawiskiem określanym mianem enantodromii, oznaczającym przeobrażenie siebie nawzajem, przemieszanie, mówiąc innymi słowy – z hybrydyzacją. Przypomnijmy: hybrydą staje się wszystko to, co zawdzięczamy pomieszaniu różnych tradycji lub łańcuchów znaczeń językowych, a więc to, co łączy różne dyskursy i technologie. Pojęcie hybrydy początkowo w teorii ewolucji i teorii kultury było obciążone rasizmem i dyskryminowało ludzi rasy mieszanej. Dopiero Bachtina koncepcja wielogłosowości i karnawalizacji, a także *Orientalizm* Edwarda Saïda, co sygnalizowaliśmy na wstępie, pozytywnie zwaloryzowały pojęcie hybrydowości jako kulturotwórczej mieszaniny. Kulturowa czystość, podobnie jak i biologiczna tożsamość, i etniczne pochodzenie, przestały być istotne dla rozumienia innych, jak i samych siebie. W kategoriach kulturowych zostały zmarginalizowane na rzecz hybrydowości właśnie. Hybrydowość występuje w opozycji wobec wszelkiej tożsamości, preferując wielość i różnorodność.

Powróćmy w tym momencie do gramatyki kultury europejskiej wyeksponowanej przez Annę Pałubicką. Mimo że będący jej treścią dualizm postaw i wzorów myślenia wykracza poza kulturę starożytnej Grecji (biblijno-fenomenologiczny wzorzec myślenia i postawa człowieka zaangażowanego w realizację wyznaczonych przez siebie wartości), to postawa człowieka przyglądającego się światu i sobie, wywiedziona z Arystotelesowskiego zdziwienia światem, fundu-

jącego dystans względem „tego, co się zdarza” oraz pozostająca z nią w związku racjonalność myślenia – wynalazek Greków, jak pisze Pałubicka, mogła pojawić się przede wszystkim dlatego, że stanowiła ona drugą stronę owego dualizmu postaw i wzorców myślenia, której zaistnienie samo w sobie bez udziału pierwszej z nich, zdaje się trudne do urzeczywistnienia; owa druga strona staje się logiczną konsekwencją pierwszej. Ponownie przywołajmy w tym momencie rozpatrywany przykład „uabstrakcyjnienia” przez Greków praktycznego myślenia orientalnego. Rzecz jasna odrębną sprawą pozostaje fakt, że przytrafiło się ono Grekom, którzy w znacznie większym stopniu, niż inne społeczności doprowadzili do uruchomienia teoretycznej aktywności myślowej. Jeżeli zaś przyjąć współzależność owych dwóch przeciwstawnych postaw, to pesymizm Anny Pałubickiej, wyrażony jej opinią o ulegającej rozpadowi kulturze europejskiej w związku z likwidacją postawy człowieka objaśniającego świat obserwatora zewnętrznego i pozostawianiem wyłącznie bezrefleksyjnego uczestnika, niekoniecznie może znaleźć swoje urzeczywistnienie. Hybrydyzacja i pozostająca z nią w związku mieszanina wielości i różnorodności, będąca jednym z istotnych czynników nieustannego tworzenia siebie – autokreacji, budzić może nadzieję na odnalezienie europejskiej tożsamości właśnie poprzez nieustanną relację z innością. Owa inność, która nas wyodrębnia i eksponuje, w ten bowiem sposób poszerza pole naszego postrzegania, „odbudowując i rozbudowując podmiot poprzez inny podmiot”. W związku z czym – nader wymowne zdają się słowa R. Rorty’ego (1996: 119):

Zamiast potwierdzać własną tożsamość poprzez systematyczne procesy wykluczania innych, może odnaleźć tożsamość właśnie w swojej gotowości do rozszerzania własnej wyobraźni i łączenia się z innymi grupami, innymi ludzkimi możliwościami, aż do stworzenia ledwo wyobraźalnego, kosmopolitycznego społeczeństwa przyszłości.

Anna Pałubicka, kończąc swą pracę, dostrzega jednak cień optymizmu dającego nadzieję, że wzorce myślowe pozostające w związku z gramatyką kultury europejskiej trwać będą nadal, zwłaszcza jeżeli przyjąć, że nie są one związane z substratem biologicznym – jak sama pisze, a także ograniczone środowiskiem geograficznym – jak wynika to chociażby z przytoczonej wypowiedzi Rorty’ego.

Literatura

- Banaszkiewicz J.,
 1998 *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Leopoldinum, Wrocław.
 2012 „*Gerwazy groźny ręką, językiem Protazy*”. *Wzorzec bohaterów-dioskurów w „Panu Tadeuszu” Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji*, [w:] *idem*, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, Wyd. Avalon, Kraków: 445-504.

Cassirer E.

1977 *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa.

Colli G.

1991 *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Respublika & Oficyna Literacka, Warszawa –Kraków.

Derrida J.

1992 *Pismo filozofii*, przekład zbiorowy, Inter esse, Kraków.

1997 *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa.

Diogenes Laertios

1982 *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa.

Durkheim E.

1990 *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, PIW, Warszawa.

Durkheim E., Maus M.

1973 *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, przeł. J. Szacki, [w:] M. Maus, Socjologia i antropologia, PWN, Warszawa: 707-802.

Finkielkraut A.

1992 *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.

Frank M.

2002 *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Freudenberg (Freidenberg) O.

2005 *Semantyka kultury*, przekład zbiorowy, Universitas, Kraków.

2007 *Obraz i pojęcie*, przeł. B. Żyłko, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.

Gadamer H.G.

2008 *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wyd. IFiS PAN, Warszawa.

Gajda-Krynicka J.

2007 *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Gawroński A.

2011 *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Znak, Kraków.

Girard R.

1987 *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.

1992 *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Wyd. Spacja, Warszawa.

1994 *Sacrum i przemoc*, cz. druga, przeł. M.J. Plecińscy, Brama, Poznań.

Havelock E. A.

2007 *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wyd. UW, Warszawa.

Heidegger M.

1994 *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa,

- 2000 *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wyd. KR, Warszawa.
Herodot
- 2004 *Dzieje*, przeł. S. Hamer, Czytelnik, Warszawa.
Jaeger W.
- 2001 *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa.
Kahn Ch.H.
- 1979 *The art and thought of Heraclitus. An Edition of fragments with translation and commentary*, Cambridge – New York.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.
- 1999 *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Axis Poznań.
- Kmita J.
- 2003 *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej*, [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz: 19-30.
- Kołakowski L.
- 1994 *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Kowalewski J.
- 2012 *Kreacje przeszłości. Szkice z antropologii historii*, Wyd. Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn.
- Lengauer W.
- 1988 *Hasło „dobrego porządku” w ideologii i życiu politycznym Grecji okresu archaicznego*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, PWN, Warszawa: 181-202.
- 1994 *Religijność starożytnych Greków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss C.
- 2001 *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Wyd. KR, Warszawa.
- Majewski P.
- 2013 *Pismo, tekst, literatura. Praktyki piśmienne starożytnych Greków i matryca pamięci kulturowej Europejczyków*, Communicare, Wyd. UW, Warszawa.
- Mamzer H.
- 2014 *René Girarda mimetyczna rywalizacja. Oksymoron czy postawa hybrydyczna*, „Rocznik Antropologii Historii”, t. III, 2 (5): 83-96.
- Marek Aureliusz
- 1984 *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, PWN, Warszawa.
- Mrówka K.
- 2004 *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa.
- 2012 *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Pałubicka A.
- 2013 *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.

- Popper K.R.
1999 *Zpowrotem do presokratyków*, [w:] *idem*, Droga do wiedzy. Domysły i refutacje, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 233-281.
- Przybysławski A.
2004 *Coincidentia oppositorum*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Reale G.
1994 *Historia filozofii starożytnej*, t. I. *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Wyd. KUL, Lublin.
- Ricoeur P.
2003 *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa.
- Rorty R.
1996 *Pojęcie racjonalności*, przeł. J. Niżnik, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej, Wyd. IFiS, Warszawa: 118-122.
- Said E.W.
2005 *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Snell B.
2009 *Odkrycie ducha*, przeł. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Tugendhat E.
1999 *Bycie – prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Voegelin E.
2013 *Świat polis*, przeł. M.J. Czarnecki, Biblioteka Teologii Politycznej, Warszawa.
- Vernant J.P.
1996 *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
1998 *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- West M.L.
2008 *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk i T. Polański, Homini, Kraków.
- Wrotkowski W.
2008 *Ἐναντιοτροπή. Przeciwnieństwa w teologii Heraklita z Efezu*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 1 (19): 201-233.

Henryk Mamzer

At the Origins of Grammar of European Culture

Abstract

Anna Pałubicka in her book titled *Grammar of European culture* examined two attitudes: the engaged one and the observing one, each of them rooted in different

thinking pattern. First The formerone is rooted in the biblical and phenomenological thinking, while whereas the second latter one in the rational thinking (formed in the ancient Greece). Those elements consist form the notion of “culture grammar” – obviously based on the double dualism. This complex system creates a base for specificity of our contemporary culture and results in its dynamism. My The article, while reaching tousing Pałubicka’s concept of culture grammar, aims at emphasizing sources of dualist attitudes and patterns of thinking, rooted in activities of ancient societies. In exceptional a special form, this dualism finds its exemplifications exemplification in Heraclitus’ “Sentences” and Parmenides’ “Poem.” In both of them, one can find proposals are to be found of how to understanding understand the alledgedly idential identities as heterogenic notions.

Keywords: Anna Pałubicka, Heraclitus, Parmenides, Identity and otherness, hybridization.

