

Piotr Nowak

Agonizm i antagonizm

Największe dzieła filozoficzne XX stulecia utrzymywały się z kontestowania rzeczywistej nędzy tego świata. Już to były jej wyrazem, już to protestem przeciwko dehumanizującej sile radykalnego bądź banalnego zła.

Rozważano konsekwencje desakralizacji kultury, buntu mas, hegemonii „wykształconych filistrów”. Podejmowano próby opisu życia społecznego w ramach postępującej degradacji przestrzeni politycznej i świadomości obywatelskiej. W cieniu dyskutowanych problemów stało – zawsze obecne, choć w mniejszym lub w większym stopniu utajone – pytanie o naturę człowieka. Przyjmijmy życzliwie, że spór o *conditio humana* został rozstrzygnięty, albowiem podano prawdopodobnie wyczerpującą liczbę odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Poniższe uwagi natomiast stanowią próbę problematyzacji ludzkiego sposobu odnoszenia się do świata. Nie chodzi w nich o to, kim jest człowiek, ale jak jest. Wzajemne zestawienie agonizmu i antagonizmu – dwóch skrajnie odmiennych sposobów bycia człowieka jest przede wszystkim pragnieniem zrozumienia własnej sytuacji w świecie.

Agonizm

„To właśnie brak podobieństwa między Grekami, a nami, przepaść między przyjętymi przez nich przesłankami i stawianymi pytaniami a naszymi przesłankami i pytaniami, uderza nas bardziej niż cokolwiek innego”.

W.H. Auden

Bezspornym dla Greków był fakt, że piękne czyny, by mogły w ogóle zaistnieć, domagają się sfery publicznej. Albowiem miarą ich piękna jest nieskrytość związana na stałe z agorą (rynkem) – miejscem, gdzie prawda (*aletheia*) i państwo (*polis*) były zmysłowo obecne, widzialne dla każdego. *Agora* i *oikos* (gospodarstwo, sfera życia rodzinnego) to dwie odmienne, choć

komplementarne płaszczyzny, na których toczy się życie w *polis*. Wszelako życie pojmowane jako „kwestia socjalna”¹ i podlegające twardemu prawu konieczności jest dla Greków faktem zgoła wstydliwym i głęboko skrywanym, nie wydostającym się poza mroki *oikos*. To zaś, co prawdziwie lśni w promieniach agory to *arete* (cnota, dzielność), będąca domeną ludzi wytwornych (*aristoi*). Fakt, że *arete* objawia się wyłącznie na rynku, pozornie pozostaje w sprzeczności z treścią zawartością *Iliady*, wielkiej epopei agonizmu, w której piękne czyny dokonują się w bezświecie (*perioikos*). Lecz wojna Achajów z Troją jest zarazem konfliktem Miast, które stanowią wielką scenę dla popisów rycerstwa. Obóz achajski ma kształt agory z jeszcze jednego względu. Zamieszkują go sami mężczyźni, a to, jak powszechnie wiadomo, oni właśnie przesądzają o właściwym charakterze agory. Kobiety, dzieci i niewolnicy wcale tam nie występują, rzecz można: są gdzieś „pod ziemią”.

Grecy Homera są z *polis*, ale także spoza niej, w tym sensie iż są *deinotaton*, co oznacza człowieka, który jest straszny, groźny, narzucający się gwałtem, obcy, niezwykły. Przemoc to sposób bycia Greków bądź ściślej: sposób jego odsłonięcia. Jako *deinotaton* Grecy wyrrywają się z tego, co bliskie, oswojone, bezpieczne. Wściekli i gwałtowni są sobą, ale nie u siebie. „Być, ale to znaczy: jak gwałtowni mężczyźni używający siły, stający się górującymi w byciu, jako stwórcy i ludzie czynu. Górujący w historycznym miejscu [tj. w *polis* – przyp. P.N.] stają się oni w tym samym czasie *apolis*, poza miastem i miejscem, samotni, niezwykli i obcy, bez wyłonienia się z istoty jako całości i w tym czasie poza prawem i granicą, poza strukturą i porządkiem, ponieważ to oni sami, jak o stwórcy, muszą najpierw stworzyć to wszystko”². Można rzec przeto, iż *polis* nie jest wyłącznie polityczną strukturą. Jest przede wszystkim, miejscem, w którym dzięki czynom „apolitycznym”, tzn. dzięki pewnemu „barbarzyństwu” ujawnia się bycie. Grecy zadają gwałt światu poprzez *techne*, które nie jest rzecz jasna działaniem celowo-instrumentalnym, lecz wykraczaniem ku byciu, „odzyskiwaniem” bycia z bytu. Jest wydobywaniem na jaw tego, co się odsłania, a co z natury swej jest obce i skryte. Wymaga to stałego pokonywania oporu tego, co swojskie i bliskie, pokonywania nieznosnego ciężaru bytu. Ojczyzna Greków jest zarazem ich obczyzną³.

W IV księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles pisze, że nie ma różnicy, czy przedmiotem dociekań jest cecha męstwa czy też ktoś, kto cechę tę posiada⁴. *Arete* jest więc zarówno atrybutem człowieka słusznie dumnego, jak i miejsca, w którym się objawia. Skądinąd wiadomo, że Grecy określali

¹ Por. H. Arendt: *O rewolucji*. Przekład M. Godyń. Kraków 1991, s. 58–115.

² M. Heidegger: *An Introduction to Metaphysics*. Przekład R. Manheim. New Haven 1959, s. 152/153.

³ Por. J. Kott: *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Kraków 1986, s. 40.

⁴ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Przekład D. Gromska. Warszawa 1982, s. 133 (1123a, 35).

tę sytuację mianem etosu: „*Ethos* oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy. Według Heraklita, jest to *daimon*, Bóg. Wypowiedź brzmi: człowiek na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”⁵. Obecność bogów w miejscu spotkania ludzi sobie równych oraz ich wzajemny sposób odnoszenia się do siebie to *ethos* człowieczeństwa. Tedy najpierwszym aspektem agonizmu jest równość. To ona jest podstawą dzielności „...najwyższej miary, która jest także z ducha grecka, a która pozwala nam dostrzegać w nieprzyjacielu istotę taką jak my, co więcej, nas samych, tyle, że rzuconych w inną, krańcowo odmienną sytuację”⁶. Obcość, nierówność, dialektyczna współzależność, które każdorazowo wyznaczają strukturę antagonizmu są z gruntu obce duchowi greckiej agonistyki.

„Jak gdy dwa górskie potoki u schyłku zimy wezbrane
Rwą od źródeł spod szczytów, by wpaść na siebie i złać się
Tam, gdzie się schodzą łożyska ich w jarze głębokiej doliny
Pasterz zaś w gór ustroni z oddali słyszy ich łoskot
Taki podniósł się zgiełk i tumult, gdy wojska się starły”⁷.

Poetycki opis walki pokazuje nam fragment ładu, który Grecy dostrzegali w świecie nazywając go kosmosem bądź sprawiedliwością (*dike*)⁸. Czasem był to *logos*. Skupiał on na gruncie spajającej więzi rozproszone elementy,

⁵ M. Heidegger: *List o humanizmie*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Przekład J. Tischner. Warszawa 1977, s. 117.

⁶ N. Chiaromonte: *Lektury greckie*. Przekład S. Kasprzysiak. „Res Publica” 1991, nr 2, s. 81. Nietzsche zauważa wręcz, że Grecy presokratejscy posiadli umiejętność bycia wrogiem: „»Bądźże przynajmniej m y m wrogiem!« tak mówi prawdziwa pokora, co o przyjaźń prosić nie śmie. Kto chce mieć przyjaciela winien chcieć i wojować za niego; a kto wojny pragnie winien potrafić być wrogiem. Należy w druhu swoim czcić jeszcze i wroga”. (F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przekład W. Berent, Toruń-Warszawa-Siedlce, s. 63).

⁷ Homer: *Iliada*. Przekład I. Wieniawski. Kraków 1984, s. 78 (IV, 444-448).

⁸ „Jeśli *dike* jest tłumaczone jako »sprawiedliwość« i brane w jurydycznym czy moralnym sensie, słowo to traci swoje fundamentalne metafizyczne znaczenie” (M. Heidegger: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 160). Zdaniem Heideggera *dike* należy rozumieć jako ład istotowy wymuszający na ludziach całkowite podporządkowanie. Zaś relacja pomiędzy tym ładem (niem. *Fug*), a *techné* to człowiek. Oba porządki – *dike* i *techné* – są sobie przeciwstawne, więc bycie człowieka (i bycie człowiekiem) to nieustanne podejmowanie ryzyka. „Człowiek jest *deinon*, ponieważ zostaje narażony wewnątrz przytłaczającej siły, bowiem ze swej istoty należy on do bycia” (*An Introduction...*, s. 150). W innym miejscu Heidegger dodaje: „A zatem *deinon* jako przytłaczający (*dike*) i *deinon* jako przemoc (*techné*) są wzajemnie przeciwstawne, chociaż nie jako dwie dane rzeczy. W konfrontacji tej *techné* pojawia się z całą siłą na przeciw *dike*, która w gruncie rzeczy jako *Fug*, majestatyczny porządek dysponuje (*verfügt*) całą *techné*. Wzajemna konfrontacja ma miejsce” (*An Introduction...*, wyd. cyt., s. 160/161).

z których każdy – tarcza Zeusa, gniew Achillesa *etc.* – miał swoje miejsce. Można więc rzec: Menelaos i Parys, chronologicznie biorąc pierwsi adwersarze greckiej agonistyki, są sobie znacznie bliżsi, bo pojednani w medium rywalizacji, aniżeli Agamemnon i „najszkaradniejszy człek” Tersytes – obaj Achaje.

Działaniem wielkodusznych bohaterów kieruje zazwyczaj chęć zdobycia chwały i zasłużenia sobie na cześć u ludzi „kondycyjnie” równych, równie szlachetnych. Nawiasem mówiąc fakt, że reszta zbiorowości oddaje ludziom słusznie dumnym cześć jest faktem zgoła naturalnym. Albowiem składanie im hołdu jest elementem wiążącym społeczeństwo w tym samym stopniu, co dionizja czy peryklejskie mowy pogrzebowe. *Megalopsychia* (wielkoduszność) a zatem podstawa greckiej agonistyki daje się scharakteryzować jedynie ostensywnie, bo nie da się o niej mówić „w ogóle” („Bracie mój jeśli cnotę posiadasz, a jest ona twoją cnotą, masz ją nie społem z kimkolwiek, lecz dla siebie wyłącznie”)⁹. Dlatego też Homer nigdy nie opisuje ścierającego się wojska *in toto*, lecz pojedynczych, znanych z nazwiska żołnierzy¹⁰. Niewątpliwie wiąże się to z tradycją greckiego indywidualizmu, który na pierwszy rzut oka koliduje z agonistycznym wymogiem równości. Tedy o ile równość jest warunkiem możliwości agonistyki, o tyle indywidualizm jest jej ostateczną postacią. Indywidualizm, ale nie podmiotowość! W ogólności, jak się zdaje, Grecy nie znali kategorii podmiotu „... gdy człowiek staje się podmiotem przekształca się w ogóle jego istota. Słowo *subiectum* trzeba nam oczywiście rozumieć jako przekład greckiego *hypokaimenon*. Nazywa się tak to, co leży – pierwsze (*das Vor-Liegende*) i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko. To metafizyczne znaczenie pojęcia podmiotu nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle z żadnym – z Ja”¹¹. Intencjonalne *cogito, felix culpa* nowożytnej metafizyki przesądza o charakterze relacji pomiędzy człowiekiem a światem. Świat jest zapośredniczany przez Ja, które go uprzedmiotawia w procesie przed- i przeciwstawiania. To, co nas otacza, zostaje określone w *modus* przedstawiania i odczarowane w podmiotowym akcie konstytucji. Człowiek staje się punktem ośrodkowym bytu jako takiego, a świat – światooobrazem, „podobizną bytu w całości”. „Tam, gdzie świat czyni się obrazem, byt w całości zakłada się jako coś, na co człowiek się nastawia i co chce zatem pozwać przed siebie, mieć przed sobą i w ten sposób w zdecydowanym sensie postawić przed sobą”¹². Przed Sokratesem pojęcie Ja rozumiane jako introwertyczne zaplecze intencji było czymś zgoła nieznanym. To, co dąży do jawności, a czego istnienie zależy od ujawnienia, to słowa i czyny. Motywacja skrywająca się poza działaniami i słowami właściwie na skutek ujawnienia przestaje się liczyć. Motywy nie mogą

⁹ F. Nietzsche: *Tako rzecze...*, wyd. cyt., s. 37.

¹⁰ Por. Homer: *Iliada*, wyd. cyt., s. 78–80 (IV, 450–535).

¹¹ M. Heidegger: *Czas światooobrazu*. Przekład K. Wolicki. W: *Budować...*, wyd. cyt., s. 141.

¹² Tamże, s. 142.

wkroczyć na scenę publiczną, gdyż z natury są czymś prywatnym i nie nadającym się na pokaz. Więcej: one same są niedostępne w ten sposób, w jaki dla presokratyków niedostępne było *ego cogito*. Albowiem rzeczy nieme i niewidzialne nie dawały się tak samo pojąć, jak transcendentne bóstwo spoza Olimpu, którego Grecy jak wiadomo nie znali. Nabożne skupienie, bezgłośnie myślenie, wyrzuty sumienia nie mieściły się w obrębie greckiej charakterologii. Zachowanie agonistyczne wymagało jedności słów i czynów i było zgodne z postulatem prawdomówności: „Musi też człowiek słusznie dumny nienawidzić otwarcie i otwarcie kochać”¹³. Stąd między czynami a mową człowieka wytwornego nie ma żadnego dystansu, czy lepiej: elementu zapośredniczenia. Grecy Homera istnieją wyłącznie *hic et nunc*. Nie antycypują wydarzeń, ani też nie racjonalizują swej biografii *post festum*, gdyż liczy się tylko przysparzająca chwały chwila obecna. Zachowaniem bohaterów greckiej agonistyki rządzi naiwność przedkrytyczna. Nie zajmują ich kalkulacje, ani drobiazgowo rozważane racje, ponieważ nie ma takiego dobra, na którym im zależy¹⁴. Albowiem wszelka zależność od podziwianego przedmiotu nosi w sobie znamiona niewolnictwa. Człowiek słusznie dumny jest bezinteresowny, „zawsze więcej dotrzymuje niżli był obiecał”¹⁵, zaś jego czynności są tyleż samocelowe, co spontaniczne. Wprowadzie agonistyczny spektakl, to potrzebujące wielu spojrzeń współzawodnictwo¹⁶, jednakże treść działania autotelicznego wyczerpuje się w rywalizacji z sobą samym. Poręczną egzemplifikacją jest tutaj wygrana Antylocha w wyścigu rydwanów¹⁷, podczas którego nie myślał on, jak się zdaje, ani o regułach gry, ani o swym znamienitym przeciwniku, ani o przyszłym trofeum. Jego myśli skoncentrowane były na samym działaniu, tj. na tym, jak być jeszcze lepszym od siebie. Działanie samocelowe jest *ex definitione* działaniem niesamowiednym i niejako „ślepy” wobec swego efektu. Tedy uczestnik agonu nie kształtuje „charakteru” przez porównanie, gdyż taki czyni dopiero człowiek resentymentalny. Grek jest przede wszystkim samoistny, choć prawdą jest, że walczy o sukces w świecie. W tym też sensie ludzie „etycznie dzielni” nie muszą stosować się do żadnych reguł, bo sami je piszą. Można powiedzieć, że wraz z każdym czynem ustanawiają na nowo „etykę”, a więc ich sposób bycia jest normą (do „pokonania”) dla innych. Tukidydes skomentował to w następujących słowach: „Silni robili to, co mogli, słabi zaś znosili to, co musieli znosić”¹⁸.

¹³ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, wyd. cyt., s. 140 (1124b, 25).

¹⁴ Tamże, s. 137 (1124a, 15).

¹⁵ F. Nietzsche: *Tako rzecze...*, wyd. cyt., s. 11.

¹⁶ Paradygmatem greckiego działania było to, co sami Grecy określali jako agonistyczną duszę, pasję by pokazać siebie samego przez mierzenie się z innymi. Por. H. Arendt: *The Human Condition*. Chicago 1958, s. 194.

¹⁷ Por. Homer: *Iliada*, wyd. cyt., s. 442–449 (XXIII, 370–610).

¹⁸ Podaję za H. Arendt: *O rewolucji*, wyd. cyt., s. 10.

Świat wewnętrzny Greków nigdy nie istniał, ponieważ istniało tylko to, co było na wierzchu. „Człowiek (wielkoduszny) był całkowicie otwarty, cały zwrócony na zewnątrz, nie było w nim niczego tylko dla siebie, niczego, co umknęłoby publicznej państwowej kontroli, z czego publicznie nie można by zdać sprawy. W tych warunkach, rzecz jasna, nie mogło być żadnych zasadniczych różnic pomiędzy ujęciem cudzego życia a ujęciem własnego, pomiędzy biograficznym a autobiograficznym punktem widzenia”¹⁹. Wielkoduszni bohaterowie Homera są do tego stopnia bezrefleksyjni i jednoplanowi, że swoje własne uczucia uważają za nawiedzenia z zewnątrz. *Ate*, „obłądka wina” Agamemnona, rozumiana jest jako coś, co zostało mu udzielone:

„... Wielki Kronida Dzeus usiłił mnie w srogich obiezach...
Wszystko prawda... o mym ślepym szaleństwie
Obłąd mnie wtedy ogarnął nie przeczę. A licznych zastępów
Wart jest ów mąż, którego Dzeus umiłował w swym sercu:
Teraz darzy go czią pognębiwszy rzesze achajskie.
Skoro dałem się unieść zgubnemu durowi, to dzisiaj
Chcę Achillesa przejednać i dary sute mu złożyć”²⁰.

Otóż, przebłaganie Pelidy sutymi darami jest w gruncie rzeczy gestem w stronę bogów, którzy zgodnie z greckim rozumieniem słowa *ethos* są zawsze obecni pośród ludzi sobie równych. A jest to ten rodzaj sytuacji, w której objawia się w całym majestacie zagadka greckiego świata.

Ja Greków, o którym powiedziałem, że jest bejakościowym podłożem każdej własności jest miarą dla świata, „... o ile z umiarkowaniem godzi się na ścieśniony wokół Ja krąg nieskrytości, a tym samym uznaje skrytość bytu i niemożność rozstrzygania o jego wystaczaniu się bądź odistaczaniu w tym również o wyglądzie istoczącego się”²¹. Warunkiem możliwości prawdy, tzn. „ścieśnionego wokół Ja kręgu nieskrytości” jest uprzednie otwarcie się na świat, aprioryczne zainteresowanie światem. Przeto Grek nie uzurpuje sobie nic ponadto, co zostało mu udzielone w sensie Heideggerowskiego *Ereignis*²². Jest tym, na co patrzy. Przeżywa świat wprost, „... sytuacje, w których przejawia swoje bohaterstwo, są mu dane; potrafi – czasami – dokonywać wyboru czy walczyć, czy też nie z tym lub innym przeciwnikiem,

¹⁹ M. Bachtin: *Problemy literatury i estetyki*. Przekład W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 336.

²⁰ Homer: *Iliada*, wyd. cyt., s. 161 (IX, 115–119).

²¹ M. Heidegger: *Czas światooobrazu*, wyd. cyt. s. 158.

²² „WYDARZENIE (*das Ereignis*), wydarzyć się (*sich ereignen*). Słowa *Ereignis* Heidegger używa również w innym znaczeniu, niż to się robi w potocznej niemieczyźnie. Nazywa w ten sposób to, co obdarza nas i inne byty naszą własną istotą, przekazuje ją nam jakby na własność. Dlatego polski odpowiednik wydarzenie nie ma tu znaczenia wypadku czy zdarzenia. Nasza własna istota, przekonuje nas Heidegger, jest dla nas d a r e m, nie my sami ją stworzyliśmy”. (Ze słownika terminologicznego dołączonego do polskiego wydania *Budować...*, wyd. cyt.).

lecz nie potrafi wybrać swego powołania ani strony, po której walczy”²³. I nawet grecka *hybris* ludzi słusznie dumnych, a więc pożądanie czci należnej bogom nie jest bezzasadnym roszczeniem, lecz ma swoje pokrycie w czynach i legendzie. „Bogowie i ludzie cenią tych, co padają w bitwie”²⁴ – czytamy we fragmentach Heraklita. Bogowie tedy odnoszą się nader wyrozumiale do wyniosłej arogancji ludzi „megalopsychicznych”, którym sądzone jest młodo umrzeć²⁵. To śmierć (*resp.* Nicość), „nasza najbardziej własna możliwość”, którą staramy sobie przyswoić (i oswoić) ma nas w swym władaniu. Jej bliskość pozostaje dla nas tym, co najdalsze, tzn. jest grozą nie do nazwania, a zarazem faktem bez znaczenia²⁶. Stąd lekceważenie śmierci powiązane jest z patosem umierania, gdzie słusznie dumni bohaterowie odchodzą w glorii, czemu za każdym razem przyświadcza Mnemozyne²⁷. I tylko ona wie, że „etycznie dzielni” rycerze dostąpili nieśmiertelności wraz z wiekopomną chwałą.

Antagonizm

„Moralność niewolników, by powstać, potrzebuje najpierw zawsze świata przeciwnego i zewnętrznego, potrzebuje, fizjologicznie mówiąc, zewnętrznego podniecia, by w ogóle działać...”

F. Nietzsche

Klasycznym wykładem antagonistycznego sposobu odnoszenia się do świata jest IV rozdział Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* o panowaniu i niewoli. Poniższe rozważania stanowią zatem rekonstrukcję głównych założeń w nim zawartych²⁸. Są także próbą ukazania antagonizmu w perspektywie agonistycznych zmagania.

²³ W.H. Auden: *Grecy i my*. Przekład A. Skarbińska. W: *Ręka farbiarza i inne eseje*. Warszawa 1988, s. 419.

²⁴ Sześćdziesiąty czwarty fragment (według Dielsa) podaje za W. Heinrich: *Filozofia grecka do Platona*. Warszawa 1914, s. 101.

²⁵ Por. Homer: *Iliada*, s. 169 (IX, 411–417). Również Nietzsche pisze, że ulubieńcy bogów umierają młodo, by potem żyć z nimi wiecznie (por. F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*. Przekład L. Staff Warszawa 1907, s. 143). Lub inaczej jeszcze: umierają w porę, bo w porę żyli (por. F. Nietzsche: *Tako rzecze...*, wyd. cyt., s. 82).

²⁶ N. Chiaromonte: *Lektury greckie*, wyd. cyt., s. 82.

²⁷ Tukidydes w jednej z mów pogrzebowych głosił, iż chwała i piękno czynów ludzi wielkodusznych są tak wielkie, że nie trzeba „ani Homera jako chwalcę, ani innego poety”, by trwały wiecznie, bo „kto krwią i w przypowieściach pisze, nie chce by go czytano, żąda, by się go na pamięć uczono” (F. Nietzsche: *Tako rzecze...*, wyd. cyt., s. 42). H. Arendt spostrzega nieco przekornie, że to, co pozostawił po sobie Achilles tak naprawdę zależy od pisarza, poety czy historyka (por. *The Human...*, wyd. cyt., s. 194). Bez ich pracy wszystkie jego uczynki zostałyby prawdopodobnie zapomniane. Zdaniem autorki jest to konflikt pomiędzy podmiotem działania – najwyższej dla Greków wartości a wytwórcą, człowiekiem banauzyjskim.

²⁸ W odtwarzaniu głównych tez tego rozdziału posługiwałem się m.in. wykładami Alexandre’a Kojève’a (A. Kojève: *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów »Fenomenologii ducha«*. Przekład T. Gadacz SP. Kraków 1982).

Przedmiotem świadomości jest świadomość. Z pozoru jest to tautologia, w której Ja jest tożsame z Ja, co znaczy, że jest ono identyczne ze sobą i samowystarczalne. Wszelako dla świadomości „aspirującej” do samowiedzy członem przeciwnym nie może być Ja, lecz to, co odeń różne. Krótko mówiąc: aby móc wyjść poza tautologię równania, samoświadomość musi przeprowadzić negację na sobie samej. Dokonując aktu samorozdarcia wyłania z siebie dwie samowiedze: autonomiczną (podmiotowe Ja) i heteronomiczną (przedmiotowe nie-Ja). „... ruch samowiedzy w odniesieniu do innej samowiedzy [to] ... czynność jednej samowiedzy. Ale ta czynność jednej samowiedzy ma również podwójne znaczenie: jest ona zarówno jej własną czynnością, jak i czynnością drugiej samowiedzy. Ta druga bowiem jest również samoistna, w sobie zamknięta i nie istnieje w niej nic, co by nie istniało dzięki niej samej”²⁹. Najbardziej „własne” podwojenie świadomości (będącej przecież samoświadomością) wyraża się w tym, że tak jak Ja dostrzega w nie-Ja swój innobyty, tak nie-Ja postrzega Ja tak samo. Zatem podwojona samowiedza, która ustanowiła w sobie samej różnicę Ja i nie-ja opiera się na dwóch antagonistycznych elementach będąc jednocześnie „członem średnim”, „terenem” ich wzajemnej mediacji. Bieguny generujące ten dialektyczny spłot to (wirtualny) Pan i (wirtualny) Niewolnik. Wyznaczają oni niepodzielną strukturę, co faktycznie oznacza, że czynność jednego jest tą samą czynnością drugiego. „Czynność jednostronna byłaby bezskuteczna ponieważ to, co ma być dokonane, może dokonać się tylko dzięki czynności obu samowiedz”³⁰. Stwierdzenie to posiada trzy ważne konsekwencje. Po pierwsze, immanentny antagonizm dialektyki wyklucza *per definitionem* działanie autoteliczne, albowiem żaden własnowolny gest nie da się pomyśleć w ramach struktury totalnego zapośredniczenia. Drugą konsekwencją jest wzajemne zniewolenie obu samowiedz wyrażające się w stopniowym uświadamianiu niesamoistotności własnej sytuacji. Trzecia wreszcie konsekwencja wypływa z Hegłowskiego przekonania, że „samowiedza istnieje tylko, jako coś, co zostało uznane”³¹. Nazwę ją antynomią uznania. Przypatrzmy się temu bliżej.

Na początku jest świat naturalny i różnica (*scil.* opozycja), której skrajne elementy są jeszcze „niezdecydowane”. Zatopiona w samej sobie świadomość prerefleksyjna ogląda i nazywa rzeczy, odnajdując siebie niejako w porządku praktycznym. Jest to moment objawienia bycia przez słowo, dzięki czemu Ja uzyskuje „pewność zmysłową”³². Atoli jest to Ja przedmiotowe, niesamowiedne. Im bardziej przeżywa ono świat, tym mniej jest świadome siebie. Oczy świadomości bezpośredniej oglądają rzeczywistość z kontemplacyjnym zain-

²⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przekład A. Landman. Warszawa 1963. T. 1, s. 215.

³⁰ Tamże, s. 215.

³¹ Tamże, s. 213.

³² Tamże, s. 113 i n.

interesowaniem. „Każda z nich (wielu świadomości) jest wprawdzie pewna samej siebie, ale nie tej drugiej i dlatego też jej własna pewność siebie samej nie zawiera w sobie jeszcze prawdy”³³. Otóż prawdą wszelkiej zmysłowości jest świadomość siebie, zaś ruch wiodący od pewności ku prawdzie wyznacza pożądanie. Jest ono zniesieniem, *Aufheben* (tj. unicestwieniem i przyswojeniem zarazem) samoistnego przedmiotu, który nie jest mną. Można też powiedzieć, że znoszona samowiedza zamienia subiektywną pewność samowiedzy znoszącej w pewność przedmiotową, tj. w prawdę.

Animalne pożądanie jest zwykłą żądzą, która wygasa po zaspokojeniu i odnawia się cyklicznie. Natomiast ludzkie pożądanie jest antropogenne. Co to znaczy? Antropogeniczność ludzkiego pożądania polega na tym, że człowiek odnosi się nie tylko i nie przede wszystkim do bytu, ale i do nie-bytu. Tym nie-bytem jestem zarówno Ja jak i ktoś inny. Toteż dialektyka bytu i nicości określa wewnętrzną strukturę człowieka, który jest przecież o tyle, o ile jeszcze nie jest, o ile nie został do końca urzeczywistniony. Odnosić się przeto do nie-bytu znaczy odnosić się do innego pożądania, pożądać takiej samej nicości jaką i my jesteśmy. „Pożądanie jest tylko pod tym warunkiem ludzkie (lub mówiąc dokładniej uczłowieczające, antropogenne), gdy jest ono odniesione do innego pożądania i do pożądania innego”³⁴. Człowiek pożąda innego pożądania po to, by owładnąć drugim człowiekiem. Tym sposobem zwycięzca wymusza na pokonanym nie tylko uznanie faktu jego zwierzchnictwa nad rzeczą, lecz także prawa do niej. Pożądanie uznania jest aktem dźwignięcia siebie ponad kondycję zwierzęcą i jako takie jest czynnością antropogenną. Wielość takich samych pożądań prowadzi nieuchronnie do pierwszych kolizji: zderzenie samowiedz to walka na śmierć i życie, „i tylko dzięki narażeniu własnego życia można osiągnąć wolność...”³⁵. Tedy walka o dobra niebiologiczne (tj. o uznanie) jest pierwotną formą dialogu, który przekształca zwierzę w człowieka. Ten, kto nie potrafi abstrahować w niej od natury i jej biologicznych determinacji, ten, kto w trosce o własne życie poddaje w walce przyszły splendor, nie jest godzien zaszczytu bycia człowiekiem i spada do rangi przedmiotów. Staje się Niewolnikiem, który zmuszony jest uznać nowe *status quo*. Samo uznanie ma idealny i empiryczny wymiar. Idealna wyższość Pana wyraża się w gestach Niewolnika (wiernopoddanie, hołd *etc.*), rzeczywista wyższość – w jego pracy na rzecz Pana. (Dodatkowo Niewolnik musi uznać siebie za niewolnika, tj. za przedmiot. Jest to na dobrą sprawę niemożliwe, ponieważ uznanie jest efektem podmiotowej akceptacji). Materializujące się w pracy uznanie ma jednak nikłą wartość prestiżową, gdyż pochodzi od Niewolnika. Natomiast prawdziwe uznanie musi pochodzić od innego Pana, który wszelako woli śmierć od uznania kogokolwiek. Zresztą takie uznanie i tak byłoby bez wartości, bowiem ten, który

³³ Tamże, s. 217.

³⁴ A. Kojève: *Łączny komentarz...*, wyd. cyt., s. 10

³⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia...*, wyd. cyt., s. 218.

przeżył, który gotów jest uznać czyjaś wyższość, przestaje być Panem. Zatem uznanie, dla którego człowiek ryzykuje życie jest czymś zgoła iluzorycznym: z jednej strony jest bezwartościowe, z drugiej – nieosiągalne. Sytuacja Pana to egzystencjalny pat. Inaczej mówiąc, najpierwszym kształtem wolności i zarazem konstytutywną cechą antagonizmu jest zniewolenie.

Pan, który jest samowiedną negacją innobytu z początku jest wolny. Po to wstawia on między siebie a naturę Niewolnika, by mieć do przyrody stosunek autentycznie ludzki. Jawi mu się ona jako zbiór przedmiotów jego zaspokojeń, a nie jako źródło obaw i niebezpieczeństw. „Samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swą pracą”³⁶. W bezpośrednim kontakcie z naturą Niewolnik kształtuje ją i przetwarza. W procesie pracy ułatwiającym samo-poznanie Niewolnik kształci (*resp.* kształtuje) również samego siebie wznosząc się ponad swoją biologiczną kondycję. Kreując rzeczywistość odnajduje siebie, „jest czymś samym w sobie i dla siebie”³⁷. Od tej pory nie jest wyłączną własnością Pana, ale i siebie samego. Sytuacja zmienia się dramatycznie. Pan, który trwoni czas pomiędzy (już wiemy, że bezcelową) walką a rozkoszowaniem się owocami cudzej pracy, zaspokaja jedynie przyrodzone instynkty, przez co nie potrafi wyjść poza otchłan życia biologicznego. Podobnie niewolnicze uznanie jest zwykłym gestem bez pokrycia. Zatem to nie Pan, ale Niewolnik, dzięki swej pracy, staje ponad naturą. Zaspokajając nie swój, lecz cudzy (pański) instynkt abstrahuje on od animalnej rzeczywistości, tj. od własnego instynktu. Czynność abstrakcji jest czynnością nobilitująco-degradującą: Niewolnik staje się panem Pana, zaś Pan niewolnikiem Niewolnika. „... tak, jak analiza panowania wykazała, że istotą panowania jest odwrotność tego, czym chce ono być, tak i niewola w swoim spełnieniu się okaże się przeciwieństwem tego, czym jest ona bezpośrednio”³⁸ – konkluduje Hegel.

Szczegółowo omówiona dialektyka panowania i niewoli odśłania jak sądzę, główne wątki antagonizmu.

W Grecji presokratejskiej sprowadzającej się do proscenium agory nikt nie rezerwował miejsca dla niewolnika, który zepchnięty do funkcji sprzętu domowego, był tyleż naturalny, co niezauważalny. Wielkoduszni bohaterowie zabiegali o chwałę i uznanie sobie równych. Nigdy nie szukali czci pośród zwykłych ludzi. Krótko mówiąc, w „gwałtem dyszącym świecie Homera” żyli wyłącznie zwyczajcy.

Natomiast *Fenomenologia ducha*, która dostarcza strukturalnego opisu antagonizmu jest w gruncie rzeczy wielką opowieścią o tym, jak Niewolnik staje się Panem. „Pan powstaje tylko po to, aby urodzić niewolnika, który go znosi jako pana, gdy sam znosi się jako niewolnik”³⁹. Emancypacja

³⁶ Tamże, s. 222.

³⁷ Tamże, s. 227.

³⁸ Tamże, s. 224.

³⁹ A. Kojève: *Łączny komentarz*, wyd. cyt., s. 17.

dokonyuje się nie przez walkę, lecz przede wszystkim przez pracę. Agonistyczny porządek *praxis*, porządek działania samocelowego zostaje zastąpiony przez działanie instrumentalne (*poiesis*). Oznacza to dwie rzeczy: Po pierwsze, to nie walczący o prestiż bohater, lecz pracujący w mozole niewolnik jest *spiritus movens* historii. Po drugie fakt, że nowożytna metafizyka czerpie zachłannie z „poietycznego” rogu obfitości przesądza o niewolniczym, instrumentalnym a nawet zbrodniczym charakterze współczesnego świata⁴⁰.

Kolejnym ważnym aspektem antagonizmu jest absolutne zapośredniczenie samowiedzy. Czytamy u Hegla, że „panem jest świadomość istniejąca dla siebie..., która zapośredniczona jest ze sobą samą przez i n n ą świadomość...”⁴¹. Otóż tylko poprzez drugą samowiedzę, mianowicie przez jej negację, mogą dojść do prawdy o sobie, jaką jest mój zapośredniczony obraz. Przeto do zrozumienia rzeczywistości potrzebna jest, że tak powiem, „zewnątrzna podnieta”. Nietzsche jest bodaj pierwszym filozofem, który zakwestionował Hegłowską naukę o twórczej roli negacji. Twierdził m.in., że „... moralność niewolnicza mówi z góry »nie« wszystkiemu, co »poza nią«, co inne, co nie jest »nią samą: < i to »nie« jest jej twórczym czynem”⁴². Innymi słowy, Hegłowska samowiedza (*resp.* człowiek resentymenalny) jest niesamodzielna w tym sensie, iż utrzymuje się z krytyki innego. W ogólności niewolniczym zachowaniem rządzi prawo zemsty. Przy czym zemsta nie jest zwykłym odruchem reaktywnym na zadane cierpienie. Jest namiętnością niebezpośrednią, stłumioną. Natychmiastowy odwet nie jest w mocy człowieka resentymentalnego, gdyż będąc ofiarą jest on w danej chwili za słaby, by płacić spontanicznie tą samą monetą.

Aktorami w antagonistycznym widowisku są sami niewolnicy. Hegel, najwybitniejszy spośród apologetów antagonizmu, nie pisze: Człowiek wolny i niewolnik, lecz Pan i Niewolnik⁴³. Dopiero te skrajne elementy wyznaczają aprioryczną strukturę antagonizmu, bądź lepiej: aprioryczne zniewolenie.

Grecy presokratejscy nie potrzebowali oglądać świata oczami innych. Odrzucali wszelkie porównania; byli wartością sami dla siebie. Wolność w ich świecie zagwarantowana przedpolitycznym dekretem⁴⁴ realizowała się w ramach izonomii – równym prawie uczestnictwa w życiu publicznym.

⁴⁰ Wątek ten podejmowali (każdy na swój sposób) tacy myśliciele jak F. Nietzsche, M. Heidegger, H. Arendt czy socjolog polski Z. Bauman (por. jego *Nowoczesność i zagładę*. Przekład F. Jaszuski. Warszawa 1992).

⁴¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia...*, wyd. cyt., s. 221.

⁴² F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Przekład L. Staff. Warszawa 1906, s. 31.

⁴³ T. Gadacz SP: *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. Kraków 1990, s. 40.

⁴⁴ „Zgodnie z ich [Greków – przyp. P.N.] opinią twórcą prawa, podobnie jak budowniczy muru miejskiego był kimś, kto musiał wykonać swoje zadanie przed rozpoczęciem działalności politycznej. Przeto traktowano go tak, jak każdego innego rzemieślnika lub architekta. Mógł być zaproszony z zagranicy i wyznaczony z urzędu bez obowiązku bycia obywatelem. Tymczasem

Zamiast podsumowania przytoczę słowa jednego z największych badaczy starożytności, Giorgio Coliego: „... sztuką dialektyki nie można się wykazać inaczej, jak tylko w bezpośredniej walce z przeciwnikiem, natomiast w retoryce każde wystąpienie mówcy jest agonistyczne, ponieważ słuchacze mogą go ocenić jedynie w ten sposób, że jego mowę porównują z wystąpieniami innych mówców”⁴⁵. Zdaniem Coliego antagonizm dialektyki zakłada istnienie pokonanego, zaś agonizm retoryki – że istnieje przekonany. Podobnie ma się rzecz z megalopsychią bohaterów klasycznych, którzy przez walkę nie tyle chcieli pokonać przeciwnika, ile przekonać innych o własnej wielkości.

prawo do *politeuesthai*, uczestnictwa w licznych rodzajach aktywności, odbywającej się ostatecznie w *polis*, było całkowicie zarezerwowane dla obywateli. Dla nich prawa, podobnie jak mur otaczający miasto nie były wynikami działania, lecz wytworami procesu tworzenia (*products of making*). Zanim ludzie zaczęli działać, trzeba było uzyskać określoną przestrzeń i opracować projekt konstrukcji, zgodnie z którymi mogły być wykonane wszystkie kolejne czyny... Twórca prawa (tj. tego projektu konstrukcji – przyp. P.N.) i architekt należeli do tej samej kategorii”. (H. Arendt: *The Human...*, wyd. cyt., s. 194/195).

⁴⁵ G. Colli: *Narodziny filozofii*. Przekład S. Kasprzysiak. Warszawa-Kraków 1991, s. 91.