

Tadeusz Sławek

Uniwersytet Śląski w Katowicach (em.)

E-MAIL: tadeuszslawek@poczta.onet.pl ORCID: 0000-0002-7148-5063

Wziemiowstąpienie. Odyseusz – poszukiwacz miejsca

STRESZCZENIE

Wobec narastającego poczucia kryzysu założeń humanizmu pytanie o człowieka jest potrzebą chwili. W przeświadczeniu, że takie filary europejskiej filozofii i praktyki społecznej, wymienione przez Tzvetana Todorova – jak racjonalność, sprawiedliwość, demokracja i wolność, znajdują swe źródło w myśli greckiej, przyglądamy się postaci Odyseusza jako człowiekowi, starając się określić jego *etos* jako istoty poszukującej.

SŁOWA KLUCZOWE: Humanizm, kryzys, *etos*, poszukiwanie

Gościnność ujawnia się jako fundamentalne ludzkie doświadczenie, które stanowi matrycę dla wielu innych doświadczeń i które pojawia się w miejscach nieoczekiwanych. Zamieszkiwanie wytrącone ze swej pewności otwiera też możliwość pytania, czy moje zamieszkiwanie jest uprawnione

(Kot, 2020, s. 191).

1.

Niedługo po zakończeniu II wojny światowej, w 1952 roku, Jacob Taubes, wybitny filozof i socjolog, diagnozował konieczność ponownego pytania o to, czym jest człowiek, bowiem historia XX wieku uczyniła wiele, by unieważnić dotychczasowe odpowiedzi. Podłożem tej konieczności było podejrzenie, że ogólna formuła humanizmu przestała spełniać swe zadanie, to jest – nie tyle przestała wspierać rozwój człowieka, co utraciła zdolność do panowania nad kierunkami owego rozwoju. To, co renesans ogłaszał jako początek nieograniczonych możliwości doskonalenia człowieka, a filozofia oświecenia dodatkowo umocniła, dwie wojny światowe przemieniły w obarczone poczuciem winy poczucie klęski. To punkt wyjścia Taubesa: „Jeśli to prawda, że humanizm wyczerpał swoje środki, znaczy to, że pytanie o człowieka staje się jeszcze radykalniejsze niż kiedykolwiek się śniło humanizmowi” (Taubes, 2013, s. 445). Można to rozumieć jako deklarację zakończenia ery rozpoczętej

w chwili, w której człowiek został proklamowany jako „cud wielki i istota naprawdę godna podziwu” (Mirandola, 1966, s. 138). Dociekając w 1486 roku powodów takiego stanu rzeczy, Pico della Mirandola odnajdywał je w absolutnie „oryginalnym” charakterze człowieka jako istoty, dla której „nie było żadnego archetypu, którego mógłby być naśladownictwem”, stąd Stwórca mógł ogłosić Adamowi, iż nie daje mu żadnej „funkcji” ani „siedziby” (Mirandola, s. 139), aby odnalazł je i niejako wymyślił dla siebie sam. Taubes zaczyna od konstatacji, że człowiek wymyślił siebie źle.

2.

Wobec wyczerpania się humanizmu, konieczność „wymyślenia” człowieka na nowo, nieodzowność nowego początku jest tak radykalna, że przekracza wszelkie dotychczasowe przedsięwzięcia; pytanie o człowieka musi wykraczać nie tylko poza dotychczasowe projekty, ale nawet poza dotychczasowe utopie – musi sięgnąć tam, gdzie dotąd humanizmowi „się nie śniło”. Musimy jednak zachować ostrożność: Taubes nie ma na myśli odwagi w dawaniu odpowiedzi, a jedynie i aż odwagę w stawianiu pytania. Prymat i bezwzględne uprzywilejowanie odpowiedzi wykazującej, jak wszelkie asertywne twierdzenie, pragnienie wyeliminowania wszelkich innych odpowiedzi, jest właśnie główną przyczyną, dla której *pytanie o człowieka* stało się naglące. Taubes zdaje sobie sprawę, że taka indagacja jest trudna wobec rozchwiania się ram, w których funkcjonował projekt humanizmu. Szekspir ujął owo rozchwianie w słynnej frazie z końca I aktu *Hamleta*, mówiące o czasie, który wypadł z ram, i owo *out of joint* nie utraciło odtąd swej aktualności. Hamlet ma na myśli sytuację, w której ustanawiająca porządek społeczny polityka albo otwarcie nie uznaje już ładu prawnego, albo też skrycie wykorzystuje go przeciwko temuż ładowi. Jaskrawe lekceważenie prawa i cyniczne sofistyczne gry, którym ono służy, stały się globalną rzeczywistością. Morderca Klaudiusz rządzi Danią zamieniając ją w więzienie – to Hamlet. Zbrodniarz wojenny, legitymizowany czerwonym dywanem prowadzącym na dyplomatyczne salony i nie zaprzestający zbrodniczej, brutalnie łamiącej międzynarodowe prawo działalności – to dzisiejsza Ukraina, cel bezprawnej agresji Rosji, i głódzona w interesie państwa Izrael Gaza.

Z dalszego wywodu Taubesa wynika, że sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana.

Prawo nie jest, ostatecznie, alfą i omegą, ponieważ istnieją relacje między ludźmi, które „przekraczają” i „przewyższają” prawo – miłość, współczucie, wybaczenie. Nie wiedziałbym, dokąd iść dalej ze swoim jakże często nędznym i pokreconym

życiem, gdybym nie trzymał się kurczowo „tych trzech”, i to znowu prowadzi mnie – wbrew mojej woli – do św. Pawła (Taubes, 2013, s. 446).

Jeśli prawo, w tym prawo międzynarodowe, traci znaczenie, szansą ocalenia pozostaje jego podglebie, jakim jest pewna przed-prawna podstawa, na której fundują się dalsze, sformalizowane relacje między ludźmi. Z chwilą, w której prawo przestaje obowiązywać, owa podstawa winna pełnić funkcję hamulca zapobiegającego etycznej i politycznej katastrofie.

3.

Dzisiaj, ponad siedemdziesiąt lat po liście Taubesa, gdy znaleźliśmy się w rozproszeniu świata mediów a-społecznościowych, w którym panuje bezwzględna konkurencja zdobywania popularności; w świecie, w którym „w sensie politycznym żyjemy na poziomie Pigmejów” (Judt, 2011, s. 149), podstawa, o której pisze Taubes kruszy się i zanika. Gdy edukacja przestaje, tak jak powinna, w sposób roztropny przeciwstawić się bezwzględnemu naciskowi pozornie jedynej możliwej i jedynej pożądanej rzeczywistości, „owe trzy” (chcąc zaakcentować fundamentalny charakter tych proto- albo ur- relacji), Taubes unika nawet nazwania ich „cnotami” czy „postawami”, jakby już sam ten akt konformistycznie uzgadniał je z obowiązującym porządkiem rozchwianego świata) nasze nadzieje na *lepsze wymyślenie siebie* słabną: „W czasach, gdy młodych ludzi zachęca się do przywiązywania jak największej wagi do własnych interesów i «autopromocji», tracimy z pola widzenia przesłanki do altruizmu czy choćby dobrego postępowania” (Judt, s. 121). Aby próbować zapobiec katastrofie,

winniśmy pracować nad edukacją, która nie służy tylko adaptacji społecznej, [bowiem] o wiele ważniejsza jest jej funkcja „odszczepiająca”, [pozwalająca] uczulać na socjalizacyjne pułapki bezalternatywnych schematów i pozornych oczywistości (Maliszewski, 2021, s. 153).

4.

Jak więc pytać o człowieka w świecie, który jest nie tylko *out of joint*, ale w którym trudno znaleźć punkt oparcia dla edukacji, którą Krzysztof Maliszewski nazwał „odszczepiającą”, a która mogłaby prowadzić w przyszłości do równie „odszczepiającej” polityki. Opis stanu świata przedstawiony po dwóch wojnach światowych przez Bélé Hamvasa brzmi dzisiaj, w trakcie dramatu Ukrainy i tragedii Gazy, jeszcze bardziej przekonująco:

To, co się dzieje w obecnej chwili historycznej, to występujące masowo przykłady nieludzkich zachowań, pojawiające się z siłą trującą wszystko po drodze. Jak to możliwe? Czy istnieje istota czująca, która widząc, że całe narody z oszałamiającą prędkością osuwają się poniżej poziomu zwierzęcego, mogłaby to bez słowa wytrzymać? Ludzkość szykuje się opuścić rany człowieczej egzystencji (Hamvas, 2024, s. 25).

Ostatnie zdanie węgierskiego mędrca gorzko konkluduje finał marzeń Pico della Mirandoli: tak, człowiek przekroczył horyzont swych możliwości, ale – zamiast doskonalenia – osłabił oddziaływanie „owych trzech”, o których pisał Taubes jako o głębokiej podstawie wszelkiego ludzkiego wiązania się ze światem. Żyjemy w epoce, która – ułatwiając przemieszczanie się z miejsca w miejsce i konstruując coraz gęstsze sieci komunikowania się – paradoksalnie, w istocie, w coraz większym stopniu *od-wiązuje* człowieka od świata. Gdy zaś mówimy o „świecie”, mamy na myśli istnienie i nasze relacje z tym-co-jest.

5.

Gdy więc poruszyliśmy kwestię tego, jak *pytać* dzisiaj o człowieka, powinniśmy wykonać dwa przygotowawcze gesty, usuwające z naszej drogi istotne przeszkody. Najpierw trzeba wykazać się największą ostrożnością, by nie ulec pokusie łatwych odpowiedzi, które będą nam usłużnie podsuwane na każdym kroku jako podstawa dla tworzenia silnych i bezalternatywnych tożsamości, często w oparciu o „doraźne zbiorowe wyobrażenia” powoływane do życia w zakamuflowanym, pod wzniosłymi hasłami, ciasnym partyjnym interesie. Takie odpowiedzi-tożsamości mają nam zagwarantować poczucie przynależności, a tym samym bezpieczeństwa i sukcesu w zjednoczonej wspólnym hasłem masie. Tymczasem, jak trafnie zauważa Krzysztof Maliszewski, takie konstrukty tożsamościowe, lokujące jednostkę „w wizji niezagrozonego życia i czekającego za progiem sukcesu (...), to niemądra i niemoralna (krzywdząca) praktyka. To iluzja, fundująca nam niegościnnie i niedemokratyczny świat” (Maliszewski, s. 22). Jeśli mamy pytać o człowieka, strzeżmy się podsuwanych nam odpowiedzi, które zazwyczaj narzucają lojalność i miłość pod przymusem lub obietnicą sukcesu.

Drugim gestem jest włączenie pytającego w sam akt zapytywania: pytając o człowieka, pytam o samego siebie. To ważne, bowiem pozwala nam nie tylko nie wyłączać siebie z pola obserwacji, ale także uznać swe uczestnictwo w badanych procesach, a co za tym idzie – odpowiedzialność za ich kształt. Nie bójmy się mocniejszego słowa i mówmy o poczuwaniu się do winy. O głębokim i praktycznym sposobie pojmowania chrześcijaństwa pisał

Leszek Kołakowski, wskazując, że „uznanie własnej winy jest według nauczania Jezusa podstawowym warunkiem metanoi (...), warunkiem zbawienia”. W tym samym duchu filozof podkreślał, że poczucie winy stanowi wręcz „warunek bycia człowiekiem” (Kołakowski 2014, s. 26). Można stąd wyprowadzić wnioski, co też Kołakowski czyni, że przyczyną naszej domniemanej niewinności jest nieodpowiednia wrażliwość pozwalająca na nieodczuwanie zła w sobie.

Wrażliwość umożliwiająca poczucie winy oznacza uświadomienie sobie dwóch postaw, które blokują nasze spojrzenie na świat, czyniąc nas niewrażliwymi. Ich opis czerpię z prac Jeana Starobinskiego, komentującego przyczyny powodzenia Szwajcarii jako bytu państwowego. Zdaniem filozofa, założycielski pakt z roku 1291 zakładał odrzucenie, a przynajmniej poważne ograniczenie dwóch niesprzyjających dobrostanowi wspólnoty postaw, które określał jako *Selbstgefälllichkeit* i *Selbstgerechtigkeit*. Pierwsza oznacza upodobanie w sobie, pewien rodzaj niebezpiecznego samozadowolenia, polegającego „na przekonaniu, że skrupulatnie wypełniliśmy wszystko, czego od nas żądano, i że zbędne byłoby jakiegokolwiek tego kwestionowanie”. *Selbstgerechtigkeit* natomiast to zdolność i chęć mnożenia podziałów między ludźmi przez tych, „którzy uważają się za czystych i nieskazitelnych, ponieważ wytykają przywary innym” (Starobinski, 1991, s. 7).

Oto dwa kolejne gesty przygotowujące grunt pod radykalne pytanie o człowieka: (1) świadomość braku w nas samych, niedoskonałości i niekompletności, wywołująca nie tylko potrzebę działania, ale przede wszystkim konieczność krytycznego namysłu nad tym, co już zostało zdziałane, oraz (2) powstrzymanie się od uzurpowania sobie postawy wyższościowej, nie tylko szerzącej podziały, ale wskazującej na daleko posunięty zanik zmysłu pokory. Dopiero wtedy będziemy mogli zmienić *nastawienie* człowieka do siebie i świata.

6.

Wymaga to z naszej strony *wysiłku*, bowiem z całą pewnością przesuwamy punkt ciężkości z ułatwiania na utrudnianie życia. Wrażliwość zakłada konieczność podjęcia wysiłku, aby zrozumieć to, co nie daje nam spokoju. Marcin Król zwracał uwagę, że mamy dzisiaj do czynienia właściwie z dwoma rodzajami przemysłu, i obydwa mają wiele wspólnego z obniżaniem poziomu wrażliwości.

W cywilizacji naszej pojawił się olbrzymi przemysł unikania cierpienia. Istnieją dwa wielkie koncerty – pierwszy specjalizuje się w unikaniu cierpienia, drugi

– w dostarczaniu przyjemności. To jest właściwie wszystko, co nadaje kształt światu przez nas oglądanemu i co określa sens naszego życia. Czyli (...) pytanie o sens życia traci rację bytu (Król, 2021, s. 7).

Trzeba więc podjąć *wysiłek* nieodwracania wzroku od cierpienia i nieszczęścia oraz równie wymagający *trud* kwestionowania łatwych odpowiedzi o charakterze konkluzywnym i głęboko tożsamościowym, i dlatego dostarczających dostępnej satysfakcji. A te mają potężną władzę.

Pisząc tuż po II wojnie światowej, Denis de Rougemont widział Europę jako szczególny model kształtowania się podmiotu ludzkiego, w którym zostaje zachowana równowaga wysiłku i wolności. „Wolność bez wysiłku” (Ameryka, a zadufana w sobie Ameryka Trumpa dostarcza szczególnie wyrazistego przykładu) oraz „wysiłek bez wolności” (Rosja – reżim Putina, który tak ubewłasnowolnił społeczeństwo, że bez zmrużenia oka godzi się na nonsensowną wojnę i koszt już niemal miliona istnień własnych synów, mężów, ojców i braci) prowadzą do „osłabienia zmysłu krytycznego, braku odporności na mody czy presję zarządzeń społecznych, przeciętność poziomu kulturalnego i wyjałowienie przyszłych elit” (Rougemont, 1995, s. 78).

Wszystko to oznacza, że pytanie o człowieka (którego panujący przez kilka stuleci model został wypracowany przez Europę) musi być styczne z pytaniem o Europę i jej przyszłość. A jeżeli uznać Europę za wielką przygodę (której przyszłość jest wielce niepewna, bowiem przygoda jest przygodą dlatego, że obca jest w niej jakakolwiek pewność, a więc i przyszłość jest niewiadoma), jak czyni to Jacques Derrida (2017a, s. 53), wówczas, pytając o człowieka i starając się znaleźć jakiś jego model kulturowy, nieuchronnie natkniemy się na Odyseusza.

7.

Odys to podróżnik, niechętny wojownik, mistrz podstępny (ale i sam nie ustrzeże się chytrych zabiegów innych – to w ich następstwie pojedzie na wyprawę Menelaosa, co dowodzi, że wybieg, chytre podejście, jest ulubionym manewrem polityki) oraz sprawca upadku Troi; powraca do nas wciąż jako istotna figura Europy i jej ducha. Sam jest duchem nawiedzającym Europę – *revenant*, czyli „powrotnik” (tak nazywa go Tadeusz Komendant) – i „błądnik” (tak wyrażają się o nim Józef Wittlin, a za nim wielki piewca Odyseusza Cezary Wodziński).

Wracający do domu – *to oikeion* – ilustruje urzeczywistnianie się wspólnoty przybywających, bowiem *oikos* ma ten sam rdzeń, co czasownik *hiko* – „przybywać”. Pisze Zbigniew Kadłubek, wytrawny badacz Ulissesowych

dziejów, że chodzi „o wieczne przybywanie, a nie przebywanie, o gościnność, goszczenie, nadchodzenie”. Stąd Kadłubek urabia rzeczownik *oiketa*: „mieszkanie domu, ten który dom zamieszkuje, ale nie próbuje nim despotycznie zarządzać; nie włada domem, lecz stanowi jego uległą część, może nawet jest niewolnikiem tej domowości” (Kadłubek, 2016, s. 225). Hamvas uzupełniłby te uwagi Kadłubka, rozszerzając je na kwestię posiadania: *oiketa* jest krytyczny wobec wciąż eskalującego pragnienia powiększania stanu posiadania, którego sercem jest dom. Ale wtedy człowiek przestaje być sobą, a więc *oiketa* jest tym, który broni się przed wyrzuceniem z siebie samego i przed przejściem przez bezosobowe siły (ekonomii, polityki, ale także konformistycznie nastawionej edukacji):

W świecie posiadania nie można być sobą. Człowiek cały jest wtedy obroną i atakiem, interesem i strzegącym domu psem we własnej bramie, i gdy mu zabiorą przetwory, wyje, jak ja to robiłem, leżąc w śniegu przy ruinach swojego domu (Hamvas, 2024, s. 143).

Także dlatego, że jest *oiketą*, Odyseusz jest Nikim. To Nikt, czyli każdy. Mówi, że nazywa się „Nikt”, aby przetrwać i wymknąć się Polifemowi, ale jest NIKIM, bowiem jest naszym wspólnym mianownikiem: walczy o przetrwanie, o kontynuację życia, o wymknięcie się śmierci, której forpocztą są siły tego, co bezosobowe. Człowiek to gra między Nikim a Kimś. Między domem a otwartą przestrzenią. Między człowiekiem a zwierzęciem.

8.

W grze Odys uczestniczy przez całe życie. Dopiero po śmierci przyjdzie mu wyciągnąć nauki płynące z tej rozegranej już partii. Ale okazuje się, że gra się nie kończy, bowiem ruch przemiany stanowi istotę świata. Gdy w X księdze *Państwa* Platon opisuje, jak wiele dusz zmarłych wybiera sobie w przyszłości los nie człowieczy, lecz zwierzęcy, nie możemy nie zwrócić uwagi, że dusza Odysa wybiera los ludzki, ale będzie nim los „człowieka prywatnego” (Platon, 1994, s. 223). Nie chodzi jedynie o znużenie władzą i sławą wojownika, który stawiał czoła samemu Posejdonowi. Stawką jest próba zbliżenia się do stanu człowieka jako bytu oryginalnego, pierwotnego, zanim przystroi się on w ludzką fatalaszki. Zapowiadałby więc Odys mądrość Koheleta o marności zaszczytów władzy, a przynajmniej uczył ostrożności i dystansu do sprawowanych funkcji, ostrzegając przed utożsamianiem się z nimi. Ale możliwe jest uzupełnienie tego wniosku: wybierając życie „prywatne” i sprzeciwiając się wojennej sławie Odys sprzeciwia się Herakliteskiej tezie o konflikcie jako istocie wszechrzeczy, a może dekonstruuje ją wypowiadając wojnę wojnie.

Wybiera pokój rzucając wyzwanie bogom-politykom, którzy pchają do wojny, wojnę aranżują i nie stronią od brania w nich udziału, a sprzeciw ten jest także obroną ludzkiego domu, który bogowie niszczą lekkim gestem. Pisze Dobrosław Kot: „Wojenna boskość nie zna zamieszkiwania, bogowie nie tworzą domów. Odys próbuje ocalić to, co w nim ludzkie, czego bogowie zapewne nie potrafią zrozumieć: zamiast nieśmiertelności i sławy chce po prostu żyć w pokoju” (Kot, 2020, s. 73). Powtórzy ten gest odmowy wobec pięknej Kalypso: nie skorzysta z oferty nieśmiertelności, wybierając trudną wędrówkę do domu.

U Dantego, w pieśni XXVI *Piekła*, jest Odys figurą człowieka niestrudzenie poznającego, herosem epistemologii, uosobieniem Europy jako poznawczej przygody. Rozprawiwszy się krwawo z zalotnikami, Odys zwołuje starych towarzyszy żeglugi i rusza za Słupy Herkulesa, bowiem – jak napomina swych druhów, a wszyscy byli „słabi już i starzy” –

Zważcie podstawy człowieczego trwania:
nie przeznaczono żyć wam jak zwierzęta,
lecz poszukiwać cnoty i poznania (Dante, 2002, s. 182).

Podobnie widzą go Syreny w dramacie Wyspiańskiego: „Idziesz przez świat i światu dajesz kształt przez swoje czyny”, jest „mocen jak bóg, co świat na barkach dźwiga” (Wyspiański, 1960, s. 193). Ale sam Odys wie, że owe „czyny” są nie tylko tworzeniem, ale również niszczeniem; wie, że idąc, zostawia za sobą zgliszcza: „Pożar Ilionu”, rzeź dzieci:

Kogo włoką przede mną?! Kolan mych się chwyta
Jakaś prośba okrutna, straszliwa, niezbytą:
Nie zabijaj mych dzieci! Nie morduj mych dzieci!
Groźba, co w dymie, w ogniach wszędy za mną leci (Wyspiański, s. 196).

Odys to rozum dokonujący aktu autoinspekcji i autokrytyki – rozum oceniający siebie jako rozum zbłąkany, rozum krytycznie redefiniujący swe dokonania. Odys-błądnik to również figura zbłąkanego rozumu, co dla nas oznacza konieczność połączenia pytania o człowieka z pytaniem o rozum i jego znaczenie, co z kolei każe nam zastanowić się nad dziedzictwem Oświecenia.

9.

Uwaga Husserla z głośnego wykładu *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, wygłoszonego w 1935 roku, pozwala dotknąć istoty problemu. Nie chodzi o krytykę rozumu jako takiego, ale o krytykę jego nadużyć, sposobów wykorzystania nieliczących z powagą rozumu. „Jestem pewien, że kryzys

europijski ma swe korzenie w zblakany racjonalizmie. Ale nie wolno sady, ze racjonalnosć jako taka jest zla albo, ze ma (...) znaczenie jedynie podrzedne” (Husserl, 1993, s. 38). Kryzys nauk przyrodniczych i humanistycznych jest spowodowany „brakiem rzetelnej racjonalnosci [bdcym – T.S.] zrodlem dzis juz nieznoznego dla czlowieka braku jasnosci co do wlasnej egzystencji i wlasnych nieskonczonych zadan” (Husserl, 1993, s. 48).

Sytuacje pogarsza jeszcze narastajaca specjalizacja wymuszana przez rozwój nauki i technologii. „Do tego dochodzi – dodaje Husserl – koniecznosć specjalizacji, bdajca nowym niebezpieczenstwem” (1993, s. 40). Patrzymy na blakajacego sie Odysa jak na kogos, kto nie chce osiagnac w jednym miejscu, nie chce zostac kimś jednym, wpisac sie w jakakolwiek rubryke zawodowa. Odys nie „specjalizuje sie”; jest wojownikiem, ale walczy niechcnie i na wojne idzie zwiedziony podstepem, stosuje uniki, jest mistrzem wieloznacznego slowa. *Polytropos* – obrotny, przebiegly, chytry, radzacy sobie; *polimetis* – przemyslny, pomyslowy; *polimechanos* – bystroumny, w fortele plodny. Odyseusz wielokszaltny, polimorficzny, o niejasnej etymologii imienia¹ – patron naszego zapytywania o czlowieka.

10.

Tak widza go filozofowie. Pawel Kuligowski zauwaza: „Odys jako podroznicznik jest atrakcyjna alegoria ludzkiej kondycji po prostu” (Kuligowski, 2017, s. 13). Autor, laczac bohatera z gniewem, powraca do idei wojowania – w tej optyce Odys i Achilles zdaja sie jedna postacią. Jakby nie sposob bylo wyrwac sie ze swiata krwawych konfliktow, pokoj pozostaje wytrwale snionym marzeniem. Gdy dziadek Odysa, Autolikos, nadaje mu imie Odys, objaśnia je jako „zagniewany” lub „bdajcy przedmiotem gniewu”, tak iz „pozostajemy w swiecie *Iliady*” (Kuligowski, 2017, s. 76).

Cezary Wodziński wprowadza Odyseusza w przestrzen naszego zycia. Wladca Itaki jest tym, ktory nawiedza nas i zostaje, kiedy odchodzimy:

Odyseusz wciąz jest wśród nas, choć nie jest ani bogiem, ani tak zwanym bohaterem literackim. My umieramy, a on wciąz jest. Bądźmy ściśli: jest nie tyle wśród nas, co „między” nami, bez ustanku blaka sie tu i tam, oszukuje, przechytrza, zwodzi... Wciąz nawiedza nas i nasz swiat (Wodziński, 2015, s. 70).

1 Pawel Kuligowski znajduje ciekawa propozycje etymologiczna u ponzostarozynnego prozaika Fulgencjusza, wyprowadzajacego imie homerowskiego bohatera z greckiej frazy *olon ksenos* oznaczajacej „obcy wobec wszystkiego”. Komentarz Kuligowskiego jest wart uwagi: „Sama etymologia jest absurdalna, atoli wyrazony w niej zamysl humanistycznego, a zarazem nowoczesnego odczuwania Odyseowego losu – arcytrafny” (Kuligowski, 2017, s. 12).

Odyseusz krąży po morzach, ale nie zapominajmy, że przez cały czas trapi go ziemia: wiemy, że na wojnę ruszył niechętnie, nie zdziwiłoby nas, że nocami dręczą go obrazy płonącej Troi, że dramatycznej i okrutnej przygodzie na wyspie Polifema zawdzięcza klątwę Posejdon, że Kirke na swej wyspie zamieniła jego towarzyszy w świnie, że na tej samej wyspie Elpenor skrzył kark i gdy Odys spotka go na brzegu Erebu, zmarły będzie mu czynił gorzkie wyrzuty za to, że uciekający w pośpiechu żeglarze nie pochowali jego ciała. Ziemia wcale nie stoi jednoznacznie po stronie bezpieczeństwa: Odys wędruje między grozą morza (gdzie czyha Posejdon) a grozą ziemi (gdzie nigdy nie wiadomo, czego można się spodziewać). Może dlatego filozofowie mają do niego taką skłonność: los Odysa zespała obydwą żywioły, ziemię i morze, wpisując króla Itaki w krąg natury. Historia Odysa to dzieje człowieka wstępującego na ziemię. Dąży do ojczyzny, dla którego to dążenia wyrzeka się nieśmiertelności; wiemy, że rzuca wyzwanie bogom, którzy szykując się do odejścia i ukrycia przed śmiertelnymi wywołali wojnę o Troję, by pozbyć się rywalizujących z nimi i pośredniczących między bogami i ludźmi herosów. Nikt z herosów nie ocaleje prócz Odysa, co – jak tłumaczy Dobrosław Kot – wynika z tego, że bogowie przywołują go do porządku, stawiając mu jednak warunek: rezygnację z nieśmiertelności. „Pozwalają mu wrócić dopiero wtedy, kiedy zrzeknie się swych pretensji do boskości, gdy na Ogygii wybierze śmiertelność. Wówczas, usunięty przez samego siebie z grona nieśmiertelnych, może żyć dalej” (Kot, 2020, s. 66).

11.

Wziemiowstąpienie jest w przypadku Odysa jak najdosłowniejsze: w XI księdze Tejrezjasz przepowiada, że nim umrze (a śmierć przyjdzie z morza i będzie łagodna), Odyseusz będzie musiał porzucić statek i ruszyć w wędrowkę lądową, pielgrzymkę, której cel jest wiadomy, lecz niezlokalizowany. Ma iść tak długo, dopóki nie spotka kogoś, kto weźmie wiosło za szufłę do przesiewania ziarna. Nie wiemy ani kim jest tajemniczy „ktoś”, ani w jakiej części świata Odys go spotka.

W oryginale greckim znajduje się słowo *óδιτης* (*odítēs*), oznaczające wędrowca, podróżnika lub pątnika. A zatem napotkany przez Odysa człowiek nie będzie autochtonem; Odys nie trafi na niego w jego własnym domu. Obydwaj będą nie u siebie, tak jak nie „u siebie” są zalotnicy przejadający majątek nieobecnego gospodarza. Odys będzie dla tego wędrownika tak samo obcy, jak wędrownik dla niego. Nie połączy ich nawet język – jeśli językiem są nie podobne słowa, lecz łączenie ich z desygnatami: dla nieznanego morza wędrownika (zapewne nadchodzącego z jeszcze głębszej części lądu)

wiosło będzie łopatą. Odys musi spotkać kogoś, dla kogo sam będzie radykalnie Obcy i niezrozumiały.

12.

Oto zostaje wytyczony cel, lecz jest on nienamierzalny: nie ma żadnych danych topograficznych, nie podlega władaniu GPS. Oznacza to, że nie można tej wędrówki zaplanować, nie można rozłożyć sił na etapy; trzeba po prostu iść. Co więcej, trzeba dokonać niejako przekładu samego siebie z języka morza / żeglugi na język ziemi / kroków. Ta wędrówka jest jeszcze bardziej ryzykowna niż morska: Itaka jest przecież wyspą oznaczoną na mapach, utrwaloną w pamięci i opowieści; o tym „ktosiu”, którego mamy spotkać nie wiemy nic, ani kim jest, ani gdzie mieszka. Ten „ktoś” jest właściwie „nikim”. Oto prowizoryczne konkluzje tego etapu naszej podróży-zapytywania o człowieka: (1) powrót do domu, *nostos*, stanie się możliwy dopiero wtedy, gdy zetkniemy się z „obcym” / innym / kimś, kto żyje i myśli całkowicie inaczej niż ja. W VI księdze *Odysei* znajdziemy takie wyznanie Odysa: „Błądnik jestem i zgoła obcy tu do was przychodzę / Z dalekiej ziemi, ciężko doświadczon...” Dopowiadam: dopiero wtedy, po takim spotkaniu, śmierć nasza będzie „łagodna”. (2) Ta „inność” jest także innością immanentnie obecną w mojej rodzimej / domowej kulturze i we mnie samym. Muszę odkryć swój dom jako dom inny od tego, który dotychczas uważałem za „swój”; Odys wróci do Itaki, ale jego dom będzie wyglądał zupełnie inaczej niż ten, z którego przed wielu laty wyjeżdżał niechętnie na wojaczkę. (3) Inny jest sam Odys; by powrót mógł się dokonać, muszę odkryć innego „ja”. Mój kraj jest nietożsamy ze sobą; ja jestem nietożsamy z sobą.

To konieczne, aby nasze zapytywanie o człowieka nie utknęło w martwym punkcie, jakim są gotowe odpowiedzi, stanowiące pewien repertuar stereotypowych tożsamości wymagających bezwzględного posłuszeństwa i spełniających rolę hasel, szyboletów, idiomów, pozwalających na prędkie i bez namysłu odróżnić swoich od obcych.

Głębokie spostrzeżenie Derridy, iż „własnością kultury jest nie być tożsamą ze sobą” (Derrida, 2017, s. 16) kryje w sobie dwie przestrogi. Pierwsza dotyczy ostrzeżenia przed ostrą, zarysowaną i pozbawioną otwarcia na innych, nienegocjowalną hegemonią narodu, z reguły odporną na pokusy empatii. To nie monolit narodu określa człowieka, ale to, co sprawia, że monolit ów zaczyna się rysować, że pojawiają się w nim pęknięcia, inaczej mówiąc – gdy tworzy się przestrzeń dla krytycznego namysłu dekonstruującego przedstawiane do wierzenia mity. Odyseusz, człowiek wędrówki i błędzenia, ale także wielu języków i pomysłów, jest tym, który wymyka się własnemu mitowi.

Druga przestroga dotyczy relacji między centrum a peryferiami. Nietożsamość z samą sobą zakłada, że pojawiają się elementy odrębne, odszczepione od ogólnego modelu, idiomatyczne kultury, których osobność należy rozpoznać i uszanować. Nie dla nich samych – co groziłoby wzrostem entropii i rozpadem całości – lecz w ramach odpowiedzialnego działania polegającego na znajdowaniu języka, pojęć i działań podtrzymujących odrębności oraz lokalizmy; nie dla nich samych, lecz po to, by na ich tle wyraziściej ujrzeć proponowaną centralną narrację, docenić ją i jednocześnie powstrzymać przed nadmierną ekspansywnością. Trzeba podjąć próbę połączenia narracji centrum i peryferii, ziemi i morza, co zapewne okaże się w pełni niemożliwe, ale zapytując o człowieka, nie możemy zwolnić się z tego obowiązku. Wiedzie nas to w stronę kolejnej prowizorycznej konkluzji, którą formułuję następująco: trzeba przynależeć, nie należąc, to znaczy istnieć, zachowując krytyczny dystans, przyjmując obcego i respektując to, co mieści się w kategoriach racjonalnego rozumu. Tak możemy przeciwstawić się perwersji narodowych afektów i afektacji patriotycznej czy religijnej – Ameryce Trumpa / Vance’a / Muska / Rosji Putina, agresywnemu Izraelowi w Gazie, terroryzmowi niektórych organizacji islamskich. Inaczej – uczy Homer – nasza śmierć nie będzie „łagodna”.

13.

Pytając o człowieka, nie możemy nie pytać o rodzaj zamieszkiwania, czyli życia, jakim chcielibyśmy obdarzyć tego człowieka. Wszystko wskazuje na to, że trzeba przyjąć, iż żyć, to *przynależeć, nie należąc*, czyli „bez nacjonalizmu, bez kolektywnego narcyzmu «metafizyki języka». Przeciw tej metafizyce narodowego języka, której tradycja i pokusa jest dobrze znana” (Derrida, 2021, s. 27), oraz wykazując się wrażliwością będącą niczym innym jak niestrudzo-nym czuwaniem – tak, aby być gotowym stawić opór wszelkiemu oszustwu, któremu taki zideologizowany język mógłby służyć.

Burzliwe losy Odysa czynią szczególnie ważnym, ale i delikatnym, pytanie o miejsce zamieszkiwania. Gdzie mieszka człowiek, którego wszyscy znamy jako Odysa – człowiek, który nas reprezentuje, ale i nawiedza? W Itace, ale to przecież wyspa: łąd niewielki, skalisty, a zatem implikujący skromność miejsca zamieszkania otoczonego przez bezmiar, który jest piękny, lecz potencjalnie groźny, nad którym człowiek nie panuje. Odyseusz wielokrotnie przekonuje się o tym na własnej skórze. To pierwsze spostrzeżenie: człowiek mieszka zawsze w pobliżu niebezpieczeństwa, jest „zaryzykowany” w życie, ale też dlatego ma dar radzenia w trudnej sytuacji. Nie tylko *radzenia sobie* (czego zresztą Odyseusz jest dobrym przykładem), ale przede wszystkim

radzenia innym, służenia radą, uczestniczenia w radzie, co oznacza zmysł udziału w życiu społeczności.

W następnym kroku przyjdzie nam zauważyć, że Itaka jest tylko „przystanią”, bowiem Odys jest ciągle „w drodze”, nie tyle „mieszka”, co „gości”, wstępuje na ziemię jako „gość”; nawet w swojej własnej krainie zostaje nierozpoznany. Tylko stary pies Argos wie, że pan wrócił. Drugie spostrzeżenie na temat zamieszkiwania akcentowałoby podstawowy walor otwartości takiego miejsca, co z kolei pociąga za sobą konieczność obmyślenia i praktykowania polityki gościnności – także jako sposobu unikania silnych tożsamości wykazujących naturalną tendencję do eliminowania inności. W formule Cezarego Wodzińskiego: „człowiek jest gość-inny” (Wodziński, 2015, s. 24).

Ostatecznie przyznajemy, że Odys-człowiek mieszka w tym, co wędrowne, niestałe, sam u siebie jest gościem, a jednocześnie przecież gospodarzem, podejmuje sam siebie, sobie się dziwi jako Innemu / Obcemu. To miejsce nazywa się *etos* i Cezary Wodziński przedstawia je jako „miejsce pobytu, siedlisko, siedziba” (Wodziński, 2015, s. 23).

14.

Siedlisko jest arcyciekawym słowem. Samuel Linde w swoim *Słowniku* przypomina starszą formę „siedliszcze”, co jeszcze okaże się istotne, ale ponadto przywołuje czasownik „siedlić się”, łączący dwie zgoła przeciwne cechy: oznacza bowiem tyleż „gnieździć się, osiadać w jakimś miejscu”, co i „szukać sobie miejsca, wiercić się”, a nawet „odczuwać ciasnotę”. Ta ostatnia dyspozycja semantyczna doskonale opisuje to, co moglibyśmy nazwać „zamieszkiwaniem gość-innym”, w którym „znalezienie sobie miejsca” jest faktycznie tylko epizodem jego ciągłego poszukiwania. Miejsce zamieszkiwania jest swego rodzaju utopistycznym projektem, wizją, którą mamy przed oczami w trakcie poszukiwań. Ojczyznę ma ten, kto jej poszukuje, a nie ten, kto ogłasza, iż ją ma. Święty Paweł napominał Hebrajczyków: „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny” (Hbr 11, 13–14).

Słownik Języka Polskiego Mieczysława Szymczaka poucza, że to „całościowy kształt warunków glebowych, wodnych, klimatycznych, ukształtowanie powierzchni w miejscu występowania danego gatunku”, ale również „główny punkt czegoś, centrum, ośrodek, ognisko”. Budujemy zatem pomost między „siedliszczem” Lindego a bliższym nam brzmieniowo „siedliskiem”, pomost ponad czasem: jeżeli mówimy o „siedlisku”, mamy na myśli to, że musimy pamiętać coś zamierzchłego, dawnego, co wcale nie oznacza, że „nieaktualnego”.

Zamieszkujemy, szukając sobie miejsca, to jest – odnajdujemy głęboki sposób istnienia właściwy zawsze człowiekowi, o ile tylko zechce traktować życie z należytą powagą. W tym kontekście Wodziński przypomina o „siedlisku” nawiązującym do greckiego pojęcia *etos*, które odnajdujemy w słynnym 119. fragmencie pism Heraklita, zawierającym ledwie trzy słowa: *ēthos anthrōpōi daimōn*, co Kazimierz Mrówka tłumaczy jako: „Charakter człowieka jest bogiem” (Mrówka, 2004, s. 322). Nie wnikając w złożoność sensów trzech słów Heraklita, powiedzmy za Wodzińskim, że poszukują one miejsca, w którym człowiek jest najbardziej u siebie i sobą – obok dajmona, który „boga”, lecz szczególnie pojętego – jako ten, który „obdarza losem, rozdziela losy” w sensie przeznaczenia. Jeśli jednak pamiętamy, że słowo *dajmon* wywodzi się od czasownika *daiomai*, oznaczającego również po prostu „dzielić”, możemy przyjąć, że człowiek mieszka w poszukiwaniu miejsca przynależnego bogowi. A ponieważ oddziela go od niego nieprzekraczalna różnica, przeto poszukiwania te są tyleż nieodzowne, co nieskuteczne. Nie sposób zagospodarować się w domostwie boga, a tym bardziej poczuć się w nim *u siebie* czy próbować nim zawładnąć; a jednak właśnie w takim usiłowaniu zamieszkuje człowiek. Jego *siedliszczem* jest poszukiwanie miejsca, którego nie obejmie w posiadanie, i tym samym będzie przeżywał ciągle jego utratę (Odys wciąż nie mogący zapomnieć o Itace) objawiającą się jako „niszcząca katastrofa” (Odys-niszczyciel Troi), „morski dramat” *naufragium* (Odys-rozbitek).

BIBLIOGRAFIA

- Dante Alighieri. (2002). *Pieć*, przeł. A. Kucia. Klub Książki Katolickiej.
- Derrida, J. (2017). *Inny kurs*, przeł. T. Załuski. PWN.
- Derrida, J. (2021). *Fichus*, przeł. P. Sadzik. Ostrogi.
- Hamvas, B. (2024). *Godzina owoców*, przeł. T. Worowska. Próby.
- Judt, T. (2011). *Żle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*, przeł. P. Lipszyc. Wydawnictwo Czarne.
- Kadłubek, Z. (2016). *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kołąkowski, L. (2014). *Jezus ośmieszony. Eseje apologetyczny i septyczny*, przeł. D. Zańko. Oficyna Wydawnicza Żnak.
- Kot, D. (2020). *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach. słowo/obraz terytoria*.
- Król, M. (2021, 20 lutego). Pakuję walizkę. *Gazeta Wyborcza*, 2–8.
- Kuligowski, P. (2017). *Rozprawa z Odysem. Trzy szkice z humanistyki integralnej*. Oficyna Wydawnicza Atut.
- Maliszewski, K. (2021). *Bez-silna edukacja. O kształceniu kruchego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mirandola, P. della. (1966). *Godność człowieka*, przeł. Z. Kalita. W: A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. PWN.
- Mrówka, K. (2004). *Heraklit*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Platon. (1994). *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Alfa.

- Rougemont, D. de. (1995). *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Wydawnictwo Wolumen.
- Starobinski, J. (1991). *Pakt z roku 1291*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa. *Literatura na świecie*, 10, 221–225.
- Taubes, J. (2013). List do Armina Mohler, przeł. P. Graczyk. W: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Wodziński, C. (2015). *Odys gość. Esej o gościnności*. słowo/obraz terytoria.
- Wyspiański, S. (1960). Powrót Odysa. W: Idem, *Dzieła zebrane*, t. 9. Wydawnictwo Literackie.

SUMMARY

In-Earth Ascension. Odysseus – a Seeker of (His?) Place

In the light of the growing sense of crisis surrounding the foundations of humanism, the question of what it means to be human becomes a pressing need of our time. Convinced that such pillars of European philosophy and social practice as rationality, justice, democracy, and freedom – as identified by Tzvetan Todorov – find their origins in the Greek thought, we focus our attention upon the figure of Odysseus whom we investigate as a human being who dwells in the search for a place that cannot be possessed, and so he is condemned to endlessly feel its absence.

KEYWORDS: Humanism, crisis, *ethos*, searching