

Tomasz Komorowski

O SŁABYM JA CZŁOWIEKA HOMERYCKIEGO  
Na marginesie Hermanna Schmitza koncepcji *Leiblichkeit*

**B**adania ostatnich kilkudziesięciu lat pokazały, że obraz człowieka właściwy Homerowi, a więc kulturze Greków drugiej połowy VIII i początku VII wieku p.n.e., jest bardzo różny od nowożytnego. Zauważono nieobecność w *Iliadzie* i *Odysei* pojęć, takich jak dusza, wola, wybór (wolny wybór) – istotnych dla nowożytnego rozumienia jednostki ludzkiej i długo traktowanych jako oczywiste i powszechne. Nie znający tych pojęć człowiek homerycki przedstawia się dzisiejszemu czytelnikowi jako *k i e r o w a n y*: przez zamysły i interwencje bogów, los i poruszenia własnej emocjonalności, doznawane jako autonomiczne siły. Siły kierujące jego zachowaniem wpływają bezpośrednio na jego świadomość, chęci i usiłowania, zmieniając je. Dlatego Ja człowieka homeryckiego można nazwać słabym.

Sądzę jednak (bez wchodzenia w dyskusję nad aktualnością nowożytnych pojęć o człowieku), że należy zwrócić uwagę również na pewną ograniczoną samodzielność (czy też wolność) ludzkiego Ja, dostrzegalną w Homerowym obrazie jednostki ludzkiej, w obu epopiejach. Samodzielność ta może nie przystaje do pojęć nowożytnych, ale też wyznacza granicę wspomnianej słabości Ja. Dla rozważenia obu ograniczeń – i ograniczenia samodzielności i ograniczenia słabości Ja – uważam za pożyteczne przyjrzenie się dokonanej przez niemieckiego filozofa Hermanna Schmitza interpretacji homeryckiego ujęcia ciała.

Hermann Schmitz, w swojej fenomenologii *Leiblichkeit* analizując dzieło Homera<sup>1</sup>, zwraca uwagę na słabość Ja człowieka homeryckiego wobec poruszeń emocjonalno-popędowych, którym człowiek ten podlega, zamiast nad nimi panować. Jest to słabość Ja pojmowanego jako centrum kierujące zachowaniem ludzkim. W takim wypadku Ja homeryckie – jeśli nie byłoby po prostu

<sup>1</sup> H. Schmitz *System der Philosophie*, t. 2, *Der Leib*, cz. 1, Bonn 1965.

identyczne z poruszeniami emocjonalnymi i popędowymi – nie jest „centralne”; iejsce centrum kierującego działaniami człowieka zajmują owe poruszenia. Schmitz określa tę słabość Ja mianem „słabości sterowania przez centralne Ja” lub „słabości centralnego Ja” (*Schwäche der zentralen Ichsteuerung, zentrale Ichschwäche*) i przypisuje ją szczególnie wyrażonej w *Iliadzie*, a w naszej kulturze wypartej, ludzkiej cielesności – *Leiblichkeit*<sup>2</sup>.

Stosunek do siebie dzisiejszego człowieka jest, zdaniem Schmitza, kształtowany przez myślenie w kategoriach dualizmu psychofizycznego. Ojcem tego dualizmu jest Platon, którego dzieło wieńczy zapoczątkowany już w *Odysei* proces „odkrywania ducha”. Dzięki Platonowi człowiek stał się całością złożoną z duszy i ciała. Nie jest to jednak ciało – *Leib* – lecz *Körper*: ciało będące przedmiotem oddziaływania, pozbawione samodzielności, którą posiada *Leib*. *Leib* zostało „wyparte”, „zakryte”, poruszenia *Leib* zostały przypisane duszy jako uczucia. Ta introjeksja uczuć przez duszę pozwala człowiekowi na aktywność wobec nich, na panowanie nad nimi, co Schmitz nazywa „aktywną dumą”, docenia, ale i ocenia jako „drogi nabytek” okupiony „zafałszowaniem, zakryciem, wyparciem...”. Stąd postulat ponownego odkrycia *Leib*, przewyciężenia introjeksji uczuć – tendencji do traktowania ich jako subiektywnych, prywatnych stanów duszy ludzkiej, wytworów, treści lub właściwości podmiotu, a nie jako pobudzających, ogarniających sił („mocy”, *Mächte*) – samodzielnie działających i nawiedzających. Schmitz twierdzi, że przede wszystkim *Iliada* jest utworem przedstawiającym człowieka będącego *leiblich* i z tego powodu może nam pomóc w ponownym odkryciu wypartej *Leiblichkeit*; to odkrycie z kolei pomaga rozumieć obraz człowieka przedstawiony przez Homera<sup>3</sup>.

Definiując *Leiblichkeit* odwołuje się Schmitz do pojęcia miejsca absolutnego: „*Leiblich ist das, dessen Örtlichkeit absolut ist*” (*Leiblich* jest to, czego umiejscowienie jest absolutne)<sup>4</sup>. Wyrażenie „ umiejscowienie absolutne” mówi, że to, co jest *leiblich*, dane jest w związku z „absolutnym”, a nie „relatywnym” miejscem – to drugie właściwe jest temu, co Schmitz nazywa *Körper*. Oba rodzaje miejsc odróżnia sposób ich określenia: „Relatywnym nazywa się miejsce, jeśli określa się ono przez zorientowanie przestrzenne, tzn. na podstawie systemu oznaczenia przez położenie i odległość. Przeciwnie, absolutnym

<sup>2</sup> Niemieckie słowo „*Leib*” (i pochodne) oraz „*Körper*” (i pochodne) można by oddać polskim „ciało” itd. Jednak, ponieważ w koncepcji Schmitza „*Körper*” i „*Leib*” (i pochodne) posiadają różniące się między sobą znaczenia, pozostawiam je w brzmieniu niemieckim. Przed tłumaczeniem omownym powstrzymuje mnie obawa, by nie sugerować jakiejś interpretacji zawężającej – tym bardziej, że w niemieckiej tradycji filozoficznej ustalilo się już ich przeciwstawienie (by wspomnieć Helmutha Plessnera) różnie akcentowane przez różnych autorów.

<sup>3</sup> H. Schmit *System...*, op. cit., t. 1: *Die Gegenwart*, Bonn 1964, s. ix-xii, t. 2, *Der Leib*, cz. 1. Bonn 1965, s. xiii-xiv, s. 366-370.

<sup>4</sup> *Ibidem*, t.2, cz. 1, s. 41-44.

nazywa się miejsce, gdy jest ono określone lub identyfikowalne niezależnie od zorientowania przestrzennego”. W związku z tym *Körper* – to ciało jako przedmiot percepcji oglądowej i dotykowej, a więc zapośredniczonej przez odpowiednie zmysły. Pisząc o *Leib* Schmitz zwraca natomiast uwagę, że jest ono dane bezpośrednio<sup>5</sup>.

Z absolutnym umiejscowieniem *Leib* związana jest rozciągłość, wymiar (*Ausdehnung*), jednak od rozciągłości charakteryzującej *Körper* odróżnia ją „niepodzielność”: poruszeń i „wysp” *Leib* (*Leibesinsel* – Schmitz słowo „organy” rezerwuje dla *Körper*) nie można podzielić na części (np. ból może miewać różną intensywność, ale zawsze jest dany jako całość)<sup>6</sup>. Za synonim niepodzielnej rozciągłości uważa Schmitz – pojęcie wypracowane przez scholastykę – „wymiar definitywny”, to znaczy taki, że jest się całością zarówno w całym miejscu, jak w jakiegokolwiek części miejsca. (*Körper* określa zaś „wymiar opisowy”: jest się całością w całym miejscu i częścią w części). Stąd definicja: „*Leiblich* jest to, co jest niepodzielnie (lub definitywnie) rozciągle i umiejscowione. *Körperlich* jest to, co jest podzielnie (lub opisowo) rozciągle i umiejscowione”<sup>7</sup>.

Takie zdefiniowanie *Leib* i *Körper* doprowadza Schmitza do określenia sfery *körperlicher Leib* i odróżnienia należących do niej wysp i poruszeń *Leib* od organów *Körper*. Albowiem to, co jest umiejscowione absolutnie, może też być umiejscowione relatywnie, tak że w praktyce nieraz trudno oddzielić *das Leiblich* od *das Körperlich*. Odwołanie się do niepodzielnej rozciągłości pozwala zaś uniknąć niejasności: instancje *Leib* odbiera się – w przeciwieństwie do organów *Körper* – jako niepodzielne. Właśnie aby wobec istotnych różnic (dotąd wspomniałem o absolutnym umiejscowieniu, bezpośredniości z jaką *Leib* jest dane, niepodzielności) uniknąć mylenia instancji *Leib* z *Körper*, Schmitz nazywa je nie „organami”, lecz „wyspami” i „poruszeniami” *Leib*. Ponadto wyspy *Leib*, choć związane z określonymi okolicami *Körper*, nie są tam doznawane stale; doznanie różnych wysp *Leib* nie jest też jednoczesne. Schmitz pisze o „falowaniu” wysp *Leib*, ich „labilnej zmienności”, „nieostrym zarysie” – nieustannie przesuwają one swoje „granice” lub „punkty ciężkości”, tworzą się nowe i zanikają stare wyspy. Do przykładów pomieszania pojęć należy mówienie o „poczuciu organów ciała” (*körperliche Organe*), np. mięśni. Mięśnie jako organy ciała można mierzyć za pomocą odpowiednich przyrządów, tzw. „poczucie mięśni” przy silnym ruchu jest natomiast niepodzielne i dlatego dotyczy wysp i poruszenia *Leib*<sup>8</sup>.

To, co psychiczne (*seelisch*), również definiuje Schmitz odwołując się do kryterium miejsca: psychiczne jest to, co jest pozbawione odniesienia do miejsca

<sup>5</sup> Ibidem, s. 6, 11–12, 24–26. Por. t. 1, s. 207–210.

<sup>6</sup> Ibidem, t. 2, cz. 1., s. 41–44.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 46, 52.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 53–55, 24–26.

(*ortlos*). Taki charakter ma melancholia, w której przeżyciu nie występuje żaden impuls mocy – miejsce, obecność przeżywającego nie są ważne, stapia się on z równie mglistym otoczeniem. Psychiczne jest też myślenie, gdy myśl odrywa się od miejsca będącego dla podmiotu własnym (*heimisch*), od jego własnej obecności, kierując się ku przedmiotowi, którym jest zajęta. Natomiast myślenie nie będące w ten sposób oderwane, np. myślenie lokalizowane w głowie i tak doznawane, ma charakter *leiblich*. Z wszelkim miejscem bowiem wiąże się wyodrębnienie jako obecność – albo określona relatywnie, albo w sposób absolutny<sup>9</sup>.

Schmitz podkreśla, że choć pojęcie absolutnego miejsca występuje zarówno w Helmutha Plessnera ujęciu *Leib*, jak i w literaturze francuskiej, szczególnie u Maurice'a Merleau-Ponty'ego, to jednak pojawia się ono tam, gdy chodzi o ukazanie ekstrawertywności człowieka, jego skierowania na świat, na zadanie, co nie pozwala dostrzec wszystkich przejawów *Leiblichkeit*, na które zwraca uwagę mowa codzienna. Zaliczają się do nich: lęk, ból, oddech, głód, pragnienie, strach, rozkosz, rzeźkość, zmęczenie, stan zasypiania oraz budzenia się, „...a nadto członki i okolice własnego ciała, o ile one wszystkie w pojęciowo niejasny, lecz intuicyjnie łatwy do zrozumienia sposób dane są bezpośrednio: przez napięcie, ucisk, łaskotanie, »złe uczucie« w okolicy żołądka, dumne wezbranie w piersi i podobne – a nie tylko jak obce ciało przez oglądanie, dotykanie itp.”. Dopiero ujęcie Schmitza, mając za przedmiot *Leiblichkeit* samą w sobie, pozwala wziąć pod uwagę wszystkie wymienione jej przejawy<sup>10</sup>.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na związek tego, że *Leib* jest bezpośrednio dane, z absolutnym umiejscowieniem. Absolutne umiejscowienie z definicji wyklucza dystans i jakiegokolwiek zapośredniczenie, ponieważ wprowadzałyby one zorientowanie przestrzenne. Zauważmy więc, że bezpośrednio dane ciało (*Leib* i związane z nim poruszenia) stapia się niejako z Ja, co przeżywa się jako ogarnięcie przez moc, bycie owładniętym, a zatem poczucie samodzielności (wolności) zostaje w przeżyciu *Leib* poważnie ograniczone, wręcz usunięte. Wprawdzie Schmitz wspomina o „partnerstwie” pomiędzy „osobą” i instancjami *Leib*, mając na myśli ich wzajemną zewnętrżność, ale jest to „zewnętrżność” polegająca na braku introjektowania poruszeń *Leib*, a przez to na braku podporządkowania ich panowaniu Ja<sup>11</sup>. W ten sposób słabość centralnej pozycji Ja wiąże się ze strukturą osoby ludzkiej.

Sądzę, że opis *Leiblichkeit* dokonany przez Schmitza jest wart wzięcia pod uwagę przy lekturze Homera. Jak Schmitz zauważa, filologowie stwierdzają nieadekwatność dzisiejszego języka do tekstów tak nam obcych, jak poematy

<sup>9</sup> Ibidem, s. 6–9, 1, 73–75. Określając myślenie leiblich i myślenie seelisch, Schmitz powołuje się na wyniki badań K. Bühlera i K. Girgensohna.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 6–11.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 444–445.

powstałe w kulturze VIII–VII w. p.n.e. Bruno Snell pisał, że ponieważ bezpośrednio rozumiemy i potrafimy określić naszymi słowami jedynie to, co podobne i pokrewne, aby opisać coś, co jest obce, pozostaje nam tylko droga pośrednia: w znanej nam „sferze” wskazać na to, czego obca nie posiada. Zdaniem Schmitza ten pogląd wyraża bezradność filologa i prowadzi do „negatywnego quasi-rozumienia” – do wiedzy tylko o tym, czego nie myślano, a nie co myślano. Widać, że Schmitz nie uznaje intencji Snella, by na drodze negatywnej dojść do rozumienia – choć nie definitywnego zrozumienia – obcych tekstów i odległej kultury. Schmitz myśli o rozumieniu na drodze pozytywnej. Zauważa, że fenomenolog, dzięki definicjom i dystynkcjom łącząc oba światy, może przyjąć w sukurs filologowi dysponującemu tylko znajomością własnego i obcego języka. Z jednej bowiem strony trudności filologów wskazują na możliwość (i zadanie) udostępnienia „nowoczesnemu przeżyciu” zakresów przedstawieniowych nie opracowanych w nowoczesnym języku, ponieważ uległy zapomnieniu, wyparciu lub nie zostały zauważone. Z drugiej zaś strony może się okazać, że fenomeny wydobyte przy niehistorycznym (tzn. przy fenomenologicznym) nastawieniu dostarczają podstawy myślowej (a właściwie „oglądowej”: *Anschauungsboden*), którą zakłada mowa obcych tekstów. Zdaniem Schmitza takie właśnie znaczenie dla rozumienia *Iliady* ma fenomenologia *Leiblichkeit* – określa bowiem coś, co zostało „zakryte” (*verdeckt*), gdy dokonywało się, jak pisał Bruno Snell, „odkrycie ducha” (*die Entdeckung des Geistes* – jest to tytuł głośnej książki B. Snella)<sup>12</sup>.

Schmitz traktuje człowieka przedstawionego w *Iliadzie* jako *leiblich*<sup>13</sup>. Wbrew Snellowi, który nie stosując rozróżnienia pomiędzy *Leib* i *Körper* pisał o fizycznych i psychicznych „organach” człowieka Homerowego, dowodzi, że nie są to organy, lecz wyspy i poruszenia *Leib*. Występujące w epopiejach słowo *psyche*, oznaczając tchnienie życia oddawane w chwili śmierci lub utraty przytomności, dotyczy raczej eschatologii niż stanów psychicznych. Natomiast do życia psychicznego człowieka homeryckiego odnoszą się szczególnie takie słowa, określające myślenie, poruszenia emocjonalne i związane z nimi obszary ciała, jak: *fren/frenes* (przepona jako przede wszystkim ośrodek myślenia), *thymos* (emocja pobudzająca do działania, usposobienie), *menos* (zapał, odwaga), *noos* (według Schmitza umysł, myślenie, o charakterze *leiblich*), *stethos* (piers jako siedlisko myśli i uczuć) i nazwy serca – *etor*, *ker*, *kradie*. Schmitz pokazuje, że wszystkie te wyrazy dotyczą wysp lub poruszeń *Leib*, a nie instancji („or-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 367–369, 376, 441. B. Snell, *Besprechung von Böhmers Buch „Die Seele und das Ich im homerischen Epos“*. „Gnomon” 7 (1931), s. 75, 85 (podaję za Schmitzem). Por. B. Snell, *Gesammelte Schriften*. Göttingen 1966, s. 55, 19; tenże, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975 (1946), s. 9–11 i posłowie, s. 283–291, *passim*.

<sup>13</sup> H. Schmitz *System...*, op. cit., t. 2, cz. 1, s. 365, 426, 440.

ganów”) duszy. Oznaczają bowiem zawsze coś, co jest absolutnie umiejscowione, towarzyszą im określenia właściwe dla opisu stanów cielesnych („wzrasta”, „gęsty” itd.)<sup>14</sup>.

Nie zamierzam teraz dyskutować z poszczególnymi analizami Schmitza dotyczącymi wysp i poruszeń *Leib* człowieka homeryckiego, uznając je za co najmniej o tyle przekonujące, o ile wskazują na obecność *Leiblichkeit* w Homerycznym obrazie człowieka. Myślę, że kategoria *Leib* dobrze opisuje często zauważaną cechę tego obrazu: reprezentowanie całej osoby (osoby rozumianej jako pewna wyodrębniona całość) przez wysunięte na pierwszy plan lub panujące poszczególne części i poruszenia. Zilustruję to jednym przykładem: Gdy Odys opowiada Feakom, jak chciał zabić śpiącego Kiklopa, lecz zrezygnował z tego zamiaru, ponieważ wraz z towarzyszami uwięziony w grocie nie byłby w stanie nawet razem z nimi odsunąć kamienia zamykającego wyjście, mówi „a ja się poradziłem podług mężnego [*megaletor*] thymosu... etc., (...) lecz inny mnie thymos wstrzymywał” (*Od.* 9. 299–302). Thymosy występują tu jako samodzielne moce, poruszenia kierujące działaniem człowieka.

Jednakże Schmitz, gdy analizuje *Iliadę*, widzi człowieka homeryckiego wyłącznie, by tak rzec, w aspekcie *Leib*. Nie dostrzega, by w „starszej epopei” Ja ukierunkowywało, opanowywało poruszenia emocjonalne i popędy, i dlatego pisze o „słabości sterowania przez centralne Ja”, o „wrodzeniu na pasku” osoby przez takie instancje *Leib*, jak thymos czy *kradie*. Jego zdaniem dopiero *Odyseja*, przez ukazanie opanowania przez człowieka poruszeń własnego *Leib*, a w ten sposób dystansu do własnego ciała, stawia pierwszy krok na drodze ku „emancypacji osoby od jej *Leiblichkeit*” i w ten sposób otwiera drogę do odkrycia ducha, które spełni się w filozofii Platona. Głównym powodem przeciwstawienia przez Schmitza *Iliady* dziełu Platona jest właśnie nieobecność idei panowania nad własnym ciałem (emocjami i popędami) w epopei Homerycznej. To nie brak ciała – *Leib* stawia platońską wizję człowieka na antypodach *Iliady*. Pojawia się ono u Platona, choć „zakryte”, np. w koncepcji podzielonej na trzy części duszy, jednak służy wtedy idei panowania nad poruszeniami popędowo-cielesnymi. W *Iliadzie* natomiast nie może Schmitz dostrzec owego panowania<sup>15</sup>.

Mam odmienny niż Schmitz pogląd w sprawie panowania Ja człowieka homeryckiego nad poruszeniami *Leib*. Uważam, że ta kwestia nie ujawnia nieciągłości pomiędzy *Iliadą* i *Odyseją*. Myślę, że dobrze będzie, jeśli prezentację mojego stanowiska rozpocznę od poświęcenia uwagi problemowi jedności osobowej człowieka homeryckiego. Jeżeli człowiek przedstawiony w *Iliadzie* jest tylko *leiblich*, nazywanie go „osobą” (co czyni Schmitz) wymaga opatrzenia zastrzeżeniami: nie jest to osoba duchowa, lecz jedynie pewna całość, a jedność

<sup>14</sup> Ibidem, par. 79 (= s. 373–445).

<sup>15</sup> Ibidem, s. 365–366, 370, 377–378, 444–451, 462, 477–478.

tej całości jest bardzo różna od jedności osoby zdolnej do kierowania swoim zachowaniem przez opanowanie nie chcianych poruszeń popędowych i emocjonalnych, od jedności ufundowanej na pod- i uporządkowaniu popędów i emocjonalności przez niezależne od nich (choćby tylko do pewnego stopnia) Ja. Schmitz określa człowieka *Iliady* mianem „naczynia z poruszeniami”<sup>16</sup>.

Do takiego wniosku w sprawie jedności osoby ludzkiej u Homera (w obu epejach) można dojść po lekturze wspomnianej już książki B. Snella, *Die Entdeckung des Geistes*, której niektóre tezy Schmitz przyjmuje. Snell pisał o człowieku homeryckim jako o sumie niezależnych organów fizycznych (to byłoby Homerowe pojmowanie tego, co my nazywamy ciałem) i także nie skoordynowanych ze sobą quasi-organów psychicznych (pojmowanie tego, co nazywamy duszą).

Stanowisko Snella ma za podstawę analizę słownictwa epepei, w którym zauważa on cechę charakterystyczną dla mowy stosunkowo prymitywnej: brak rozwiniętych pojęć abstrakcyjnych kompensowany bogactwem konkretnych terminów, dziwnym wręcz dla kogoś, kto włada bardziej wykształconym językiem. Homer zna wiele słów odnoszących się do tego, co nazywamy „ciałem” i „duchem”, jednak brak mu określeń dla nich samych: słowo „soma” nie oznacza jeszcze żywego ciała, lecz wyłącznie zwłoki. Okazuje się, że określając człowieka za pomocą rozmaitych słów, oznaczających różne aspekty cielesności jako niezależne od siebie organy, nie dysponuje Homer żadnym, które by wyrażało pojęcie żywego człowieka jako cielesnej całości. Najbliższe temu pojęciu jest „demas”, oznaczające postać, całość jednostki obejmuje zaś granica – zewnętrzna powłoka – „chroos”; żadne z tych słów nie oznacza jednak ciała jako takiego. Stąd wniosek Snella, że „wcześni Grecy” w ogóle nie posiadali pojęciowego przedstawienia ciała jako całości, co znaczy, że ciało jako takie było obce ich świadomości: jeszcze nie zostało pojęte funkcjonalne skorelowanie „organów”<sup>17</sup>.

Podobny stan rzeczy przedstawia słownictwo Homera dotyczące pojęć psychologicznych. *Psyche* nie jest tam jeszcze całością obejmującą ogół funkcji psychicznych jednostki, lecz tchnieniem życia. Słowo „thymos” oznacza generator ruchu i zaangażowania, – jak pisze Snell – „organ poruszenia” (*Organ der Regung*). *Noos* odpowiada za procesy świadomościowe i spostrzeganie. Snell twierdzi, że *psyche*, *thymos* i *noos* u Homera są elementami odseparowanymi od siebie, jakby organami o ściśle rozdzielonych zakresach funkcji. Zatem ujęcie homeryckie zupełnie nie przystaje do platońskiej koncepcji duszy, w której mówi się o częściach; wszak część zakłada całość, a właśnie o niej, w przypadku duszy (jak i ciała), Homer nie ma pojęcia<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 448.

<sup>17</sup> B. Snell *Die Entdeckung...*, op. cit., s. 13, 16–18.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 18–20, 24–25.

W związku ze swoimi poglądami w sprawie pojmowania przez Homera ciała i duszy, Snell nie postawił pytania o charakter tej całości, jaką jest jednostka ludzka. Niemniej jednak na podstawie jego stanowiska można o niej mówić jako o nie posiadającym centrum konglomeracie organów i quasi-organów, ujętym przez Snella dualistycznie, w postaci dwóch konglomeratów uzewnętrzniających się jako postać (*demas*), ograniczonych, jak workiem, zewnętrzną powłoką (*chroos*). Wprawdzie stanowisko Schmitza różni od tego obrazu przewyciężenie dualizmu psychofizycznego, ale u obu autorów jedność człowieka homeryckiego nie wiąże się z wewnętrznym skoordynowaniem, Ja nie jest oddzielone od samodzielnych, wzajemnie niezależnych, poruszeń popędowych i emocjonalnych.

Sądzę jednak, że nawet w *Iliadzie* człowiek ujmowany jest jako bardziej zintegrowana całość, niż konglomerat organów lub naczynie z poruszeniami. Argumentów na rzecz takiej interpretacji dostarcza koncepcja Hermanna Fränkla wyłożona w jego książce *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*<sup>19</sup>. Stanowisko to bywa zresztą bliskie poglądom Schmitza; omawiając obraz człowieka w ujęciu *Iliady* Fränkel, choć nie posługuje się kategorią *Leiblichkeit*, sprawia wrażenie, jakby pisał o absolutnym umiejscowieniu, wymiarze definitywnym instancji *Leib*. Ale jednocześnie mocno podkreśla on, związane z niewystępowaniem u Homera rozróżnienia pomiędzy duchem i materią, bezpośrednie powiązanie „organów” z całością osoby: „Człowiek homerycki nie jest sumą ciała i duszy, lecz całością. Jednak w tej całości mogą w danej chwili określone części, albo lepiej: organy, szczególnie się uwydatnić. Wszystkie pojedyncze organy zależą bezpośrednio od osoby. Tak samo ręce są organem całej osoby, a nie ciała, jak thymos (organ emocji [*Erregungen*]) jest organem człowieka, a nie duszy. Cały człowiek wszędzie jest tak samo żywy; aktywność, którą my nazwalibyśmy „psychiczną”, może zostać przypisana każdemu z jego członków. [...] Każdy indywidualny organ człowieka homeryckiego może rozwijać jakąś własną energię, ale każdy reprezentuje jednocześnie całą osobę”<sup>20</sup>.

Widać, że choć Fränkel podobnie jak Snell używa słowa „organ”, to jednak nadaje mu inne znaczenie – zamiast na dezintegrujący brak powiązań wskazując na całość składającą się z części, jak organizm. Przy tym części nie są tylko aspektami całości, każdy organ posiada bowiem własną energię. Przywodzi to na myśl Schmitza wyspy *Leib*, jednakże Fränkel wyraźnie akcentuje całość. Nazywa ją „osobą”, i podkreśla zależność organów od niej. Tym zaś, co zdecydowanie odróżnia jego stanowisko od poglądów, według których człowiek homerycki czy też człowiek przedstawiony w *Iliadzie* byłby tylko naczyniem

<sup>19</sup> H. Fränkel *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1962 (1951).

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 85.



z poruszeniami, jest przekonanie, że już w *Iliadzie* ludzkie Ja potrafi panować nad swymi popędami<sup>21</sup>. Zatem w myśl koncepcji Fränkla, z jednej strony, poszczególne organy reprezentują osobę, a z drugiej – Ja, będąc zdolne do opanowywania popędów, zdobywa dystans wobec organów. Jeśli „organy” w tej koncepcji odpowiadają wyspom i poruszeniom *Leib*, stanowisko to nie jest do pogodzenia z poglądami Schmitza o *Leiblichkeit* człowieka przedstawionego w *Iliadzie*: człowiek posiada tam wówczas Ja zdolne przeciwstawić się *Leib*. Dystans, jaki cechuje stosunek tego Ja względem instancji *Leib*, jego zdolność do przeciwstawienia się im, może wskazywać, że przekracza ono sferę *Leiblichkeit*. Zdaniem innego autora – Albina Lesky’ego – właśnie w owym panowaniu Ja nad poruszeniami emocjonalno-popędowymi wyraża się jedność osoby człowieka homeryckiego<sup>22</sup>.

Twierdząc, że w *Odysei* po raz pierwszy spotykamy opis opanowania poruszeń własnego ciała, tzn., mówiąc innym językiem, swej emocjonalności i popędów, Schmitz powołuje się na słynną i przejmującą scenę przedstawiającą poniżenie Odyseusza po powrocie na Itakę. Bohater, zasypiając w sieni własnego domu jako żebrak, ujrzał służące swojej żony wymykające się, by spędzić noc z zalotnikami starającymi się o jej rękę. Narracja opisuje między innymi wzburzenie thymosu bohatera z powodu niełojalności służących. Odys rozważa, czy natychmiast ich nie zabić. „Serce wewnątrz w nim szczekało”. Poeta porównuje jego stan emocjonalny do sukki miotającej się w obronie swych szczeniąt. W końcu, uderzywszy się w pierś, Odys namawia serce do wytrwałości i tak je uspokaja (*Od.* 20. 6–24).

Schmitz podkreśla, że osoba ze swoim samoopanowaniem stoi tu w pozycji nadrzędnej wobec *etor* i *kradie* (a więc *Leib*), „jak pan w stosunku do swego psa”. Porównywalne miejsca w *Iliadzie* – rozmowy z własnym thymosem w sytuacji wahania – tym się według niego różnią od przytoczonej sceny, że osoba pozostaje w nich tak bardzo podporządkowana „ognisku wzbudzających się poruszeń”, że rozmowy te okazują się rozmowami samego thymosu ze sobą. I tak jej inicjatywa w stosunku do thymosu miałyby być iluzoryczna<sup>23</sup>.

Jednak Schmitz nie wziął pod uwagę tego, że analizowane przez niego rozmowy kończy przeciwstawienie się thymosowi (słowami „Lecz cóż mi powiedział mój thymos?”, po których następuje argumentacja). To, co następnie się dzieje, jest konsekwencją owego przeciwstawienia się. A zatem rozmowy z thymosem w *Iliadzie* należy interpretować nie jako rozmowy thymosu z samym sobą, lecz osoby z thymosem, kończące się opanowaniem go – nie przecząc zresztą podniesionej przez Schmitza trudności, polegającej na tym, że

<sup>21</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>22</sup> A. Lesky *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg 1961, s. 8–11.

<sup>23</sup> H. Schmitz *System...*, op. cit., t. 2, cz. 1, s. 446. Schmitz uwzględnia: *Il.* 11. 403/407, 17. 90/97, 21. 552/556, 22. 88/122.

słowa wypowiedziane w nich do thymosu są następnie traktowane jako skierowane przez thymos do osoby<sup>24</sup>. Osoba panująca nad poruszeniami *Leib* została ukazana jako Ja w tym sensie, że występuje w pierwszej osobie liczby pojedynczej nie pod postacią jakiejś wyspy *Leib*, lecz jako całość i jedność – dystansująca się wobec wzbudzonego poruszenia i z dystansu panująca nad nim.

Mógłby ktoś podnieść sprzeciw, wskazując że np. Odys (*Il.* 11. 401–422) rozważa wprawdzie, czy wycofać się z walki, czy samotnie stawić czoło Trojanom, i dochodzi do wniosku, że powinien zmierzyć się z nimi, ale to Trojanie zbliżają się do niego, a nie on sam po powzięciu postanowienia naciera na Trojan. Jednakże Odys podejmuje walkę, zamiast wycofywać się – odwrotnie niż Menelaos (*Il.* 17. 87–113), który w podobnej (choć cięższej) sytuacji, zastanawiając się, co powinien uczynić, znajduje argument na rzecz wycofania się i, gdy nadciągnęli Trojanie pod wodzą Hektora, przystępuje do odwrotu. Zestawienie tych dwóch przykładów pokazuje więc, że bohaterowie nie są bierni, lecz postępują zgodnie z wynikami ich rozmów z thymosem.

Zwróćmy też uwagę na perswazje Fojniksa i Ajasa, by Achilles zmienił swój thymos (*Il.* 9. 496–497, 639–640), oraz zdanie wypowiedziane w chwili pojednania przez Achilleusa do Agamemnona: „Lecz to, co się stało, zostawmy, choć zasmuceni, własny thymos w piersiach poskromiwszy z konieczności [lub: »przymusem«: »*ananke*«]” (*Il.* 19. 65–66)<sup>25</sup>. Wypowiedzi te również świadczą, że *Iliada* dopuszcza możliwość opanowania poruszeń Schmitzowskiego *Leib* przez Ja. Tak więc już w starszej epopei zaznacza się emancypacja osoby, pewna samodzielność ludzkiego Ja.

Jak się wydaje, z powyższych wywodów można wysnuć wniosek, że – choć omówiona przez Schmitza scena z *Odysei* wskazuje wyraźniej na opanowanie własnych poruszeń – człowiek przedstawiony w *Iliadzie* nie jest istotnie bardziej *leiblich* niż w *Odysei*: *Iliadzie* również nie jest obce panowanie nad sobą. Zatem jeżeli panowanie nad poruszeniami *Leib* w scenie z 20 księgi *Odysei* świadczy o pewnej emancypacji osoby od *Leiblichkeit*, o dystansie wobec poruszeń własnego ciała (takich jak afekty), i ma być „krokiem” w kierunku wypracowania pojęcia duszy oraz dualizmu psycho-fizycznego, to krok ten postawiła już *Iliada*. Jeśli więc Schmitz przedstawia człowieka *Odysei*, jakby nie był wyłącznie *leiblich*, to człowiek *Iliady* zasługuje na podobne potraktowanie. Jak tedy określić czynnik ograniczający jego *Leiblichkeit*? Schmitz w swej definicji tego, co psychiczne, podkreśla brak umiejscowienia. Ja człowieka homeryckiego panujące (czasami) nad poruszeniami ciała nie jest przedstawione jako umiejscowione absolutnie bądź relatywnie. Sądzę więc, że nawet z punktu widzenia definicji Schmitza jest

<sup>24</sup> Ibidem, s. 413–414. Por. H. Fränkel *Dichtung...*, op. cit., s. 87.

<sup>25</sup> Por. A.W.H. Adkins *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London 1970, s. 22.

ono bliższe sferze psychicznej niż „cielesności”. Panujące Ja przedstawia raczej, oczywiście nie uświadomiony jako taki, nie nazwany, pierwiastek psychiczny.

Należy podkreślić, że samodzielność Ja człowieka homeryckiego to tylko „pewna” samodzielność, bardzo ograniczona. Aby lepiej uprzytomnić sobie stopień i charakter tego ograniczenia, przyjrzyjmy się niektórym poglądom na nią. Najpierw zwróćmy uwagę na problem granic Ja.

H. Fränkel, podobnie jak Schmitz przeciwstawiając obraz człowieka w *Iliadzie* (to właśnie jest dla niego człowiek homerycki) ujęciu *Odysei*, człowieka *Iliady*, z jednej strony, nazywa „całością”, „jednością”, „osobą”, która działa i reaguje, zdolna do opanowywania swych popędów, z drugiej zaś odmawia mu świadomości granicy między Ja i światem zewnętrznym, między Ja i nie-Ja, i nazywa go „otwartym polem sił”. Człowiek homerycki, zdaniem Frankla, nie posiada żadnej ukrytej głębi, wyraża się zupełnie w swoich czynach, nie podejmuje decyzji: czyni to, co jawi się jako „do zrobienia”. Wierzeniem Homerowym ma być przekonanie, że „wszelka inicjatywa pochodzi od bogów”. Dopiero *Odyseja*, wypełni te braki i wzmocni ludzkie Ja<sup>26</sup>.

W związku z tym stanowiskiem nasuwa się pytanie, jak jednak rozumieć wspomniany brak świadomości granicy pomiędzy własnym Ja i nie-Ja? Trudno pojąć osobę – całość zdolną do samodzielnych poruszeń, choćby ograniczały się tylko do reagowania i panowania nad swoimi impulsami, występującą obok innych osób i sił – nie posiadającą jednocześnie żadnej świadomości granicy Ja. Gdy ktoś sam świadomie opanowuje swoją emocję, ujawnia swoje Ja jako panujące *ego* oraz to, co do niego należy – tę emocję – jako (część) siebie (*ipse*). Samo świadome opanowywanie się i reagowanie wprowadza granicę: ja reaguję na coś, ja panuję nad swoimi impulsami. Zatem jeśli jest w świadomości miejsce na reagowanie i panowanie nad sobą, powinno być też miejsce na odgraniczenie siebie od nie-siebie, tego, co zewnętrzne. Jaki byłby sens określenia „otwarte pole sił” przy istnieniu takiej świadomości? Czy ujęcie homeryckie cechuje niespójność, brak konsekwencji lub niekompletność, którą wypada jedynie stwierdzić? Czy nasze rozumienie napotyka tu granicę, której nie jest w stanie przekroczyć? A może brak tylko Homerowi refleksji mającej za przedmiot zagadnienie granic Ja. W tym wypadku nie znaczy to jednak, by brakowało mu świadomości tego, gdzie jest Ja, a gdzie nie-Ja.

Jeśli przyjąć, że świadomość czegoś nie musi się wyrażać pojedynczym, adekwatnie (z punktu widzenia dokonującego oceny) opisującym to terminem<sup>27</sup>, to świadomość własnej granicy u człowieka homeryckiego można zauważyć w wypowiedziach określających jego działanie, szczególnie zaś tam,

<sup>26</sup> H. Fränkel *Dichtung...*, op. cit., s. 71, 87–90, 99–100.

<sup>27</sup> Por. H. Lloyd-Jones *The Justice of Zeus*, London 1983 (1971), s. 2–3, 8–10. H. Gundert *Rezension zu Fränkel...* „Gnomon” 1955, nr 27, s. 487, A. Schmitt *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart, s. 39–40.

gdzie mówiący oddziela od siebie ludzką i boską odpowiedzialność za czyn lub zdarzenie. Jest to widoczne np. w scenie pojednania, gdy Agamemnon winą za swe wcześniejsze zachowanie obarcza siły boskie – Zeusa, Moirę i Erynię – mówiąc: „A ja nie jestem winny (»aitios«: »winny – przyczyna«), lecz Zeus... etc.” (Il. 19. 86–87). Wszak zrzucenie odpowiedzialności na innych jest dopuszczeniem możliwości bycia samemu nią obciążonym, jest więc od-graniczeniem Ja od nie-Ja przez przeciwstawienie siebie innym.

Przytoczony przykład pokazuje, że bohater *Iliady* posiada granicę siebie jako Ja, jednak wskazuje też, że nie jest to granica „szczelna”: Agamemnon upatruje w siłach boskich moc ubezwłasnowalniającą, której człowiekowi nie sposób się oprzeć. Thymós, do zmiany którego Ajas we wspomnianej już scenie zachęca Achillesa, raz traktuje Ajas jako wzbudzony przez Achillesa, raz jako bogów (Il. 9. 629, 636–637). Znamienna jest scena z *Odysei*: Odys, zanim rozpoczął rzeź zalotników, jednego z nich, Amfinomosa, próbował skłonić do opuszczenia tego grona – bezskutecznie, co narrator komentuje: „Związała go [Amfinomosa] bowiem Atena, by zginął z ręki i od siły włóczy Telemacha” (Od. 18. 155–156). Nic nie wskazuje, by to wytłumaczenie należało potraktować jedynie jako „wyrażenie”<sup>28</sup>. Bogowie dają i zabierają bohaterom odwagę, przytomność umysłu, bezpośrednio udzielają thymosu i pomysłów. Oddziałują na ludzi nieraz, jak pisze Hugh Lloyd-Jones, „wewnętrznie”. Może dziać się to w sposób niezauważalny dla tego, kogo to dotyczy – Agamemnon, wtedy gdy znieważał Achillesa, nie wiedział o swym zaślepieniu. A więc, w związku z charakterem swoich granic, „Ja” człowieka homeryckiego nie jest wyłącznym twórcą „siebie”<sup>29</sup>.

Nie będąc tylko *leiblich*, człowiek homerycki jest jednak również, może nawet przede wszystkim, *leiblich* – a jak wcześniej zostało powiedziane, przeżycie *Leib* usuwa poczucie własnej samodzielności (wolności). Widać też, że samodzielność człowieka homeryckiego ograniczają interwencje bogów. Schmitz konstatuje zresztą istnienie związku pomiędzy właściwą byciu *leiblich* słabością Ja i charakterystycznym dla religijności Homera przekonaniem o bezpośrednim wpływie bogów na człowieka<sup>30</sup>. Jeśli jakieś poruszenie (emocja, myśl, przypływ energii) doznawane jest jako samodzielna siła, to związanie go, a nawet utożsamienie, z wpływem zewnętrznym wydaje się zrozumiałe.

W związku z tak daleko idącym ograniczeniem samodzielności człowieka homeryckiego nie powinno dziwić, że sama kwestia, czy można go nazwać

<sup>28</sup> Tak, ostrożnie, pisał A. Lesky *Göttliche...*, op. cit., s. 26.

<sup>29</sup> H. Lloyd-Jones *The Justice...*, op. cit., s. 148–149, por. s. 17. O zaślepieniu określanym słowami *ate*, *aasthai*, por. E.R. Dodds *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957 (1951) s. 5–6; H. Fränkel *Dichtung...*, op. cit., s. 68–70, H. Lloyd-Jones *The Justice...*, op. cit., s. 22–24, wg niego, s. 29, w Od. poeta nigdy nie obwinia bogów, o *ate* mówią tylko bohaterowie. Jednak podany przykład Amfinomosa pokazuje, że także w Od. bogowie zsyłają na ludzi zaślepienie.

<sup>30</sup> H. Schmitz *System...*, op. cit., s. 444–445, 447–448.

„działającym”, wzbudza kontrowersję. Jeśli nie jest on samodzielny, nie działa: *agitur, non agit*. Porównując „działanie” człowieka homeryckiego z dzisiejszym pojęciem działania Snell odwołuje się do tego kartezjańskiego określenia zwierzecia (oczywiście nie chcąc przez to dosłownie zrównać człowieka homeryckiego ze zwierzęciem). Człowiek przedstawiony przez Homera nie jest zdaniem Snella samodzielny (wolny jako podmiot swych działań), ponieważ nie posiada świadomości własnej decyzji (własnego wyboru), własnej inicjatywy<sup>31</sup>. Natomiast Albin Lesky, przeciwnie, stara się wykazać, że jednostka ludzka u Homera jest nie tylko obiektem zewnętrznych wpływów, oddziaływań boskich, lecz „jako osoba może być także punktem wyjścia aktów, które intencjonalnie skierowują się na świat zewnętrzny”<sup>32</sup>.

Lesky nie precyzuje, jak rozumie słowo „intencjonalnie”, ale zwraca uwagę, że niektóre działania ludzkie w *Iliadzie* i *Odysei* zostały tak przedstawione, jakby bogowie (siły z zewnątrz) nie interweniowali w nie. Samo zawiązanie akcji *Iliady* należy, według niego, do takich scen. Na pytanie o przyczynę sporu między Agamemnonem i Achillesem pada odpowiedź, że wywołał go Apollo. Jednak Apollo był zagniewany na Agamemnona, ponieważ ten znieważył jego kapłana Chryzesa i dlatego zesłał na obóz Achajów zarazę, której próba zażegnania stała się zarzewiem kłótni. Nie ma mowy o tym, by zachowanie Agamemnona wobec Chryzesa było kierowane przez jakiegoś boga – Homer w I księdze *Iliady* konsekwentnie przedstawia je jako własne działanie Atrydy, który przez swój nierozważny czyn staje w roli przeciwnika Apolla (*Il.* 1. 7–32)<sup>33</sup>. Podobny jest pogląd Lesky’ego na zachowanie Achillesa w IX księdze *Iliady*, gdy ten odpowiada na wezwanie Ajasa do zmiany „złego” (bo nie dającego się przebłagać, zawziętego) thymosu i powrotu do walki. Gdy Achilles odmawia – „stoi sam”, samodzielnie decyduje (9. 624–648)<sup>34</sup>.

Oprócz przykładów scen świadczących o samodzielności ludzkich działań Lesky analizuje takie, które przedstawiają człowieka jako zupełnie biernego wykonawcę woli bogów, a szczególnie interesują go sceny, w których motywacji ludzkiej towarzyszy, pomagając bądź przeszkadzając, interwencja boska. Wskazuje on, że epepeje rozmaicie przedstawiają związek obu motywacji: od oddziaływania boskiego dołączającego się do działania człowieka po spowodowanie czynu w „równym i nierozdzielny stopniu” przez człowieka i boga (jak wycofanie się i powrót do walki Achillesa), co zdaniem Lesky’ego przekracza możliwości wytłumaczenia w kategoriach naszej logiki<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> B. Snell *Die Entdeckung...*, s. 28–29, 34–36, 290; tenże, *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 61.

<sup>32</sup> A. Lesky *Göttliche...*, op. cit., s. 6.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 16–17.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>35</sup> A. Lesky *Göttliche...*, op. cit., s. 30–32 i *passim*.

Polemizując z przekonaniem Lesky'ego, jakoby Achilles działał samodzielnie, gdy odmawiał proszącym go o powrót do walki Achajom (chodzi o odpowiedź na wzmiankowaną już przemowę Ajasa), Snell wskazuje, że w oczach Ajasa bohater nie „stoi sam” w swym gniewie, ponieważ dali mu go („zły thymos”) bogowie. Achilles, „wybierając” gniew, który ma od bogów, czyni – jak według Snella człowiek u Homera zawsze czyni – to, czego oni chcą, zatem nie decyduje<sup>36</sup>. Lecz Ajas zdaje się widzieć sprawę nieco inaczej: jak już wspomniałem, przypisuje ustanowienie thymosu Achillesa raz bogom, a raz jemu samemu, jednak owo boskie ustanowienie nie przeszkadza mu wzywać Achillesa do zmiany swego thymosu. To prawda, że Achilles czyni tak, jak chcą bogowie, ale nie ma tu mowy o ich interwencji. Może wymagałoby jej właśnie spowodowanie, by postępował inaczej, jak w przypadku jego zawziętego, dzikiego gniewu na Hektora – dopiero boska interwencja skłoniła go do opamiętania się, do zaprzestania bezczeszczenia zwłok i do wydania ich Priamowi za okup (*Il.* 24. 65–140). Może więc w swej zawziętości Achilles jest wierny sobie?<sup>37</sup> W każdym razie, gdy w odpowiedzi na apel Ajasa trwa w gniewie, jest przedstawiony jako – niezależnie od pochodzenia swego gniewu – samodzielnie go podtrzymujący.

Odpowiedź na pytanie o samodzielność człowieka homeryckiego zależy od ujęcia wolności ludzkiej przez poszczególnych autorów. Interesującą analizę stanowiska Snella i dyskusję z nim przeprowadził Arbogast Schmitt w pracy *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*. Zdaniem A. Schmitta, Lesky nie przekonał Snella do swoich poglądów i nie mógł przekonać, ponieważ to, co dla niego jest działaniem należącym do człowieka, według Snella właśnie nie może mu być przypisane. Albowiem dla Snella fundamentalne jest rozróżnienie pomiędzy działaniem na mocy własnej decyzji oraz „wyznaczonym z zewnątrz”<sup>38</sup>. Odmawia on zaś człowiekowi homeryckiemu zdolności do podejmowania decyzji i wybierania, ponieważ człowiek homerycki nie posiada świadomości siebie jako (absolutnego) źródła własnej zdolności wyboru, nie zna wolności rozumianej jako ustanawianie siebie w oderwaniu się od zewnętrznego świata. Według Snella, aby można było mówić o wyborze, wybierający musi wiedzieć, że decyzja wychodzi wyłącznie z jego wnętrza, że niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych, takich jak wymagania i normy społeczne czy też atrakcyjność którejs z następczających się możliwości, tylko od niego zależy ukierunkowanie swojego działania. Zatem, gdy Snell mówi o wyborze i wolności, chodziłoby mu o wybór absolutny

<sup>36</sup> B. Snell *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 55–57.

<sup>37</sup> Wagę ludzkiego charakteru w przedstawieniu działań bohaterów przez Homera podkreśla Arbogast Schmitt *Selbständigkeit...*, op. cit., s. 72–99.

<sup>38</sup> H. Schmitz *System...*, op. cit., s. 26–28, 33.

i o wolność absolutną. U Homera nie ma miejsca na wybór spełniający przedstawione warunki, a więc człowiek nie działa na mocy własnej decyzji – nie jest wolny<sup>39</sup>.

Idea samoustanowienia przez przeciwstawienie się człowieka swym własnym spontanicznym działaniem temu, co go otacza, alternatywa albo działania ugruntowanego na „czystej” (*echte*) wolności decyzji, albo pasywnego bycia sterowanym z zewnątrz, wskazują według A. Schmitta na bezpośrednią zależność Snella od filozofii egzystencji, szczególnie od Kierkegaarda, Jaspersa i Waltera Schulza. Toteż Schmitt przestrzega, że „odnalezienie” w kulturze antycznej pojęć wypracowanych w czasach nowożytnych jest niemożliwe. Ponadto Schmitt wyraża opinię, że poglądy Snella na wolność ufundowane są na nieporozumieniu: mianowicie Snell czyni warunkiem zaistnienia wyboru w konkretnych sytuacjach, przedstawionych w analizowanych przez siebie scenach, to, co w tradycji filozoficznej, której jest spadkobiercą, dotyczy nie wyboru poszczególnego, lecz podstawowego wyboru egzystencji, tzn. podstawowego wyboru określającego sposób bycia w świecie, sposób życia – innymi słowy, to co dotyczy wyboru projektu egzystencjalnego. Pracę A. Schmitta kończy wniosek, że Homerowi obca jest nie wolność, lecz wolność absolutna<sup>40</sup>.

Zdaniem Schmitta Lesky, podobnie jak Snell, ścisłe rozgraniczenie pomiędzy własną inicjatywą podmiotu i zewnętrznym oddziaływaniem traktuje jako warunek umożliwiający samodzielne działanie. Zatem, gdy w niektórych scenach w *Iliadzie* i *Odysei* Lesky stwierdza zespolenie motywacji ludzkiej z boską i nie jest w stanie wytłumaczyć tego, miałyby nie spełniać swojej zapowiedzi ukazania człowieka homeryckiego jako osoby będącej źródłem aktów intencjonalnych – i tak cel jego przedsięwzięcia nie zostałby osiągnięty<sup>41</sup>.

Sądzę jednak, że Lesky nie poniósł porażki, a w swojej pracy oddał inny, niż A. Schmitt i B. Snell, aspekt ograniczenia wolności człowieka homeryckiego. Jak się bowiem wydaje, stanowisko samego Schmitta jest bliskie pod pewnym względem ujęciu Snella. Znamienne jest dla dyskusji obu tych autorów z Leskym, że zauważalne w epejach zespolenie motywacji ludzkiej z boską w jednym czynie traktują tak, jakby podważało samodzielność wszystkich działań człowieka homeryckiego<sup>42</sup>. Przedstawiając zaś swą własną koncepcję samodzielności ludzkiej u Homera, A. Schmitt odkrywa podział wzdłuż innej linii demarkacyjnej niż skrytykowane przez niego rozgraniczenie: stara się dowieść, że Ja człowieka homeryckiego jest *noos*, w którym widzi stojącą zawsze

<sup>39</sup> Ibidem, s. 28–29, 31, 40.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 30–35, 220–221, 228, por. s. 65–66. Trzeba też dodać, że Snell w posłowniu do 4 wyd. *Die Entdeckung des Geistes* (op. cit., s. 291) przystaje na krytykę Jean-Pierre Vernanta zarzucającego mu przypisanie tragedii greckiej pojęcia woli, w istocie jej obcego.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 36–38, 40–41.

<sup>42</sup> A. Schmitt *Selbständigkeit...*, op. cit., s. 36–37, 40–41, B. Snell *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 55–56.

do dyspozycji jednostki i nigdy jej przez bogów nie zabieraną zdolność do rozsądzania, co jest warte, a co nie warte wyboru (nie upiera się zresztą, że określa ją wyłącznie słowo *noos*). Rozeznanie i wybór dotyczy przychodzących z zewnątrz treści intelektualnych i emocji (poruszeń). Mogą one być atrakcyjne, bądź odpychające (na to reaguje *thymos*), lecz *noos* potrafi kierować się korzyścią (dobrem) jednostki niezależnie od ich waloru emocjonalnego. Może trzeźwo je oceniać albo też im ulegać (ulegać *thymosowi*), lecz to zależy tylko od niego samego<sup>43</sup>.

Pomijając trudności, jakie stanowisku A. Schmitta stwarza tekst *Iliady* i *Odysei* (jak wy tłumaczyć zgubne zaślepienie umysłu zsyłane na ludzi przez bogów<sup>44</sup>, co począć z analizowanymi przez H. Schmitza przykładami, w których *noos* jest *leiblich*? – zresztą krytyka jego koncepcji nie musi jej zupełnie zniszczyć), pragnę zaznaczyć, że stanowisko to również ujmuje wolność człowieka homeryckiego w kategoriach wolności absolutnej. Schmitt obstaje przecież przy niedostępności *noos* – właściwego Ja człowieka homeryckiego – dla zewnętrznych wpływów, a więc przy jego niezachwianej wolności.

Natomiast Lesky akcentuje różnorodność Homerowego opisu. Ostrzegając przed próbą konstruowania jakiejś schematycznej „psychologii Homerowej”, pragnie uchwycić, jak ludzkie działanie jest przedstawiane w eposejach – bez uzgadniania możliwych sprzeczności. Gdy mówi o człowieku homeryckim jako o osobie, podkreśla, że człowiek ten nie jest przedstawiany wyłącznie jako obiekt oddziaływania boskiego, że także może być źródłem aktów skierowanych się na świat zewnętrzny<sup>45</sup>. Odkrywa zaś takie przedstawienia, w których postaci działają samodzielnie, i takie, w których są rozmaicie kierowane, oraz takie, w których ich własna motywacja jest związana z oddziaływaniem boga. Zatem jego badania ujawniają ludzkie Ja, które nie jest, lecz bywa, samodzielne.

Homerycki obraz człowieka może się wydawać bliski deklaracji Maurice'a Merleau-Ponty'ego: „...nie ma tedy nigdy determinizmu i nigdy nie ma wolnego wyboru”. Jednakże Merleau-Ponty mówi przez to, że zarówno uwarunkowanie, jak i wolność (nie pojmowana jako „wolny wybór”) zawsze towarzyszą ludzkiej egzystencji<sup>46</sup>. Z tym ujęciem dałyby się może pogodzić uważane przez Lesky'ego za niewytłumaczalne dla nas sceny nierozdzielnego połączenia ludzkiej i boskiej motywacji w jednym działaniu. Jednak w obrazie Homerowym znajdujemy coś więcej (albo „mniej”): samodzielność ludzka pojawia się, lecz bywa niepostrzeżenie dla człowieka uchylana. Ja człowieka homeryckiego jest więc co

<sup>43</sup> Ibidem, s. 105–106, 211–213, 215–216.

<sup>44</sup> R. Scodel [rec.] *AJP* 113 (1992), s. 621–624.

<sup>45</sup> A. Lesky *Göttliche...*, op. cit., s. 6, 7, por. s. 17, 33.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, s. 517–519, por. s. 496–497. Polski przekład K. Pomiana zob. w: *Filozofia egzystencjalna*, wyb. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, por. s. 466–467, 439–441.



najmniej słabe z punktu widzenia tradycji utrzymującej, że człowiek, jeśli jest kiedykolwiek wolny, musi takim zawsze pozostawać. Można w tym widzieć niespójność ujęcia przed-filozoficznego, można – jak Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce oświecenia* – traktować tę słabość jako wyraz zmagania się Ja z ogarniającym je światem mitycznym<sup>47</sup>, można też widzieć w niej stawiane dzisiejszej myśli wyzwanie: wszak jeśli *Leib* zostało tylko wyparte, „zakryte”, to również związana z nim słabość Ja jest ciągle obecna w naszym życiu. Słabość ta nie potwierdza jednak redukcjonizmu: ani tego, który zapomina o wolności, ani tego, który zapomina o uwarunkowaniach – tak jak człowiek homerycki, nie będąc „duszą w więzieniu ciała”, nie jest też samym ciałem. To prawda, gdy raz się siebie utraciło (również swoje działanie, swoje ujęcie świata<sup>48</sup>), traci się następnie pewność dysponowania sobą – jednak niepewność jest czymś innym, niż brak możliwości.

ON THE WEAK SELF OF THE HOMERIC MAN.  
IN CONNECTION WITH HERMANN SCHMITZ'S  
CONCEPTION OF *LEIBLICHKEIT*

The Self of the Homeric man can be called a weak one. Men depicted in the *Iliad* and in the *Odyssey* are determined by fate, gods' plans and interventions, and their own emotional impulses perceived as independent forces. Hermann Schmitz links this weakness of the Self with the character of the Homeric man's experience of the body. According to Schmitz the perception of the body as directly experienced, *i.e.* as *Leib*, constitutes the Homeric idea of man. This article stresses the point that the Homeric man cannot be considered as being directed only by the external forces and that the notion of *Leib*, however helpful, does not suffice to describe him. Being directed and being *leiblich* the Homeric man is also independent (or free). He is able to master the impulses of his emotions (*cf.* H. Fränkel), his actions seem to originate from himself (*cf.* A. Lesky), he can be regarded as a unity coordinated by his Self (*cf.* A. Lesky). The independence of the Homeric man is unstable: it can be said that it appears and disappears. This status of the human position seems to pose problems for a reader who is accustomed to modern notions of personal freedom, free will or choice. May that be a chance for us in our attempts to understand ourselves?

<sup>47</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 62–66.

<sup>48</sup> Por. M. Merleau-Ponty *Phénoménologie...*, op. cit., s. 496–497.