



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: *Syreni głos morza* : Homera pięć lekcji uczciwości

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2019). *Syreni głos morza* : Homera pięć lekcji uczciwości. "Postscriptum Polonistyczne" (2019, nr 2, s. 17-27), DOI: 10.31261/PS_P.2019.24.02



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH




Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



TADEUSZ SŁAWEK

 <https://orcid.org/0000-0002-7148-5063>Uniwersytet Śląski
Katowice

Syreni głos morza. Homera pięć lekcji uczciwości

Siren song of the sea. Five lessons in honesty by Homer

Abstract: We read *The Odyssey* as a lesson in “goodwill”. This is an indispensable concept, because it allows us to overcome the limitations resulting from the assumptions made by Carl Schmitt when he made the distinction between friends and enemies the original experience of the world. The “Greekness” of the attitude of goodwill, whose deficit has painfully affected us in Europe, consists in a religiousness transformed by the lesson of enlightenment, which in a secular world means the conviction that wisdom and the ability to survive, often granted to Homer’s protagonists by gods who are in conflict, may now be given to us through those who come to us from a world *which is not ours*. Since it is an *alien* that allows us to find out what we are like, it is worth cultivating the tradition of “hospitality”, which Derrida gives a new dimension seen from the point of view of contemporary migratory movements.

Keywords: Odysseus, alien, cosmopolitanism, knowledge, goodwill, hospitality

Morze było dla Conrada syrenim głosem obiecującym
Wyzwolenie. Jak dziś dla wielu.

Sándor Márai, *Dziennik 1949–1956*

1.

„Syreni głos morza”, pisze Márai, a tym samym od razu przywołuje na myśl wielki śródziemnomorski dramat Odyseusza i jego wędrowki. W innym miejscu *Dziennika* Homerowski żeglarz zostanie patronem pewnego modelu życia: „Istnieją trzy drogi życia: odysejska, jezusowa i faustowska. Reszta to

podatnicy” (Márai 2017, 16). Są więc trzy heroiczne sposoby zmagania się z losem, czyli zabiegania o przyszłość, o ile nie chcemy pozostać „podatnikami” – tymi, którzy losu własnego nie *kształtują*, lecz pozwalają, by przyszłość była efektem swoistej społecznej grawitacji zabezpieczającej ich przed wszelkimi wyzwaniami. „Podatnik” jest anty-Odyseuszem. Niewiele go ciekawi poza bezpieczeństwem, jakiego doznaje we własnym domu, którego pilnie strzeże przed wędrowcami niewiadomego pochodzenia. Oznacza to zgodę na stan świata, w którym liczymy się mniej jako istoty ludzkie, a bardziej jako byty figurujące w odpowiednich rubrykach biurokratycznych akt i legitymujące się właściwymi dokumentami odpowiadającymi wymogom regulacji prawnych. Krótki esej Hannah Arendt z 1943 roku zapisuje gorzką prawdę o naszej obecnej rzeczywistości:

żyjemy w świecie, w którym istoty ludzkie jako takie od pewnego czasu przestały się liczyć. Nie liczą się, odkąd społeczeństwo odkryło dyskryminację jako potężną broń społeczną, pozwalającą zabijać ludzi bez przelewania krwi; odkąd paszporty czy metryki, a nawet kwity podatku dochodowego, nie są świstkami papieru, lecz warunkiem dostrzeżenia i uznania przez społeczeństwo (Arendt 2012, 308).

Uchodźcy, ci, którzy usłyszeli „syreni głos morza”, swoim dramatycznym losem uzmysławiają nam, do jakiego stopnia staliśmy się bytami *papierowymi*, opisywanymi już niemal wyłącznie przez numery rozlicznych dokumentów zwanych potocznie „papierami”. My – byty *papierowe*, bezbarwne i bezwolne, poddające się katalogowaniu i odrzucające wszystko, co nie ma stosownych *papierów*. Francuska administracja nazywa nieudokumentowanych przybyszów ludźmi „bez papierów”, *sans papier*, a w tej eufemistycznej nazwie odsłania się prawda o stanie naszego świata. Tak pisze o tym Wystan Hugh Auden: „Pan konsul pięścią w stół walil i wołał w swym gabinecie: / „skoro nie macie paszportu, to dla mnie wy nie żyjecie!” / A jednak wciąż żywi jesteście, a jednak, mój drogi, wciąż jeszcze żywi jesteście” (1988, 113).

2.

Choć z pewnością godne uwagi byłoby prześledzenie niewątpliwych różnic między owymi trzema drogami życia, naszą uwagę zwróci to, co wydaje się dla nich wspólne. Jest nim *dojmujące poczucie niepewności*. Już dla Greków

podróż morską była metaforą egzystencji z jednej strony kreowanej odwagą indywiduum biorącego, metaforyczny i dosłowny, ster losu we własne ręce, ale jednocześnie egzystencja ta była osaczona przez wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa, nad którymi owo dzielne indywiduum nie ma władzy. Wacław Potocki ujął ten paradoks w zgrabną formułę: „Co morzu wicher, to Fortuna światu, / Ale każdy człek sam sobie Eolem” (Potocki 1989, 250). Człowiek bierze więc swoją przyszłość we własne ręce, aby rychło przekonać się, że jego zamiary wobec tej przyszłości niechybnie zderzą się z okolicznościami nie tylko nieprzewidzianymi, ale przeciwnymi, by nie rzecz: wręcz wrogimi. Posejdon, który zagał parol na Odyseusza, dysponuje – jak przystało bogu – bogatym repertuarem przeszkód uniemożliwiających dotarcie do domu. Kto chce być odpowiedzialny za swoją przyszłość, musi liczyć się z losem wędrowca, który bardziej *bląka się*, niż zmierza prosto do celu. To zaś oznacza gotowość do uznania przygodności interweniującej często w nasz projekt życiowy. Na przybyszy zwanych „uchodźcami” patrzmy z niechęcią, bowiem to źródło wszelkich lęków, jakim są w opinii cynicznych polityków (przypomnijmy, iż w publicznym wystąpieniu ogłoszono, że przenoszą choroby i są nosicielami groźnych mikrobów, nie mówiąc już o terroryzmie), a w istocie odsłaniają to, do czego nie chcemy się przyznać: myślenie Zachodu, które kierowało się w stronę maksymalizacji poczucia władania nad okolicznościami życia. Środki temu służące mogły być różne, począwszy od chrześcijańskiego przekonania o historii posuwającej się trajektorią boskiego zrządzenia aż po oświeceniową wiarę w rosnącą moc wiedzy – wszystko zabiegało o ograniczenie roli przypadku, o zbudowanie rzeczywistości w miarę jednorodnej, znajomej i trwałej. O zabezpieczenie mentalnego i materialnego stanu posiadania mającego odsunąć na margines możliwość utraty. Tymczasem przybysze przywodzą na myśl odkrycie Wilhelma Diltheya, że wspólne podłoże naszego doświadczenia życiowego „stanowi uprzytomnienie sobie potęgi przypadku, nietrwałości wszystkiego, co posiadamy, kochamy bądź nienawidzimy albo czego się obawiamy oraz ciągła obecność śmierci, która przemożnie decyduje o znaczeniu i sensie życia każdego z nas” (Dilthey 1987, 122).

3.

Moglibyśmy powiedzieć zatem, że przyszłość, której szukamy dla siebie jest *pokusą*, uwodzącym „syrenim śpiewem”, a pokusa ta może przybierać

różne postaci. Czy będzie to ucieczka przed wojną i nędzą, czy pragnienie życia „lepszego” znanego z obrazów i przekazów, czy chęć poznania świata i zdobycia wiedzy – wszystkie te kuszenia są rodzajem *próby*. Przybysze zwani „uchodźcami” są więc ludźmi *próby*. Po pierwsze, dlatego że opowieść o nich jest historią tych, którzy uchodząc z rodzinnego miejsca, *próbują*, przedostając się do Europy, osiągnąć to, co zamierzali, a to, że używamy czasownika *próbować* wynika z przekonania, że wysiłki ich nie mają żadnej gwarancji powodzenia, a nawet mogą przynieść śmierć lub gorzkie rozczarowanie. Lecz jest i drugie znaczenie owego *próbowania* – okoliczności, w jakich ludzie ci kształtują swoją przyszłość, *próbują* mnie, sprawdzają moją tolerancję, wystawiają na *próbę* (wszystkie te znaczenia mieści łaciński czasownik *tempto*) zasady, na jakich wsparło się życie społeczne, do którego należę. Jednym słowem – ci, którzy *próbują* badają (choć z pewnością nie to jest ich zamiarem) stan naszej wrażliwości etycznej i zdolności do porozumienia, a co za tym idzie – sposób, w jaki traktujemy *ludzi bez papierów* pozwala nam samym (o ile będziemy mieli wystarczająco odwagi, by uznać ów fakt) przekonać się, czy nasze życie indywidualne i zbiorowe podlega jeszcze prawom znaczenia, jakie wyznaczyliśmy sobie w wielkich opowieściach religijnych (jak chrześcijaństwo) i politycznych (demokracja liberalna).

4.

Jeszcze inaczej rzecz ujmując, przybysze, którzy szukali „wyzwolenia” (cytuję znów motto zaczerpnięte z Máraiego), puszczając się na morze, ryzykując życie własne i swoich dzieci, pytają nas, czy nasza organizacja życia zachowała coś z tego, co Hans Blumenberg za Diltheyem nazywa „doniosłym znaczeniem” (*Bedeutsamkeit*), a co sprawia, że życie ma nam *coś* do zaferowania, *coś*, co nie rości sobie pretensji, by cieszyć się statusem wiedzy ani przywilejami właściwymi sposobom zarządzania rzeczywistością, co nadaje naszemu życiu sens dzięki temu, że przestaje ono być egzystencją idącą po linii najmniejszego oporu, nie podejmującą żadnych wyzwań, szukającą przede wszystkim schronienia w wygodnych jamach zabezpieczonych politycznymi i ekonomicznymi urządzeniami strzegącymi nas przed czymkolwiek *obcym*. „Urządziłem tę jamę i wydaje się, że się udała” (Kafka 2016, 579), tak rozpoczyna się opowieść Kafki będąca opowieścią o nas i naszych sposobach zarządzania światem, zorganizowanym tak, by zminimalizować

rolę „doniosłego znaczenia” na rzecz pragmatyki wygodnego i „bezpiecznego” życia. Opis egzystencji w jamie świata podlegającego zasadzie zarządzania, w którym „menedżerstwo to ultranowoczesna inscenizacja władzy, nowy początek fikcji ze wszystkim tym, co ona mówi i przemilcza” (Legendre 2016, 36), dobrze oddaje nasze stanowisko wobec przybyszów *bez papierów*: „uśmiecham się uspokojony i z rozprężonymi członkami zapadam w sen jeszcze głębszy. Biedni wędrowcy bez domu, na gościach, w lasach, w najlepszym razie zaszyty w stosie liści lub wśród gromady kamratów, wydani na wszelkie plagi nieba i ziemi” (Kafka 2016, 582). Lekcja udzielona przez przybyszy mówi o tym, że niepostrzeżenie staliśmy się w naszym sposobie menedżerstwa światem Kafkowskimi „ludźmi z jamy” lub Tischnerowskimi „ludźmi z kryjówek”, a dramatyczne obrazy z granic, plaż i obozów uczą, że napędzani skrajnym lękiem przed *innym* (czujnie podsycanym przez polityków), nie szukając wspólnego z nim języka, straciliśmy zdolność do porozumiewania się sami z sobą, o czym świadczą wewnętrzne podziały oraz trudne relacje między państwami Europy. Nic dziwnego, bowiem

Ludzie z kryjówek są oddzieleni od innych, a nawet od samych siebie – ścianą złudzeń, do których się przywiązali. Dlatego są ‘niepełni’. I tak przybysze stawiają nas przed pytaniem „jak naprawdę jest z godnością człowieka i groźbami świata? Okazuje się, że nie ma innej drogi z kryjówek, jak uczciwość w szukaniu odpowiedzi na to pytanie” (Tischner 2003, 214).

Możemy śmiało powiedzieć, że tej uczciwości nam zabrakło.

5.

Spróbujmy poszukać tej uczciwości u Homera, który naszkicował „odysejską” drogę życia i któremu zawdzięczamy, twierdzi Dilthey „wzorowy przykład objęcia swobodnym spojrzeniem całej rozległości wszechzycia”, i którego „intuicje dotyczące człowieka stały się materiałem analizy psychologicznej i nigdy nie zostały przez nią wyczerpane” (Dilthey 1987, 87). Rzecz tym wartościowsza, gdyż o charakterze źródłowym; wszak pisze Blumenberg: „Homer i Hezjod są pierwszymi (i zarazem najdłużej oddziałującymi) twórcami naszych mitycznych wzorców. Homer chociażby z tej racji, że wraz z nim rozpoczyna się zapis naszej tradycji literackiej” (2009, 143).

W Księdze V *Odyssei* żeglarz opuszcza wyspę Kalipso wbrew ostrzeżeniom nimfy i zresztą wbrew obawom samego Odysa, który wie doskonale, jak ryzykowne jest zadanie pokonania na lichej tratwie „otchlani niezmierzonej / Strasznych mórz, kędy nawet i wielkimi sudny / I przy wietrze pomyślnym przejazd bywa trudny” (Homer 1959, 69). Gdy zbuduje statek i wyruszy na morze, będzie kierował się gwiazdami, jak zwykli to czynić greccy żeglarze. To scena wielkiej uwagi i skupienia: „Nie przyszła nigdy nań drzemota; / W Plejady, w nie śpiącego wciąż patrzył Boota, / Toż w Niedźwiadka zwanego Wozem; gwiazda ona / Bowiem w miejscu się kręci, patrząc wciąż w Oriona, / A w morzu się, jak inne, nie zanurzy” (Homer 1959, 72). Teraz, gdy nadchodzi kolejny zabójczy przejaw gniewu Posejdona, Homer przypomina, że „doniosłe znaczenie” rozbłyskuje w momencie szczególnych przeciwności, dzięki „przedstawieniu stosunku między oporem, jaki rzeczywistość stawia życiu, a nakładem energii pozwalającej sprostać temu oporowi” (Blumenberg 2009, 72).

Sztorm jest wyjątkowy, „aż w Odysie zarżało serce, drżą kolana”. Wszak, jak mniema, tym razem „zbliża się kres ostateczny”. Trudno czytać Homerskie opisy „spiętrzonych wałów”, fal miażdżących statek, wreszcie rzucająca rozbitkiem „o skalne wybrzeże”, nie pamiętając o rozpadających się łodziach płynących niedawno z wybrzeży Afryki w stronę Lampedusy, bohaterskiej wyspy ratującej honor Europejczyków. Kiedy, na wpół żywy, wydostanie się na brzeg, nic nie pozostanie z dumy i chwały zdobywcy Troi. Ogołocony z wszystkiego przypomina zwierzę, wpelza w krzewy i mości sobie legowisko. Mówi Homer, że „Odys się w liściach zagrzebał po uszy” (Homer 1959, 79). Ta animalizacja człowieka zredukowanego do czystego losu nie jest przypadkowa; ustanawia poziom, z którego zwróci się o pomoc i ratunek. Kiedy następnego ranka zbudzą go głosy pięknej Nauzykai i jej towarzyszek, wypelza z krzaków na czworakach niczym „górski lew” (Homer 1959, 85). To pierwsza nauka Homerowej uczciwości: ten, kogo odarto ze wszystkiego, kto ledwie uszedł z życiem, prosi o ratunek już nie z poziomu wyłącznie spraw człowieczych. *Uszedł z życiem*, zostało mu *tylko* życie, zatem jego suplikacja jest suplikacją samego życia. To życie prosi o życie, przemawiając przez człowieka przypominającego opuszczone, samotne zwierzę. Życie nagie, pozbawione wymyślnych strojów i przesłon. Życie rozbitka odsuniętego gwałtownie od dotychczasowego stanu posiadania, życie, któremu został jedynie pierwotny wstyd: Odys sunie po piasku, okrywając ciało „liściastą gałęzią” (Homer 1959, 85).

6.

Taka prośba może dotyczyć tylko rzeczy podstawowych: odzienia i wskazówki topograficznej. Tak też zwróci się Odys do Nauzykai: „wszak i duszy żywej / Nie znam, zamieszkującej ten gród i te niwy. / Wskaż mi drogę do miasta; okryj nagie ciało, / Choćby płachtą z bielizny!” (Homer 1959, 86). Piękna księżniczka Feaków zostaje, by wysłuchać suplikacji dziwnego przybysza. Jej towarzyszki pierzchają w popłochu przed nieznanym, który „wydał im się straszny”. To pierwszy odruch na widok *innego*; ucieczka przed budzącą lęk demoniczną obecnością, która dopiero co wyłoniła się z morza, tego tajemniczego obszaru, który zdaje się nie mieć kresu i którego głębiny kryją nieznanne i groźne stworzenia, by wspomnieć choćby Lewiatana. Jeśli obcy przybysz ma znaleźć się w greckiej *polis*, najprostszą socjotechniką, jaką posłuży się menedżerstwo będzie danie posłuchu lękowi i upolitycznienie obcego jako jego demonicznego źródła. To reakcja panien dworskich.

Nauzykaa pozostaje, bowiem – mówi Homer – Atena „tchnęła męską odwagę w jej duszę”, i to druga lekcja uczciwości, jaką daje nam Homer: kto wyciąga rękę do nagiego i opuszczonego człowieka, przez tego przemawia natchnienie bogów. Życie ratuje życie, a żeby mogło się to stać, niezbędne jest pośrednictwo bogów, które otwiera oczy śmiertelnych, pozwala pokonać im strach i ciasne horyzonty lokalnej, ksenofobicznej polityki i *zobaczyć* nie projekcje własnych obaw i lęków, nie przedmiot chytrych wyborczych zabiegów, lecz to, co naprawdę znajduje się w polu widzenia.

Dwa pytania Nauzykai powinny nam dać wiele do myślenia: „Za cóż uciekać od czleka? / Czy myślicie, że do nas jak wróg przychodzi?” (Homer 1959, 87). A zatem polityka powinna opierać się na zasadzie nieuciekania od człowieka (podkreślmy, od *człowieka*, jeszcze zanim nazwiemy go „uchodźcą”, „emigrantem”, „zbiegiem”, czyli tym, co określamy biurokratycznym mianem człowieka *sans papier*). A druga zasada brzmi: nie wolno zakładać, że ten, co przychodzi, przychodzi jako wróg, nosiciel zarazków i wirusów, terrorysta i gwałciciel. Kto tak czyni, nie ma w sobie boskiej odwagi, mówi Homer. Ponieważ Nauzykaa taką odwagę ma, może odpowiedzieć na prośbę Odysa w najprostszy sposób, w jaki powinna odpowiedzieć polityka kierująca się rozumem szlachetnym a nie furią ślepego odwetu: „kiedyś wstąpił nogą w nasze ziemie, / Okryjem cię, niczego-ć nie będzie brakować, / Co tylko obcy tułacz może potrzebować” (Homer 1959, 87). Nic więcej, żadnych szczególnych przywilejów, tylko to niezbędne minimum szacunku dla życia:

pozwolić wejść, okryć, nakarmić i dostarczyć tego, co potrzebne (co *potrzebne*, nie ma więc mowy o nadmiarze czy narażaniu na szwank interesów domowników). Przypomnijmy, że słynna mowa pogrzebowa przypisywana Peiryklesowi, a zapisana przez Tukidydesa, wymienia gościnność wobec przybyszy jako jedną z głównych cnót politycznych Aten:

I w sprawach wojennych różnimy się od nieprzyjaciół. Miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom: mamy bowiem zaufanie nie tyle do przygotowań i podstępów wojennych, ile do własnej odwagi w działaniu (Tukidydes 2017).

7.

Homera uczciwości lekcja trzecia: odkryjmy przychylność świata i do tej przychylności wnieśmy swój udział. „Przychylność” jest tu pojęciem niezwykłym, bowiem dzięki takiej postawie świat nie wymaga od nas uzbrajania się, gdyż nie zakłada wyjściowej wrogości, jakby przeciwstawiając się myśli Carla Schmitta czyniącej z podziału na przyjaciół i wrogów źródłowe doświadczenia świata. Przypomnijmy lekcję Ryszarda Kapuścińskiego nawiązującego do Homerowskiej Grecji:

W takim, przytoczonym przez Norwida, greckim rozumieniu kultury rzeczy ujawniają swoje nowe, przychylne człowiekowi znaczenia. Drzwi i bramy służą nie tylko do zamykania się przed Innym – mogą także otwierać się przed nim, zapraszać w gościnę. Droga nie musi służyć wrażym armiom, może być także traktem, którym idzie do nas, ubrany w strój pielgrzyma, któryś z bogów (Kapuściński 2006, 69).

Na czym polega „greckość” takiej postawy, której deficyt boleśnie dotknął nas w Europie, a zwłaszcza w jej środkowo-wschodniej części? Na przetworzonej przez lekcję oświecenia religijności, która w świeckim z gruntu świecie oznacza przekonanie, że mądrość i zdolność do przetrwania, której bohaterom Homera użyczają często skonfliktowani z sobą bogowie, teraz może nam być dana za pośrednictwem tych, którzy przychodzą do nas z *nie naszego* świata. Dawniej uczył nas o nas samych anioł zesłany przez Boga lub

bogowie czynili to osobiście; dzisiaj, gdy zamknęliśmy się szczelnie w swoim sposobie organizacji świata, dowiadujemy się tego, jacy jesteśmy, za sprawą *obcego*.

Dwudziestowieczny totalitaryzm jedynie odsłonił to, o czym w dziewiętnastym wieku dość głośno mówiono: upadek tradycji, śmierć Boga, atrofię zachowań moralnych i tym podobnie. Dzięki temu okazało się, że coraz mniej o sobie wiemy, że wskutek przerwania tradycji jesteśmy zdolni nie tylko do wolności, ale również do bezmyślności; że reguły życia zbiorowego można zmieniać właściwie z dnia na dzień, ponieważ są całkiem bezzasadne (Nowak 2012, LVII).

Na kryzys ów Homer odpowiada prostym zaleceniem przypominającym, że istotą bogów jest właśnie to, że *nie należą* do naszego świata, a więc to *obcy przybysze* udzieli nam lekcji nas samych: „Wszak dziećmi Kronida / Są tula-cze. Dar mały często uszczęśliwi” (Homer 1959, 87).

8.

Staje więc przed nami zadanie odczytania lekcji czwartej uczciwości Homerskiej: obywatel, czyli człowiek prawy, będzie rozwijał w sobie i praktykował cnotę gościnności. Kant czynił z tej praktyki warunek umożliwiający wypełnienie obowiązków towarzyskości (o której wiele mówił już wcześniej Shaftesbury) i komunikowalności. Czytamy, że „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności” (Kant 2005, 168), co otwiera możliwość dążenia do osiągnięcia stanu zwanego przez Kanta „stanem kosmopolitycznym” (Kant 2005, 41). Kosmopolityzm ten kształtuje nasze postawy wedle dwóch zasad. Jedną jest stworzenie stosownych praw gotowych do przyjęcia i zaakceptowania *obcego* jako *obcego* w jego odrębności wzdragającej się przed byciem „przełożonym” w całości na język kraju, do którego przybywa. W ten sposób stajemy się obywatelami świata, a nasze obywatelstwo zakotwiczone jest w zdolności do pilnego obserwowania tego, co się dzieje w świecie, przy czym obserwacja ta przekracza granice państwowej terytorialności. Po drugie, kieruje nami przekonanie, że sama legislacja nie wystarczy; niezbędne jest działanie, które zawsze będzie zdolne do pójścia dalej, niż wymagają tego przepisy prawa. „Gościnność regulowana przepisami legislatury państwowej nie wystarcza. (...)”

Niezbędna jest etyka i polityka gościnności, którą rozciągniemy na tych znajdujących się poza granicami państwa, a zatem taka, która nie będzie ograniczała swego kosmopolityzmu do terytoriów różnych *polis*” (Derrida 1999, 69).

Kosmopolityzm winien stać się *kosmopolityzmem*. Taka myśl legła u podstaw nowoczesnej Europy, usiłując podnieść się z ruin dwóch światowych wojen. I jeśli nawet uznamy sąd Denisa de Rougemonta za sformułowany ze zbyt dużą retoryczną emfazą, to jednak jego przestroga winna nieustannie dawać nam do myślenia. W 1951 roku de Rougemont, jeden z ojców-założycieli zjednoczonej Europy, pisał: „współczesne Państwa-Narody przyniosły Europie tylko nieszczęścia: rozpoczynając się od lat 1880-tych potężną falą kolonializmów, śmierć 38 milionów w czasie dwóch wojen, schyłek tysiącletniej pozycji, upokorzenie w obliczu nowych potęg światowych”. I dalej: „Ci, którzy sławią walory zakorzenienia w ‘świętej’ ziemi, której teren wyznaczają aktualne granice ich Państwa zapominają, że człowiek nie jest rośliną pastewną, której największą zaletą są rozmiary korzenia” (de Rougemont 1991, 21).

9.

Lekcja piąta uczciwości wyciągnięta przez czytelnika Homera brzmiałaby więc następująco: nasza relacja z – i reakcja na – *obcego* nie może nigdy być prostą wypadkową naszych mniemań o własnej tożsamości. Te bowiem zwodzą nas karygodnymi uproszczeniami i pospiesznymi uogólnieniami. Uczy nas Derrida, że: „własnością kultury jest nie być tożsamą ze sobą. Nie tyle nie mieć tożsamości, ile nie móc się zidentyfikować, powiedzieć ‘ja’ lub ‘my’...” (Derrida 2017, 16). Silna to przestroga przed pochopnym szermowaniem pojęciami takimi jak: „naród” czy „patriotyzm”, „rasa”, „krew”, gdyż łatwo zaślepiają, sprawiając, że – jak dwórki Nauzykai – uciekamy przed tym, kto przychodzi, widząc w nim automatycznie wroga.

Gdy nasza duchowa geografia będzie *kosmopolityczna*, nie tylko europejska, ale światowa, będziemy jak Nauzykaa – zdolni do bezwarunkowego gościnnego przyjęcia tego-który-przybywa-z morza. To zaś oznacza strzeżenie i rozwinięcie idei oświecenia warunkowane porzuceniem tego, co Kant i za nim Derrida nazywają „wielkopańskim tonem”, który przedstawia każdego *obcego* jako jeźdźca apokalipsy. Rozmontowując ów „wielkopański ton”, przygotowujemy miejsce dla etyki gościnności:

Nie możemy i nie wolno nam – i to jest prawo i przeznaczenie – porzucić *Oświecenia*, innymi słowy, tego, co narzuca się jako pragnienie czujności, trzeźwego czuwania, wyjaśnienia, krytyki oraz prawdy, ale prawdy takiej, która trzyma w sobie pewne pragnienie apokaliptyczne (...) w celu demystyfikacji czy, jeśli wolicie, dekonstrukcji dyskursu apokaliptycznego samego w sobie, a wraz z nim wszystkiego, co spekuluje on na temat wizji, zbliżania się końca, teofanii, paruzji, sądu ostatecznego” (Derrida 2018, 84).

Literatura

- Arendt H., 2012, *Pisma żydowskie*, przeł. Godyń M., Nowak P., Rzana E., Warszawa.
- Auden W.H., 1988, „To miasto...”, przeł. Wittlin J., w: tegoż: *Poezje*, Kraków.
- Blumenberg H., 2009, *Praca nad mitem*, przeł. Najdek K., Herer M., Zwoliński Z., Warszawa.
- Derrida J., 2018, *O Apokalipsie*, przeł. Bruszkowska I., Wojtasik K., Kraków.
- Derrida J., 2017, *Inny kurs*, przeł. Żaluski T., Warszawa.
- Derrida J., 1999, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris.
- Dilthey W., 1987, *O istocie filozofii*, przeł. Paczkowska-Łagowska E., Warszawa.
- Homer, 1959, *Odyseja*, przeł. Siemiński L., Wrocław–Kraków.
- Kafka F., 2016, *Jama*, przeł. Ziółkowski J., w: tegoż: *Oponieści i przypowieści*. Warszawa.
- Kant I., 2005, *Do wiecznego pokoju*, przeł. Żelazny M., w: tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty.
- Kapuściński R., 2006, *Ten Inny*, Kraków.
- Legendre P., 2016, *Fabrykacja człowieka Zachodu*, przeł. Dwulit A., Warszawa.
- Márai S., 2017, *Dziennik 1949–1956*, przeł. Worowska T., Warszawa.
- Nowak P., 2012, Słowo wstępne, w: Arendt H., 2012, *Pisma żydowskie*, Warszawa.
- Potocki W., 1989, *Co morzu wicher, to Fortuna światu*, w: Vincenz A., red., *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, Wrocław.
- Rougemont de D., 1991, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. Ołędzka-Frybesowa A., w: „Literatura na Świecie”, nr 10.
- Tischner J., 2003, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław–Kraków.
- Tukidydes, 2017, *Mowa pogrzebowa Perykleśa*, w: <http://pantheon.pl> [dostęp: 24.04.2017].