

Rozdział III

Werner Jaeger

18. stycznia 1924 r., w rocznicę założenia Rzeszy przez Bismarcka, na Uniwersytecie Fryderyka-Wilhelma w Berlinie, Werner Jaeger – „niezmierny autorytet”¹ w dziedzinie badań nad Platonem – wygłosił odczyt pt. *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon*, w którym zażądał: „państwa, które byłoby godne swojego imienia”². Ideałem takiego państwa była dla niego Rzesza Bismarcka, a dzień jej proklamacji, tj. 18. stycznia: „zapisał się w księgach niemieckiego Volku, jako dzień świętego spełniania się odwiecznego marzenia”³. Jaegerowska definicja państwa i obywatela przeciwstawiona została państwu liberalno-demokratycznemu, tj. Republice Weimarskiej. Porównując platoński projekt idealnej polis oraz jego rozumienie etyki państwowej z rzeczywistością Republiki, Jaeger twierdził: „Głęboka potrzeba ojczyzny, którą jednostka nosi w części siebie, ma swoje podłoże w potrzebie państwa”⁴. Wzorcem państwowości było dla niego greckie polis, które: „Tu [w świecie antycznym – MT.] jest ono uznane za formę, w największym stopniu rządzącą i obejmującą ludzki byt”⁵, i w którym: „najwyższymi normami, zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym są dla człowieka prawa państwowe”⁶. Aby Niemcy mogli stworzyć taki model państwa, należało zdaniem Jaegera odrzucić: „niemożliwe do spełnienia zobowiązania wynikające z wymuszonego traktatu pokojowego”⁷, a wraz z tym rozpocząć ponowną remilitaryzację Niemiec, ponieważ: „bezbronne państwo ... nie jest państwem”, gdyż: „zdolność do obrony jest koniecznym warunkiem istnienia państwa”⁸.

1 Gadamer, *Philosophische Lehrjahre...*, s. 48.

2 W. Jaeger, *Die griechische Staatsethik...*, s. 12.

3 Tamże, s. 3.

4 Tamże.

5 Tamże, s. 4.

6 Tamże.

7 Tamże, s. 3.

8 Tamże, s. 12.

Spowodowana tym odczytem reakcja ówczesnego przedstawiciela związku studentów na Uniwersytecie Fryderyka-Wilhelma w Berlinie – Wernera Frauendienst – była entuzjastyczna. W euforycznym uniesieniu, wywołanym wykładem „sławnego profesora”, apelował do swoich kolegów i nauczycieli, zjednoczonych wspólnie świętowaną rocznicą:

„Jetzt ist nicht Zeit zum Wählen,
Nicht Zeit für die Partei,
Jetzt ist es Zeit zu fühlen,
Das eins das Größte sei:

Das Land, aus dessen Schosse
Uns Leib und Geist erstand,
Das heilige, das große,
Das deutsche Vaterland“⁹

Bezpośrednie nawiązania do wojny z 1914 r. oraz próba przezwyciężenia „kryzysu niemieckiego ducha” poprzez odbudowę autorytarnego państwa, w którym jednostka osiąga *arete* dzięki podporządkowaniu się autorytetowi władzy i prawom państwowym, było motywem przewodnim w ówczesnych interpretacjach Platona. Jaeger nie był odosobniony w swoich żądaniach. Archetypy: „wielkiej niesprawiedliwości”, „silnego, autorytarnego państwa”, „zwyrodniałej demokracji”, powielane były przez wielu myślicieli epoki, którzy zajmowali się filozofią antyczną. Jednakże interpretacja Platona, którą przedstawił Jaeger, miała szczególną wartość i oddziaływanie.

Jaeger (1888-1961) był najznamienitszym wychowankiem szkoły filologów berlińskich. Studiował filologię klasyczną i filozofię na Uniwersytetach w Berlinie i w Marburgu. Już jako młody badacz cieszył się uznaniem Wilamowitza i Dielsa. W świecie filologii klasycznej zasłynął jako ten, który udowodnił, że filozofia Arystotelesa nie jest jednolita, że ulegała ewolucji. Swoją dysertację poświęcił *Metafizyce* Arystotelesa. Jaeger był przekonany, że dzieło to, mimo pojawiających się nowych, poświęconych mu opracowań, ciągle: „stanowi nierozwiązaną zagadkę”, którą on

9 W: *Reichsgründungsfeier*..., s. 13.

postara się rozwikłać¹⁰. W przeświadczeniu, że: „Historia pism Arystotelesa jest problemem, który czeka na swoje rozwiązanie”¹¹, postanowił rozwikłać go, wykorzystując w swych dociekaniach po raz pierwszy, i jak się miało okazać – ostatni, metodologię badań szkoły berlińskiej. Wyniki badań Jaegera w tej dziedzinie nie są wprawdzie przedmiotem niniejszej pracy, jednak dla potrzeby dalszych rozważań, warto przyrzeć się stosowanej przez niego, na tym etapie badań, metodologii.

Była ona typowa dla filologów klasycznych. Jaeger pisał: „W pierwszej części pracy spróbuję oddzielić różne najważniejsze kategorie, przy pomocy których będę chciał ustalić treść i dokonać oceny *Metafizyki*. Do najbardziej zastanawiających należą powtarzające się dublety, które częściowo pokrywają się słowo w słowo, częściowo – choć pojawiają się odstępstwa od formy – dotyczą tego samego przedmiotu. Równie interesujące są spostrzeżenia na temat pojedynczych fragmentów, które nie odpowiadają kontekstowi (heimatlose Stücke), które przeczą każdej próbie ustalenia reguły kompozycji, a mimo to, podług nieznannej zasady (unverkennbares Prinzip) zostały włączone do tekstu. Dzięki temu możliwe będzie oddzielenie solidnej, choć podzielonej na fragmenty głównej części tekstu, oraz ustalenie funkcji, jaką spełniają jej poszczególne fragmenty. W końcowym etapie zostaną określone całkowicie obce elementy (Fremdkörper).

Na podstawie tych rozważań, w drugiej części pojawiają się trudne, literackie problemy: to pytania o cel tych pism oraz ich literacki εἶδος, o ich wiek, powstanie, przyczyny przyjętego podziału i pogrupowania. Przedstawione jako odrębne, zagadnienia te byłyby niezrozumiałe, dlatego będą rozpatrywane w odniesieniu do pozostałych, odpowiadających im pod względem jakości, pism Arystotelesa”¹².

Założenia te, charakterystyczne nie tyle dla szkoły berlińskich filologów-historyków, co dla filologów przełomu XIX i XX w., były świadectwem lojalności Jaegera względem sławnych mistrzów oraz jego bardzo dobrego przygotowania warsztatowego. Kilka lat później, zyskując zaufanie i

10 W. Jaeger, *Studien...*, s. 1.

11 Tamże, s. 3.

12 Tamże, s. 2.

uznanie wśród swych nauczycieli oraz w środowisku międzynarodowym, występując jako niekwestionowany autorytet, stał się największym krytykiem tradycji, z której się wywodził. Stał się *spiritus movens* tzw. „rebelii uczniów”¹³, rozpoczynając swoją własną drogę do zrozumienia Platona, którą nazwał „trzecim humanizmem”. Koncepcja ta, jak się okaże, nie tylko połączyła „Platona-Weimaru” i „Platona-Trzeciej Rzeszy”, ale była też koniecznym pomostem łączącym te dwa obrazy.

3.1. Trzeci humanizm. Kształtowanie istoty politycznej

Był taki ruch, który miał dziwną nazwę: trzeci humanizm. Dlaczego trzeci humanizm? Ewentualna analogia między „trzecim humanizmem” a „Trzecią Rzeszą” jest fałszywa¹⁴. Jego nazwa jest zupełnie przypadkowa i wynika, czego wówczas dowodził Wilhelm Brahmman¹⁵, z prostej klasyfikacji chronologicznej. Badacz ten wymienił pięć rodzajów niemieckich „humanizmów”, których wspólnym mianownikiem było zawsze odwołanie się do starożytności. Były to: „Pierwszy humanizm”, który: „zrodził się w epoce renesansu ... w Niemczech przedstawicielem jego był Luter”¹⁶; „drugi Humanizm to czas niemieckiej klasyki. Rozpoczął się on od Winckelmanna ... swój szczyt osiągnął w twórczości Hölderlina i Goethego”¹⁷; „kolejny humanizm, to ‘trzeci humanizm’, którego kamieniem milowym jest Jaeger”¹⁸; „następnym jest tzw. polityczny humanizm, reprezentowany m.in. przez Hansa F. K. Günthera”¹⁹; wreszcie „ostatnim, piątym, jest ‘teraźniejszy humanizm’, który skoncentrował się na pojęciu ‘duchowego przesłania’”. Głównymi jego przedstawicielami byli: „Heidegger, Friedrich W. Otto”²⁰.

13 Zob. rozdział: *Krytyki*.

14 Por.: J. Irscher, *Werner Jaeger zum 100. Geburtstag...* s. 4.

15 W. Brachmann (1900-1989) – w latach 1919-1922 studiował teologię na Uniwersytecie w Königsbergu i w Breslau. Od 1.V.1933 r. był członkiem NSDAP [Nr 2.579.738]. Kontakty polityczne, zwłaszcza z Rosenbergiem, umożliwiły mu karierę naukową. W 1941 r. habilitował się, a w 1942 r. objął kierownictwo w specjalnie dla niego utworzonej katedrze Religioznawstwa, w ramach Instytutu Filozofii na Uniwersytecie w Halle. W tym samym czasie budował w Halle Instytut Religioznawstwa przy Wyższej Szkole NSDAP. Po wojnie wydalony z pracy.

16 W. Brachmann, *Der gegenwärtige Humanismus...*, s. 17.

17 Tamże.

18 Tamże.

19 Tamże.

20 Tamże.

Podkreślić należy, że wszystkie, wymienione przez Brachmanna rodzaje humanizmów, czego dowodził ten badacz, wynikały z siebie. Ciągłość między nimi miał gwarantować ich wspólny mianownik – odwołanie się do tradycji antycznej w poszukiwaniu pokrewieństwa (ew. podobieństwa) między Niemcami a Grekami. Nazwa 'trzeci humanizm' miała wywołać pozór ciągłości humanizmu od starożytności do czasów współczesnych. Chodziło o to, by za pomocą owej koncepcji: „wypełnić szczególne zadanie, jakie stawia historia przed niemieckim Volkem, którym jest ukształtowanie istoty politycznej”²¹ – czyli stworzenie współczesnego *zoon politikon*²².

Ojcem chrzestnym, twórcą i głównym aktorem trzeciego humanizmu był Jaeger²³. Idea ta skonstruowana została w oparciu o Platoński projekt *pai-dei*, z uwzględnieniem aktualnej sytuacji polityczno-ideologicznej. „Humanizm [w rozumieniu trzeci humanizm – MT.] ... jest ściśle określoną ... ideologią, której założenia, jak się wydaje, nie są odrębne od narodowego socjalizmu”²⁴ – oznajmił Jaeger na łamach nazistowskiego pisma „Volk im Werden”²⁵. Dalej pisał: „Za swoje kreatywne i konieczne podstawy uznaje humanizm państwo i wspólnotę ... problem państwa stoi w centralnym punkcie tego zagadnienia ... jest to moim programowym założeniem, które przedstawiłem w mowie ku czci założenia Rzeszy wygłoszonej na Uniwersytecie w Berlinie w 1924 r.”²⁶. Idea ta miała oddziaływać w ściśle określonym momencie historycznym: „w chwili, w której wyłania się nowy, polityczny typ człowieka”²⁷ – czyli w 1933 r., kiedy to niemiecki Volk odrzucił partykularyzm i indywidualizm weimarski, jednocząc się w zwartą wspólnotę o charakterze politycznym. Na tym etapie rozwoju narodu niemieckiego stało się oczywiste, że: „Państwo jest

21 W. Jaeger, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 47.

22 H. Olszewski twierdzi: „*zoon politikon* całkowicie odpowiada nazistowskiemu pogładowi na świat” – H. Olszewski, *Nauka historii...*, s. 481.

23 „Werner Jaeger ... był inicjatorem i głównym aktorem trzeciego humanizmu. Był także kimś więcej, mianowicie najwybitniejszym przedstawicielem w swoim zawodzie” – J. Irscher, *Werner Jaeger zum 100. Geburtstag...*, s. 4.

24 W. Jaeger, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 43.

25 Pismo to wydawane było przez jednego z czołowych nazistowskich pedagogów Ernsta Kriecka. Na temat jego koncepcji pedagogiki patrz: Hans-Jochem Gamm, *Führung und Verführung...*, s. 95 nn.

26 W. Jaeger, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 45.

27 Tamże, s. 47.

najważniejszym warunkiem, nie tylko zewnętrznym ale także duchowym, każdego kształcenia”²⁸.

Nie jest przypadkiem, że główne dzieło Jaegera, którego pierwszy tom ukazał się (także nieprzypadkowo) w 1933 r., nosiło tytuł *Paideia*. Termin ten jest określeniem charakterystycznej dla antycznej koncepcji pedagogiki, której postulaty odnosiły się zarówno do kształcenia ciała, jak i duszy. Dla Jaegera *paideia* była podstawą koncepcji trzeciego humanizmu. Stanowiła przekaz zarezerwowany tylko dla Niemców i miała być podstawą ogólnie pojętego modelu „wychowania (Erziehung)”. *Paideię* rozumiał Jaeger jako „kształtowanie (Bildung)” lub jako „formowanie (Formung)” istoty politycznej. Owo kształtowanie, czy też formowanie odbywać się miało tylko przy użyciu „wzorca (Vorbild)”, ponieważ ukształtować, w pojęciu Jaegera zawsze oznaczało „ukształtować za pomocą wzorca”, szczególnie – „heroicznego wzorca (heroischen Vorbildes)”. Tylko tak pojęte wychowanie może być prawdziwym. W tym ujęciu Jaeger przeciwstawił własną koncepcję trzeciego humanizmu klasycznemu modelowi kształcenia, który jego zdaniem był całkowicie „niepolityczny”²⁹. Aby przekształcić niemiecką, dotychczas niepolityczną młodzież w: „świadomą część ogółu Volku (zu bewußten Gliedern des Volksganzen)”, a tym samym przewyciężyć: „ducha Weimaru (Geist von Weimar) i ducha Poczdamu (Geist von Potsdam)”, nie wystarczyło – zdaniem Jaegera – samo: „odwoływanie się do dzieł prawdziwych niemieckich klasyków – pruskiego generała v. Clausewitza i v. Moltkego”³⁰. Należało ponadto sięgnąć do dzieł mistrzów Hellady, gdyż jako: „monumentalne pomniki politycznego ducha antyku” mogły one dostarczyć niemieckiej młodzieży: „wspaniałej pożywki”³¹, bowiem: „Obraz człowieka, który wyłania się z pism wielkich Greków, to człowiek polityczny”³². To w tych dziełach Jaeger postanowił odnaleźć odpowiednie „wzorce”, które przedstawił następnie w trzytomowej *Paidei*.

28 Tenze, *Platos Stellung...*, s. 160.

29 Tenze, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 44.

30 Tamże, s. 48.

31 Tamże.

32 Tenze, *Paideia*, s. 16.

3.2. Dygresja. „Paideia jest niemiecka!” – Język: paralele instrumentalne

Praktyczne oddziaływanie antycznej *paidei* w kulturze niemieckiej miało być możliwe dzięki poznaniu starożytnej greki. Postulat ów miał na celu potwierdzenie ścisłego pokrewieństwa kulturowego między dawną Grecją a ówczesnymi Niemcami³³. W tym przypadku odpowiednie przygotowanie filologiczne miało warunkować nie tylko poznanie spuścizny intelektualnej antyku, lecz rozpoznanie specyfiki tego, co niemieckie. Jaeger pisał: „warunkiem przyjęcia tej kultury [tj. kultury greckiej – MT.] jest nauczenie się języka greckiego”³⁴. Owo metodologiczne założenie wydaje się dowodzić oświeceniowego charakteru stanowiska tego badacza w odniesieniu do tradycji antycznej zwłaszcza, gdy dowodził: „Wydaje się być koniecznym powiedzieć kilka słów o znaczeniu języka dla ideału wychowania, który prezentuje humanizm. Nie ma bardziej niesprawiedliwego mniemania, niż to, że zajmowanie się starożytnymi językami jest tylko formą zła, które należy przebrnąć, aby dostąpić do poznania tego świata ... Takie czysto przedmiotowe ujęcie starożytnej literatury jest całkowicie niehumanistyczne, które w szczególności dla Greków przedstawia się jako czyste barbarzyństwo”³⁵. Jednakże kolejne tezy odkrywają sens postulatów lingwistycznych Jaegera.

Poznanie greki i łaciny miało umożliwić rozpoznanie pokrewieństwa Greków i Niemców na płaszczyźnie językowej. Pisał: „Wyuczenie się języka greckiego i łacińskiego jest czymś więcej niż tylko ozdrowieńczą gimna-

33 Rozumienie kultury niemieckiej jako rodzaju ciągłości kultury Greków i Rzymian nie było zjawiskiem nowym w niemieckojęzycznej literaturze. Bernard Piotrowski zauważył, że: „Dla wielu myślicieli niemieckich epoki romantyzmu jawi się przekonanie, że Niemcy są kontynuatorami duchowych osiągnięć Greków i Rzymian. Dla W. Humboldta niemiecka kultura jest doskonalszą formą greckiego ducha. Niemiecki światopogląd uniwersalistyczny, przejawiający się w rozwoju literatury i filozofii, ma swój grecki rodowód. Adam Müller sądził nawet, że duchowy pierwiastek antyczny zawsze współdziałał poprzez dzieje z pierwiastkiem germańskim. Dla Fryderyka Schlegla antyczna Grecja była ideałem narodowego życia państwowego ... Fichte mówił nawet o potrzebie utworzenia nowej federacji państwowej na podstawie wzorów antycznych. Trudno znaleźć inny naród w Europie, gdzie by pierwiastki antyczne miały tak silny wpływ na proces kształtowania się narodowej myśli politycznej” – B. Piotrowski, *O romantycznej wizji narodu niemieckiego...*, s. 195.

34 W. Jaeger, *Humanismus und Jugendbildung*, s. 47

35 Tamże, s. 50.

styką dla umysłu, jest to kształcenie ducha, które nie może być zastąpione nauką żadnego innego języka ... Ten rodzaj studiów nad językiem ... jest także drogą do niemieckiego języka i jego świadomego zrozumienia ... Język ... jest nośnikiem ruchu duchowego³⁶. Taki zabieg faktycznie wykluczał oddziaływanie kultury greckiej poza kulturą niemieckojęzyczną, w konsekwencji antyk przybrał charakter nacjonalistyczny.

Już w 1921 r. *paideia* staje się niemiecką, a: „niemiecka dusza jak żadna inna jest wypełniona starożytną ideą humanistycznego kształcenia³⁷. W 1925 r. Jaeger definitywnie ograniczył zakres oddziaływania greckiej koncepcji wychowania do niemieckiego Volku. Pisał: „Jeżeli Grek mówi o wychowaniu ma na myśli coś innego niż pozostałe ludy. Mianowicie to, co niemiecki język określa słowem kształcenie (Bildung) ... i nie wydaje się, że mógłby w ogóle myśleć inaczej³⁸. W 1933 r. powtórzył ową tezę, twierdząc: „Nasze niemieckie słowo kształcenie (Bildung) najlepiej oddaje istotę kształcenia w sensie greckim i platońskim³⁹. Owa analogia wynikała z przekonania, które prezentował ów badacz, że między Germanami a Grekami istnieje silne: „pokrewieństwo rasowe (rassischer Verwandtschaft), które jest m.in.: „istotnym czynnikiem wewnętrznym w zrozumieniu innego Volku⁴⁰. Tylko na tej podstawie *paideia* może stanowić aktualny, tym samym ahistoryczny pomost między Niemcami a Grekami, ponieważ: „Podobnie jak podstawowe cechy rasy Volku (Grundeigenschaften einer Volksrasse) również historyczne elementy jego duchowej konstytucji (geschichtliche Elemente ihrer geistigen Konstitution), mimo upływu wieków, nie ulegają istotnym zmianom⁴¹.

Wielu badaczy podjęło się rozwijania koncepcji analogii językowych między Niemcami a Grekami. Sześć lat po tym, jak Jaeger przedstawił ścisły związek między *paideia* a niemieckim kształceniem, Martin Heidegger stwierdził: „Najbardziej, jednakże nie całkowicie, terminowi *paideia* odpowiada niemieckie słowo ‘kształcenie’ (Bildung)⁴². Tenże badacz kilka lat później, analizując poezję Hölderlina, stwierdził, że: „Nazwa Heraklit” nie jest: „formą myślenia właściwą dla wszystkich ludzi na świe-

36 Tamże, s. 52

37 Tamże, s. 25.

38 Tenże, *Antike und Humanismus*, , s. 13.

39 Tenże, *Paideia*, .. , s. 12 n.

40 Tamże, s. 4.

41 Tenże, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, , s. 43.

42 M. Heidegger, *Platons Lehre...*, s. 24.

cie”, lecz: „nazwą pierwotnej siły zachodnio-germańskiego historycznie ukształtowanego bytu ... i jego pierwszego oddzielenia się od azjatyckiego [bytu – MT.]”⁴³.

Konstrukcje paraleli lingwistycznych miały na celu mitologizację ostatniego bastionu racjonalności – języka jako narzędzia komunikacji społecznej. Nie chodziło bynajmniej o fachowe rozważania na temat natury i struktur gramatycznych czy też roli, którą odgrywa w procesie poznania język. Jaeger sam przyznał, że nie jest lingwistą ani gramatykiem⁴⁴. Celem jego postulatów nie było także skonstruowanie oświeceniowego modelu szkoły i systemu kształcenia, który w swej podstawie miałby naukę języków antycznych, gdyż, jak zadeklarował w 1933 r., samo w sobie: „zalecenie nauki języków starożytnych” należy odrzucić, ponieważ: „nasze czasy w procesie kształcenia niemieckiego człowieka nie życzą sobie zwykłego, gramatycznego formalizmu”, lecz: „kształcenia istoty politycznej”⁴⁵.

Efekty starań m.in. Jaegera i Heideggera w kontekście uściślenia związków międzykulturowych starożytnej Grecji i Niemiec ujawniły się w połowie lat trzydziestych XX w.. Język niemiecki uznany został za najdoskonalszą formę starożytnej greki. Doszukiwano się w nim podobieństwa, które wykazane na podstawie lingwistycznej, wydawało się dostarczać nie tylko potwierdzenia kontinuum czasowo-kulturowego, ale także umożliwiło przywołanie antycznych wzorców w postaci licznych toposów oraz archetypów i uniknięcie związanych z tym sprzeczności. Stało się „naukowo potwierdzonym” faktem, że Niemiecka Rzesza była powtórzeniem Attyki.

Wyjątkowo absurdalne były nazistowskie interpretacje „filologiczne”, które za przesłankę przyjmowały oczywistą koincydencję między językami: niemieckim i greckim. Przykładem takim była inicjatywa Joachima Bannesa, który nazistowskie pozdrowienie: „Heil Hitler” wywodził z języka greckiego⁴⁶.

43 Tenże, *Hölderlins Hymnen...*, s. 134.

44 Por. W. Jaeger, *Humanismus und Jugendbildung*, s. 49.

45 Tenże, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 47.

46 „χαλός ist das gotische heils, unser ‚heil“ – J. Bannes, *Platon...*, s. 60.

3.3. *Paideia*. Formowanie człowieka politycznego

Stworzenie współczesnego *zoon politikon*, czyli realizacja założeń trzeciego humanizmu, wymagało dostarczenia nie tylko odpowiednich wzorców wychowawczych, lecz określenia potrzeb takiego kształcenia. Jaeger nie ukrywał, że jego koncepcja ma za zadanie, oprócz stworzenia politycznego człowieka, obalić całkowicie niepolityczny styl kształcenia, który dominował w systemie edukacyjnym Weimaru. W tej kwestii jego koncepcja odrzucała postulaty liberalnej – tj. indywidualistycznej pedagogiki, w której jednostka wychowywana była do wolności. Ów parytet indywidualizmu niemiecki badacz zastąpił: wychowaniem „od wolności” – tj. wychowaniem dla wspólnoty. Oznaczało to, że wolna jednostka nie tworzy społeczeństwa, lecz odebranie indywidualnej wolności sprawia, że indywiduum staje się członkiem wspólnoty i w niej, jako część podporządkowana całości, odnajduje swoją wolność. Tę mądrość, zdaniem Jaegera, odkryli starożytni myśliciele, ponieważ w świecie antycznym: „duchową zasadą dla Greków nie był indywidualizm, lecz ‘humanizm’”⁴⁷. Pisał: „W pierwszej kolejności wychowanie nie jest cechą odnoszącą się do indywiduum, lecz w swej istocie dotyczy społeczności. Charakter tej społeczności odciska się na poszczególnych jej członkach”⁴⁸.

Wychowanie istoty politycznej oznaczało likwidację wszelkich przejawów indywidualizmu i oddanie jednostki we władanie państwa. W tym sensie *paideia* była pewnym programem polityki wewnętrznej, w którą zaangażować się mieli przede wszystkim intelektualiści, stając się dzięki temu politykami. Jaeger pisał: „Właściwym nośnikiem (*Träger*) *paidei* jest ... poeta, muzyk, filozof, retor – to znaczy polityk”⁴⁹. Tym samym niemiecki myśliciel wyznaczył jednoznaczną, tj. polityczną rolę poezji, sztuki i filozofii w ramach państwa. Przedstawiciele tych dziedzin kultury mieli mieć największy udział w kształtowaniu odpowiednich postaw obywatelskich. W swojej twórczości mieli produkować, a tym samym wzmacniać politycznie określony typ rzeczywistości – mieli być politykami i tylko w takiej roli zyskiwali prawo do swej działalności.

Początków „filozofii zaangażowanej” Jaeger upatrywał w poezji Homera. Autor *Iliady* jawił mu się jako ten, który pierwszy zmienił zwykłe wychowanie w kształtowanie za pomocą wzorca. W *Iliadzie* ukazane są bowiem

47 W. Jaeger, *Paideia*, , , s. 13.

48 Tamże, s. 2.

49 Tamże, s. 18.

pewne typy postaci bohaterskich, które, wg niemieckiego badacza, mogły z powodzeniem spełniać rolę wzorców do naśladowania – pomocnych w kształtowaniu postaw obywatelskich. Pisał: „Tu [tj. w myśli Homera – MT.] kształcenie stało się formowaniem całego człowieka według ustalonego wzorca”⁵⁰. Jego zdaniem: „jest oczywiste, że poeta [tj. Homer – MT.] kładł niezwykle nacisk na motyw wzorca”⁵¹. W analogiczny sposób Jaeger ocenił działalność Hezjoda. Jednak prawdziwym przełomem w formowaniu istoty politycznej miała być działalność Tyrteusza. Historia tej postaci była niezwykła⁵².

Tyrteusz pojawił się na scenie historii w okresie walk Spartan z powstańcami messyńskimi. Wojna ta kosztowała Spartan wiele strat w ludziach. Messyńczycy walczyli u siebie i mogli odnawiać swoje biologiczne siły. Spartanie zaś przebywali na obcym terenie, z dala od rodzinnych domów i w sposób naturalny nie byli w stanie regenerować ludzkich zasobów. W obliczu klęski postanowili wysłać posłańców do wyroczni w Delfach z prośbą o radę. Z godnie z otrzymanym proctwem Spartanie mieli poprosić Ateńczyków o wodza, który ich poprowadzi. Ateńczycy nie darzyli Spartan sympatią i, okazując im pogardę, posłali kulawego poetę – Tyrteusza. Znając treść prorocstwa, Spartanie przyjęli ten dar i poprosili poetę o pomoc. Ten poradził im, aby miejsce poległych mężów spartańskich zajęli niewolnicy, zwiększając liczebność armii. Jako nagrodę za udzielone wsparcie, mieli oni otrzymać żony poległych mężów spartańskich. Królowie odrzucili radę Tyrteusza i powzięli zamiar odwrotu. Poeta ateński powstrzymał ich jednak elegiami, które wygłosił przed spartańskim wojskiem, i w których zawarł porady wojenne, zachęty do męstwa i pociechę po stratach. Spartanie, po ich wysłuchaniu, porzucili zamiar odwrotu. Rozpoczęła się krwawa bitwa, która zakończyła się ostateczną klęską Messyńczyków. Natomiast sam Tyrteusz, w nagrodę za swoje zasługi, otrzymał obywatelstwo spartańskie.

Zdaniem Jaegera to właśnie Tyrteusz był: „pierwszym świadectwem ideału polityczno-wojskowego, który później znalazł swoje urzeczywistnienie w spartańskim wychowaniu”⁵³. Poeta ten dzięki swoim zasługom: „stał się narodowym bohaterem”, a jego elegie, czego dowodził niemiecki ba-

50 Tamże, s. 46.

51 Tamże, s. 60.

52 Poniższa rekonstrukcja została opracowana na podstawie: T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce...*, s. 42 n.

53 W. Jaeger, *Paideia*, , , s. 123.

dacz: „były przepełnione najwspanialszym etosem wychowawczym”. Jaeger uważał, że w mowach Tyrteusza, które wygłaszał przed Spartanami, nastąpiło istotne przesunięcie w rozumieniu antycznej „heroicznej *arete*”. Pojawiała się ona w poezji Homera i Hezjoda, lecz funkcjonowała tam jako typ idealny. Dopiero Tyrteusz nadał jej charakter polityczny, tzn. za jej pomocą ukształtował określoną postawę obywatelską, zmieniając tym samym kształt rzeczywistości politycznej⁵⁴. To w jego czynach i słowach: „Homerycki ideał heroicznej *arete*, przekształcił się w heroiczną miłość do ojczyzny (Heroismus der Vaterlandliebe) ... To, co chciał stworzyć, to Volk – czyli całe państwo bohaterów”⁵⁵.

Przełom tyrtejski w antycznym rozumieniu heroicznej *arete* miał także, zdaniem Jaegera, inny wymiar. Od czasów wojny spartańsko-mesyńskie, w której o zwycięstwie Spartan zadecydowała poezja Tyrteusza, ideały: herosa, miłości do ojczyzny, sławy bohatera i bohaterskiej śmierci stały się najwyższą miarą życia obywatelskiego. Obywatel to *zoon politikon* i jako: „człowiek polityczny osiągał swoje spełnienie w tym, że we wspólnocie, dla której żył i dla której umierał, trwało wspomnienie o jego czynach”⁵⁶. W tym kontekście Tyrteusz stał się politycznym wychowawcą. On też sprawił, że: „Państwo stało się wewnętrzną treścią (Inbegriff) wszystkiego, co należy zarówno do sfery ludzkiej i boskiej”⁵⁷. Innymi słowy Tyrteusz sprawił, że spartańska *paideia* była wzorem dla świata antycznego⁵⁸ i jako taka stała się m.in. podstawą dla Platonskich rozważań o państwie.

3.4. Platon jako wychowawca: „Zucht und Auslese”

Platon jest centralną postacią w *Paidei* Jaegera. Jego koncepcje społeczno-polityczne, zwłaszcza teoria państwa i postulaty wychowania, zdaniem niemieckiego badacza, stanowią szczytowy punkt ewolucji heroicznej *arete*, jako realnego postulatu kształtowania człowieka politycznego. W 1943 r., w przedmowie do pierwszego angielskiego wydania *Paidei*, Jaeger napisał: „Studium poświęcone Platonowi stanowi jak gdyby osobną książkę w ramach niniejszych dwóch tomów. Platon był ośrodkiem moich zainteresowań przez wiele lat i naturalnym biegiem rzeczy

54 Por. tamże, s. 132.

55 Tamże, ss. 126-129.

56 Tamże, s. 132.

57 Tamże, s. 133.

58 Por. tamże, s. 148.

praca nad nim odegrała decydującą rolę w kształtowaniu się koncepcji niniejszej książki⁵⁹.

Głównymi dziełami, w oparciu o które dokonał Jaeger rekonstrukcji Platonskiej *paidei*, były dialogi *Państwo*, *Prawa* oraz *List VII*. W pismach tych, zdaniem niemieckiego badacza, znajduje się: „szczytowy punkt rozwoju jego [Platona – MT.] myśli”⁶⁰. To problemy *politei* i *paidei* stały się: „punktami zapalnymi w dziele, które chciał zrealizować”⁶¹. Aby dowieść praktyczno-politycznego charakteru myśli antycznego filozofa, Jaeger odwołał się, podobnie jak ci, którzy walczyli z filologami-historykami o nowy obraz Platona, do *Listu VII*, który uznał za: „najwyższej rangi źródło autobiograficzne”⁶². Musiał także Jaeger obalić dogmat spekulacyjnego charakteru doktryny Ateńczyka, co też uczynił. Bazując na treści jego „autobiografii”, badacz ów stwierdził: „Platon miał największe zaufanie dla swojej filozofii, wierzył w jej siłę, która zdolna była przenikać życie, i wyznaczył jej największe praktyczne zadania (und vor die gewaltigsten praktischen Aufgaben stellt)”⁶³. Dzięki temu niemiecki badacz uzyskał spójny obraz filozofii greckiej jako nauki praktycznej, której celem była zmiana zastanej rzeczywistości.

Doktryna społeczno-polityczna Platona oddziaływała, zdaniem Jaegera, na dwóch płaszczyznach. Była on projektem uleczenia stosunków między obywatelem a państwem w okresie panowania zdegenerowanej demokracji ateńskiej, a także pełną koncepcją nowego modelu państwa i obywatela, którą można było wprowadzić w życie, i czego Platon, z mizernym skutkiem, miał dokonać w czasie swojego pobytu u tyrana Dionizjosa w Syrakuzach. W pierwszej kolejności niemiecki badacz określił, w jakim zakresie myśl Platona oddziaływała jako projekt naprawy zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej. W tym kontekście swoje rozważania oparł na dialogu *Państwo*, ponieważ w nim, jak twierdził, znajdują się Platonskie rozważania dotyczące: „cnoty politycznej w najwyższym sensie” – czyli „sprawiedliwości”⁶⁴.

59 W. Jaeger, *Przedmowa...*, s. 14.

60 Tenże, *Paideia*, s. 138.

61 Tamże, s. 272.

62 Tamże, s. 136. W uznaniu prawdziwości tego pisma Jaeger wyraził wdzięczność swojemu nauczycielowi – Wilamowitzowi. Tego typu ukłony w stronę dawnego mistrza nie są w tym dziele zjawiskiem powszechnym. Zob. tamże, s. 137.

63 Tamże, s. 342, 270.

64 Tamże, s. 275.

Recepcja *Państwa* w kontekście jaegerowskiej koncepcji trzeciego humanizmu ograniczała się do kwestii, w których Platon przedstawił swoje poglądy na temat wychowania. Aby uchwycić specyfikę interpretacji owych poglądów, które zaproponował Jaeger, warto przedstawić je w ogólnym zarysie.

Antyczny filozof stworzył projekt idealnej polis. Było to państwo charakteryzujące się szczególnym podziałem wewnętrznym, który determinował funkcje i zakres działalności obywateli. Polis miała składać się z trzech warstw: mędrców-filozofów, którzy mieli sprawować władzę, strażników stojących na straży tego państwa oraz rzemieślników-robotników, którzy mieli zabezpieczać potrzeby życiowe strażników i mędrców⁶⁵. W ramach tak skonstruowanej struktury społecznej funkcjonował szczególnie rodzaj sprawiedliwości, która nie tylko wyznaczała zakres działania poszczególnych członów tej wspólnoty, ale także petryfikowała ją, zabezpieczając przed zmianami. Platon definiował ją jako: „posiadanie i robienie swego i własnego”⁶⁶. Jego zdaniem: „każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe predyspozycje wrodzone”⁶⁷. Innymi słowy, aby państwo było sprawiedliwe i sprawiedliwi byli także jego obywatele, każdy z trzech członów polis powinien zajmować się tym, do czego został wyznaczony, tzn. władcy-filozofowie powinni rządzić, strażnicy – strzec, rzemieślnicy natomiast powinni zająć się pracą wytwórczą i dostarczać pożywienia oraz ubrań dwóm wyższym warstwom. Tak zdefiniowana sprawiedliwość zawierała jednocześnie koncepcję niesprawiedliwości. Działanie niesprawiedliwe to „robienie cudzego” – w szczególności, gdy najniższy, trzeci stan – tj. Rzemieślnicy, zaczną zajmować się tym, co należy do gestii strażników lub mędrców, lub też sami strażnicy – wbrew swemu naturalnemu usposobieniu – zaczną dążyć do władzy. Platon pisał: „Ale kiedy, tak ja uważam, jakiś rzemieślnik z natury albo inny groszorób wzbije się w dumę na tle swego bogactwa albo wpływów, albo siły, albo czegoś innego w tym rodzaju, i zacznie przybierać postać wojskowego, albo ktoś z wojskowych przybierze postać radnego i strażnika, chociaż tego nie godzien, i ci ludzie pomieniają ze sobą zaszczyty i narzędzia, albo gdy jeden i ten sam czło-

65 Por. Platon, *Państwo*, ks. II-III. Platon dla uzasadnienia takiego podziału przytacza mit, który miał oszukać ludzi, aby uwierzyli oni, że ów podział jest wolą bogów i przyjęli go jako naturalny – Tamże, 415 -c.

66 Tamże, 433 e.

67 Tamże, 433, 441 e.

wiek spróbuje to wszystko robić równocześnie, wtedy – myślę, że i ty się zgodzisz – taka zamiana i takie łączenie zawodów, to zguba dla państwa ... Są trzy takie zawody i w zakresie tych trzech łączenie zawodów w jednym ręku i zamiana jest największą szkodą dla państwa i najśluszej powinna by się nazywać szkodnictwem ... szkodnictwo największe, skierowane przeciwko własnemu państwu to niesprawiedliwość”⁶⁸.

Zapewnienie trwałości takiej polis oraz zapobieganie niesprawiedliwości należało, zdaniem Platona, do roli strażników: „bo wyrocznia powiedziała, że państwo upadnie wtedy, gdy go będzie strzegł strażnik żelazny albo strażnik z brązu”⁶⁹.

Wyraźnie określając kompetencje poszczególnych członów społeczności polis, antyczny filozof zbudował charakterystyczną koncepcję wychowania, która miała w pierwszej kolejności dotyczyć warstwy rządzącej, w szczególności strażników: „ponieważ robota strażników jest najdonioślejsza”⁷⁰. To oni mieli dbać o trwałość owej polis. Wychowanie (*paideia*) miało obejmować dwie sfery: cielesną i duchową. Wychowanie fizyczne poprzedzone było selekcją biologiczną. Strażnik powinien być jak: „pies dobrej rasy”⁷¹. Już od najmłodszych lat strażnicy mieli ćwiczyć się w sztukach walki, przechodzić odpowiednie szkolenie w tej kwestii, aby rozwijać w sobie cechy męstwa i odwagi. Kształtowanie ciała do wypełniania roli strażnika stanowiło ważny element platońskiej *paidei*. O wiele ważniejsze było jednak kształtowanie ducha.

Strażnicy od najmłodszych lat powinni wychowywać się na opowiadaniach, w których poeci wychwalali etos wojny, siłę i męstwo antycznych herosów. Istniało jednak niebezpieczeństwo, że w historiach tych pojawiają się również opisy działań niegodnych, które mogły mieć zły wpływ na dusze młodych ludzi, przeznaczonych do roli strażników. Aby tego uniknąć, Platon postulował wprowadzenie cenzury. Pisał: „zdaje się, że musimy roztoczyć nadzór i nad tymi, którzy biorą się do układania mitów”. Ich fragmenty pokazujące okrutne obrazy śmierci oraz niekiedy niegodne postęпки bohaterów należało usuwać. „Te i wszystkie podobne miejsca będziemy skreślali i poprosimy Homera i innych poetów, żeby się o to nie gniewali, bo to nie dlatego, żeby one nie były poetyczne i niemiłe szero-

68 Tamże, 434 -c.

69 Tamże, 415 -c.

70 Tamże, 374 e.

71 Tamże, 375 e.

kim kołom do słuchania, ale im bardziej są poetyczne, tym mniej nadają się do słuchania dla dzieci i ludzi dojrzałych, którzy powinni być wolni i więcej się niewoli bać niżeli śmierci”⁷² – pisał Platon w dalszej części dialogu. W ten sposób, oddani lekturze „oczyszczonej” ze słych wzorców postępowania oraz angażujący się w wykonywanie licznych ćwiczeń sportowych, powinni się wychowywać strażnicy. Oprócz tego mieli oni nieustannie przebywać we wspólnocie, w której pozbawieni byłiby zarówno własności prywatnej⁷³, jak i życia prywatnego, gdyż zazdrość o żonę lub potomstwo mogłaby doprowadzić do konfliktów wewnętrznych⁷⁴. Platon postulował również zakaz posiadania przez nich pieniędzy, zastrzegając jednak, że nie oznacza to życia w ubóstwie⁷⁵. Pisał: „ani domów ci ludzie nie powinni mieć prywatnych, ani ziemi, ani żadnej własności, tylko od innych powinni dostawać wikt, pensję za straż i wydawać wszystko wspólnie, jeżeliby mieli być naprawdę strażnikami”⁷⁶. Potrzeby tej warstwy społeczeństwa polis powinny być zaspokajane przez rzemieślników. Wychowanie we wspólnocie miało na celu scementowanie więzi między strażnikami do tego stopnia, aby stali się „wspólnotą przyjaciół”, ponieważ: „jak powiada przysłowie, wszystko powinno być ile możliwości wspólne, bo wspólna jest dola przyjaciół”⁷⁷.

Postulat wspólnoty miał u Platona charakter radykalny w tym sensie, że także kobiety powinny być wspólne. Żądanie to odnosiło się tylko do warstwy strażników, a celem jego było, oprócz likwidacji ludzkich uczuć zazdrości, płodzenie najszlachetniejszego potomstwa. Antyczny filozof pisał: „Potrzeba przecież – wobec tego cośmy uchwalili, żeby najlepsi mężczyźni obcowali z najlepszymi kobietami jak najczęściej, a najgorsi z najlichszymi jak najrzadziej, i potomków z tamtych par trzeba chować, a z tych nie, jeżeli trzoda ma być pierwszej klasy”⁷⁸.

Strażnicy odgrywali jedną z najważniejszych funkcji w projekcie polis Platona. Jednakże samo założenie państwa i sprawowanie rządów należało do roli mędrców-filozofów, w szczególności było zadaniem filozofa-króla. Filozofowie, ze względu na mądrość, która była główną cnotą ich

72 Tamże, 386 c - 387 b; 389 - 394 c; 401 b - 402.

73 Por. tamże, 416 e.

74 Por. tamże, 457 d-e.

75 Por. tamże, 417.

76 Tamże, 464 c.

77 Tamże, 424.

78 Tamże, 459 e.

dusz, powinni sprawować władzę. Antyczny myśliciel prezentował pogląd, że tylko mądry człowiek jest w stanie mądrze sprawować władzę. To on jest, czego dowodził Platon, przyczyną sprawczą tego, że władza w państwie jest mądra. I nie może być inaczej, ponieważ: „uprawnienie nakazuje, żeby niemądry słuchał, a mądry żeby prowadził i rządził”⁷⁹.

Taki model państwa i wychowania Platon chciał zrealizować. Świadczy o tym jego zamiar znajdujący się w *Liście VII* oraz w *Prawach*. Ateński filozof, jako świadomy swej wiedzy mędrzec, wybrał się do tyrana Syrakuz – Dionizjosa, gdzie miał wychować jego następcę Diona na mądrego władcę. W *Prawach* pisał: „Dajcie mi państwo pod rządami dyktatora ... a dyktator niech będzie młody i niech ma dobrą pamięć, i niech będzie zdolny do nauki i mężny, i szlachetny z natury ... z dyktatury może się zrobić najlepsze państwo, jeżeli się trafi prawodawca znakomity [tj. filozof – MT.] i dyktator porządny”⁸⁰. Platon próbował nauczyć mądrości młodego Diona, aby ten w przyszłości stał się mądrym władcą, a tym samym pomógł zmaterializować jego wizję polis. W miarę upływu czasu okazało się jednak, że stał się więźniem tyrana Syrakuz.

Platońska przygoda z polityką miała fatalne zakończenie. Został sprzedany handlarzowi niewolników i gdyby nie pomoc przyjaciół, którzy go wspólnym sumptem wykupili, pozostałby w niej do końca życia.

Scharakteryzowana powyżej Platońska koncepcja wychowania stała się przewodnim motywem w recepcji poglądów tego filozofa, którą przedstawił Jaeger w *Paidei*. Niemiecki myśliciel uznał postulat kształcenia strażników za: „rewolucyjną nowość”⁸¹. Zdaniem tego badacza do tych postulatów: „odwołują się współczesne państwa, które chcą autorytatywnie regulować wychowanie swoich obywateli”⁸². Analizując stosunek Platona do poezji i jej roli w kształtowaniu strażników poprzez powielanie i utrwalanie właściwych wzorców, Jaeger dowodził, że *paideia* możliwa była dzięki dostarczaniu odpowiednich archetypów. Pisał: „Przez radykalne oczyszczenie muzycznego kształcenia ze wszystkich niegodnych pod względem religijnym i moralnym przykładów, stara się on nam uświadomić, że całe wychowanie powinno być przepełnione najwyższy-

79 Platon, *Prawa*, 690 b.

80 Tamże, 709 e - 710 e.

81 W. Jaeger, *Paideia*, , s. 284.

82 Tamże.

mi normami”⁸³. Poezja wyemancypowana spoza ram polityki jest, zdaniem Jaegera, demagogią⁸⁴.

Drugi etap Platońskiej *paidei*, który swym zakresem obejmował formowanie ciała, nazwał Jaeger: „selekcją rasową (Rassenauslese)”⁸⁵ lub „selekcją w oparciu o kryteria rasy (rassenmäßige Auslese)”⁸⁶. Jej celem, w przekonaniu niemieckiego badacza, była: „ochrona cennego dziedzictwa krwi (kostbares Bluterbe zu hüten)”⁸⁷. Platon, czego dowodził Jaeger, za pomocą selekcji rasowej chciał stworzyć nową grupę władców⁸⁸. „Celem Platońskiej polityki rasowej – pisał Jaeger – nie było zwiększenie liczby obywateli, lecz poprawienie ich jakości (Platon Rassenpolitik ist nicht auf die Erhöhung der Quantität, sondern auf die Verbesserung der Qualität der Bürger gerichtet)”⁸⁹. Cele hodowli człowieka mogły być osiągnięte tylko przy udziale najlepszych mężczyzn i najlepszych kobiet. Na tym etapie rozważań Jaeger uzasadnił platoński postulat wspólnoty kobiet. One bowiem rodziły najlepsze potomstwo. Ich prywatne uczucia, zwłaszcza miłość, nie odgrywały w reprodukcji żadnej roli. To samo odnosiło się do strażników⁹⁰.

Przedstawienie wspólnoty kobiet i mężczyzn jako niezbędnego warunku selekcji rasowej umożliwiło Jaegerowi rozwiązanie, problematycznego jak się okaże, zagadnienia platońskiego „komunizmu”. Stało się to możliwe dzięki ujęciu społeczności w kategoriach rodziny, w której wszystko jest wspólne. Pisał: „Siła naturalnego instynktu rodziny jest wyraźna u Greków. Platon zna dobrze ów instynkt i chce go wykorzystać jako środek do wzmocnienia wspólnoty (als Mittel zur Festigung der Gemeinschaft)”⁹¹. Tak przedstawiona polis nabrała znamion państwa organicznego, w którym interes wspólnoty dominował nad partykularnym szczęściem jednostki. Oznaczało to w praktyce likwidację indywidualizmu.

Omawiając charakter wspólnoty polis, Jaeger musiał rozwiązać dwa ważne problemy. Pierwszy z nich wiązał się z archetypem sofisty, który, jak

83 Tamże, s. 291.

84 Por. tamże, s. 299.

85 Tamże, s. 324.

86 Tamże.

87 Tamże, s. 325.

88 „durch Auslese... neue Elite erzeugen“ – Tamże, s. 326.

89 Tamże, s. 326.

90 Por. tamże, s. 327.

91 Tamże, s. 328.

zostało przedstawione, już w 1914 r. miał określone (pejoratywne) konotacje ideologiczno-polityczne. Drugim problemem było ostateczne przywrócenie dla kultury niemieckiej Sokratesa, potępionego w 1872 r. przez Nietzschego.

3.5. Archetyp sofisty – krytyka racjonalizmu

W tradycji niemieckojęzycznej wizerunek sofistów aż do pierwszych lat dwudziestego wieku był pozytywny. Zostali oni uznani za: „tragarzy rozumnego postępu”, którzy posiadają: „rewolucyjny charakter”⁹². Jednakże już w 1914 r. „sofistyka i sofisci” byli przyczyną upadku kultury oraz synonimem egoizmu, partykularyzmu i pacyfizmu (M. Wundt). W miarę kształtowania się irracjonalizmu w sferze spekulatywnej i politycznej przedstawiani byli oni jako racjonałiści. Dzięki temu uosabiali „niepolitycznego i intelektualistycznego” ducha oświecenia. Sofistyka jako synonim racjonalności już na przełomie 1924/1925 r. doczekała się systematycznej krytyki. Na Uniwersytecie w Marburgu, mało jeszcze wówczas znany filozof – Martin Heidegger⁹³ – wygłosił cykl wykładów poświęconych temu zagadnieniu.

W heideggerowskiej interpretacji sofistykę związek między racjonalizmem a sofistyką był ścisły. Główny argument Heideggera przeciwko sofistom miał charakter epistemologiczny. Badacz ów twierdził, że: „sofisci nie posiadają *aleteĩ*” – to znaczy – „nie nawiązują do odkrytych rzeczy”, lecz: „poruszają się ... w obszarze wiedzy”, która: „wygląda tylko jak wiedza”, naprawdę będąc: „doksą [mniemaniem – MT.]”⁹⁴. Sofisci to także: „łowcy”, którzy dążą do tego: „aby wziąć ludzi w posiadanie (Menschen in Besitz zu bringen) ... za pomocą wszelkich metod”, takich jak: „mową na zebraniach ludowych”; „mową przed sądem”; „rozmową z innymi w codziennym życiu, przy zwyczajnych sposobnościach i okazjach”. Ogólnie mówiąc: „nakłaniają innych do określonego przekonania”⁹⁵. Sofisci są

92 H. Meier, *Sokrates...*, s. 183 nn. W nawiązaniu do tej interpretacji Ernst Horneffer stwierdził: „Ale czy pojęcia: rewolucyjny charakter i rozumny postęp nie są w sprzeczności?” – E. Horneffer, *Der junge Platon*, s. 12. Sprzeczność związana była z pojęciem „rewolucyjny”. Termin rewolucja, poza kręgami komunistyczno-socjalistycznymi, wywoływał pejoratywne skojarzenia. Szerzej na ten temat por.: J. Petzold, *Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus...*, ss. 42-51.

93 Więcej na jego temat zob. *Rozdział V*.

94 M. Heidegger, *Platon: Sophistes...*, s. 220.

95 Tamże, s. 293.

także: „handlarzami”. Heidegger pisał: „Działanie (Verhalten) sofisty polega na przyciąganiu, na przyciąganiu-ku-sobie ludzi (An-sich-Ziehen der Menschen), w ten sposób, że ze swojej strony coś oferuje, że nie tylko przyciąga ludzi ku sobie i każe sobie płacić, lecz za tą zapłatę coś jest”⁹⁶. Jako „handlarzy”, Heidegger różnicuje sofistów. Wśród nich wyodrębnia: „Kramarzy” i „Obcych”⁹⁷. Kryterium będącym podstawą tej systematyzacji, jest: „miejsce pobytu (Aufenthaltsbereich)”. „Kramarz pozostaje w tym samym mieście”, „Obcy objeżdża [miasta – MT.]”⁹⁸. Owo „Coś”, co oferują do sprzedaży, to „λόγος”⁹⁹. Heidegger pisał: „sofiście w mowie nie chodziło tylko o przekonanie innego dzięki przegadaniu, lecz rozpowszechniał on sam λόγοι ... jako prawdziwy”¹⁰⁰. Ostateczna konkluzja Heideggera była następująca: „Rzeczowo najważniejszym jest ... że [λόγος – MT.] nie jest tu tylko drogą umożliwiającą zdobycie drugiego lecz także tym, co on [sofista – MT.] rozpowszechnia. Całe postępowanie sofisty skupione jest wokół λόγος”¹⁰¹. W interpretacji tej sofistyka utożsamiona została z racjonalistycznym oświeceniem. Racjonalizm ów jest, zdaniem Heideggera, fałszywy, gdyż sofiści nie mają dostępu do tego, co „nieskryte” – czyli do *aletei*, tzn. do prawdy. Poznanie, dzięki takiej interpretacji, ma charakter irracjonalny. Rozumny „logos” nie jest tożsamy, zdaniem Heideggera, z tym, co „nieskryte”, czyli z *aleteia*, która, używając terminologii tego filozofa, „odkrywa się” – tj. przedstawia się w całej okazałości tylko nielicznym, tzn. tym, którzy mają możliwość wydostania się z empirycznie danej rzeczywistości (jaskini) po to, żeby móc oglądać prawdę w swej „nieskrytości (Unverborgenheit)”. Jest ona, zdaniem Heideggera, zarezerwowana dla prawdziwych filozofów, dla wybrańców.

Cykl wykładów na temat sofisty, wygłoszony w ośrodku marburskim, musiał spotkać się z reakcją. Powodów było kilka. Po pierwsze, na Uniwersytecie Marburskim dominowała skrajnie racjonalistyczna wykładnia Platona, w przypadku Natorpa, oparta na recepcji terminu „logos”. Heidegger przedstawił „logos” jako coś negatywnego: z jednej strony „logos” identyfikował z „doksą” – czyli z wiedzą fałszywą (mniemaniem), z drugiej zaś „logos” był towarem, który oferują sofiści na sprzedaż. W tym

96 Tamże, s. 298.

97 Tamże, s. 301.

98 Tamże.

99 Tamże, s. 299 nn.

100 Tamże, s. 301.

101 Tamże.

kontekście interpretacja ta była krytyką racjonalistycznej wykładni Platona w ośrodku marburskim. Po drugie, recepcja sofisty jako „falszywego racjonalisty” miała na celu dyskredytację racjonalnej nauki, jako zbioru zdań logicznie prawdziwych. Ci zaś, którzy zajmowali się „logos” – czyli naukowcy, utożsamieni zostali ze zwykłymi „kupcami”, czy też „handlarzami”. W takim ujęciu prawda jawiła się jako coś powszechnie dostępnego, przy założeniu, że nabywca jest w stanie zapłacić za ten szczególny towar. Dlatego właśnie Heidegger przedstawił „logos” jako „techné”.

Dwa lata później wizerunek sofisty jako racjonalisty był powszechnie powielany. Karl Reinhardt, filolog klasyczny i jeden z ówczesnych badaczy Platona, akcentujący aspekt irracjonalny w przekazie starożytnego filozofa, stwierdził dobitnie i jednocześnie czynił z tego zarzut, że: „Sofistyka uchodzi za epokę racjonalizmu”¹⁰². Działania sofistów miały wpłynąć na przeobrażenia kulturowe i świadomościowe, rozpoczynając epokę oświecenia, ponieważ: „Racjonalizm prezentowany przez ruch sofistyczny skończył z wiarą w mity”¹⁰³.

Krytyka sofistów jako tych, którzy rozpoczęli epokę oświecenia, była krytyką racjonalizmu i jako taka elementem przeobrażeń, jakie zaszły w sposobie uprawiania nauki oraz w recepcji Platona. Kolejne zarzuty przeciwko sofistyce miały charakter ściśle polityczny, co skutkowało rozszerzeniem zakresu semantycznego archetypu sofisty.

3.6. Archetyp sofisty – krytyka indywidualizmu

Demokracja i liberalizm na płaszczyźnie życia obywatelskiego promują indywidualizm jako sposób życia. Opiera się to na dziewiętnastowiecznym przekonaniu, że indywidualizm przyczynia się do postępu i jest warunkiem rozwoju społecznego i dobrobytu. W 1930 r. znany konstytucjonalista niemiecki – Carl Schmitt – sprzeciwił się autonomii jednostki, zwłaszcza w sferze decyzji politycznych. Pisał: „Nie jest zgodne z doświadczeniem empirycznym, że to indywiduum a nie grupa społeczna decyduje. Być może istnieje jakieś chwiejne indywiduum, któremu udało się ta sztuczka wyzwolenia się od wielu, wpływowych grup społecznych ... Jednakże tego ekwilibrystycznego rodzaju wolności nie można uznać za

102 K. Reinhardt, *Platons Mythen*, s. 12.

103 F. Geyer, *Griechische Staatstheorien...*, s. 87.

normalny i etyczny obowiązek masy normalnych obywateli państwa¹⁰⁴. W tym odniesieniu sofistyka postrzegana była już nie tylko w kategoriach spekulatywnych, lecz praktyczno-politycznych. Interpretacja sofistów jako tych, którzy uczynili z człowieka „miarę wszystkich rzeczy”, przyczyniła się do postrzegania ich jako relatywistów, których nauka stanowi zagrożenie dla moralności, dla państwa, dla wspólnoty¹⁰⁵. Jako przejaw indywidualizmu sofistykę utożsamiono z praktyczną działalnością polityczną, która staje się przyczyną upadku państwa i demoralizacji społeczeństwa. Hans F. K. Günther¹⁰⁶, znany także jako „Rassen-Günther”, pisał: „Ci [sofiści – MT.] są w większości mówcami i nauczycielami sztuki przekonywania, przekonywania w tym sensie, żeby uczyć: jaka broń była używana w wewnątrzpaństwowych walkach i jakiej obecnie używać¹⁰⁷. Ich destrukcyjna rola polegała głównie na tym, że uczyli, w jaki sposób wygrać sprawę przed sądem, czy też zgromadzeniem publicznym. Zatem ich nauka związana była z praktycznym rodzajem wiedzy politycznej.

Degradacja indywidualium w okresie Republiki miała na celu gloryfikację wspólnoty Volku i państwa ujmowanego jako organizm. Miała też inne cele, do których zaliczyć należy: krytykę racjonalizmu, krytykę demokracji oraz krytykę nauki jako przejawu racjonalnej działalności człowieka. W hermeneutyce politycznej Platona w owym okresie dominowało przekonanie, że wiedza i często utożsamiana z nią cnota (*arete*) są dyspozycjami wrodzonymi. Na tej podstawie dowodzono różnic rasowych między

104 C.Schmitt, *Staatsethik...*, s. 34.

105 „Oświecenie charakterystyczne dla okresu sofistów uczyniło z państwa, prawa i religii wytwory ludzkie, rezygnując z postrzegania ich jako boskich instytucji” – J. Barion, *Platons Sendung...*, s. 20. K. Woyte twierdził zaś: „Czynili oni [sofiści – MT.] z człowieka miarę wszystkich rzeczy, propagując ... chory relatywizm w sferze moralności; bezgraniczna wolność indywidualium zatrzęsała ostatnimi fundamentami greckiego Volku: religią, rodziną i państwem” - *Platon...*, s. 4.

106 H. F. K. Günther („Rassen-Günther”), odgrywał znaczącą rolę w kształtowaniu się ideologii rasistowskich w nazistowskich Niemczech. Jego główne dzieła poświęcone Platonowi i zagadnieniom rasy wydał w latach dwudziestych minionego stulecia. Ich „wartość” została uznana dopiero po 1933 r. Por. T. Orozco, *Platonische Gewalt*, s. 65 n.; W. F. Haug, *Faschisierung des Subjekts...*, ss. 58-62. H. Olszewski jest innego zdania. Twierdzi, że: „stosunkowo najslabiej zaznaczył się w piśmarstwie historyków nurt rasowo-antropologiczny. Propagowali go już u progu III Rzeszy przede wszystkim Eugen Fischer i Hans F. K. Günther” – H. Olszewski, *Nauka historii*, s. 418.

107 Hans F. K. Günther, Günther, *Platon als Hüter des Lebens...*, s. 7.

ludźmi, jak i różnic jakościowych w obrębie społeczności Volku. Takie ujęcie było sprzeczne z tezą „sofistów”, że *arete* jest kwestią wykształcenia, a nie czymś wrodzonym. Günther pisał: „Nieustannie pojawia się to sofistyczne przekonanie, że cnoty można uczyć i się jej nauczyć. Zaciemnia to całkowicie Platońskie przekonanie, że związana jest ona z dziedzicznymi dyspozycjami o charakterze wrodzonym”¹⁰⁸. Ten rodzaj krytyki uzasadniał przekonanie, że władza polityczna i umiejętność bycia politykiem – czyli cnoty polityczne, nie są wynikiem kształcenia, ewentualnie wyuczenia się, ale należą do sfery dyspozycji wrodzonych. Ów polityczny natywizm był antytezą sposobu funkcjonowania struktur politycznych ustroju Republiki Weimarskiej. W natywizmie politycznym kryła się głęboka tęsknota za utalentowanym wodzem, który przewyciężyć mógł sofistyczny sposób sprawowania władzy, ponieważ w przekonaniu ówczesnych interpretatorów pism starożytnego filozofa, już Platon odkrył, że: „przywódcami są mądrzy, prawdziwe samorodki, gdyż są wolni od popędów, których pełno u sofistów – czyli: gadulstwa, potrzeby bycia słuchanym i szukania sposobności zostania politykiem”¹⁰⁹.

W sofistach widziano także: „przyczynę kulturalnego i politycznego upadku”¹¹⁰. Upadek ów, jak sądzono: „nie jest wyłącznie oznaką tamtych czasów [tj. antyku – MT.]”¹¹¹. Syndrom „politycznego upadku”, z jakim identyfikowana była sofistyka, wiązał się z ich: „postrzeganiem państwa jako zewnętrznej pogoni za władzą”¹¹². Środki służące przejęciu władzy miały charakter typowy dla ustrojów demokratycznych. Była to retoryka utożsamiana ze sztuką wygrywania sporów, dzięki której wprawny retor mógł zawładnąć opinią publiczną, a tym samym mógł generować określone zachowania polityczne. Metody te uznane zostały zarówno przez konserwatywnych myślicieli Republiki Weimarskiej, jak i przez nazistów za: „zwykły potok słów”¹¹³, zaś sofisci byli tymi, którzy: „z czarnego robią

108 Tamże, s. 58. Przekonanie o dziedziczności *arete* dominowało w całym nurcie rasistowskiej recepcji Platona. W 1941 r. Paul Freyaldenhoven pisał: „W ujęciu szlacheckiej etyki greckiej dzielność jest prezentem danym od natury (Naturgeschenk), dlatego może być tylko osiągnięta przez odziedziczenie, a nie jak to postulowali sofisci, przez wychowanie” - Paul Freyaldenhoven, *Die rassenhygienischen und bevölkerungspolitischen Gedanken des Aristoteles...*, s. 10 [maszynopis].

109 H. F. K. Günther, *Platon als Hüter des Lebens...*, s. 12.

110 J. Bannes. *Platon...*, s. 31.

111 J. Barion, *Platons Sendung...*, s. 13.

112 Tamże, s. 94.

113 M. Wundt, *Platons Leben...*, s. 6.

białe i na odwrót, zwodzą Volk i sprowadzają go na manowce”¹¹⁴. Byli oni wzorcowym przykładem i dowodem zdegenerowania ustroju demokratycznego. Jakob Barion twierdził, że: „Sofiści ... uczyli norm postępowania i myślenia obowiązującego w wynaturzonej demokracji”¹¹⁵, ponieważ, jak już w 1914 r. dowodził Max Wundt: „ich [sofistów – MT.] nauczanie miało na uwadze głównie przysposobić uczniów do rządzenia, które osiągnąć można za pomocą najostrzejszej broni, jaką jest słowo w walce politycznej”¹¹⁶. Sofistyka tym samym stała się jednym z synonimów demokracji, ponieważ: „Im bardziej demokratyczne jest państwo, tym więcej w nim mówców, sofistów jako polityków a mniej skromności w słowach, skuteczności i opanowania”¹¹⁷. Tylko w ustroju demokratycznym: „Masa nie posiada żadnej dyscypliny ani rozsądku”¹¹⁸.

Krytyka sofistów jako krytyka demokracji miała też inny aspekt. Demokracja uznana była wówczas za formę ustroju, w którym nie obowiązywały żadne wartości, co spowodowane było m.in. „działalnością sofistów”. Uczynili oni z człowieka miarę wszystkich rzeczy, a to doprowadziło, zdaniem ówczesnych badaczy, do relatywizmu epistemologicznego i aksjologicznego – czyli do ogólnego nihilizmu. Nihilizm to, w rozumieniu Heideggera: „zwykły socjalizm” i „bolszewizm”¹¹⁹. Heidegger w swojej interpretacji myśli Nietzschego pisał: „Europa chce się cały czas zamykać w ‘demokracji’ i nie chce widzieć, że to może być jej historyczną śmiercią, ponieważ demokracja, jak to trafnie spostrzegł Nietzsche, jest tylko odmianą nihilizmu”¹²⁰. Brak jednoznacznych wartości jak państwo, prawo, dobro wspólnoty powoduje, że: „Masa ... chce słuchać tylko mówców, którzy ją lechtają swoimi przemowami i mówią tak, jak ona sobie tego życzy”¹²¹.

W przedstawionych sposobach interpretacji sofisty można zaobserwować ewolucję politycznej hermeneutyki. W początkowej fazie miała ona charakter konserwatywny, to znaczy: krytyka sofisty była zarazem krytyką demokracji. Po 1933 r. miała charakter narodowo-konserwatywny: była

114 H. Reuschel, *Die Rassenfrage bei Platon...*, s. 37.

115 J. Barion, *Platons Sendung...*, s. 20.

116 M. Wundt, *Platons Leben...*, s. 83.

117 H. F. K. Günther, *Platon als Hüter des Lebens...*, s., 11.

118 B. v. Hagen, *Platon als ethischer Erzieher...*, s. 28.

119 M. Heidegger, *Nietzsche...*, s. 31.

120 Tamże, s. 193.

121 B. v. Hagen, *Platon als ethischer Erzieher...*, s. 28.

krytyką liberalizmu, socjalizmu, marksizmu, liberalizmu, materializmu, pluralizmu etc.¹²² W trakcie działań wojennych miała charakter nazistowski, tzn. była pośrednim uzasadnieniem wyjątkowości wodza i ideologii rasistowskich (natywnizm polityczny).

3.7. „Sofiści byli fenomenem!”: Jaeger na rozdrożu

Archetyp sofisty od 1914 r., w hermeneutyce politycznej antyku, swoim zakresem semantycznym obejmował różne grupy społeczne: pacyfistów, niepolitycznych humanistów-racjonalistów, pluralistów, demokratów, liberałów, kosmopolitów etc. Jego znaczenie było zawsze negatywne. Pierwsza interpretacja, w której przedstawiono pozytywny wizerunek sofisty, pojawiła się w pismach Jaegera jako element jego rozważań o *paidei* i ideologii trzeciego humanizmu. Badacz ten uznał ich za „fenomen”¹²³.

W jego interpretacji sofisci odegrali pozytywną rolę. W *Paidei* stwierdził: „Są oni [sofiści – MT.] twórcami duchowego kształcenia i opartej na nim sztuki wychowania”¹²⁴ – i dalej – „Dzięki nim *paideia*, w sensie świadomej idei i teorii kształcenia, pojawiła się w świecie i została oparta na racjonalnych podstawach”¹²⁵. Przedstawiony przez Jaegera pozytywny wizerunek sofisty był wynikiem przesunięcia w tezie: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, której autorem był największy antyczny sofista – Protagoras. Jaeger pisał: „Jak było możliwe, że dla Greków państwo było miarą wszystkich rzeczy? Podłoże dla tego tkwiło w unikalnej istocie państwa-miasta wczesnogreckiej polis”, którą niemiecki badacz określił jako „wąską, ogarniającą wszystkich wspólnotę życia”¹²⁶. W jaegerowskiej ocenie greckiego polis to państwo, a nie człowiek było miarą wszystkich rzeczy. Reinterpretacja tezy Protagorasa umożliwiła Jaegerowi uznanie sofistów za fenomen kultury antycznej. W jego wykładni ukryte było pewne niebezpieczeństwo.

Uczynienie z państwa miary wszystkich rzeczy pozwoliło wprowadzić uniknąć zarzutu (s sofistycznego) relatywizmu, ale implikowało jednocześ-

122 Por. T. Orozco, *Platonische Gewalt...*, s. 49 nn.

123 W. Jaeger, *Platons Stellung...*, s. 156. Tezę tą powtórzył w 1933 r. W *Paidei* pisał: „Die Sophisten sind ein ... Phänomen” – tenże, *Paideia*, s. 206.

124 Tenże, *Paideia*, s. 372.

125 Tamże, s. 377. Zob. także, *Paideia*, s. 185.

126 W. Jaeger, *Die griechische Staatsethik...*, s. 4.

nie postulat absolutnego prymatu państwa nad każdą sferą życia, począwszy od kontroli urodzin, a skończywszy na prawach obywatelskich mieszkańców państwa.

Jaeger, w obliczu totalnej w pierwszych dziesięcioleciach XX w. krytyki sofistów, nie wydawał się być skłonny do całkowitej gloryfikacji ich „fenomenu” we wszystkich aspektach. Indywidualizm, wynikający z przywilejów demokratycznego sposobu życia, do którego znaczny wkład wnieśli właśnie sofisci¹²⁷, był dla Jaegera nie do zaakceptowania. Stwierdził: „W czasach Platona ... kiedy nastął okres demokracji ... autorytet prawa zaczął zanikać ... każdy żył według własnego wzorca życia”¹²⁸. Fakt ów był, zdaniem tego myśliciela, główną przyczyną Platónskich spekulacji na temat nowego, idealnego państwa wraz z immanentnymi mu elementami.

Pozytywny, choć nie do końca, wizerunek sofistów, który przedstawił Jaeger, wyróżniał się na ówczesnym froncie ich totalnej krytyki. Żaden z ówczesnych myślicieli podejmujących recepcję Platona nie odważył się na kontynuowanie tego typu wykładni. Sam Jaeger natomiast spotkał się z krytyką. Helmut Kuhn w recenzji *Paidei* napisał: „Wydaje mi się, że został przeoczony fakt, że sofistyczny relatywizm ma charakter totalny, to znaczy, uznaje ludzkie istnienie i byt świata za równorzędny” – i dalej: „Czy jest pewne, że wszyscy sofisci byli nauczycielami *arete*, czy Gorgiasz nie jest tego kontrprzykładem? Czy nie jest znamionem, że większość z przedstawicieli tego wychowania, uznana została jako głosząca zuchwałę, niemoralne i wrogie państwu teorie?”¹²⁹. Polemika ta nie mogła zaszkodzić autorytetowi Jaegera.

Jedyna interpretacja, w której pośrednio nawiązano do rozważań Jaegera na temat sofistów oraz do jego trawestacji tezy Protagorasa, wyszła spod pióra filozofa reżimu nazistowskiego Ernsta Kriecka. On to w 1936 r., nawiązując do wyżej opisanych analiz Jaegera na temat sofistów, dowodził: „Człowiek jest i pozostaje miarą wszystkich rzeczy. Lecz człowiek nie jest rzeczą samą w sobie, nie jest podmiotem dla siebie i nie jest autonomicznym indywiduum. Każda jednostka na wszystkich etapach ma swój udział w całości [społecznej – MT.] tj. w ogólnym życiu (All-Leben), w

127 Tenze, *Paideia* ..., s. 408.

128 Tenze, *Die griechische Staatsethik*..., 5.

129 H. Kuhn, *Humanismus in der Gegenwart*..., s. 333 n. Zarzut Kuhna w kontekście jaegerowskiej interpretacji sofistów należy uznać za: „element polemiki wewnątrzfaszystowskiej” - por. T. Orozco, *Platonische Gewalt*, s. 85.

ogólnym poznaniu (All-Erkenntnis), w wieczności, w prawdzie ogólnej (All-Wahrheit). Jego indywidualność i poznanie, tak jak jego życie, należą do tej sfery. Nie funkcjonuje on jako suwerenny twór o wyjątkowym charakterze, ani też jako izolowana jednostka ... lecz jako uczestniczący w ogólności (Teilhabender am All), w całości, we wspólnocie, którą rozpoznaje”¹³⁰.

Zgoda na takie ujęcie archetypu sofisty, które zbudowane zostało na przesunięciu znaczeń w maksymie Protagorasa, nie oznaczała pełnej akceptacji interpretacji, które przedstawił Jaeger. Jak się okaże Kriek stał się głównym krytykiem ideologii trzeciego humanizmu oraz jej twórcy.

3.8. Jaeger o Sokratesie. Ostateczna rehabilitacja

Platoński opis Sokratesa przedstawia czytelnikowi charakterystyczne indywidualium, którego specyfika polega na nieustannym dążeniu do wiedzy prawdziwej. Między innymi to odróżniało go od sofistów. Sokrates posiadał wyjątkowe cechy. W rozmowach, które jako jeden z aktorów dialogów Platona prowadził, ujawniała się jego szczególna natura: zawsze zrównoważony, nieugięty, pewny swego mędrzec, który pozwala swojemu rozmówcy odkryć ten rodzaj wiedzy, który sam już wcześniej zdawał się odnaleźć w sobie. Nauczyciel Platona przedstawiony był jako mędrzec-filozof. W *Obrońce Sokratesa* ukazał Platon tragizm tej postaci. Dokumentując rozprawę sądową, w której oskarżonym był jego mistrz, antyczny myśliciel opisał polityczny mord, którego inicjatorem i egzekutorem były demokratyczne Ateny. To tragiczne zdarzenie miało zmobilizować Platona do zajęcia się polityką¹³¹.

„Problem Sokratesa” w tradycji niemieckojęzycznej po 1918 r. miał swoje źródła w interpretacjach Nietzschego, w których przedstawiony został jako grabarz antyku. Wizerunek ten był wzmacniany i powielany w miarę nasilania się tendencji irracjonalistycznych w myśli niemieckojęzycznej. Pierwszy od czasów krytyki Nietzschego pozytywny obraz Sokratesa powstał w latach dwudziestych XX w. w ramach Euckenbundu. Funkcjonował on wówczas jako archetyp wychowawczy, którego celem było ukształtowanie określonej postawy wobec śmierci. Już wtedy dostrzeżono, że postać ta, wzgardzona przez Nietzschego, mogłaby odegrać pozytywną rolę w ideologicznej mobilizacji niemieckiego Volku. Rozpo-

130 E. Kriek, *Völkisch-politische Anthropologie...*, s. 33.

131 Platon, *Brief VII*, 325 b-e

częły się wówczas próby „ratowania” Sokratesa dla kultury niemieckiej. Pozytywny przebieg i pomyślne zakończenie tego procesu wymagały jednak zaangażowania szczególnego autorytetu, jakim okazał się być Jaeger.

Twórca koncepcji trzeciego humanizmu potrzebował „wzorców”, które fundowałyby tę ideologię. Jednym z nich stał się Sokrates. Oddziaływanie tego myśliciela przedstawił Jaeger na dwóch płaszczyznach – wewnętrznej jako etyka i zewnętrznej jako człowieka, który oddziaływał swoim przykładem na otoczenie.

Sokrates-etyk miał być twórcą koncepcji: „wewnętrznego samoopanowania”¹³². Ideał ten, w rozważaniach niemieckiego badacza, miał znamiona pewnej nowatorskiej propozycji, która stała się podłożem: „nowego pojęcia wolności”¹³³. Określając specyfikę „nowej wolności”, Jaeger przeciwstawił ją liberalistycznej koncepcji wolności, która, jak dowodził, pojawiła się w Europie jako jeden ze skutków Rewolucji Francuskiej. Pisał: „Godnym uwagi jest fakt, iż ideał wolności, który jak żaden inny zdominował czasy nowożytne jako spadek po Rewolucji Francuskiej, nie odgrywał podobnej roli w czasach klasycznej Grecji”. Porewolucyjny ideał wolności zakładał zniesienie niewolnictwa. Grecka koncepcja wolności, czego dowodził Jaeger, opierała się na istnieniu niewolnictwa. Pisał: „Współczesna koncepcja wolności zbudowana została w oparciu o prawa natury. Wprowadziła zniesienie niewolnictwa. Grecki termin istoty wolnej, w ujęciu klasycznym, jest pojęciem z zakresu pozytywnego prawa państwowego. Odwoływał się on w swych założeniach do istnienia niewolnictwa”¹³⁴. W przekonaniu niemieckiego badacza, w rozważaniach i postawie Sokratesa problem wolności zyskał rangę: „problemu etycznego”¹³⁵. W takim ujęciu Jaeger wydawał się zbliżać do wcześniejszych interpretacji Gomperzów. Było jednak inaczej. Badacz ten uznał austriackich myślicieli za: „typowych przedstawicieli ery pozytywizmu”¹³⁶, którzy zagadnienie wolności wewnętrznej zredukowali do sfery moralności¹³⁷. Jaeger w przeciwieństwie do tych badaczy postrzegał ową wolność w kontekście politycznym. Otóż zakładał on, że w rozumieniu sokratejskim człowiek wol-

132 W. Jaeger, *Paideia*, s. 104.

133 Tamże.

134 Tamże.

135 Tamże, s. 105.

136 Tamże, s. 366.

137 Por. tamże, s. 377.

ny w sensie politycznym to osoba: „wewnętrznie samoopanowana”, tzn. taka, u której sfera rozumna duszy dominuje nad jej pozostałymi elementami. W takim ujęciu – dowodził Jaeger: – „nawet wolny obywatel może być niewolnikiem”, gdy jego działaniami będą kierowały popędy, a nie rozum¹³⁸. Jeżeli obywatel, czy władca będzie działał impulsywnie, rezygnując z racjonalności, to: „nie będzie prawdziwą istotą wolną, a władcą prawdziwym władcą”¹³⁹.

Rozważania dotyczące „samoopanowania” nie przysporzyły Jaegerowi zwolenników wśród ideologów reżimu nazistowskiego. Teza o „samoopanowaniu” implikowała postulat racjonalności, a tym samym była sprzeczna z nową formą sprawowania władzy – z zasadą wodzostwa. Oczywiście, jak się okazało, zarzut ten był fałszywy. „Samoopanowanie”, w rozumieniu Jaegera, było szczególnym rodzajem dzielności. Jako cnota polityczna dzielność ta miała szczególne znaczenie dla trzeciej warstwy społeczności Platońskiej polis – dla rzemieślników. „Jest ona – pisał Jaeger – dobrowolnym podporządkowaniem się tych gorszych z natury, tym z natury i wychowania lepszym (Sie ist die auf der freiwilligen Unterordnung der von Natur Schlechteren unter die durch Natur und Erziehung Besseren)”¹⁴⁰. W tym znaczeniu dzielność ta, która zdaniem Jaegera miała być podstawą działania Sokratesa, stała się uzasadnieniem jakościowych różnic w obrębie społeczności i autorytarnego przywództwa „z natury lepszych”.

Drugą płaszczyzną oddziaływania Sokratesa, którą przedstawił Jaeger, była sfera zewnętrzna, tj. grono jego przyjaciół. W tym odniesieniu miał się bezpośrednio przejawiać polityczny charakter działalności tego myśliciela. Dowodząc tej tezy, Jaeger musiał przezwyciężyć określone trudności. Podstawową i wydawałoby się niemożliwą do pokonania był fakt, że nauczyciel Platona nie zajmował się działalnością polityczną, co więcej, jego „wewnętrzny głos” nieustannie go przed tym przestrzegał¹⁴¹. Rozwiązując ów problem, niemiecki badacz zadał pytanie: „Na czym polegało sokratejskie polityczne wychowanie?”¹⁴². Odpowiedź była następująca: „mimo, że Sokrates sam nie brał udziału w życiu politycznym, to wycho-

138 Tamże, s. 105.

139 Tamże.

140 Tamże, s. 317.

141 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31 d.

142 W. Jaeger, *Paideia...*, s. 98.

wywał innych do polityki, za pomocą swych postulatów”¹⁴³. Dowodząc tego, odwołał się do pism Ksenofonta, które, jak twierdził: „dają dobry przegląd bogatej tematyki jego politycznych rozmów”¹⁴⁴. Jaeger pisał: „Ksenofont dowodzi, że Sokrates wraz ze swoimi uczniami rozwijał polityczno-techniczne zagadnienia wszelkiego rodzaju: różnic między rodzajami ustrojów, skuteczności politycznych programów i praw, celu działalności politycznej i najlepszego przygotowania do niej, o wartości porozumienia politycznego i o ideale praworządności jako najwyższej cnotcie obywatelskiej”¹⁴⁵. Znamienne jest, że polityczności Sokratesa niemiecki badacz dowodził w oparciu o przekaz Ksenofonta, a nie w oparciu o dialogi Platona. Nie oznacza to jednak, że Platoński Sokrates pozbawiony jest atrybutu polityczności. Jaeger był zdania, że to, o czym Ksenofont pisał wprost o Sokratesie, w pismach Platona znajduje: „głęboki sens”¹⁴⁶, którego niemiecki badacz doszukiwał się w antycznej koncepcji przyjaźni. W niej, jak się okazało, ujawniała się polityczność nauczyciela Platona.

Zdaniem Jaegera przyjaźń antyczna, to przede wszystkim związek między mężczyzną a mężczyzną, a dokładniej było to braterstwo na polu bitwy, które tylko w walce zyskiwało swoją właściwą treść. Pisał: „Nowa wartość przyjaźni jest symptomatyczna dla okresu wielkich wojen ... Pochwała przyjaźni znajduje się w najstarszej poezji. U Homera jest ona wspólnotą wojskową (soldatische Kameradschaft), w wychowaniu szlacheckim, o którym pisał Teogonis, jest przedstawiona jako ochrona i bastion przed niebezpieczeństwem. Te aspekty ujawniają się silnie także u Sokratesa”¹⁴⁷. Mędrzec ten, zdaniem Jaegera, był wzorem dla swego otoczenia. Oddziaływał nie jako nauczyciel, lecz jako przyjaciel, który chciał: „prowadzić swoich współobywateli ku ‘cnotom politycznym’”, dając im: „wychowanie ku dzielności politycznej”¹⁴⁸, walcząc tym samym przeciwko ogólnej degeneracji politycznej swego okresu. W walce tej niemiecki badacz upatrywał nieśmiertelnego etosu, który stał się ponadczasowym wzorem, podobnie jakim kiedyś były heroiczne archetypy poezji Homera. Pisał: „z walki Sokratesa, podobnie jak kiedyś z dzieł bo-

143 Tamże.

144 Tamże.

145 Tamże, s. 99.

146 Tamże, s. 98.

147 Tamże, s. 108.

148 Tamże, s. 123.

haterów homeryckich, wypływa siła nowego wzoru, zdolna ukształtować człowieka (wie aus den Werken Helden Homers entspringt aus dem Kampf des Sokrates die menschenbildende Kraft eines neuen Vorbildes)¹⁴⁹.

Przewartościowanie wartości Sokratesa dzięki Jaegerowi zakończyło się sukcesem. Został on „odzyskany” dla myśli niemieckojęzycznej. Sukces ten był podwójny. Otóż postać ta zyskała atrybut archetypu – tym samym postawa Sokratesa stała się wzorcem wychowawczym; po drugie, zarówno ideolodzy antydemokratyczni, jak i intelektualiści nawołujący do mobilizacji niemieckiego Volku, w tym aspekcie działalności myśliciela, który akcentował Jaeger, mogli odnaleźć uzasadnienie dla swoich postulatów.

3.9. „Führer nie pozwoli się prowadzić!”: koniec trzeciego humanizmu

Stworzenie istoty politycznej – czyli obywatela, który rezygnuje z partikularnych roszczeń i celów, i oddaje się do dyspozycji wspólnoty, powiodło się. Po 1933 r. w kolejnych plebiscytach niemiecki Volk wyrażał niemal całościowe poparcie dla swego wodza, stając się jednością¹⁵⁰. W tym sensie można mówić o sukcesie ideologii trzeciego humanizmu, u której podstaw znajdowała się *paideia* poparta gotowymi wzorcami-archetypami. Jednakże projekt Jaegera, mimo iż spełnił swoje zadanie, spotkał się po 1933 r. z krytyką. Jej przyczyn było wiele.

Próba redefiniowania pojęcia humanizmu w celu odrzucenia jego historycznego sensu osiągnęłaby pełny sukces przy założeniu, że zmieniłyby się jednostkowe wyobrażenia na jego temat, uwarunkowane historycznym sensem humanizmu jako oświecenia, kosmopolityzmu i internacjonalizmu¹⁵¹. Z tego powodu Krieck w polemice pisał: „Pojawia się kwestia następująca: czy nasz stosunek do antyku koniecznie wymaga włączenia w to pojęcia ‘humanizm’ – także w rozumieniu jako ‘trzeci humanizm’?”¹⁵². W rzeczywistości problem wiązał się z tradycją, którą obciążone było pojęcie humanizmu. Krieck twierdził: „Nasz cel odnosi się z konieczności

149 Tamże, s. 129.

150 Zob. na ten temat np. V. Klemperer, *Dzienniki*.

151 „Z pojęciem humanizmu związany jest kosmopolityzm i internacjonalizm” – M. Redecker, *Humanität, Volkstum, Christentum...*, s. 9.

152 E. Krieck, *Unser Verhältnis zu Griechen und Römern...*, s. 78.

do wczesnogreckiego i wczesnorzymskiego polis, do całości ich porządku życia i budowy państwa, do ich heroizmu, do ich wojskowo-politycznego systemu wychowania. Każdego rodzaju humanizm charakteryzował się literackością i filozoficznością, był estetyczny i etyczny. Nasze kształcenie jest ... państwowe i polityczne – literatura zaś służy mu tylko jako środek. Zatem czy można tak naznaczony przez tradycję termin ‘humanizm’ zmienić z etyczno-estetycznego w polityczno-historyczny? Przejść od idealizmu do volkistowskiego realizmu?”¹⁵³. Jest to trudne zadanie, jak twierdził Krieck, i możliwe do realizacji jedynie przy założeniu, że w humanizmie: „będziemy widzieli bohaterów czynów i dzieł, mistrzów w budowaniu miast i zwycięzców w wojnie z Persami” – czyli: „konkretną treść a nie literackich twórców humanistycznych wskazówek”¹⁵⁴.

Zarzuty Kriecka w stosunku do ideologii trzeciego humanizmu były bezpodstawne. Jaeger w *Paidei* przedstawił: „bohaterów czynów i dzieł”. Jego kategorie, a także aparat pojęciowy, których używał w swych analizach na temat antyku – na przykład: „höheres Menschentum”, „Vorbild”, „Führertum”, „Volksgemeinschaft” – a także rasistowska frazeologia: „Zucht”, „Rasse”, „Auslese”, były charakterystyczne dla ideologii nazistowskiej¹⁵⁵. To Jaeger dał przykłady wzorców pomocnych w kształtowaniu istot politycznych.

Drugą i najważniejszą przyczyną krytyki Jaegera po 1933 r., która stała się bezpośrednim powodem jego wyjazdu z Niemiec, były złudzenia twórcy trzeciego humanizmu, co do możliwości wpływu na samego wodza i przewodzenia mu.

Jaeger w swojej interpretacji etyki państwowej w czasach Platona wyróżnił dwa elementy, w oparciu o które powinno być zbudowane każde państwo. Były to: pierwiastek racjonalny i pierwiastek tyrański¹⁵⁶. Przyjął zatem rozwiązanie Platonskie, zgodnie z którym to mędrzec-filozof powinien wychować i prowadzić młodego tyrana. Element racjonalny występować miał w formie idei. Przedstawiała ona państwo takie, jakie ma ono być, natomiast brutalna, „tyrańska” siła oraz heroiczny żywioł miały sprawiać, że idea państwa ulegnie urzeczywistnieniu. Czyli, używając terminologii Arystotelesa, potencja miała stać się aktem. W odniesieniu do

153 Tamże.

154 Tamże, s. 79.

155 Por. T. Orozco, *Platonische Gewalt...*, s. 82.

156 Por. W. Jaeger, *Die griechische Staatsethik...*, s. 9.

państwa zależność między jego ideą a realizacją ma charakter wymierny; stopień realizacji oraz sam fakt realizacji idei państwa, czyli jej przeistoczenia się w rzeczywistości istniejące państwo, zależy od człowieka, który, ze względu na wagę i istotę procesu aktualizacji, nabiera cech ponadludzkich. Jednakże istota i charakter tego państwa zależy od idei. W takim podejściu Jaeger-filozof zgłaszał swoją gotowość do pokierowania „tyranem” w celu stworzenia prawdziwego państwa, które byłoby przewyciężeniem pseudo-państwa Republiki Weimarskiej.

Po powstaniu rządu Hitlera w 1933 r. Jaeger był przekonany, że może zrealizować cel, którego Platon nigdy nie osiągnął, a mianowicie wychować tyrana – Adolfa Hitlera. Wówczas to napisał: „Rzeczywisty wódz-geniusz może wprowadzić bez wcześniej opisanej koncepcji [chodzi o trzeci humanizm – MT.] sam z siebie odnaleźć drogę, lecz żadne państwo nie może opierać swego przetrwania na tym wyjątku. Z tego powodu ukształtowanie trwałego typu politycznego człowieka, w tym Volku jakim jest nasz ... nie może być zlekceważone (Das wirkliche Führergenie wird zwar auch ohne solche vorgeschriebene Disziplin aus sich selbst seinem Weg finden, aber kein Staat kann auf die Dauer nur von diesen Ausnahmen leben. Daher ist die Bildung eines festen Typus des politischen Menschen für ein Volk wie das unsere ... gar nicht zu entbehren)¹⁵⁷.”

Rok później wódz dał do zrozumienia, że nie da się prowadzić nikomu, i że z nikim nie zamierza dzielić zdobytej władzy. W 1934 r. nakazał wymordowanie tych, którzy zgłaszali swe roszczenia do sprawowania władzy. Przywództwo SA z Röhmem na czele zostało zlikwidowane. Faktyczną przyczyną tych mordów nie był domniemany „pucz Röhma”, lecz konkurencja między dowództwem SA a oficerami Reichswehry. Generałowie nie chcieli zaakceptować roszczeń SA do przywództwa w przyszłej wojnie. Hitler stanął po ich stronie i pod pretekstem domniemanego zamachu stanu, którego miało dopuścić się S.A., brutalnie rozprawił się z Röhmem i jego zwolennikami. W ten sposób dał wyraźny sygnał, że nie zaakceptuje żadnej konkurencji, że nie pozwoli się prowadzić.

W obliczu wypadków z 1934 r. rozwiały się marzenia tych ideologów, w tym także Jaegera, którzy chcieli „wychowywać i prowadzić nowego tyrana”. W 1936 r. Jaeger dobrowolnie, przez nikogo nie przymuszany, choć były ku temu powody, opuścił Niemcy. Okoliczności jego wyjazdu

157 Tenże, *Die Erziehung des politischen Menschen...*, s. 48.

świadczą o tym, jak cenny był dla ideologii reżimu nazistowskiego, mimo pewnych tez, które zgłaszał, a z którymi nie mogli zgodzić się naziści.

29 grudnia 1931 r. Jaeger ożenił się z Ruth Heinitz, której ojciec dr Georg Heinitz był dyrektorem Fundacji Mojżesza. Heinitz i jego córka byli wyznania mojżeszowego. W 1935 r. uchwalono w Rzeszy tzw. „ustawy norymberskie”, wymierzone przeciwko Żydom. Zaczęli być oni, w myśl tych ustaw, usuwani z urzędów i wykluczani z życia społeczno-politycznego. Prześladowania nie ograniczały się wyłącznie do ludzi wyznania mojżeszowego, lecz także np. do ich partnerów życiowych, którzy uchodzili za „aryjczyków”. Jaegera jednak nie spotkała żadna represja czy szykana, mimo tego, że żona była uznana za „mieszkańca”¹⁵⁸. Postanowił jednak opuścić Rzeszę. W notatce do SS-Obersturmbannführera Prof. Waltera Wüsta z dnia 29. marca 1940 r. napisano: „Jaeger nie emigrował w potocznym rozumieniu tego słowa. Była to jego własna decyzja i dobrowolnie, bez przymusu wyjechał do Ameryki. Nie został zatem ani wydany, ani zmuszony do wyjazdu”¹⁵⁹. „Emigracja” nie oznaczała końca kariery tego badacza w Niemczech. W tym samym roku, w którym opuścił ojczyznę, ukazało się drugie wydanie pierwszego tomu *Paidei*. W 1944 r., w okresie największego kryzysu materiałowego wywołanego wojną, wydany został drugi jej tom. Dwa lata po wojnie w Berlinie ukazał się tom trzeci.

* * *

Wizerunek Platona powielany od 1918 r., a następnie utrwalony przez Jaegera siłą jego autorytetu, został przejęty przez ideologów narodowego socjalizmu. Jego koncepcja trzeciego humanizmu była spoiwem, który pozwolił połączyć cele recepcji myśli antycznego filozofa w latach Republiki Weimarskiej i w nazistowskiej Rzeszy, a interpretacje antyku, zwłaszcza *Państwa* Platona, dostarczyły paradygmatu teoretycznego dla państwa nazistowskiego¹⁶⁰. Szczególnie intensywnie oddziaływały przedstawione przez badacza wzorce heroicznej *arete* — które zostały następnie w całości wcielone przez nazistów do ich ideologii. Dzieło Jaegera stanowiło gotowe, bogate i kompletne źródło motywów, z którego naziści mogli już tylko czerpać pełnymi garściami: „Neue Symbole sind entstanden, die

158 Por. G. Leaman, , s. 91.

159 Por. tamże. Szerzej: T. Orozco, *Platonische Gewalt...*, s. 84 n.

160 Por. W. F. Haug, *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts...*, s. 149.

eine heldische Haltung gegenüber dem Leben ausdrücken,
Kameradschaftsgeist und Opfermut, Symbole, in welchen des deutsche
Volk seine Tugenden, Treue und Opferbereitschaft, verherrlicht sieht”¹⁶¹.

161 Jacques Benoist-Méchin cyt. za: L. Richard, *Deutscher Faschismus und Kultur...*,
s. 186.