

<http://dx.doi.org/10.16926/i.2018.04.18>

Tadeusz SŁAWEK

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

Uniwersytet Śląski

e-mail: tadeuszslawek@poczta.onet.pl

Wspólnota i jej *mankamenty*. Czytając *Timona z Aten*

Pieniądz: drobna pozostałość współdziałania poprzednik wielkiej opływowej turbiny:
kredytu.

William Carlos Williams, *Paterson*

1

Już w pierwszej scenie tragedii dwukrotnie pojawia się kwestia związku, jaki łączy ludzi w społeczności. W obu przypadkach więc ujawnia się w sytuacji braku, deficytu, niedoboru o dramatycznych konsekwencjach. Rzecz godna odnotowania, zważywszy, że scenografią owych mankamentów jest skrajny dostatek. Wiemy, że Timon jest „czcigodnym, doskonałym szlachcicem ateńskim o szczodrobliwym sercu”¹ (3.1), „siedmiokrotnie płaci za wszystko, co się dlań uczyni” (1.1). Nic dziwnego, skoro, jak sam powie, „Do granic Sparty sięgały me ziemie” (2.2). A jednak nieprzypadkowo posługujemy się słowem „mankament”. Traktujemy je jako etymologicznie związane z brakiem: *mankament* – to nie tylko „usterka” lub „uchylenie”, ale także całe bogactwo francuskiego *manquer*, w którym słychać głosy tych, którzy są nieobecni, którym się nie wiedzie i których zawodzą losy, nie pozwalając osiągnąć wymarzonych celów. To także westchnienia spóźnionych, którzy nie przyszli na czas i których ominęła szansa powodzenia, a zatem i nadzieja; także smutek za utraconą okazją, wreszcie rozpacz człowieka opuszczonego i wątpliwego tak głęboko, że już

¹ W. Szekspir, *Timon z Aten*, przeł. M. Słomczyński, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Kraków 2004. Wszystkie cytaty pochodzą z tejże edycji i opatrzone są numerem aktu i sceny.

tylko krok dzieli go od targnięcia się na własne życie (*se manquer*). Ale już od drugiego aktu tragedia Szekspira zajmie się jeszcze innym rodzajem *mankamentu*: jest ona przecież studium zachowania tych, którzy lekceważą swoje zobowiązania. Wreszcie, gdy zbliżamy się do finału, sięgniemy najgłębszego *mankamentu* – zawodu, jaki sprawili domniemani przyjaciele – *mes amis me manque* mógłby wykrzyknąć Timon. Cudzoziemiec nada temu formę filozoficzną: „jakim potworem jest człowiek, / Kiedy oblecze się w kształt niewdzięczności” (3.2).

2

Jest to więc także tekst o niedostatku człowieczeństwa ujawniającym się właśnie pośród wszelkich objawów powodzenia i sukcesu. *Monstrousness of man*, mówi Szekspir, nie jest niebezpieczeństwem przychodzącym z zewnątrz; to rodzaj zachowania (zachowania raczej niż działania, gdyż polega na powstrzymaniu się od czynienia wtedy właśnie, gdy czynienie owo byłoby najbardziej pożądane i oczekiwane), w którym, usuwając swoje zobowiązania wobec innych, uznajemy się za jednostki, po pierwsze, samowystarczalne, i, po drugie, dbające jedynie o swój plan życiowy. Przestrzennym odpowiednikiem takiego stanu rzeczy jest warowne miasto, zewsząd otoczone murami i zawierające bramy przed przybyszami. Teraz ludzie nie konkurują z sobą w zakresie wielkich czynów, lecz oddają się reaktywnemu zabezpieczaniu swego stanu posiadania (wielkie czyny mogłyby narazić ów stan na szwank) i gwałtownemu uzupełnianiu wszelkich luk powstałych na skutek ściślejszych więzów. Stąd raptowne odzyskiwanie pieniędzy pożyczonych kiedyś Timonowi przejmując przedstawione w trzecim akcie tragedii. Ciało społeczne, ów żywy splot więzi, teraz kamienieje; dzieje się tak zawsze wtedy, gdy jedynym rozumieniem sprawiedliwości jest ta mierzona prawem, nakazująca z całą bezwzględnością (patrz *Kupiec wenecki*) egzekwować należne powinności. „Czyżby dziś miało to miejsce uczt moich / Okazać serce kamienne jak wszyscy”, krzyczy Timon, opadnięty przez wierzycieli, z których każdy domaga się spłaty długu. Na pytanie, co to znaczy żyć razem w świecie, trzeba odpowiedzieć: podtrzymywać nieustrudzenie ciepło więzi, aby ciało społeczne (*body politic*) nie skamieniało w chłodzie relacji ekonomiczno-biurokratycznych. Pisze Hannah Arendt, że „Razem żyć w świecie w istocie oznacza, że świat rzeczy rozciąga się pomiędzy tymi, którzy dzielą go wspólnie, tak jak stół umieszczony jest pomiędzy ludźmi siedzącymi wokół niego...”². Jeżeli ów metaforyczny obraz sfery publicznej jako stołu jest trafny, wówczas szczególnego znaczenia nabiera zarówno sam ów przedmiot tak często obecny na scenie (goście Timona zasiadają przy suto zastawionym stole), jak i sama czynność jedzenia skupiająca uwagę, począwszy od wystawnych uczt z pierwszych scen sztuki, poprzez stoicką dekonstrukcję

² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 59.

uczty w scenie 6 trzeciego aktu, gdzie wystawna srebrna zastawa kryje jedynie ciepłą wodę, aż po finalne odrzucenie złota na rzecz „korzonka” („O wspólna matko”, modli się Timon do Natury, „dozwól [... bym] mógł wyrwać jeden niewielki korzonek”, 4.3). Oto *mankament* podstawowy: człowiek potwornieje, gdy sprowadza organizację życia społecznego do *zachowania* (również Hannah Arendt starannie odróżnia „zachowanie” od „działania”) polegającego na podtrzymywaniu *status quo* i powstrzymywaniu się od wszelkiego ryzyka niekompletności powodującej niebezpieczne luki w stanie posiadania.

3

W pierwszej scenie chodzi o brak pieniędzy; pojawiają się bowiem ci, którzy są bez środków finansowych, *manquer d'argent*. Obydwaj są więźniami; pierwszy dosłownie (znajdzie się tam za niespłacone długi), drugi metaforycznie (skazany na samotność i trwałą rozłąkę z ukochaną przeznaczoną wyłącznie dla zamożnego konkurenta). *Mankament* ekonomicznej bezsilności jest skazą, znakiem kainowym, relegującym jego nosiciela na peryferie społecznych relacji. Ventidius został uwięziony, gdyż „jest winien pięć talentów” (1.1), co więcej, „Ma małe środki, mocnych wierzycieli”. Lucilius nie ma majątku, lecz jest człowiekiem „uczciwym” (*honest*), i – co znamienne – właśnie uczciwość stanie na drodze jego związku z posażną dziedziczką. Opinia Timona („To uczciwy człowiek”) spotka się z ripostą Starego Ateńczyka: „A więc nim będzie z pewnością, Timonie. / Jego uczciwość sama go nagrodzi; / Nie musi mojej córki mieć w dodatku” (1.1). Uczciwość zostaje szczególnie usytuowana w porządku wartości społecznych: jej pozycja jako teoretycznego postulatu jest wysoka, lecz uczciwość musi wystarczyć sama sobie, zatem niewskazane jest ani jakiegokolwiek jej dodatkowe nagradzanie, ani też nie stanowi ona praktycznego waloru w kształtowaniu społecznych więzi. Uczciwy biedak musi nim pozostać, a sama uczciwość skutecznie zablokuje jego ruchy prowadzące do zmiany pozycji społecznej. Gdyby Lucilius uwiódł córkę bogacza, przestałby być „uczciwym”, zostałby właściwie rodzajem złodzieja kradnącego część majątku niedoszłej żony. „Nie musi mieć mojej córki w dodatku” w oryginale brzmi ostrzej: *It must not bear my daughter*, gdzie *bear* jest synonimem wprowadzenia, wykradzenia, podstępnego wejścia w nielegalne posiadanie. Zachowa uczciwość natomiast zawsze, gdy wejdzie w posiadanie pożądanego przedmiotu czy osoby (a ta konfluencja człowieka i rzeczy jest szczególnie znacząca w przypadku małżeństwa sankcjonującego najbardziej intymny, bezpośredni, „nagi”, czyli niezapośredniczony rzeczami, związek dwojga ludzi) drogą kontraktu czy prawnej umowy. Ta jednak wymaga odpowiedniego statusu finansowego, który w sytuacji, gdy – jak zobaczymy później – „wszystko jest złodziejem” (4.3) najprawdopodobniej zostanie osiągnięty nieprawymi i nieprawnymi sposobami.

4

Uczciwość jako samowystarczalna, samowyczerpująca się, nie domagająca się (dla zachowania uczciwości właśnie) uczestnictwa w związkach społecznych nie posiada żadnego ekwiwalentu w świecie, w którym wszystko wymierne jest jakąś liczbą lub ilością czegoś innego. W takiej rzeczywistości wszystko staje się przedmiotem transakcji. Timon zabezpieczy materialnie Luciliusa, a jego krótka przemowa pozwala uchwycić dwie istotne kwestie. Jedna określa główny mechanizm porządku świata, a druga – wprowadzie pozornie opatruje ją wzbogacającym komentarzem, lecz w istocie wskazuje na to, co owemu porządkowi łatwo może się przeciwstawić, a zatem musi zostać ukrócone i sprowadzone do roli ideowego ozdobnika. Mówi Timon: „Ten szlachcic służy u mnie już od dawna; / To łączy ludzi; więc z niewielkim trudem / Wspomogę jego los. Daj mu twą córkę, / A zrównoważę wiano, jakie złożysz” (1.1). Chodzi więc głównie o odmierzenie, a nawet dosłownie o „zważenie” wszystkich elementów tworzących daną sytuację. To mechanizm podstawowy, który moglibyśmy nazwać porządkiem ekwiwalentyzacji. Zgodnie z nim musi zostać ustalona wartość „rynkowa” jednego z przedmiotów po to, aby można było zrównoważyć go stosownym innym przedmiotem. Dlatego Timon rozpocznie od pytania o wartość kandydatki na żonę („A jakie wiano dasz jej...?”), a gdy otrzyma odpowiedź („Dziś trzy talenty, a resztę w przyszłości”) będzie mógł złożyć swoją ofertę, która zrównoważy propozycję oferenta (*counterpoise*) tak, aby obie strony znajdowały się w równowadze: *I'll counterpoise, / And make him weigh with her*.

Rzeczy muszą być starannie odważone, lecz czyni się to, aby można było odnaleźć wagę ludzi będących ich posiadaczami. Waży się przedmioty i ludzi, by nikt nie *odważył się* na podniesienie ręki na ustalony (a więc *odważony*) porządek świata. Nie powinno być *odważnych* w odważonym świecie. Ręka ma bowiem służyć produkcji, wytwarzaniu dóbr. Musi skupić się na wykonywanej pracy; gdy ją *podnieść*, porzuci warsztat, to, co odmierzone i odważone, by zamiast pracowicie na narzędziu, zacisnąć się buntowniczo w pięść. Czytamy tę myśl w słowach Starego Ateńczyka przedstawiającego się jako człowiek skupiony na dobrach i dobra skupiający: „Od dzieciństwa / Do oszczędności jestem skłonny”, i znaczny „majątek” (*my estate*) jest wynikiem tejże koncentracji.

5

Lucilius i nieznana nam z imienia córka Starego Ateńczyka pragną wymknąć się rygorowi ekwiwalentyzacji. Chcieliby pozostać po tej stronie granicy życia, po której wystarczy bliżej nieokreślona kategoria „wzajemności”, „przyzwolenia na bliskość”, „afirmatywne przyjęcie czyjejs obecności”. Lucilius powie, że dziewczyna jest mu „wzajemna”, *she accepts of it*, a to relacja zupełnie inna od tej, która obowiązuje w zastanym stanie rzeczy *polis*. Wzajemność

nie ma bowiem nic wspólnego z konkurencją i porównywaniem; nie dąży się w niej do wzięcia góry, zwycięskiej transakcji. Czytamy u Józefa Tischnera:

Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. To *poprzez* znaczy: możemy siebie obwinić lub możemy być sobie wdzięczni. Nic lepiej nie wyraża tej struktury jak wzajemność³.

Ta łączliwość wzajemności i wdzięczności ma szczególne znaczenie. Nawet prawo staje wobec wzajemności bezradne. Wzajemności zależy bowiem nie na równowadze, lecz na poczuciu niezbędności drugiego, bez którego świat zamilkłby i zszarzał. Wzajemność nie *waży*, jest rozrzutna; bliżej jej do *daru* niż do ekwiwalencji. Ten, z którym wiąże mnie wzajemność, odpłaca mi z nadwyżką tym, że jest. Poddawszy krytyce pojęcie Państwa, Stirner uwalnia spod jego władzy jednostkę, która „nie znosi, by uważano ją jedynie za *częstkę*, [...] gdyż jest czymś *więcej* [...]”. Jeśli Mi zależy na twojej osobie, to odpłacasz Mi już samym istnieniem; jeśli chodzi Mi jedynie o twe przymioty, to wartość (wartość pieniężną) ma np. twoja uległość czy też wsparcie – a Ja je jedynie *nabywam*”⁴. To kolejny *mankament*: osoba staje się korelatem odrębnych przymiotów, które – podlegając wycenie – narzucają swą wartość osobie, triumfują nad nią ustanawiając miejsce osoby w społeczeństwie. Wycena owa i wartość osoby w całej cielesności i erotycznej atrakcyjności mierzone są w pieniądzu, tym wielkim instrumencie neutralizacji i odcieleśniania, paradoks dostrzeżony – zdaniem Marksa i Engelsa – najwcześniej przez Szekspira właśnie: „Jak mało wspólnego ma pieniądz, ta najogólniejsza forma własności, z osobistymi właściwościami, [...] o tym już Szekspir wiedział lepiej niż nasi teoretyzujący drobnomieszczaństwo”⁵. *Mankament* ten łatwo rozszerzyć, a wtedy będzie oznaczał szczególne nadużycie doświadczenia miłości, która – pozbawiona swej nadzwyczajnej siły zespalandia odrębnych zjawisk i przymiotów w jedną niepowtarzalną konstelację egzystencjalną – zostaje sprowadzone właśnie do całkowicie *zwyckiej* relacji między tym, co jest. Giorgio Agamben trafnie analizuje tę sytuację:

Kocham Marię-piękną-brunetkę-czułą, a nie kocham jej dlatego, że *jest* piękna, jest brunetką i jest czułą, o ile posiada te atrybuty. Miłości nie ma się żadne orzekające *jest*. Z chwilą jednak, w której uzmysławiam sobie, że kochana osoba obdarzona jest takim lub innym przymiotem, ma takie lub inne przywary, nieodwołalnie wyzbywam się miłości [...]”⁶.

6

Po drugiej stronie owej granicy stoją Phrynia i Timandra otwarcie wyznające „wszystko zrobimy dla złota” (4.3). Jest nie bez znaczenia, że owe ładaczni-

³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 106.

⁴ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 317.

⁵ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, przeł. S. Filmus, cytuję za J. Derrida, *Widma Marksa...*, s. 78.

⁶ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 151.

ce pojawiają się wraz z Alcibiadesem, zbuntowanym wodzem mszczącym się (jak Koriolan) na rodzinnym mieście za pogardzenie jego zdaniem i chwalebą zwycięstwami wojskową przeszłością. Alcibiades, mówi Timon, zjawia się „ze sforą nierządnic”, *with a brace of harlots*, a ponieważ termin *brace* używany był zwykle na określenie pary psów prowadzonych na smyczy, zatem w grę wchodzi jeszcze jeden istotny element: to, co ukryte w człowieku, i co człowiek zawsze starał się nie wpuszczać do pola widzenia – zwierzęcość, teraz nie tylko ujawnia się, ale wręcz panoszy. Nierządnice są „psami” Alcibiadesa, sam Alcibiades jest „psem” zemsty, a wszyscy są „psami” wężącymi za złotem i zmysłową przyjemnością. Dlatego Timon każe Alcibiadesowi nie oszczędzać „dziewicy”, bowiem „Tych mlecznych piersi, które przez okienka / Sznurówek pchają się przed męskie oczy, / Nie zapisano w księdze ułaskawień” (4.3). Ale, paradoksalnie, aby odwet na tych, którzy powierzyli swoje życie i życie *polis* bogaceni się był w ogóle możliwy, niezbędne jest bogactwo. Tylko złoto może ukarać złoto po to, by znów, jako złoto, objąć rządy – to kolejny *mankament*. Wygnany Alcibiades rozpoczyna od krytyki ateńskich nuworyszy: „Szał mnie ogarnia! To ja odpierałem / Ich nieprzyjaciół, gdy oni liczyli / Swoje pieniądze, które pożyczali / Na wielki procent” (3.5), ale nim ruszy z odwetową wyprawą na Ateny musi „podnieść na duchu zniechęcone wojska” (3.5), to zaś wymaga odpowiednich środków.

7

„Masz tutaj złoto / Na opłacenie twych żołnierzy”, powie mu Timon, na co Alcibiades przystanie z ochotą. Odpowiedź wodza mówi wiele: „Więc masz jeszcze złoto? / Wezmę złoto, które mi darujesz, / Ale nie wezmę wszystkich twych rad” (4.3). Po pierwsze, najpierw jest badające możliwości ekonomiczne rozpoznanie: jeśli masz pieniądze, wezmę je, lecz, i to po drugie, pieniądze te muszą być darowane bezwarunkowo, to znaczy użyję ich dla swoich i tylko swoich celów. Program Timona jest radykalny: w sytuacji, w której lekarstwo jest tej samej natury, co choroba (to następny godny odnotowania *mankament*), pragnienie zmiany musi przyjąć postać myślenia apokaliptycznego. W długim monologu Timona otwierającym akt czwarty okaże się, że apokalipsa nie ma być jednorazowym spektakularnym wydarzeniem zamykającym dzieje. Przeciwnie, apokaliptyczność bycia jest procesem ciągłym; wszystko, co wyznacza podstawy społecznego ładu i co reguluje praktyki życiowe ma nieustannie przechodzić w swe przeciwieństwa, nie chodzi bowiem o to, by cokolwiek zakończyć, lecz o to, aby nieprzerwanie nadwyreżać wszelkie pozory ładu i solidności. Apokalipsa jest nie tyle *końcem*, co wiecznym i nienasyconym *początkiem* – wciąż na nowo *zapoczątkowuje* zniszczenie, tak jak Timon, który nagle zawiesza dotychczasowe sposoby postępowania i rozpoczyna „coś” nowego. W lapidarnej formule Timona brzmi to następująco: „I niech zniszczenie, pomimo zniszczenia, / Nadal rozkwita!” (4.1). Tylko tak można podtrzymać przy życiu świat, nie ulegając mu całkowicie. Dostrzega to Hannah Arendt, gdy pisząc

o dyspozycji i zdolności do zniszczenia, opatruje to następującym komentarzem: „Nigdy jednak nie byli i nie będą [ludzie – T.S.] władni zniweczyć, czy choćby tylko w sposób niezawodny kontrolować procesów, które rozpoczynają przez działanie. Nawet zażenowanie i niepamięć, które tak skutecznie mogą przysłonić genezę pojedynczego czynu i odpowiedzialność za ten czyn, nie są w mocy zniweczyć czynu i zapobiec jego konsekwencjom”⁷. A więc „rządzi ten, kto jest władny «zawiesić», wziąć w nawias obowiązujące reguły życia politycznego, przekraczając tym samym jego oficjalne normy. Jest to, innymi słowy, zdolność «rozpoczynania» [...]”⁸.

8

W naszym odczytaniu tragedii Szekspira interpretujemy mizantropię jego protagonisty („Brzydzę się ludźmi. Zwą mnie *Misanthropos*”, tak przedstawi się Timon Alcibiadesowi, 4.3) mniej w kategoriach osobistego rozczarowania i rozgoryczenia (choć to właśnie te elementy Szekspir wyraźnie akcentuje), bardziej natomiast upatrujemy w radykalnej samotności Timona sceptyczno-refleksyjnej postawy jako propozycji dla tych, którzy nie godzą się na zastany stan spraw ludzkich. Życie autentyczne wymaga od nas nie tyle wyrzeczenia się praw (*laws*), religijności (*religion to the gods*) czy obyczaju (*customs*), ale nieprzerwanego ich „niszczenia”, kwestionowania, indagowania, „zaciemniania” ich pozornie tylko jasnych i racjonalnych orzeczeń. *Let confusion live*, mówi Szekspir, a jeśli przyjąć, jak nie bez racji sugeruje Maciej Słomczyński, iż *confusion* to „zniszczenie”, to nie chodzi tu o czystą i prostą destrukcję. Ta musiałaby bowiem położyć kres samej sobie, musiałaby „umrzeć”; tymczasem Szekspir wyraźnie daje do zrozumienia, że zniszczenie owo ma „żyć”. Stawką nie jest więc unicestwienie czegokolwiek, choć surowa w swym okrucieństwie przemowa Timona zdaje się tak sugerować. Łacińskie *confundo* będące źródłem angielskiego *confusion* pozwala nam uchwycić, jakie jeszcze siły tworzą mechanikę owego zniszczenia. Zapewne następuje stopienie dotychczas starannie oddzielonych od siebie metod organizowania życia; to, co oddzielone od innych (jak, na przykład, prawo wyraźnie odróżniające się od obyczaju) i co dawało jasny ogląd określonej sprawy ze swego jedynie punktu widzenia, teraz, zmieszane z innymi kategoriami, traci swą przejrzystość. Zniszczenie, *confusion*, wywołuje sytuację wstrząsu, kryzysu, być może wręcz zatrwożenia, lecz okazuje się to niezbędne jako punkt wyjścia do ewentualnej odmiany sposobu życia społecznego i jednostkowego.

9

Czytam więc tragedię Szekspira w duchu Jana Patočki. Radykalna samotność Timona jawi się nie jako pochwała mizantropii, lecz jako efekt dążenia do

⁷ H. Arendt, dz. cyt., s. 253.

⁸ J. Tokarski, *Święta władza w kałuży krwi*, „Kronos” 2011, nr 3, s. 157.

„wyłączenia” naszych dotychczasowych miar i wag służących do nadania orientacji naszej egzystencji. Radykalna nagość Timona w drugiej części sztuki („Nic nie wynoszę z ciebie, prócz nagości, / Ohydne miasto!”, 4.1) to bez wątpienia wynik skrajnej nieroztropności ekonomicznej. Ale z filozoficznego punktu widzenia odrzucenie przedmiotów, nawet złota, wybór żywiołów zamiast sąsiedztwa ludzkiego (Timon zamieszka na odludnym morskim brzegu), stanowi także próbę dochodzenia tego, czym jest egzystencja pozbawiona dotychczas tak zda się niezawodnych punktów orientacyjnych. Decyzja Timona, idziemy teraz tropem myśli Patočki, „nie jest ani negacją egzystencji, ani wątpieniem o niej, ani czystą abstrakcją, ale jest to akt wolności, który nie dotyczy rzeczy, i dlatego zawsze jest możliwy”⁹. Ale – i to znów istotny *mankament* nowoczesnego życia – wolność odzyskujemy niejako nie z własnej woli. Niezdolni do myślenia i praktykowania wolności (tak dalece bowiem znaleźliśmy się we władzy powszechnie przyjętego sposobu organizacji świata) musimy niejako zostać do wolności *przymuszeni*. Dopiero oszukany przez własną naiwność i chciwość otoczenia Timon poczuje się człowiekiem wolnym.

Nagość, którą szczyci się Ateńczyk jest także nagością świata, którą dopiero teraz jest w stanie spostrzec. W tym przypomina Leara, lecz jedynie w tym; inaczej bowiem niż stary król błakający się nago po wrzosowisku, Timon nie jest już w stanie zacząć niczego od nowa. Komentuje Marshall Berman *Leara*: „Szekspir mówi, że to właśnie przerażająca, naga realność «człowieka pozbawionego wszystkiego» stanowi tu punkt, od którego musi się zacząć przystosowanie; to jedyne podłoże, na którym może rozwinąć się prawdziwa wspólnota”¹⁰. Do tej kwestii, którą nazwiemy *mankamentem* wspólnoty przyjdzie nam niebawem powrócić.

10

Jeśli ruch zachodzący w *Timonie* biegnie od afirmatywnego przyjęcia warunków ekonomicznej organizacji świata do ich radykalnego zakwestionowania, od szczególnego maksymalistycznego teologiczno-ekonomicznego patronatu nad życiem („Pluton, ten bóg złota, / Jest tylko jego sługą”, powie o Timonie jeden z jego gości, 1.1), do minimalistyczno-ascetycznej opiekuńczości ziemi („O wspólna matko, której niezmierzona / I nieskończona pierś nosi i karmi / Wszystkich; [...] dozwól temu, który nienawidzi / Synów człowieczych, by z twej pełnej piersi / Mógł wyrwać jeden niewielki korzonek”, 4.3), możemy powiedzieć, że wynikiem owego ruchu jest uczynienie miejsca, w którym może pojawić się „coś innego”, świat zorganizowany inaczej niż do tej pory. Wstrząs, jakiego doznaje Timon jest początkiem przemiany; następuje zerwanie z życiem

⁹ J. Patočka, *Glossy do „Esejów heretyckich”*, przeł. A. Czciwor-Piotrowski, [w:] tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 205.

¹⁰ M. Berman, „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006, s. 142.

będącym nadgorliwą realizacją dyspozytywów świata, a tym samym dokonuje się uwolnienie egzystencji. Nie chodzi o lekkie zachwianie, lecz o potężny wstrząs, o swoistą egzystencjalną sejsmikę. Sam Timon tak o tym powie Apemantusowi: „Dla kogoś, kto znał tylko lepsze życie, / To znaczy dla mnie, jest to pewien ciężar” (4.3). Ale dopiero ci, którzy doznali takiego wstrząsu mogą naprawdę porzucić dotychczasowy bieg egzystencji.

11

Patočka postawi tezę o konieczności nowego spojrzenia będącego efektem owej egzystencjalnej sejsmiki, a monolog Timona nagle dostrzegającego złoto w zupełnie inny sposób, jako przeszkodę i nieszczęście, zdają się tę tezę dobrze ilustrować. „Gdy dotychczasowy sens zostaje zachwiany i pojęty jako «mały sens», jednocześnie rodzi się impuls poszukiwania nowych sensów, i to ze zrozumiałą natarczywością”¹¹. A dalej czeski filozof we fragmencie wielkiej intelektualnej urody i mocy pisze o „solidarności zachwianych” (*otřesených*, a więc może należałoby powiedzieć mocniej – „wstrząśniętych”) czyli „solidarności tych, którzy potrafią zrozumieć, o co chodzi w życiu i śmierci, a tym samym w dziejach”¹². Teraz powrócić musi kwestia nagości i wspólnoty. Na pierwszy rzut oka są one rozłączne, bowiem wspólnota zakłada pewien rodzaj „stroju”; to, co sprawia, że jest wspólnotą, to dzielony obyczaj, sposób życia, żywione poglądy, to, co Carlyle nazywa „szatą istnienia”. Ale, jak dowodzi Marshall Berman, jest i drugi poziom, na którym nagość jako odsłonięcie ludzkiej kondycji (czyli tego, o co chodzi w życiu i śmierci) jest początkiem budowania nowej wspólnoty opartej na solidarności. *Timon* zatrzymuje się na pierwszym z tych stadiów dialektyki nagości i wspólnoty. Ostatecznym powołaniem protagonisty pozostanie niechęć do ludzkiego towarzystwa. „Gdy nie pozostanie już przy życiu nic prócz ciebie, będziesz serdecznie witany. Wolałbym być psem żebraka niż Apemantusem” (4.3), powie swemu równie mizantropicznemu rozmówcy. Nawet zemsta, o której myśl podsuwa mu Alcibiades, nie będzie w stanie wzbudzić myśli o wspólnocie. To *mankament* brzemienisty w konsekwencji: jeśli krytyka dotychczasowego sposobu organizacji wspólnoty pozostanie tylko deklaracją i praktyką jej odrzucenia, nigdy nie będziemy w stanie nawiązać nowej sieci połączeń i relacji tworzących bycie razem. Społeczeństwo pozostanie wspólnotą bycia osobno.

12

To służba i dependenci Timona myślą jeszcze o wspólnocie, gdy jej podstawy materialne już nie istnieją. „Strzaskane sprzęty domostwa w ruinie” (4.1) – nie ma więc już żadnej infrastruktury usprawiedliwiającej istnienie wspólnoty.

¹¹ J. Patočka, *Glossy do „Esejów heretyckich”*, s. 192.

¹² Tenże, *Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna*, przeł. J. Zychowicz, [w:] tamże, s. 185.

Ale to jedna z lekcji tej tragedii: gdy pierwsze jej akty budują wrażenie wspólnoty silnej właśnie swymi materialnymi zasobami i topograficzną lokalizacją, wspólnoty geo-ekonomicznej, o tyle w miarę lektury uświadamiamy sobie, że wspólnota tak tworzona jest iluzoryczna, a jej trwałość jest odwrotnie proporcjonalnie do solidności murów domostw mających być jej oparciem. Teraz okazuje się, że wspólnota jest wspólnotą cierpienia. Niezwykła przemowa 3 Sługi to jedna z bardziej przejmujących lekcji *Timona*: „Serca wciąż noszą liberię Timona, / Widzę to waszych oczach. Wciąż jesteście / Wspólnotą; nadal służymy w strapieniu. / Okręt dziurawy; – my, biedna załoga, / Na konającym pokładzie wciąż trwamy / Wśród nadchodzącej nawałnicy. Wszyscy / Musimy odejść w to morze pustkowie” (4.2). Wolność będąca domeną wspólnoty nie jest tożsama z rewolucyjnym odwróceniem ról; nie polega na objęciu władzy przez dotychczas uciskanych, Sługa nie zrzuca liberii Timona, wciąż nosi barwy hegemonu. Mówimy więc o wspólnocie trwających, zmagających się z przeciwnościami losu, stojących na pokładzie atakowanym przez sztorm (*stand on the dying deck*), o wspólnocie przyjmujących nieznany los (*We must all part / Into this sea of air*) – jednym słowem o wspólnocie smutku (*sorrow*). Wszystko to w zdecydowanym kontrapunkcie do nieustannej radosnej uczty wypełniającej pierwsze sceny *Timona*.

Kolejny *mankament* ludzkiego losu: to nie władcy i nie rządząca klasa polityczna przechowuje ideę i nadzieję wspólnoty. W ich wydaniu wspólnota staje się jedynie ideologiczno-ekonomiczną konstrukcją zabezpieczającą ich interesy i utrwalającą panowanie. Na peryferiach i obrzeżach przetrwa wspólnota; nie triumfująca (ta bowiem jest iluzoryczna), lecz zdolna do przyjęcia przemian losu. Tego właśnie nie jest w stanie uczynić Timon. Gdy wierny Zarządca podejmuje próbę odtworzenia zaczynu wspólnoty („O panie, zezwól mi pozostać”), odpowie gniewnym odrzuceniem: „Jeśli przekleństw nienawidzisz, / Idź, póki jesteś wolny i szczęśliwy, / Nie dawaj ludziom dostępu do siebie / I pozwól, abym już nie ujrzał ciebie” (4.3). Wspólnota oparta wyłącznie na ekonomicznych podstawach nie przetrwa; jest wspólnotą posiadających, którzy, dążąc do powiększania majątności, skutecznie doprowadzą do zagłady wspólnoty. Władcy widzą jedynie blask życia wspólnego, bowiem nie dostrzegają ciemnych stron porządku, który sami stworzyli; wspólnotę odtworzą ci, którzy widzą „strzaskane sprzęty domostwa w ruinie”.

13

Rozdający prezenty Timon zapewne służy szczytnemu ideałowi, ale czyni to w sposób właściwy światu ideałów pozbawionego: to, co ideowe, a zatem wychylające się poza obowiązujący porządek spraw, zostaje natychmiast bez zastrzeżeń przejęte przez tych, którzy z porządku owego uczynili wygodny dom chroniący własne lukratywne interesy. Nieprzypadkowo domostwo Timona wydaje się być pozbawione murów; jest przenikalne, otwarte na przestrzał.

W tej radykalnej otwartości domu i kiesy Timon „jest zaprzeczeniem ludzkości” (*He's opposite to humanity*); każdy może rzec, jak czynią to Panowie, „Pójdź; wejdźmy, / By popробować szczodrości Timona” (1.1). Owo *shall we in* w swej czystej retoryczności (nic bowiem nie stoi na drodze tych, którzy pragną wejść do domu Timona) znajduje się na przeciwległym biegunie w stosunku do tych, którzy swych bram i rachunków zapobiegliwie pilnują. W znamiennej kwestii Senatora znajdzie to zwięzłe ujęcie: „Odźwierny jego nie strzeże drzwi domu, / Ale z uśmiechem zaprasza przechodniów. / Tak długo być nie może. Nikt rozumny / Nie nazwie tego bezpiecznym” (2.1). Trudne wyzwanie dla każdej wspólnoty: nie może ani szczelnie zamknąć swych bram (wówczas popadnie w egotystyczne skoncentrowanie na własnych interesach), ani też całkowicie obyć się bez nich (wówczas straci z oka własne sprawy).

14

Powiedzielibyśmy, że świat duchowy Timona, w jego mniemaniu nieograniczony podobnie jak jego zasoby finansowe, jest minimalizowany i ograniczany praktykami świata, w którym liczą się jedynie materialne dobra. Praktyki owe sprowadzają świat ducha do wielkości zasobów finansowych (wiedząc, że te niebawem się wyczerpią; często słyszymy frazę „Tak być nie może długo”, 2.1) i zawłaszczają na własny użytek. Dzieje się tak dlatego, że hojnie dzielący się swymi majątnościami Timon nigdy nie poddaje swej praktyki krytycznemu oglądowi. Działa skrajnie nieekonomicznie, ale efektem tego działania jest to, że bogacą się inni, wykorzystujący jego majątek. Wbrew staraniom Zarządcy („Ileż to razy wnosilem rachunki / I kładłem przed tobą. Lecz ty / Zaraz precz je rzucałeś...”, 2.2) Timon nie chce tego dostrzec, ulegając złudzeniu o zwycięstwie duchowej postawy nad materialnymi praktykami życia. Nie poddaje swej cnoty ćwiczeniom, bez których duch wcześniej czy później padnie ofiarą tego, że własne wyobrażenia brał za rzeczywistość. Timon, najbogatszy obywatel Aten i gospodarz niekończących się przyjęć, właściwie ucieka przed sobą w sferę wyimaginowanej duchowości, wyimaginowanej – bowiem będącej niczym innym, jak bardziej wysublimowaną i ostentacyjną formą społecznego obiegu dóbr. Jest więc Timon na swój sposób narcyzem, który niczym opisana przez Hegla „piękna dusza” lęka się tego, co poza nią, i która dąży do tego, aby to, co inne stało się jej podobne, przyjęło jej postać i sposób bycia. Rozdaje więc prezenty, aby ci, którzy są gośćmi, a zatem przychodzą spoza jego domeny, a więc mają mniej, mieli tyle samo, co on, by wręcz stali się nim wchłonięci przez jego hojność. To dlatego, dom Timona jest bez ścian, a szczodrośliwość bez granic: by nic nie było zewnątrz i nie mogło zagrozić jego istnieniu. *Mankament* kolejny: czynimy wszystko, aby to, co inne maksymalnie upodobniło się do tego, co nasze. Naszym celem jest w istocie likwidacja „innego”, jego wybrakowanie – brak „innego” staje się naszym ukrytym marzeniem.

15

Tymczasem życie duchowe, jako pragnienie odmiany świata, wymaga niezawisłości wyrażonej krytyczną refleksją, bez której zostanie ono łatwo przechwycone przez stronników zastanego stanu rzeczy, stanie się „oficjalnym” życiem (pseudo)duchowym, spolitycyzowanym i zbiurokratyzowanym, i miast służyć jego przemianie, będzie jedynie utrzymywało *status quo*. Życie duchowe nie może być „głupie”, bowiem jeśli takie jest, prowadzi niechybnie do pogłębienia krytycznego stanu spraw ludzkich. Prawdę tę Zarządca ujmie w swej ocenie postępowania swego pana: „Nigdy, jak dotąd, w takim sercu złotym / Nie zgromadziło się tyle głupoty” (2.2). Aby duch mógł spełnić swoją misję odmiany świata, porządek serca musi zostać uzgodniony z porządkiem mądrości czyli rozumu. Rym *mind / kind* stanowi poetycką formułę tej tezy. W oryginale kwestia Zarządcy brzmi: *Never mind / Was to be so unwise to be so kind*.

16

„Dawałem głupio, ale nie nikczemnie” (2.2), przyzna Timon. Wyznanie to mówi nam wiele. Po pierwsze, teraz Timon dostrzega subtelność tego, co nazywamy najogólniej postawą życiową; nie daje się ona sprowadzić do jednego prostego zalecenia (np. dawania), lecz musi uwzględniać wiele innych czynników, które owo „dawanie” uczynią „mądrym” lub „głupim”. Po drugie, w epoce, w której Machiavelli staje się przedmiotem powszechnej uwagi, a przymiotnik „machiawelliczny” pada często ze scen elżbietańskiej Anglii, Timon z pierwszych scen sztuki jawi się jako zaprzeczenie florentyńskiego ojca nowożytnej polityki jako sposoby radzenia sobie i zarządzania nikczemnością ludzi („[...] ludzie będą zawsze dla siebie źli, jeżeli konieczność nie zmusi ich do tego, by byli dobrzy”¹³). Kiedy twierdzi, że nie dawał „nikczemnie” (*ignobly*), ma z pewnością słuszną rację, gdy chodzi o jego własne racje. Te mogą być „głupie” (*unwisely have I given*), ale nie tracą przez to energii przemieniającej świat. Timon myli się jednak, sądząc, że w ten sposób przekształcił przyjęty porządek rzeczy. A właściwie jego błąd, dramatyczny *mankament*, polega na tym, że w ogóle nie zauważał, nie dostrzegał sposobu, w jaki świat wokół niego został uporządkowany. Ów głęboki, historyczny brak, *mankament* najpoważniejszy z poważnych, gdyż blokujący możliwość działania ducha mającego na celu przemianę stanu spraw ludzkich sprawia, że Timon wciąż jest przekonany o przyjaźni ludzi, których obdarzał finansowymi łaskami. Co więcej, wierzy niezachwianie w wypływające z tej przyjaźni zobowiązania. To, co dla innych jest zrozumiałe w duchu wyjściowej tezy Machiavellego głoszącej ułomność ludzkiej natury (w sztuce Szekspira wiele na ten temat mówi Apemantus), dla Timona jest czymś nie do pojęcia. Gdy wyczerpały się wszystkie rezerwy i wie-

¹³ N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1987, s. 108.

rzyciele stoją w przedsionku (wszak każdy może bez przeszkód przestąpić próg tego domostwa) Timon wykrzyknie do Zarządcy: „Czyżbyś nie pojmował, / Że mam przyjaciół? [...] / Mógłbym swobodnie czerpać z owych ludzi / I ich majątków, tak jak mogę tobie / Nakazać, abys przemówił” (2.2).

17

Prawdą jest, że tragedia Szekspira traktuje o zawiedzionej przyjaźni raniącej do żywego egzystencjalną tkankę człowieka, ale prawdą jest również i to, że możemy odczytać tekst *Timona z Aten* jako rzecz o konsekwencjach płynących z braku zainteresowania stanem spraw świata i organizującymi jego bieg regułami. Paradoks Timona: żyjąc w wirze spraw i nieustannych ceremonii świata, równocześnie jest całkowicie poza nimi, nie rozumie ich i nie dostrzega. David Cook powie wręcz o tym, że protagonista tragedii Szekspira to studium lęku przed faktycznym życiem i niechęci do stanięcia twarzą w twarz z wyzwaniem ludzkiej kondycji¹⁴. Kto wie, czy najbardziej bolesną z konsekwencji takiego stanu rzeczy nie jest demontaż postawy duchowej odsłoniętej jako naiwność i głupota, a zatem wystawionej na śmieszność. Co za tym idzie, duch zostaje jakby sparaliżowany, pozbawiony mocy przemieniania świata, który bierze nad nim górę. Świat nie chce mieć nic wspólnego z duchowością, może co najwyżej wykorzystać jej impulsy (jak cyniczni obywatele Aten wykorzystują hojność Timona) do utrwalenia swej postaci. Kiedy mówiliśmy o tym, że „serdeczne” działanie Timona podważało od samego początku swoje podstawy, utwardzając sytuację, którą zamierzało odmienić, dzieje się to poniekąd dlatego, że Timon (pragnący być dobrym duchem Aten) postępuje tak, jak nakazuje przyjęty stan rzeczy, który dąży do nadania egzystencji ostentacyjnych przejawów (bogactwo jest najprostszym przykładem owej ostentacji). Tymczasem dzieje Timona przypominają o skrytości koniecznej dla działania ducha i związanego z tym dobra. To fundamentalny błąd ateńskiego patrycjusza, *mankament* który kosztuje go życie: wyprowadzenie dobra na jaskrawy blask społecznej sceny powoduje, że zostaje ono przejęte nie na warunkach dobra (takich jak wzajemność), lecz obowiązującego porządku konkurencji zabiegającej o powiększenie stanu posiadania.

18

Oto *mankament* kolejny: brak skrytości w czynieniu dobra. Deficyt groźny, o niebezpiecznych skutkach. Nie bez powodu Arendt niemal warunkuje możliwość czynienia dobra od skrytości. „W naturze dobra tkwi jednak to, że musi się skrywać, że nie może pokazywać się w świecie jako to, czym jest. Wspólnota ludzi, która poważnie uważa, że wszystkimi ludzkimi sprawami powinno się

¹⁴ D. Cook, *Timon of Athens*, [w:] W. Shakespeare, „*Titus Andronicus*” and „*Timon of Athens*”, New York 1989, s. 231.

kierować zgodnie z dobrocią [...], nie ma innego wyboru, jak wycofać się ze sfery publicznej i unikać jej blasku. Musi czynić swe dzieło w ukryciu, ponieważ bycie widzianym i słyszany nieuchronnie przybiera formę pokazu, w którym każda świętość, choćby najbardziej tego nie chciała, natychmiast staje się hipokryzją”¹⁵. Dlatego to niedostrzegalna, ukryta na zapleczu paradnych komnat służba, dependenci strzegący się przed „pokazem” i nie będący jego przedmiotem zachowują ideę wspólnoty. Wiedzą, że należy ona do strefy ukrycia, konspiracji, nie tych, którzy sprawują rządy, lecz „ludzi porzuconych (*undone*)” (4.2).

19

To ostentacja jest *mankamentem* świata, w którym żyje Timon; choć słuszniej było by rzec – świata, który śni Timon i który bierze za prawdziwy. Trafny sąd Zarządcy: „Któż chciał tak być przez chwałę wydrwiony / Lub żyjąc tylko śnić, że ma przyjaciół...” (4.2). Timon dąży do tego, by czynić dobro w sposób radykalny, nie licząc *niczego*, ani nie *licząc* się z niczym. Zarządca mówi o grzechu popełnianym przez tego, co „zbyt wiele dobrego chce czynić” (4.2). W zapiskach Hannah Arendt znajdujemy znakomity komentarz do tego *mankamentu*, który pozwala go nazwać *mankamentem relacji*. W 1953 roku Arendt notuje: „Radykalne zło powstaje zawsze, gdy chce się radykalnego dobra. Dobra i zło może istnieć między ludźmi tylko w relacjach; radykalność niszczy relatywizm, a przeto same relacje. Radykalne zło to coś, czego chce się niezależnie od ludzi i zachodzących między nimi relacji”¹⁶. Timon upada, bowiem nie jest w stanie rozpoznać natury relacji między ludźmi (bierze pochlebstwo za dobrą monetę), a rozdając swe dobra ludziom niezasługującym na takie gesty, czyni zło, czyniąc, paradoksalnie, dobro. *Timon* to niezwykle aktualny traktat o dramatycznych konsekwencjach upierania się przy czynieniu radykalnego dobra z pominięciem rozpoznania relacji zachodzących między ludźmi. To także w pewnym sensie forma groźnego narcyzmu, o którym pisaliśmy wcześniej.

20

Tam, gdzie Timon pragnie widzieć swe działanie jako instaurujące wzniosły porządek przyjaźni („Myślę, że mógłbym rozdawać królestwa / Mym przyjaciołom, nie nużąc się nigdy”, 1.2), Apemantus dostrzega jedynie choreografię pustych gestów tworzących taniec życia społecznego: „Co za zamieszanie, / Bieg na skinienie, tyłków wypinanie. / Wątpię, czy nogi ich są warte, panie, / Sum, jakie dajesz. A serce fałszywe / I przyjaźń marna niech ma nogi krzywe” (1.2). Zresztą przed chwilą ledwie byliśmy świadkami takiego tańca, w którym pojawiają się „Damy w strojach Amazonek. Damy trzymają w rękach lutnie, grają

¹⁵ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2005, s. 164.

¹⁶ Tamże, *Dziennik myśli*, przeł. M. Łukasiewicz, „Kronos” 2008, nr 4, s. 150.

i tańczą” (1.2). Dla Apemantusa taniec ten jest symbolem szaleństwa świata („Podobnie chwała świata jest szalona”, 1.2), ale warto też zauważyć szczególną obsadę owego tańca. W sztuce, w której właściwie nie występują kobiety (jeśli nie liczyć marginesowych postaci Phryonii i Timandry oraz nieobecnej właściwie córki Starego Ateńczyka) pojawiają się one w roli podwójnie zniekształconej. Raz dlatego, że zjawiają się jako interludium dworskiej ceremonii („Nasze rozrywki dzięki wam zyskały”, powie gospodarz), jako przerwa w biegu wydarzeń, wydarzenie nie będące w istocie wydarzeniem, ozdobnik, ledwie naszkicowany, bowiem nawet figury ich tańca są nam nieznane. Nie są więc elementem życia, lecz jego teatralnym, wysoce skonwencjonalizowanym przedstawieniem. Dwa – gdyż Maska, w której występują przyznaje im szczególną rolę w porządku zmysłów: są przedmiotami do obejrzenia, być może pożądania. Podejrzenie to nie całkiem nieusprawiedliwione; wszak wprowadza je Kupido, mówiąc: „Słuch, węch, smak, dotyk już od stołu wstają; / Więc goście oczom tylko ucztę dają” (1.2). Po trzecie – damy owe są milczącym ciałami, w sensie dosłownym „damami do towarzystwa” – „Panowie wstają od stołu [...]; każdy z nich wybiera jedną Amazonkę i wszyscy tańczą długim szeregiem...”). Należą więc do porządku ekonomii Timona; są żywym dowodem jego finansowych możliwości, a tym samym potwierdzają słuszność jego postępowania. Nic dziwnego, że dziękując im, Timon powie: „To wam zawdzięcza ucztą blask i urok, / A mnie mój własny pomysł sprawił radość”.

21

Erotyzm w służbie ekonomii i narcyzmu, dla którego ekonomiczne możliwości są zwierciadłem. Potencja (seksualna) przetworzona została na potencjał (finansowy). Władzę sprawuje tu nadal zasada parytetu: każda z dam znajduje ekwiwalent w osobie swojego partnera, zostaje przezeń wybrana, „zakupiona”, a tym samym wpisana w rytuał określonego rodzaju ruchów. Taniec ostatecznie żegna się ze spontanicznością, stając się „długim szeregiem” powtarzalnych figur. Niemal przestaje być tańcem, bowiem pozbawiony wdzięku ogranicza się do świadomego powtarzania poruszeń. Odwołując się do słynnego eseju Heinricha von Kleista, powiemy, że taniec panów i dam nie jest przejawem *wdzięku*, lecz celebrytuje ostentacyjne *wdzięczenie się*. To nic innego, jak kontynuacja zachowania przyjaciół Timona nieustannie *wdzięczących się* do niego. Jak dowiedzie dalszy bieg dramatu – pozbawieni *wdzięku* i oddani bez reszty *wdzięczeniu się*, okażą się w końcu *niewdzięczni*. Oto kolejny *mankament* będący przedmiotem naszej uwagi w lekturze *Timona*: chodzi o brak wdzięku społeczeństwa opanowanego pragnieniem bogacenia się, a co za tym idzie o skomplikowaną dramaturgię kredytu i długu prowadzącą do utraty autentycznej relacji między ludźmi. Dla opisu tej sytuacji Derrida posłużył się metaforą tańca: „Rynkowa ekwiwalencja w pewien sposób wstrzymuje taniec, który zdawała się inicjować, albo poddaje go mechanizacji. Dopiero poza wszelką wartością, użytkową

i wymienną, poza techniką i poza rynkiem, tańcowi przyobiecany jest wdzięk – przyobiecany, a może nawet dany, ale w żadnym razie nie *oddany* czy też odpłacony”¹⁷.

22

Timon porzuci Ateny, a jego decyzja jest postanowieniem tego, kto chce być „poza rynkiem”, to zaś oznacza – poza mechanizmem chciwości, niewdzięczności i lichwiarskiego procentu właściwego kredytowi. Badając szczerłość intencji Zarządcy, zapyta: „Powiedz szczerze – / Gdyż wbrew pozorom zawsze muszę wątpić – / Czy nie jest dobroć twa chytra, łakoma, / Lichwiarska, sprytnie licząca, że zyska / Dwudziestokrotnie, gdyż bogaci ludzie / Rozdają dary?” (4.3). Już nie ludne miasto, lecz pustkowie pogranicza żywiołów – lądu i morza będzie teraz domem Timona („Timon / Dom wiekuisty postawił na brzegu / Słonej głębiny...”, 5.1), ale rynek i tak upomni się o niego: pojawi się Alcibiades, pragnąc go wciągnąć w swą polityczno-militarną intrygę, Senatorowie uderzą we wzniosłe tony patriotycznych racji, chcąc pozyskać Timona dla sprawy ratowania swego majątku i władzy. Akt opuszczenia miasta w szczególny sposób odwraca dotychczasowe poglądy na to, czym jest natura w relacji do człowieka. To nie w naturze człowiek jest człowiekowi wilkiem, lecz właśnie w mieście. Wyrzekając się Aten Timon zawoła: „Niech się odwróć i spojrzą na ciebie. / O murze, który otaczasz te wilki, / W ziemię zapadnij się i nie strzeż Aten!” (4.1). Ekwiwalencja i dyscyplina długu bestializuje człowieka; poczucie bezpieczeństwa, jakie daje owa mechanika ekwiwalencji jest pozorne. Walka toczy się nie między tymi, którzy stoją na zewnątrz murów, a ich obrońcami. To sami obrońcy podzieleni są pośród siebie, a konflikt staje się w istocie wojną domową dłużników i wierzycieli. Alcibiades staje pod bramami Aten, „miasta tchórzliwego i rozpustnego” (5.4), lecz to przecież jego rodzinne miasto, któremu służył przez wiele lat. Każdy konflikt jest teraz konfliktem wewnętrznym; brutalnym sporem kapitału obietnicy i nadziei („Obiecywanie to piosenka naszych czasów [...]. Dotrzymanie obietnicy jest mniej ciekawe, a oprócz ludzi prostych i prostackich nikt nie ma zwyczaju wypełniać tego, co obiecywał”, 5.1) z jednej strony, rozczarowania i poczucie krzywdy – z drugiej.

23

Nie bez znaczenia jest i to, że kobiety wcielają się w Amazonki. Z jednej strony przypomina to o militarnej przeszłości tych niewiast, walecznych i okrutnych, nie stroniących od zbrodni, tutaj wszakże sprowadzonych do ornamentu uczującego męskiego towarzystwa celebrującego męską przyjaźń. Taka decyzja zaprzecza, z drugiej strony, owej przeszłej mrocznej chwale. Teraz

¹⁷ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 256.

Amazonki są już tylko postaciami w narcystycznym spektaklu ekonomii *polis*. Wszak końcowa faza tańca odbywa się „z oznakami wielkiego uwielbienia dla Timona” (1.2). To Amazonki niewątpliwie „oswojone”, nieprzypominające swych sióstr, które dokonały rzezi na Lemnos, z ofiar której to hekatombę zrodziła się później wielogłowa hydra. Roberto Calasso przypomina, że Grecja „obawiała się Amazonek pozbawionych domu i nie uznających zaślubin”¹⁸. Jakże wymowne jest więc to, że Amazonki wirują w zmysłowym tańcu w domu Timona pośród suto zastawionych stołów.

24

A jednak pamięć o hydrze i morderczych potworach przetrwała w świecie *Timona*. Uczyniła to w sposób mistrzowski: monstrualność weszła w sam środek ludzkiego świata. Nie zajmuje już dzikich peryferii i marginesów barbarzyństwa, lecz rozgościła się w głównym nurcie życia społecznego. Apemantus wręcz chce powierzyć świat zwierzętom. Na pytanie Timona, co zrobiłby ze światem, gdyby miał go w swej mocy odpowie: „Oddałbym go dzikim bestiom, żeby pozbyć się ludzi” (4.1). Ale nie chodzi tu o wyniszczenie ludzi, o zwykłą ucztę wyprawioną sobie przez dzikie zwierzęta: to ludzie stali się bestiami, aby przetrwać w zorganizowanym przez siebie świecie. „Rzeczpospolita Ateńska stała się puszcza pełną bestii” (4.3), kończy Apemantus. Puszcza, o której mowa, to figura społeczeństwa poddanego prawu powszechnego i nienasyconego zawłaszczania dóbr. „Wszystko jest złodziejem”, ogłasza Timon (4.3), co oznacza, że nikt nie może czuć się bezpiecznie, bowiem jedynym prawem jest żądza. W *Troilusie i Kresydzie* posłuży się Szekspir pojęciem *appetite*, którego zasięg obejmuje tyleż seksualność, co dobra materialne i społeczny status. I tu również nieuchronnie pojawi się element zwierzęcy. W rozchwianym świecie, w którym abdykowała zasada stopniowania (*degree*), w świecie, który w *Timonie* rządzący jest ideą zniszczenia (*confusion*) liczy się jedynie siła. W słynnym monologu powie Ulisses: „Wszystko się w końcu opiera na sile, / Siła na woli, a wola na żądzy, / Żądza zaś, niby wilk chcący świat pożreć, / Wolą i siłą z dwóch stron wspomagana / Z całego świata musi swój łup zrobić / I wreszcie pożreć sama siebie” (1.3, przeł. Z. Siwicka). Świat jest sceną wielkiego żarcia. Nieprzypadkowo w domu Timona trwa nieprzerwana biesiada, nawet egzorcyzmy, jakie Timon odprawi nad nielojalnymi przyjaciółmi odbywają się w formule uroczystego obiadu. Są jego okrutną parodią. Gdy jeden z Panów ma nadzieję, że będzie to „królewska uczta”, srebrna zastawa kryje jedynie ciepłą wodę. Gdy Apementus odejdzie, Timon poradzi wojskowym maruderom grasującym w lesie, aby z ludzi uczynili swą strawę. „Musicie jeść ludzi” (4.3). *You must eat men* – to *mankament* świata bezwzględnej ekonomii eliminującej zasady przyjaźni i wdzięczności.

¹⁸ R. Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 76.

25

Polityka i rozrzutna, występna zmysłowość wkraczają na scenę zaraz potem, gdy Timon, wykopawszy złoty skarb, nazwie cenny kruszec „kurwą ludzkości” (4.3). *Thou common whore of mankind* – wykrzykuje Timon, jakby przypominając, że sam jeszcze niedawno był wybitnym przedstawicielem tych, którzy złotem kupowali miłość i uznanie. Teraz Alcibiades z legionami wojska i dwie prostytutki, mistrzyni w sztuce niszczącego pożądania, idą w stronę Aten, i obie siły są równie destruktywne. Oto teza Szekspira: to, co stanowi mechanizm napędowy system-świata (by posłużyć się terminem Emanuela Wallersteina), co zapewnia mu moc ekspansji i tworzenia, jest jednocześnie apokaliptyczną energią wewnętrznej zagłady. Mówi Timon: „Pójdź, wstrętny kruszcu, ty kurwo ludzkości, / Który narodom każesz się wyniszczać; / Każę ci działać zgodnie z twą naturą”. Naturą złota jest dynamika czynienia zła za fasadą dobra; ekonomia pozostawiona sama sobie, gospodarność obliczająca jedynie zyski i straty, bogactwo pozbawione kontroli tego, co zwiemy cnotą, jest w stanie budować, ale budowle te próchnieją i pękają od wewnątrz. A ponieważ, dowodzi Szekspir, żadna cnota nie jest w stanie oprzeć się pokusie bogacenia („Gdyż tyle złota zmieni czarne w białe, / Złe w dobre, w prawdę fałsz, nędzne w szlachetne, / Sędziwość w młodość, tchórzliwość w waleczność”, 4.3), przeto rzeczywistość daje się opisać wyłącznie w kategoriach tego, co widzialne, mierzalne i podlegające odważeniu. Liczy się to, co jest, co znajduje się tuż obok, co pozostaje w zasięgu ręki, co jest „doświadczeniem manualnym”¹⁹. Ta pod ręczność rodzi pokusę zagarnięcia w imię tego, by powiększać stan posiadania mierzony tym-co-jest. Tymczasem (i to kolejny *mankament*) zapomnieniu ulega to, co stanowi o człowieczeństwie, a co wyraża się naszym związaniem z tym, co-nie-jest, z niedostrzegalnym, odległym, a przecież istniejącym w nas samych. Agnes Heller mówi o pewnym rodzaju Many, który „istnieje w każdym z nas”, i „sprawia, że wzajemnie zwracamy się do siebie, zawieszając nasze partykularne związki [...], Mana, którego ponadto nie tracimy poza przypadkiem ostatecznego i definitywnego moralnego uchybienia”²⁰. W przypadku *Timona Ateńczyka* owym ostatecznym moralnym uchybieniem jest bycie porzucenym przez przyjaciół czyli doświadczenie fundamentalnej, niemal źródłowej niewdzięczności człowieka. „Timon do lasu uciekł od ludzkości, / By w bestiach znaleźć więcej serdeczności” (4.1).

26

Phrynia i Timandra są mistrzyniami w swoim fachu, ponieważ rozkosz, której udzielają jest śmiertelna, i by spełnić swoje zadanie muszą przechodzić z rąk

¹⁹ J. Derrida, dz. cyt., s. 272.

²⁰ A. Heller, *Nowoczesność – filozoficzne rozpoznanie epoki*, przeł. R. Kubicki, [w:] tejże, *Eseje o nowoczesności*, Toruń 2012, s. 158.

do rąk. Są uosobieniem „manualnego doświadczenia” rozmontowującego wszystko, co stanie się przedmiotem jego dotyku. Czytamy u Marksa, iż „jako urodzony leweller i cynik towar zawsze jest gotów wymienić z każdym innym towarem nie tylko duszę, ale i ciało, choćby ten miał więcej cech odrażających niż Maritorna”²¹. Derrida skomentuje to, mówiąc o „źródłowej prostytucji” (zapytajmy od siebie, czy nie jest ona tym samym, co wspomniana przed chwilą źródłowa niewdzięczność), z myślą, o której „Marks chętnie cytował Tymona Ateńczyka i jego profetyczne przekleństwo”²². I dalej: „Takie życie regularnie poddaje się zniewoleniu [...], niezawodnie ulega obojętnej sile, tej mocy śmiertelnej indyferencji, jaką jest pieniądz”²³.

27

Estetyka złota polega na tworzeniu weneckiej maski nie tyle zakrywającej, co naśladowującej twarz, twarz bezczelnie, acz niekoniecznie wiernie i starannie udającej, a wszystko to za zgodą i przyzwoleniem społecznie akceptowanego porządku. Złoto „umie wydać wyschlą wdowę / Ponownie za mąż – ją, na której widok / Chorzy szpitalni, okryci wrzodami, / Rzygać by chcieli, złoto przysposobi, / Uperfumuje i zabalsamuje, / Że będzie świeża znów jak dzień kwietniowy” (4.3).

28

O ważenie i znajdowanie miary pozwalającej na zachowanie wzajemnych proporcji chodzi więc w tym mechanizmie, a pieniądze odgrywają tu rolę mediującą. Ale jest i druga kwestia: to pytanie o motywację i przyczyny, dla których podejmowane są wysiłki zmierzające do ekwiwalentyzacji. Timon mówi o „służbie”, traktując ją jako więź skutkującą zobowiązaniem suwerena wobec wasala. Służba wiąże i silnie zobowiązuje; echa obydwóch tych znaczeń słychać w Szekspirowskiej frazie *For 'tis a bond in men*. Z jednej strony mamy więc etyczne roszczenie związania i wypływających z niego obowiązków, lecz – z drugiej strony – obowiązki te, choć bez wątplenia świadczące o wspaniałości myślności wobec tego, który „służy” wypływają z samego faktu owej „służby”. Lucilius będzie mógł dopełnić swych zamierzeń, co jest cechą człowieka obdarzonego wolnością dlatego, że pozostaje w relacji „służącego”, podwładnego, a zatem wolny nie jest, a jego wolność zależy całkowicie od dobrej woli pana.

Jeszcze dobitniej widać to, gdy Timon reguluje długi Ventidiusa, uwalniając go z aresztu. Ale natychmiast uświadamiamy sobie, że uwolniony aresztant zostaje ponownie „związany”. Na Timonowe „Dług jego zapłacę / I będzie wolny”, Wysłannik odpowie „Wdzięczny aż do zgonu!”, a owo *Your lordship ever*

²¹ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1970, s. 106.

²² J. Derrida, dz. cyt., s. 259.

²³ Tamże, s. 83.

binds him iskrzy się ironiczną dwuznacznością. *Bind* istotnie kieruje nas w stronę wdzięczności jako istotnej postawy etycznej, ale owa wdzięczność bierze początek tyleż z doznania niesamowystarczalności jednostki odkrywającej nieodzowność relacji z Drugim, co z decyzji tego, który znajduje się w pozycji hegemon. *Bind* mówi więc o wdzięczności, ale z równą mocą podkreśla to, że źródła więzi (*For 'tis a bond in men*) kryją się nie tyle w relacjach etycznych, co w strukturze społecznych i ekonomicznych zależności. Obydwa te aspekty odnajdziemy w reakcji Luciliusa: „Pokorne dzięki waszej wysokości. / Niech odtąd nic nie będzie moim, / Czego nie będziesz mógł zwać twą własnością” (1.1).

29

Szczególny komunizm ustalonego porządku rzeczy: należą one do jednostki tylko w tym stopniu, w jakim w ostateczności stanowią własność tego, kto spełnia wobec niej rolę uprzywilejowanego zwierzchnika. Może nim być „ludzki” hegemon, wyrozumiały zwierzchnik, ale także bezlitosny bank stróżujący obiegowi pieniądza. Dlatego Shylock zawrze w Wenecji umowę kredytową, której zabezpieczeniem, zgodnie z literą prawa, będzie funt ciała wykrojony spod serca dłużnika. Dlatego tyle w *Timonie* mowy o długach i zobowiązaniach finansowych. Nie tylko ziemie Timona są zabezpieczeniem kredytu, więcej – każda jego obietnica jest zaciąganiem dodatkowego długu. Zarządca daremnie usiłuje przedstawić swemu chlebobdawcy dramatyzm położenia: „Wszystko, co powie, jest już zadłużone; / Za każde słowo nowy dług zaciąga: / Płaci procenty od swej serdeczności” (1.2).

30

A jednak w tej rzeczywistości wyraziście konturowanych przedmiotów podlegających rygorystycznie przestrzeganiem prawom własności krąży pewne widmo. Nawiedza ono nocą domy majątnych mieszczan, powodując załęknięcie i niepokój. Ów duch w pierwszej scenie *Timona* przyjmuje postać zakochanego młodzieńca. To o nim mówi, na niego skarży się, Stary Ateńczyk Timonowi: „Panie Timonie, człowiek ten, twój sługa, / Nocą nawiedza mój dom” (1.1). Widmo wchodzące nocami do siedziby zamożnego obywatela jest jednak cielesne, można nawet rzec, iż jest nadmiernie cielesne. Uderza nadwyżką ciała, jakby pozostała mu jedynie fizyczna materialność istnienia. Nie może być inaczej, bowiem nocna zjawia należy do świata radykalnie odmiennego od zamieszkiwanego przez bogatego mieszczanina. Jest „byle kim” (*fellow*) tam, gdzie każdy jest „kimś”; nocą przekracza granice kręgu, w którym dominuje blask, jeśli nie słońca, to lampy, a na pewno złota, zapewniającego i podtrzymującego świetlistość tego świata. Gdzie wszyscy spełniają dobrze określone role, on jest dziwną istotą, bestią nie z tego świata, hybrydycznym stworem (*creature*), któremu pozostaje jedynie materialność jego istnienia. Ciemne i ciężkie

ciało ubóstwa straszy w korytarzach i komnatach świetlistego porządku złota transformującego się w porządek duchowy. Stary Ateńczyk powie o swej córce: „Nie żałując kosztów,/ Wychowałem ją jak wielką damę”. *I have bred her at my dearest cost / In qualities of the best* – edukacja uszlachetnia bogactwo, ale w istocie (1) sama staje się formą bogactwa, korzystnej inwestycji (*cost*) oraz (2) podbudowuje istniejącą strukturę społeczną (trzeba dorównać „najlepszym”, *best*). *Cost* niemal rymuje się z *best* i ten rym określa poetykę społeczną. Przypomnijmy Stirnera: „Państwo staje się samo dla siebie racją istnienia [...]. Nożycami kultury, wykształcenia, wychowania, przycina jednostkę do swych potrzeb – wychowuje Mnie, bym stał się użytecznym narzędziem”²⁴.

31

Podobnie Baptista w *Poskromieniu złościcy*. „Na kształcenie dzieci / Grosza mi nie żal” (przeł. Stanisław Barańczak) (1.1) powie, i obydwaj przedsiębiorczy kupcy wyznają zasadę – nie tyle żelazną, co *złotą* zasadę swego świata: zasobność materialna winna dążyć do przeobrażenia się w duchową wzniosłość, która wszelako natychmiast ponownie zamienia się w dobro materialne tezauryzowane w pilnie strzeżonych komnatach. Hortensjo ujmie to dobitnie w rozmowie z Petruchiem: „W skarbcu Baptisty zamknięty na klucz / Czekaj mój skarb, mój klejnot, życie moje, / Młodsza z dwóch córek, najśliczniejsza Bianka. / Ojciec zamyka ją w domu, nie dając / Wstępu nie tylko mnie, lecz i rywalom” (1.2). Niczego innego, jak właśnie tej idei pilnego strzeżenia wtórnego bogactwa (złoto przemienione w „damę”, za sprawą której złoto powraca w postaci posażnej i wykształconej kobiety) nie ma na myśli Stary Ateńczyk w rozmowie z Timonem. Nawet więcej, domaga się, aby inni dopomogli mu w pilnowaniu jego skarbu: „Wzbroń mu dostępu do niej, gdyż słów moich / Nie słucha wcale”. Ten, kto przychodzi nocą musi jawić się jako złodziej, cielesny i grubiański wróg uduchowionego złota, złota przebranego w szatę wiedzy („kształcenie dzieci”) i sposobu zachowania („wielka dama”). Oto następny *mankament* uporządkowanego świata: porozumienie posiadających, udzielających sobie wszechstronnej pomocy w strzeżeniu stanu posiadania.

32

Widmo krążące nocą po pokojach bogacza jest niebezpieczne jeszcze z innego ważnego powodu. Bezlitosna materialność jego istnienia (wszak nie ma nic prócz własnego ciała, tylko ono z wszystkimi jego zaletami i przypadłościami pozostającymi w znacznym stopniu poza kontrolą zasad mieszczańskiego ładu, stanowi jego „majątek”, tylko ono przemawia na jego korzyść, jest wyłącznym zabezpieczeniem na przyszłość) zagraża swą anarchicznością, której mocą jest namiętność. Stary Ateńczyk tak dalece lęka się owych niezwy-

²⁴ P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawa 2006, s. 175.

kłych stanów emocjonalnego pobudzenia, że unika nawet ich nazwania. To Timon spyta, czy Lucilius „kocha” jego córkę (*Does she love him?*). Za chwilę zada to samo pytanie zabiegającemu o rękę dziewczyny. Odpowiedź Starego Ateńczyka jest szczególna: odmówi córce prawa do kochania, mówiąc, iż „młoda jest i uczuciowa”, a dalej da do zrozumienia, że namiętność należy do stanów, które winny być oceniane negatywnie *post factum*: „Uczą nas nasze dawne namiętności, / Jak płochą młodość jest”. Innymi słowy, młodość jest zdolna i fizycznie dojrzała (*apt*) do doświadczania namiętności, lecz jest zadaniem starości dołożenie wszelkich starań, aby zdolność ową pohamować. Zasadę tę należy czytać łącznie z wcześniejszym wyznaniem Starego Ateńczyka, iż jest „skłonny do oszczędności”, *That from my first have been inclined to thrift*. Ekonomia oszczędności dotyczy więc zarówno sfery bezpośrednio gospodarskiej dbającej o rozsądne trzymanie w ryzach wydatków, odkładanie raczej niż wydatkowanie, jak i ekonomii libidinalnej: ciało musi zostać powstrzymane w swych roszczeniach, ich rozrzutna „płochosć” (*levity*) zagraża bowiem powadze dyspozycji nakazującej kumulowanie oszczędności. Problem polega jednak na tym, że rozwiązanie takie byłoby możliwe jedynie przy odwróceniu biegu czasu – starość wygasłych emocji musiałaby „zamieszkać” młode ciało. Paradoksalna natura kapitalizmu: młodość energii musi skierować się w stronę kumulowania, gromadzenia, oszczędzania, gdy jej powołaniem jest rozrzutna marnotrawność. Bieg czasu sprawi, że to, co zgromadzone, będzie musiało zostać przekazane młodym (Stary Ateńczyk: „Nie mam żadnych krewnych/ Prócz córki, której chcę wszystko zostawić”), lecz jedynie na prawach starego świata: „Jeśli poślubi go bez mojej zgody,/ Biorę na świadków bogów, że poszukam / Swego dziedzica wśród żebraków w świecie / I wydziedziczę ją”. Dług/kredyt oraz dziedziczenie na ściśle określonych prawach testatora stanowią gwarancję niezmienności świata. Tak długo, jak utrzymają swą władzę, nie zmieni się porządek spraw ludzkich. *Mankament* trudny do skorygowania: świat rządzonych wiecznie przez starych, a nawet gdyby młodzi metryką dostąpili władzy, będą z pewnością sprawować ją wedle metod „starych”. Tylko one bowiem okazują się w obecnym stanie świata skuteczne.

Bibliografia

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
- Arendt H., *Dziennik myśli*, przeł. M. Łukaszewicz, „Kronos” 2008, nr 4.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2005.

- Berman M., „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006.
- Calasso R., *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995.
- Cook D., *Timon of Athens*, [w:] W. Shakespeare, „*Titus Andronicus*” and „*Timon of Athens*”, New York 1989.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.
- Heller A., *Eseje o nowoczesności*, Toruń 2012.
- Laskowski P., *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawa 2006.
- Machiavelli N., *Księżę. Rozważania nas pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1987.
- Marks K., *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1970.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Szekspir W., *Timon z Aten*, przeł. M. Słomczyński, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Kraków 2004.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tokarski J., *Święta władza w kałuży krwi*, „Kronos” 2011, nr 3.

Wspólnota i jej mankamenty. Czytając *Timona z Aten*

Streszczenie

Interpretując dramat Szekspira jako opowieść o ludzkiej kondycji w czasach wczesnego kapitalizmu, autor artykułu podejmuje analizę ludzkich relacji charakterystycznych dla tego modelu wspólnoty. Umieszczając w centrum analiz koncepcje wdzięczności i przyjaźni, artykuł śledzi ich krytyczne zwroty w społeczeństwie opartym na idei równoważności. Używa pojęcia niedostatku, aby odnieść się zarówno do krytycznych błędów, jak i wykroczeń spowodowanych przez narzucony sposób organizowania społeczeństwa.

Słowa kluczowe: wspólnota, dług, przyjaźń, wdzięczność.

Community and Its *Manquements*. Reading *Timon of Athens*

Looking at Shakespeare's drama as a story of the human condition under early capitalism, we are trying to investigate the kind of human connection characteristic of this model of being together as well as its discontents. Placing at the center of our analysis notions of gratefulness and friendship, we follow their critical turns in the society based on the idea of equivalence. We use the notion of *manquement* to refer to both critical faults caused by and transgressions against the dominating mode of organizing society.

Keywords: community, debt, friendship, gratefulness.